PROSIDING

KOLOKIUM ANTARABANGSA SISWAZAH PENGAJIAN ISLAM 2014

Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam

Tarikh :

12 November 2014

Tempat :

Bangunan Tun Fatimah Hashim,

UNIVERSITI KEBANGSAAAN MALAYSIA

Prosiding
KOLOKIUM ANTARABANGSA
SISWAZAH
PENGAJIAN ISLAM
(KASPI 2014)

Prosiding
KOLOKIUM ANTARABANGSA SISWAZAH
PENGAJIAN ISLAM
(KASPI 2014)

Penyunting
Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid,
Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit,
Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin

FAKULTI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI KEBANGSAAN MALAYSIA
BANGI ● 2014
www.ukm.my/fpi/

Cetakan Pertama, 2014
© Hak cipta, Fakulti Pengajian Islam, UKM 2014

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

Diterbitkan di Malaysia oleh
FAKULTI PENGAJIAN ISLAM
Universiti Kebangsaan Malaysia
43600 UKM Bangi, Selangor Darul Ehsan, Malaysia
Tel: +603 8921 5350/4684 Faks: +603 8925 3902

Prosiding Atas Talian:
www.ukm.my/fpi/kaspi

Perpustakaan Negara Malaysia Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan

Maheram Ahmad
Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI 2014)
ISBN 978-967-5478-84-0
1. Islamic Studies. I. Judul.
899.232122

PRA KATA

Syukur ke hadrat Allah (s.w.t.) kerana pada tahun ini Fakulti Pengajian Islam dapat melaksanakan Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam UKM 2014. Kolokium ini dianjurkan oleh Urus Setia Program Pengajian Siswazah Fakulti Pengajian Islam dengan kerjasama Persatuan Siswazah Fakulti Pengajian Islam. Kolokium ini bertujuan untuk memberi peluang kepada siswazah dalam bidang Pengajian Islam membentang kertas kerja berkaitan penyelidikan yang sedang dilakukan, serta mendapat komen dan maklum balas daripada penilai dan penyelidik lain bagi menambahbaikkan lagi penyelidikan mereka.

Melalui kolokium ini, siswazah pengajian Islam berpeluang untuk menunjukkan kemampuan mereka dalam penyelidikan dan inovasi. Di samping itu, mereka juga berpeluang untuk berkongsi ilmu dan menjalin hubungan strategik dan perkongsian pintar antara siswazah dalam UKM dan luar UKM. Bagi menghargai kesemua kertas kerja, Kolokium ini mengambil inisiatif menerbitkan Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam UKM 2014. Bagi menghargai kertas kerja yang terbaik, Kolokium ini menyediakan tiga jenis penghargaan iaitu pingat emas, pingat perak dan pingat gangsa. Selain itu, kertas kerja yang terbaik ini akan diserahkan kepada sidang editor jurnal untuk dinilai bagi penerbitan dalam bentuk artikel jurnal.

Saya bagi pihak Urus Setia Program Pengajian Siswazah Fakulti Pengajian Islam dan Persatuan Siswazah Fakulti Pengajian Islam mengucapkan terima kasih dan tahniah kepada semua pembentang kertas kerja dan peserta sama ada dari UKM atau luar UKM, penilai, moderator, penyelia, pengurusan Fakulti Pengajian Islam, Ketua-Ketua Jabatan, para pensyarah dan para siswazah yang terlibat dalam Kolokium ini sama ada secara langsung atau tidak langsung. Dalam kesempatan ini juga, saya mengucapkan tahniah kepada semua Urus Setia Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam UKM 2014 atas komitmen dan kesungguhan hingga berjaya melaksana Kolokium ini dan menerbitkan 'Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam UKM 2014' pada waktu yang ditetapkan. TAHNIAH DAN SYABAS UNTUK SEMUA.

Sekian, Wassalam.

PROF. DR. ZAINAB ISMAIL
Timbalan Dekan Siswazah dan Hubungan Antarabangsa
Fakulti Pengajian Islam, UKM

Kandungan

Kandungan...v

Tinjauan Terhadap Larangan Wasiat dalam Fasal 207
Kompilasi Hukum Islam di Indonesia... *1*
AFRIYANTO & NOORLIZZA MOHAMMED SAID

Hubungan Pelaksanaan Aktiviti Dakwah Melalui Keseniaan Terhadap
Penerapan Nilai-nilai Murni Dalam Kalangan Pelajar Sekolah...*10*
AHMAD SAHLAN ABDUL HATIM & ROSMAWATI MOHAMAD RASIT

Islamist Media, Market and Democracy in The Public Sphere
of Solo Central Java, Indonesia...*19*
ANAS AIJUDIN

Konsep *Mudarris* Dalam Amalan Pengajaran Guru Pendidikan Islam Prasekolah …*28*
ASMANIZA MAMAT & WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH

Kaunseling Kerohanian Satu Teknik Dan Pendekatan Dalam Proses Kaunseling…*36*
AZIS JAKFAR SORAJI, NORSAZALI ABDULLAH, WARDATUL AISHAH MUSA &
SITI SHARIYAH SHAARI

Kaedah Eklektik Sistematik Dalam Pengajaran Bahasa Arab...*44*
DALILAH ZULKIFLEE & ZULKARNAIN MOHAMED

Isu Pelantikan Hakim Syarie Wanita di Malaysia: Satu Sorotan Literatur ... *51*
FATIMAH MAJEMI & ZAINI NASOHAH

Sikap Guru Pendidikan Islam Terhadap Pengajaran Hafazan Al-Quran:
Penilaian Input Berdasarkan Model Cipp ...*61*
FAZA ALI HASSAN & MOHD AKIL MOHAMED ALI

Religious Liberalism In Indonesia A Critical Study
On The Fatwa Of The Council Of Indonesian .. *68*
FUAD MUSTAFID

Pendekatan Pencegahan Kaunselor Muslim Dalam Menangani
Salah Laku Pelajar Sekolah Menengah Di Daerah Klang, Selangor ...*81*
HALIMAH ABD HALIM & ZAINAB ISMAIL

Kesan Terapi Ruqyah Dalam Merawat Pesakit HIV/*AIDS* .. *91*
HASLINDA LUKMAN, LATIFAH ABDUL MAJID & WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH

Model Pendidikan Karakter Berbasis Pesantren Khalafiyah Kasus Pondok Pesantren
Dan Madrasah Aliyah Assalam Kudus Dan Pondok Pesantren
Dan Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus ...*99*
IFADA RETNO EKANINGRUM

Interkoneksi Dan Intersubjektifitas Keberagamaan Manusia
(Memahami Butir Pemikiran M. Amin Abdullah)....*114*
IMAN FADHILAH

Musabaqoh Qira'atil Kutub (MQK) Nasional 2014 Seberang Kota Jambi (Sekoja)
Menjadi Media Informasi Flashback Islam Terbesar Di Jambi...*125*
IR. RISWAN, MMSI & ERIL SYAHMAIDI

Aplikasi ICT Sejarah Kebudayaan Islam Berupa *E-Story*
Dalam Pembentukan Karakter Pelajar Di Sekolah Madrasah Diniyah …*131*
LIZA EFRIYANTI

Local Islamic Understanding in Kitab Literature *Seribu Masa'il:*
Comparative Study of Arab Malay Texts…*139*
LUTFIYAH ALINDAH

Metodologi Musthafa Umar Di Dalam Tafsir Al-Ma'rifah...*151*
M. KAFRAWI & WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH

Syeikh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani Dalam Bidang Hadith...*157*
MAHFUZ SUHAIMI, LATIFAH ABDUL MAJID & AHMAD ASMADI SAKAT

Aktiviti Dialog Antara Agama di Masjid Tuanku Mizan Zainal
Abidin, Putrajaya....*163*
MAHFUZAH ZOHDI, JAFFARY AWANG & YUSRI MOHAMAD RAMLI

Peranan dan Sumbangan Jakim Dalam Dialog Antara Agama...*172*
MAHFUZAH ZOHDI, YUSRI MOHAMAD RAMLI & JAFFARY AWANG

Penggunaan *Shahid* Hadis Oleh Al-Suyuti Dalam
Kitab *Ham^{c} Al-Hawami^{c} Fi Sharh Jam^{c} Al-Jawami^{c}*…183
MARYAM MD ROFIEE, & MD. NOR ABDULLAH

Maqasid Shari'a As Philosophy Of Islamic Law
(A Critical Study on Jasser Auda's Thought)…*193*
MAULIDI

Indigeneous Islam A Thought Of Gus Dur For Moderation Of Islam And Local Culture...*202*
MIBTADIN

Kajian Terhadap Abdul Ghani Bin Abdullah
Sumbangannya Dalam Ilmu Tarannum Di Malaysia... *211*
TENGKU INTAN ZARINA TENGKU PUJI & MOHD AZIZI BIN YAACOB

Perspektif Komuniti Gay dan Lesbian Muslim di Malaysia Terhadap
Konsep Perkahwinan dan Pasangan Menurut al-Qur'an...*215*
MOHD IZWAN MD YUSOF, MUHD NAJIB ABDUL KADIR, MAZLAN IBRAHIM &
TENGKU INTAN ZARINA TENGKU PUJI

Insurans : Analisa Berdasarkan Pandangan Ulamak
Terhadap Hukum Bermuamalah Dengannya....*226*
MOHD MAZLI MOHD AINI, AHMAD DAHLAN SALLEH & SALMY EDAWATI YAACOB

Sikap Pelajar Siam Buddha Terhadap Pendidikan Moral:
Satu Kajian Di Sekolah Menengah Di Daerah Tumpat, Kelantan...*239*
MOHD MUSLIM ZUHALIF MUSTAPA

Pengaruh Kitab *Al-Muqaddimah Al-Jazariyyah* Dalam Penulisan
Karya-Karya Ilmu Tajwid Di Malaysia...*252*
MOHD NAZRI SHAHROM & SABRI MOHAMAD

Tahap Penguasaan Bacaan Surah Al-Fatihah Dalam Kalangan
Murid-Murid Program J-QAF : Tinjaun Awal... *258*
ROSLINA ISMAIL, WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH & MOHD SUFFIAN HAMZAH

Pemikiran Penyair Jahiliah Dalam Puisi Berunsur Hikmah:
Satu Kajian Literatur...*268*
MOHD ZAIDI BIN ABD KADIR & TENGKU GHANI TENGKU JUSOH

Yusuf Al-Qaradawi Dan Karya Beliau Fiqh Al-Jihad...*274*
MOHD ZUHDI AHMAD KHASASI & AHMAD DAHLAN SALLEH

Ketokohan Dan Sumbangan Hajah Faridah Binti Mat Saman
Dalam Tarannum Al-Qur'an: Satu Pendedahan Awal....*286*
MOHD FADILAH HJ. ABDUL GHANI, AHMAD FAKHRURRAZI MOHD ZABIDI &
WAN MOHD HILMI WAN ABDULLAH

Harmonizing Fiqh And Science Based On Integration-Interconnection Paradigm...*293*
MUHAMMAD ADIB

Pendekatan Risale-i Nur terhadap Tasawuf dan Tarekat Pasca
Keruntuhan Khilafah Uthmaniyyah Turki 1924M…*308*
MUHAMMAD FAIZ KHALID & IBNOR AZLI IBRAHIM

Pewarisan Takhta Kerajaan Banu Umayyah Menurut Tarikh Al-Tabari…*315*
MUHAMMAD HANAFI KAD RUSMAN & WAN KAMAL MUJANI

Kaedah al-Sunnah dalam Rawatan ...*323*
MUHAMMAD MASRURI JAWIAH DAKIR, WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH &
AHAMAD ASMADI SAKAT

Al-Ijaz, Al-Itnab Dan *Al-Musawah* Dalam Hadith 40... *330*
MUHAMAD MUJAHIDIN ROSLI & MD. NOR ABDULLAH

Dakwah Melalui *Al-Qiṣṣah*: Kajian Novel A.Fuadi...*341*
MUHAMMAD SALMAN PALEWAI, SITI RUGAYAH HJ.TIBEK & FARIZA MD. SHAM

Analisis Dalil Imam al-Shafi^{c}i Dan Imam al-Turmidhi
Terhadap *Kayfiyyah al-Tayammum* Dalam al-Jami^{c}... 3*63*
MUHAMMAD UMAR MUKHTAR SHAFIE, AHAMAD ASMADI SAKAT & MOHD ARIF NAZRI

Perbahasan Konsep Dan Wacana Wasatiyyah Di Malaysia...*372*
MUHAMMAD ZAHIR BIN ISMAIL, ERMY AZZIATY ROZALI & WAN KAMAL MUJANI

Aplikasi Jual Beli Emas Secara Bertangguh: Kajian Menolak Helah Riba...*381*
MUHAMAD ZUHAILI SAIMAN

Model Pendidikan Berbasis Life Skills Pada Slta Berasrama Di Jawa Tengah Indoesia....*391*
MUDZAKKIR ALI

Tinjauan Literatur Penggunaan Kaedah Terjemahan Dalam Pengajaran Bahasa Arab...*406*
NIK NORIMAH TUAN MAT & MAHERAM AHMAD

Hubungan Penghayatan Agama Dengan Etika Pergaulan
Dalam Kalangan Remaja Muslim: Satu Tinjauan Literatur…*416*
NOOR HAYATI KUSNIN & HAZIYAH HUSSIN

Faktor Interaksi Antara Tamadun Islam Dengan Tamadun Hindu…*424*
NOR AZLINA SIDEK & ROZIAH BINTI SIDIK @ MAT SIDEK

Pendefinisian Semula Istilah *Tafsir ᶜilmi...431*
NOR SYAMIMI MOHD, HAZIYAH HUSSIN & WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH

Persepsi Guru-Guru Bukan Islam Terhadap Akhlak Belia Islam Di Melaka ... *438*
NORAZMAH ASHARY & AHMAD MUNAWAR ISMAIL

Peranan Institusi Perbankan Islam Dan Pencapaian Usahawan Muslim Lembah Klang:
Satu Kajian Awal …*446*
NORSAZALI ABDULLAH, AZIS JAKFAR SORAJI, SITI SHARIYAH SHAARI &
WARDATUL AISHAH MUSA

Tinjauan Literature: Kesahan Dan Kebolehpercayaan Modul Pengajaran Dan Pembelajaran …*455*
NUR AFIFAH FADZIL & SUHAILA ZAILANI @ AHMAD

Penglibatan Ibu Muslim di Bangi dalam Pemantauan Animasi Anak-anak...*460*
NUR 'AZIZAH MOHAMED NAJIB & SITI RUGAYAH TIBEK

Implementasi Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam
di SMA Negeri 3 Semarang... *470*
NUR CHOLID

Kajian Fenomenologi Filem Patuh Syariah Sebagai Medium Dakwah**...***481*
NUR HAZRIANI RAZALI & ROSMAWATI MOHAMAD RASIT

Rujuk: Peruntukan Undang-Undang Dan Isu-Isu Dalam Pelaksanaan
Di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan... *492*
NUR MAJIDAH MAJEMI & ZAINI NASOHAH

Kajian Terhadap Kaedah Pengajaran Guru Dan Implikasi Terhadap Keresahan Pelajar Maharat Al-Muhadathah Wa Al-Khatabah...*498*
NUR PRATIWI & SUHAILA ZAILANI @ AHMAD

Perbezaan Anak Dara Dan Janda Dalam Perkahwinan Menurut Perspektif Islam...*505*
NUR ZAKIRAH MOHD SUTAN, JAWIAH DAKIR, NOOR AZIAH MOHD AWAL & MAZLAN IBRAHIM

Kebimbangan Terhadap Pembelajaran Bahasa Arab: Satu Sorotan Literatur....*516*
NURUL ASMA' WAHAP & ZAMRI ARIFFIN

Qira'at Qur'aniyyah Teras Pembentukan Kaedah Nahu...*521*
NURUL ASMA MAZLAN, MOHD FAIZULAMRI MOHD SAAD & ABDUL MUSYRIF MOHAMAD KHALIL

Animasi 'Spirited Away' Dari Perspektif Akidah Islam: Satu Kajian Literatur…5*32*
NURUL HAYATI SABRI, ZAKARIA STAPA & KAMARUDIN HJ. SALLEH

Kepentingan Kepimpinan dalam Pelaksanaan Etika Kerja Islam…*539*
NURUL SYAFIYAH MOHD NOOR & SITI ARNI BASIR

Metod Tafsir Al-Qur'an Bi Al-Qur'an Dalam Al-Tafsir Al-Bayani
Li Al-Qur'an Al-Karim Li Aishah Abdurrahman Bint Al-Shati'...*550*
NURULLAH, MAZLAN IBRAHIM & MUHD. NAJIB ABDUL KADIR

Gerakan Feminisme Kristian: Satu tinjauan Literatur...*562*
SAKINAH MOHAMMAD & INDRIATY ISMAIL

Relevansi Aplikasi Sanad Dalam Pengajian Islam Pada Masa Kini...*570*
SAKINAH SAPTU, WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH, LATIFAH ABD. MAJID &
AHAMAD ASMADI SAKAT

Model Kepemimpinan Kiai Dalam Meningkatkan Mutu Layanan Pendidikan
Di Ponpes Al Hikmah 2 Dan Assalafiyah Brebes....*581*
SARI HERNAWATI, A.AG., M.PD.

Pilihan Manusia dalam Qadak dan Qadar Allah s.w.t…*591*
SITI BALKIS ISMAIL, AHMAD MUNAWAR ISMAIL & ABDULL RAHMAN MAHMOO

Kurikulum Pengajian Islam Kampus Melaka: Satu Dapatan Awal…*596*
SITI NADIAH BABGE & AHMAD MUNAWAR ISMAIL

Peranan Subjek Hubungan Etnik kepada pelajar Muslim... *602*
SITI SHARIYAH SHAARI, WARDATUL AISHAH MUSA & AZIS JAKFAR SORAJI

Islamic Cyber Campus (Icyca) Dan Pengukurannya Menggunakan Paradigma Ict Pura
(Sebuah Model Pengembangan Ict Di Pengajian Tinggi)... *605*
SUPRATMAN ZAKIR

Analisis Unsur-Unsur Pluralisme Agama Dalam Filem Muallaf
Arahan Yasmin Ahmad... *620*
SYARIFAH KHAIRIAH SYED ABU BAKAR & KAMARUDIN SALLEH

Perancangan Aplikasi *Expert System* Pada Penentuan Warisan
Berdasarkan Hukum Fara'idh Islam... *636*
VITRIANI & RESMI DARNI

Modul Mutadayyin Dalam Program Sahsiah Unggul Murid (Sumur)
Ke Arah Pembentukan Jati Diri Muslim : Satu Tinjauan Awal... *650*
WAN NOR ADIBAH WAN AHMAD & WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH

Sistem Pendidikan Di Malaysia Dari Sudut Falsafah Pendidikan Negara:
Pembentukan Akhlak Pelajar Melalui Aktiviti Kokurikulum... *662*
WARDATUL AISHAH MUSA, NOORAINI OTHMAN, SITI SHARIYAH SHAARI, MOHD NASRUL HAKIM
JALALUDIN, AZIS JAKFAR SORAJI & NORSAZALI ABDULLAH

Pasca-Islamisme dalam PAS: Analisa Terhadap Kesan Tahalluf Siyasi...*667*
MUHAMMAD FAIZ MUKMIN ABDUL MUTALIB & WAN FARIZA ALYATI WAN ZAKARIA

Kajian Makkiyah Dan Madaniyah Terhadap Perkataan Ziinah Dalam Al-Qur'an:
Satu Tinjauan Awal…*674*
ZAKARIA ABDULLAH & AHMAD FAKHRURRAZI MOHD ZABIDI

Biografi Shaykh Nawawi al-Bantani Dan Keintelektualannya dalam Ilmu Hadith…*684*
ZULKARNAEN AHMAD & LATIFAH ABDUL MAJID

Konsep Pelaburan Spekulatif Hartanah Kediaman Menurut Fiqh Al-Muᶜamalat...*689*
AHMAD AZALEE A. BAKAR & AHMAD DAHLAN SALLEH

Pengaturan Poligami Dalam Perundang-Undangan Negara-negara Muslim....*703*
ALI TRIGIYATNO

Amalan Berfesyen yang Berlandaskan Syara' dalam Kalangan Guru-guru Islam: Tinjauan Awal...*712*
MOHD SUFFIAN HAMZAH, WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH & ROSLINA ISMAIL

Miᶜyar al-ᶜIlm fi Fann al-Mantiq: Objektif Penulisan dan Sumber Rujukan...*719*
YAMAN TOWPEK & KAMARUDIN SALLEH

الإقطاع في دولة المماليك البحرية في مصر (648-698هـ/1250-1300م)..*736*
ABDULLAH AHMAD KHILAF & WAN KAMAL MUJANI

الأسماء المتباينة المبنى والمتشابهة المعنى في سورة الأنعام...*753*
MUHAMMAD SARVI & SALMAH AHMAD

السؤال في سورة الزمر واثرهُ في التربية والتعليم..*775*
OMAR RAHIM MUHAMMAD & MUHAMMAD NAJIB ABDUL KADIR

الكنائس والمعابد في البلاد الإسلامية وتأثيرهما في واقع المسلمين..*786*
MUHAMMAD SABAR TAHA, ABDUL RAHMAN & JAFFARY AWANG

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Tinjauan Terhadap Larangan Wasiat dalam Fasal 207 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia

Afriyanto & Noorlizza Mohammed Said

Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Wasiat ialah suatu ibadah seorang hamba kepada Rabbnya. Di Indonesia, perundangan wasiat ini diatur dalam Kompilasi Hukum Islam. Fasal 207 Kompilasi Hukum Islam memperuntukan bahawa wasiat tidak boleh diberikan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan bagi seseorang yang memberi tuntunan kerohanian semasa ia menderita sakit sehingga meninggalnya. Larangan tersebut menimbulkan kekeliruan dalam kalangan masyarakat, kerana bertentangan dengan amalan berwasiat dalam Islam. Justeru, objektif kajian ini adalah untuk mengkaji fasal 207 tersebut sama ada ia selaras dengan hukum syarak berdasarkan pandangan fuqaha dan hujah-hujah mereka. Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang berbentuk kajian analisis kandungan. Data-data dikumpul menggunakan kaedah analisis dokumen primer dan sekunder. Hasil kajian mendapati bahawa Kompilasi Hukum Islam melarang berwasiat kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan kepada seseorang dan kepada orang yang memberikan tuntunan kerohanian kerana dikhawatirkan wasiatnya itu tidak atas keinginannya sendiri tapi kerana pengaruh /bujukan orang lain (dokter dan kiyai yang selalu berada didekatnya). Dalam Islam seorang yang sedang sakit boleh berwasiat kepada orang yang merawat dan memberikan tuntunan kerohanian padanya jika wasiat itu dilakukan pada saat sakitnya tidak terlalu parah dan ia masih layak untuk bertabarru' terhadap hartanya. Akan tetapi kalau ia sudah tidak layak lagi untuk bertabarru' atas hartanya, maka wasiatnya tidak sah.

Kata Kunci: Wasiat, Kompilasi Hukum Islam, larangan, perawatan, tabarru'

PENGENALAN

Kompilasi Hukum Islam merupakan salah satu sumber hukum positif di Indonesia. Kompilasi Hukum Islam yang diundangkan pada tarikh 10 Jun 1991 yang berisikan sebagai hukum/peraturan yang berhubungan dengan pelbagai masalah kekeluargaan, salah satu masalah yang diatur dalam Kompilasi Hukum Islam ialah masalah wasiat. Hal ini diatur dalam Bab II Bab V fasal 194 sampai 209 dalam fasal 171 huruf (f) disebutkan: "wasiat ialah pemberian sesuatu benda dari pewaris kepada orang lain atau lembaga yang akan berlaku setelah pewaris meninggal dunia "

Dari pengertian wasiat yang tercantum dalam fasal di atas boleh difahami bahawa yang diwasiatkan itu berupa benda pelaksanaan wasiat itu dilakukan setelah meninggalnya si pewasiat. Wasiat yang dilakukan oleh sesorang boleh menjadi batal kerana sebab-sebab tertentu sehingga wasiat itu tidak boleh dilaksanakan ketika meninggalnya si pewasiat. Hal ini diatur fasal 197 kompilasi Hukum Islam :

1. Wasiat menjadi batal apabila calon penerima wasiat berdasarkan keputusan Hakim yang telah mempunyai kekuatan hukum tetap dihukum kerana: a. Dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat kepada pewasiat. b. Dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahawa pewasiat telah melakukan sesuatu kejahatan yang diancam hukuman lima tahun penjara atau hukuman yang lebih berat. c. Dipersalahkan dengan kekerasan atau ancaman mencegah pewasiat untuk membuat atau mencabut atau merubah wasiat untuk kepentingan calon penerima wasiat. d. Dipersalahkan telah menggelapkan atau merusak atau memalsukan surat wasiat dan pewasiat.

2. Wasiat menjadi batal apabila orang yang ditunjuk untuk menerima wasiat itu: a. Tidak mengetahui adanya wasiat tersebut sampai meninggal dunia sebelum meninggalnya pewasiat. b. Mengetahui adanya wasiat tersebut, tapi ia menolak untuk menerimanya. c. Mengetahui adanya wasiat itu, tetapi tidak pernah menyatakan menerima atau menolak sampai ia meninggal sebelum meninggalnya pewasiat.
3. Wasiat menjadi batal apabila yang diwasiatkan musnah Kemudian Kompilasi Hukum Islam juga mengatur tentang larangan wasiat yang mana diatur dalam fasal 207 Kompilasi Hukum Islam adapun isi fasal tersebut ialah:Wasiat tidak diperbolehkan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan bagi seseorang dan kepada orang yang memberi tuntutan kerohanian sewaktu ia menderita sakit sehingga meninggalnya, kecuali ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasa (Abdurrahman 2004).

PERNYATAAN MASALAH

Memperhatikan isi fasal 197 tersebut boleh diperoleh kesan bahawa ketentuan batalnya wasiat tersebut dianalogikan kepada *mawani*^{c} *al-irth* (penghalang dalam kewarisan) meskipun tidak seluruhnya (Ahmad Rofiq 2003). Hal-hal yang menyebabkan batalnya wasiat yang tercantum dalam fasal 197 Kompilasi Hukum Islam di atas tidak jauh berbeza dengan apa yang dikemukakan oleh para *fuqaha*. Di samping mengatur tentang hal-hal yang menyebabkan batalnya wasiat, Kompilasi Hukum Islam juga mengatur tentang siapa saja yang tidak boleh menerima wasiat sebagaimana diatur dalam fasal 195 ayat (3) fasal 207 dan fasal 208.

Dalam kertas kerja ini pengkaji hanya akan membahas isi fasal 207 Kompilasi Hukum Islam. Adapun isi fasal 207 Kompilasi Hukum Islam adapun isi fasal tersebut ialah: Wasiat tidak diperbolehkan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan bagi seseorang dan kepada orang yang memberi tuntutran kerohanian sewaktu ia menderita sakit sehingga meninggalnya, kecuali ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasa.

Kekeliruan masayarakat dengan fasal ini timbul kerana larangan tersebut tiada asas yang jelas. Seseorang yang merawat atau menjaga pewasiat sekiranya bukan dari kalangan waris pewasiat adakah tidak boleh menerima wasiat pewasiat yang dijaganya? Sedangkan ketika itu, pewasiat masih berkeahlian untuk berwasiat buktinya wasiat dibolehkan sekiranya ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasa. Amalan berwasiat dalam Islam tidak melarang hibah ketika sakit tenat sehinggakan hukum hibah menjadi hukum wasiat.

Justeru, kertas kerja ini akan merangkai fasal 207 dan dibuat perbandingan dengan pandangan fuqaha' berkaitan larangan wasiat kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan dan memberi tuntunan kerohanian kepada pewasiat.

PERSOALAN KAJIAN

1. Mengapakah pelayanan perawatan dan orang yang melakukan tuntunan kerohanian pesakit dilarang menerima wasiat daripada pesakit tersebut?
2. Bagaimanakah pandangan fuqaha' berkaitan larangan wasiat kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan dan tuntunan kerohanian ketika sakit?
3. Apakah perbandingan antara fasal 207 dengan pandangan fuqaha?

OBJEKTIF KAJIAN

1. Mengkaji fasal 207 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.
2. Mengkaji pandangan fuqaha' berkaitan larangan wasiat kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan dan tuntunan kerohanian ketika sakit.
3. Membuat perbandingan antara fasal 207 dengan pandangan fuqaha.

METODEE KAJIAN

Metodee kajian merupakan suatu kaedah yang digunakan untuk mencapai objektif kajian. Penyelidikan ini adalah berbentuk kajian kualitatif yang melibatkan kajian kepustakaan kerana kajian ini mengenai wasiat tidak diperbolehkan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan bagi seseorang dan kepada orang yang memberi tuntutan kerohanian sewaktu ia menderita sakit sehingga meninggalnya, kecuali ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasa.

Kaedah Pengumpulan Data

Dalam pengajian ilmiah, penggunaan metodee merupakan hal yang asas dan mutlak diperlukan. Oleh itu, penyelidikan ini sebagai satu kajian tentang undang-undang maka untuk menggali data daripada sumber yang diperlukan, digunakanlah metodee dokumentasi atau pengumpulan data, iaitu dengan mengumpulkan, membaca dan meneliti daripada beberapa sumber kepustakaan yang berhubungkait dengan perbahasan yang dimaksud ke dalam kajian ini, iaitu Wasiat tidak diperbolehkan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan bagi seseorang dan kepada orang yang memberi tuntutan kerohanian sewaktu ia menderita sakit sehingga meninggalnya, kecuali ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasa.
Sumber Primer: Buku-buku sejarah tentang Undang-Undang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.
Sumber sekunder: Sumber yang digunakan untuk menyokong dan melengkapi data penulisan ini, seperti buku-buku, kamus dan lain-lain.

Kaedah Penganalisisan Data

Semua maklumat yang diperoleh melalui sumber-sumber primer dan sekunder akan dianalisis dengan beberapa kaedah antaranya:

Sunting: Memeriksa kembali semua data yang sedia ada terutama dari sudut kelengkapan, kejelasan dan kesesuaian makna, serta hubungkait dan relevansi antara satu data dengan data yang lain. Hal ini dilakukan untuk mengetahui bahawa data-data tersebut sudah baik dan mencukupi, boleh memahamkan, serta dapat segera untuk dipersiapkan sebagai keperluan bagi proses berikutnya.
Pembahagian: Setelah data-data terkumpul dan diedit, maka langkah selanjutnya, iaitu meletakkan data tersebut dalam bahagian-bahagian yang telah ditentukan, serta menyusunnya secara sistematik ke dalam paparan-paparan yang telah dirancangkan dalam bab-bab tertentu.
Pengesahan:memeriksa ulang semua data yang telah diperoleh dan diasing-asingkan sesuai dengan rancangan perbahasannya agar validitinya terjamin.
Analisa: Menganalisis data-data agar lebih mudah difahami untuk mencapai kesimpulan daripada penyelidikan ini. Proses analisis data ini mengandungi dua metode iaitu:

1. **Metode induktif**: Metode untuk membuat kesimpulan daripada bukti-bukti yang bersifat khusus untuk mencari kesimpulan yang bersifat umum. Segala data daripada bahan-bahan rujukan akan dianalisis untuk mendapatkan kesimpulan yang sebenar. Metode ini digunapakai untuk menganalisis dan memberikan ulasan terhadap buku Undang-Undang Kompilasi hukum islam di Indonesia.
2. **Metode deduktif**: Suatu langkah yang bermatlamatkan untuk menganalisis penulisan yang berdasarkan kepada bukti umum untuk perkara-perkara yang khusus. Metode ini akan digunakan untuk mendedahkan sejarah Undang-Undang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.
3. **Metode komparatif**: Metode untuk membuat perbandingan antara Undang-Undnag Kompilasi Hukum Islam dengan Hukum Islam. Tujuannya untuk mencari perbezaan dalam sudut kelebihan, kekurangan dan kewujudan antara undang-undang dengan Hukum Islam.

4. **Kesimpulan:** Pengambilan kesimpulan daripada data-data yang telah diolah untuk mendapatkan jawapan daripada kegelisahan akademik yang telah dijelaskan dalam masalah kajian.

Berwasiat kepada Orang yang Merawat Si Pewasiat dan Orang yang Memberi Tuntunan Kerohanian Menurut Kompilasi Hukum Islam

Melihat isi fasal tersebut boleh difahami bahawa yang dimaksud dengan orang yang melakukan pelayanan perawatan bagi seseorang itu ialah orang yang merawat sesorang yang sedang sakit, pelayanan yang diberikannya dapat dilakukan selama si penderita (pasien) sakit, atau hanya beberapa waktu sahaja dan dapat pula sampai meninggalnya si penderita (pasien) tersebut.

Adakalanya seseorang pasien menderita suatu penyakit yang ringan. Sehingga dalam beberapa waktu sahaja penyakitnya sudah sembuh. Namun tidak sedikit pula orang yang menderita penyakit yang parah dan bahkan dapat menyebabkan kematian. Maka untuk mengobati penyakit tersebut perlu perawatan yang itensif.

Orang yang biasa melakukan tugas ini adalah para medis kerana sudah menjadi tugas seorang dokter maupun perawat untuk memberikan pelayanan dengan sebaik-baiknya kepada siapa sahaja yang perlu pertolongannya.

Perawatan yang dilakukan terhadap pasien yang menderita penyakit yang parah tadi, adakalanya memakan waktu dan masa yang cukup lama. Pada saat pasien masih berada dalam perawatan dokter atau perawat, dia tidak boleh bertarsharuf terhadap hartanya untuk berwasiat kepada orang yang merawatnya tadi, sebagaimana ditegaskan dalam Kompilasi Hukum Islam melarang berwasiat kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan tersebut?

Hal ini kerana dikhawatiri si pasien atau pewasiat tidak atas kemauannya sendiri tapi atas kehendak dan kemauan orang lain. Seorang dokter bisa saja membujuk si pewasiat atau memberikan obat yang dapat mempengaruhi pikiran si pewasiat, sehingga dia mau berwasiat kepada sang dokter.

Seorang pasien yang sedang menderita penyakit yang sudah cukup parah, biasanya akan diberi tuntuatan oleh pemuka agama (ustadz/ kiyai) untuk tetap ingat kepada Allah SWT meskipun tuntutan tersebut tidak dilakukan terhadap semua pasien.

Tutunan ini juga dilakukan kepada seorang penderita yang dirawat di rumahnya sendiri, walaupun sanak famili orang yang sakit itu juga ada memberi tuntunan, tapi mereka lebih suka dan ingin bila yang memberi tuntunan itu seorang kiyai atau seorang ustadz, kerana seorang kiyai atau seorang ustadz dianggap lebih mengetahui urusan agama dan mampu memberikan tuntunan kepada orang yang sedang sakit.

Dengan kemampuan yang memberikan tuntunan kerohanian tersebut, diharapkan orang yang sedang sakit itu boleh dituntun agar selalu ingat kepada Allah SWT. Terlebih lagi apabila penyakit yang dideritanya sudah sangat parah. Sehingga nantinya ketika dia dipanggil Ilahi, dia datang menghadap Allah dalam keadaan beriman. Meskipun kita tidak tahu apakah penyakitnya itu akan membawanya kepada kematian atau tidak, kerana tidak seorangpun manusia yang tahu kapan ajal itu datang.

Seperti halnya orang yang merawat si sakit, maka orang yang melakukan tuntunan kerohanian juga selalu /sering berada dekat si sakit. Maka terhadap orang yang memberi tuntunan kerohanian kepada ini Kompilasi Hukum Islam melarang si sakit untuk berwasiat kerana orang yang memberikan tuntunan kerohanian terhadap si sakit tersebut punya keahlian untuk mempengaruhi pikiran seseorang. Sehingga dikhawatirkan wasiat yang diberikan kepada orang yang memberikan tuntunan kerohanian tersebut tidak atas keinginan si pewasiat, tapi kerana pengaruh/bujukan daripada orang yang memberikan tuntunan kerohanian itu.

Jadi pengaturan yang dilakukan dalam fasal 207 Kompilasi Hukum Islam di atas dimaksudkan agar tidak terjadi penyimpangan dalam pelaksanaan wasiat itu, mengingat orang yang disebut dalam fasal 207 itu terlihat langsung dalam wasiat (Ahmad Rofiq 2003).

Berwasiat Kepada Orang Yang Melakukan Pelayanan Perawatan Dan Orang Yang Memberikan Tuntunan Kerohanian Menurut KHI Ditinjau Dari Hukum Islam

Wasiat merupakan suatu ibadah yang disyariatkan oleh Allah kepada hambanya. Seseorang yang cekap dan mampu bertindak hukum boleh berwasiat. Apabila dilihat isi fasal 207 Kompilasi Hukum Islam sebagaimana yang telah dikemukakan di atas, maka hal tersebut tidak terlepas daripada boleh atau tidaknya seseorang bertasharuf terhadap hartanya.

Seseorang baru dianggap sah tindakannya yang dilakukannya menurut Hukum Islam ia telah baliqh dan berakal. Sesuai dengan sabda Nabi saw:

عن عاءشة رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم : رفع القلم عن ثلاثة عن الصغير حتى يكبر، وعن النا ئم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يعقل (رواه الاحمد والاربعة إلا ترميذى)

Maksudnya: Daripada Aisyah r.a. dari Nabi saw beliau bersabda: diangkatkan daripada tiga orang: daripada anak –anak hingga dia dewasa, daripada orang tidur hingga dia bangun, daripada orang gila hingga dia waras atau sembuh (*Hadith* Riwayat Ahmad dan Imam yang empat kecuali Tirmidzi).

Sah atau tidaknya wasiat yang dilakukan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan kepada seseorang dan kepada orang yang memberikan tuntunan kerohanian sewaktu ia menderita sakit hingga meninggalnya, tergantung kepada keadaan si pewasiat semasa wasiat dilakukannya. Apakah boleh dia berwasiat waktu disaat dia sakit dimana sakitnya itu membawa kepada kematian atau tidak. Istilah yang dipakai oleh kitab-kitab *fiqh* dalam menyebutkan seseorang yang sakit yang sakitnya itu membawa kematiannya disebut *marad al-mawt* (Helmi Karim 1993). Kita boleh memastikan apakah benar penyakitnya itu yang membawanya kepada kematian atau tidak. Hanya Allah yang tahu kapan seseorang itu meninggal dunia yang jelas setiap yang bernyawa pasti akan mati sebagaimana firman Allah, dalam surah al-Nisa', ayat 185:

كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۖ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ

Maksudnya :Tiap-tiap yang bernyawa akan merasai mati dan bahawasanya pada hari kiamat sahajalah akan disempurnakan balasan kamu. Ketika itu sesiapa yang dijauhkan dari Neraka dan dimasukkan ke Syurga maka sesungguhnya dia telah berjaya dan (ingatlah bahawa) kehidupan di dunia ini (meliputi segala kemewahannya dan pangkat kebesarannya) tidak lain hanyalah kesenangan bagi orang-orang yang terpedaya.

Oleh sebab itu, pengertian *marad al-mawt* itu sebenarnya timbul daripada perasaan seseorang terhadap kemungkinan dirinya yang sedang sakit bahawa penyakitnya itu akan membawa kematiannya, suatu penyakit boleh disebut *marad al-mawt* apabila (Zakiah Drajat 1995) :

1. Penyakit itu biasanya menimbulkan kematian seseorang.
2. Penyakit itu haruslah menimbulkan kekhawatiran bagi diri orang yang sakit.
3. Bahawa hidupnya tidak lama lagi.
4. Ada tanda-tanda tertentu yang menunjukkan beratnya penyakit itu.

Berdasarkan keadaan *marad al-mawt* di atas, boleh diketahui bahawa kalau suatu penyakit itu biasanya tidak membawa kematian dan orang sakit itu tidak merasa khawatir akan penyakitnya tersebut, maka itu tidaklah disebut dengan *marad al-mawt.*

Menurut ulama *Shafi^{c}iyyah* dan *Hanafiyyah*, *marad al-mawt* ada dua bentuk, iaitu :

1. Berkaitan dengan sakitnya yang diyakini sebagai penyebab ia wafat dalam keadaaan seperti ini, yang dilihat ialah apakah ketika ia berwasiat itu memungkinkan ia bertabarru' terhadap hartanya atau tidak. Bila keadaan sakitnya itu memungkinkan ia bertabaru' yakni masih cakap bertindak secara sempurna kerana ingatan dan fikirannya masih sehat, wasiat yang dilakukannya ketika itu adalah sah. Akan tetapi, bila kondisi sakitnya yang berat, yang tidak layak ia bertabarru', wasiat yang dilakukan tidak sah.
2. Keadaan sakitnya yang dikhawatiri hal itu menyebabkan kematiannya dalam keadaan seperti ini, keadaan si penyakit baru dalam situasi diterka akan menyebabkan kematiannya hal itu berarti bahawa si sakit itu masih dalam kondisi cekap untuk bertabarru'. Pada kesempatan

atau keadaan yang demikian, si sakit boleh berwasiat bahawa dianjurkan untuk berwasiat kalau ia memang berniat untuk menghibahkan sebagian hartanya (Helmi Karim 1993).

Daripada apa yang dikemukakan oleh *Shafi^{c}iyyah* dan *Hanabilah*, dapat difahami bahawa seseorang yang sedang sakit boleh berwasiat selama wasiat itu dilakukannya ketika dia masih cakap ber*tabarru'*, tetapi kalau penyakit yang dideritanya sangat parah dan dia tidak dapat lagi bertindak secara sempurna maka dia tidak boleh untuk berwasiat.

Dan adapun orang yang tidak boleh bertindak hukum 'bermuamalah' pada hartanya, jika dia orang yang tidak *mumayyiz* seperti hilang akal dan orang yang tidak pandai menulis dan orang yang melihat akan kematian, tidak sahlah wasiatnya. Kerana wasiat berkaitan dengan perkataan dan tidak ada ertinya perkataan bagi orang yang tidak *mumayyiz* dan kerana ini tidak sahlah Islamnya dan tidak pula tobatnya maka tidak sahlah pula wasiatnya.

Daripada apa yang dikemukakan oleh Imam al-Nawawi tersebut dapat difahami bahawa orang yang sudah melihat atau merasakan tanda-tanda kematian pada dirinya tidak sah wasiatnya.

ANALISIS

Berdasarkan apa yang telah dihuraikan di atas, maka penulis berpendapat bahawa seseorang yang sedang dalam keadaan sakit parah tidak boleh untuk berwasiat, kerana orang itu dianggap tidak *mumayyiz* lagi, 'dia tidak dapat lagi membedakan mana yang baik dan mana yang buruk' kerana dia tidak dapat lagi mengetahui dan menyadari apa yang dilakukannya, disebabkan otaknya tidak lagi bekerja dengan sempurna.

Untuk itu, jika seseorang akan berwasiat terhadap harta yang dimilikinya, baik wasiat itu untuk orang tertentu atau untuk suatu lembaga, maka hendaklah wasiat itu dilakukannya jauh jauh hari disaat dia masih sehat jasmani dan sehat rohaninya bukan disaat dia sedang sakit keras atau disaat ajalnya hampir tiba dengan telah dilakukannya wasiat dikala ia masih sehat maka diwaktu dia sakit dan ia merasa tidak lama lagi ia akan dipanggil oleh Allah ke hadirat-Nya, dia tidak perlu lagi terburu-buru untuk berwasiat kepada orang yang diinginkan. Hal ini sesuai dengan apa yang telah disabdakan oleh Rasulullah saw yang berbunyi :

عن ابن عمر أن رسول الله ص قا ل : ما حق امرئ مسلم يبيت ليلتين وله شيئ يريد أن يوصى فيه الا ووصيته مكتوبة عند رأسه (ر واه الجما عه) [1]

Maksudnya : Daripada Ibnu Umar bahawa Rasulullah saw pernah bersabda : tidak ada suatu seorang muslim yang sampai semalam dua malam padahal dia mempunyai sesuatu yang hendak diwasiatkannya, melainkan wasiatnnya itu hendaklah tertulis di kepalanya (Hadith Riwayat jamaah).

Daripada hadith tersebut, boleh difahami bahawa melalaikan dalam berwasiat itu tidak boleh dan Rasulullah menyuruh agar menyelengarakan untuk berwasiat sebelum lewat 2 malam semenjak tercetus dalam hatinya perkataan 'tidak wajib' 'tidak ada suatu kewajiban' itu oleh Imam *Shafi^{c}i* dikatakan maksud *hadith* tersebut ialah sebagai berikut: Tidak ada suatu kepastian dan jaga-jaga bagi seorang muslim, melainkan wasiatnya itu tertulis di sisinya. Abu Tsaur mengatakan : *hadith* di atas menentukan orang yang dibebani kewajiban syara yang sangat dikhawatir kewajipan itu akan hilang atau tidak terlaksana apabila tidak diwasiatkan. Misalnya benda- benda yang diamanahkan, hutang dan sebagainya (al-Shawkani 1993)

Dalam *hadith* yang diriwayatkan dari Abu Hurairah ra, Rasulullah saw bersabda:

و عن أبى هر يره قا ل : جا ء ر جل فقا ل : يا رسو ل الله , أي الصد قة افضل أو أعظم اجرا ؟ قال وأبيك لتقأن أن تصدق و أنت صحيح تحشو الفقر و تأمل البقا ء و لا تمهل حتى اذا بلخة الحلقوم , قلت لفلأن كذا لفلأن كذا وقد كنان لفلان (رواه الجمعه الا ترميذى) [2]

Maksudnya: Dan daripada Abu Hurairah dia berkata: ada seorang lelaki datang lalu bertanya: Ya Rasulullah ! sedekah apakah yang lebih utama atau yang lebih besar pahalanya ? jawab Rasulullah saw ketahuilah! demi ayahmu! sungguh engkau akan diberi fatwa, bahawa engkau bersedekah padahal engkau dalam keadaan sangat memerlukan dan sayang lagi engkau dalam keadaan sehat, engkau khawatir akan jatuh miskin sedangkan engkau ingin sekali untuk bisa bertahan

(lama) janganlah engkau tangguh-tangguhkan (wasiat) itu hingga ruh sampai ditenggorokkan, lalu aku berkata si fulan begini dan untuk si fulan begini dan sudah ada untuk s ifulan (Hadith Riwayat *jamaah*, kecuali *Turmidzi*).

Perkataan ‘engkau ingin sekali’ menunjukkan bahawa bersedekah ‘berwasiat’ di saat masih sihat itu lebih baik daripada dalam keadaan sakit. Kandungan hadith ini tersebut dalam firman Allah SWT, dalam surah al-Munafiqun, ayat 10:

وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقۡنَٰكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوۡلَآ أَخَّرۡتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ قَرِيبٖ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ

Maksudnya :Dan belanjakanlah (dermakanlah) sebahagian dari rezeki yang Kami berikan kepada kamu sebelum seseorang dari kamu sampai ajal maut kepadanya, (kalau tidak) maka dia (pada saat itu) akan merayu dengan katanya: Wahai Tuhanku! Alangkah baiknya kalau Engkau lambatkan kedatangan ajal matiku ke suatu masa yang sedikit sahaja lagi, supaya aku dapat bersedekah dan dapat pula aku menjadi dari orang-orang yang soleh.

Dan dalam hadith tersebut juga boleh diketahui dan difahami bahawa Rasulullah melarang untuk menunda waktu untuk berwasiat. Apalagi kalau sampai menunggu ruh ‘nyawa’ tiba ditenggorokan. Di saat ajal hampir datang baru berwasiat.
Sedangkan menurut Ulama, *Shafi^{c}iyyah* dan *Hanabilah, marad al-Maut* ada 2 bentuk (al-Zuhayli 1989) :

1. Pertama, yang berkaitan dengan kondisi sakitnya yang diyakini sebagai penyebab ia meninggal. Dalam keadaan seperti ini, yang dilihat ialah apakah ketika ia berwasiat itu masih layak ia bertabarru’ terhadap hartanya atau tidak. Bila keadaan sakitnya itu memungkinkan ia bertabarru’ yakni masih cakap bertindak secara sempurna kerana ingatan dan pikirannya masih sehat, wasiat yang dilakukannya ialah sah, akan tetapi, bila kondisi sakitnya yang berat yang tidak layak lagi ia bertabarru’, wasiat yang dilakukannya tidak sah.
2. Kedua, keadaan sakitnya yang dikhawatirkan hal itu menyebabkan kematiannya dalam keadaan yang seperti ini, keadaan sisakit baru dalam situasi ‘diduga’ akan menyebabkan kematiannya, hal ini berarti bahawa sakit itu masih dalam kondisi yang cakap untuk bertabarruk, pada keadaan yang demikian, si sakit itu boleh dan sah berwasiat dan bahkan dianjurkan untuk berwasaiat kalau ia memang berniat untuk menghibahkan sebahagian hartanya .

Sebab bila ajal sudah mulai mendekat dan ruh sudah hampir meninggalkan jasad, ‘ruh sudah ditenggorokkan’ segala ucapan dan semua perbuatan yang dilakukan oleh seseorang biasanya tidak disadarinya lagi sehingga apa yang dikerjakan itu tidak sempurna.

Demikian pula halnya bila orang yang sudah hampir meninggal ‘sudah melihat tanda-tanda ajalnya akan segera datang’ maka ia tidak boleh berwasiat kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan baginya disaat ia sakit parah itu juga dan juga kepada orang yang memberi tuntunan kerohanian semasa ia sakit ‘yang parah’ sampai ia meninggal.

Kerana dikhawatirkan wasiatnya itu tidak atas` kemauannya sendiri. Sebab keadaan fisik orang ini sudah lemah dan ini dapat mempengaruhi fikirannya dan dalam keadaan seperti ini dia mudah dipengaruhi oleh orang lain. Sehingga apa yang dilakukannya itu mungkin hanya akan menguntungkan salah satu pihak ‘dalam hal ini orang yang merawat si pewasiat dan orang yang memberikan tuntunan kerohanian kepadanya’ dan merugikan pihak lain ‘ahli waris’.
Sayyid Abdullah al-Hussein (t.th) mengatakan :

الاطبا و الصيادتة و لاساء الديانات يسوا أم لا لقبو ل هبة أو وصبة أووصية من مريض و لو اعلا جه مرضة الا خير

Maksudnya : Doktor dan penjual ubat dan pemimpin agama yang merawat si sakit tidak cakap untuk menerima wasiat dari orang sakit walaupun ia meninggal mengobatinya dalam penyakitnya sampai akhirnya (sampai meninggal.)

Tidak bijak ‘tidak ahli’ menerima hibah wasiat menurut Sayyid Abdullah Al-Hussein menurut hemat penulis ialah orang-orang tersebut tidak berhak untuk menerima wasiat dari si sakit ‘pewasiat’.

Apabila si sakit itu melakukan wasiat untuk orang yang melakukan pelayanan perawatan baginya dan untuk orang yang memberikan tuntunan kerohanian kepadanya di saat penyakitnya belum parah dan dia masih mampu bertabarru’, maka wasiatnya tidak sah.

KESIMPULAN

Daripada semua huraian di atas, dapat dirumuskan bahawa:

1. Kompilasi Hukum Islam melarang berwasiat kepada orang yang melakukan pelayanan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan kepada seseorang dan kepada orang yang memberikan tuntunan kerohanian kerana dikhawatiri wasiatnya itu bukan atas keinginannya sendiri tapi kerana pengaruh atau pujukan orang lain 'doktor dan kiyai yang selalu berada didekatnya'.
2. Dalam Islam seorang yang sedang sakit boleh berwasiat kepada orang yang merawat dan memberikan tuntunan kerohanian padanya jika wasiat itu dilakukan disaat sakitnya tidak terlalu parah dan ia masih layak untuk bertabarru' terhadap hartanya, tetapi kalau ia sudah tidak layak lagi untuk bertabarru' atas hartanya, maka wasiatnya tidak sah.

Implikasi Kajian: Implikasi dalam kajian ini boleh dilihat sama ada secara umum mahupun secara khusus. Implikasi kajian secara umum adalah dapat mengenalpasti bahawa wujudnya perbezaan antara Undang-Undang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dengan Hukum Islam sehingga boleh diketahui kebaikan dan kelemahan antara kedua-dua undang-undang tersebut. Adapun implikasi kajian secara khusus, antaranya ialah memudahkan para pembaca dan para pengkaji yang ingin mengetahui tentang Undang-Undang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dan dapat membandingkan dengan Hukum Islam. Demikian juga, boleh menjadi panduan bagi golongan agamawan, ahli jawatankuasa majlis agama Islam dan orang Islam yang ada di Indonesia khasnya dan orang Islam di dunia amnya.

Cadangan Kajian: Antara cadangannya ialah, mencadangkan agar Undang-Undang Kompilasi Hukum Islam disempurnakan lagi dalam beberapa bahagian nseperti wujudnya peraturan mengenai perkahwinan, perwakafan, kewarisan dan wasiat, dan tindakan bagi orang yang melanggar undang-undang dan sebagainya. Sekiranya perkara ini dapat dilaksanakan, maka ia akan mengurangkan perselisihan dan permasalahan dalam masyarakat Indonesia. Selain itu, juga perlu ada usaha untuk mengemukakan perubahan tersebut kepada pihak kerajaan serta meminta agar dapat menubuhkan sebuah institusi Mahkamah Syariah Islam dan Kantor Notaris supaya masyarakat lebih paham dan pentingnya berwasiat untuk kemaslahatan dirinya maupun orang lain yang ditinggalkannya pada setiap wilayah di Indonesia. Seterusnya, Undang-Undang Kompilasi Hukum Islam ini hendaklah dikuatkuasakan pada setiap wilayah negara Indonesia kerana penganut Islam berada di setiap wilayah negara Indonesia dan merupakan majoriti Muslim yang mana setakat ini tidak semua masyarakat muslim boleh melaksanakan undang-undang kompilasi Hukum Islam tersebut.

Mencadangkan lagi untuk memberi kuasa kepada Majlis Agama Islam di Indonesia dalam mensosialisasikan kepada masayarakat terhadap aplikasi undang-undang Kompilasi Hukum Islam kepada masyarakat supaya masyarakat faham akan kepentingan pelaksanaan undang-undang tersebut terhadap dirinya mahupun masyarakat yang ada disekelilingnya.

NOTA HUJUNG

1. Muhammad bin Ali Muhammad Al-Shawkani. t.th. *Nail al-Author*. Mesir. Mustafa al-Babiy . Juz III, hlm. 987
2. Muhammad al-Shawkani. 1993. *Nail al-Author*. penerjemah Muamal Hamidy. judul asli Nail al-Authar. Surabaya: Bina Ilmu :2017-2018

RUJUKAN

Abdurrahman. 2004. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademi Persindo

Abdullah, Abdul Ghani. 1994. *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press,

Abu Zahrah, Muhammad. 1957. *al-Ahwal al-Shakhsiyyah*. Bayrut: Dar al-Fikr.

[c]Azzam, [c]Abdul [c]Aziz Muhammad. 2009. *Fiqh Munakahat*. Jakarta: Bumi Aksara.

Bisri, Cik Hasan. 1999. *Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Logos.
Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1997. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
Ditbinbapera/H.M Thahir Azhary.1991. *Mimbar Hukum 4 1991*.Jakarta: Intermasa.
Doi, A Rahman I. 1992. *Perkawinan Dalam Syariat Islam*. Jakarta: Rineka Cipta.
Hakim, Rahmat. 1999. *Hukum Perkawinan Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
al-Hanafi, Kamal al-Din Ibn Hamam. t.th. *Sharah Fath al-Qadir*. Bayrut.
al-Huzayri, ᶜAbd al-Rahman. 1995. *Fiqh Islam ᶜAla Mazahib al-ᶜArba'ah*. Bayrut: Dar Fikr.
Ibn Rushd. 1995. *Bidayah al-Mujtahid*. t.tp.: t.pt.
al-Kahlan, Muhammad Ibn Ismaᶜil. 1926. *Subul al-Salam*. Bandung: Dahlan.
Kuzari, Ahmad. 1995. *Nikah Sebagai Perikatan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
Mughniyah, Muhamad Jawad. 2001. *Fiqh Lima Mazhab*. Jakarta: Lentera.
Muttaqien, Dadan, DKK. 1999. *Peradilan agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.
al-Mawdudi, Abu Aᶜla. 1994. *Pedoman Perkawinan dalam Islam*. Jakarta: Darul Ulum Press.
Qal'ajri, Muhammad Rawas. 1999. *Ensiklopedi Fiqh Umar Ibn khattab*. Jakarta: Raja Grafindo.
al-Qaradawi, Yusuf. 1995. *Fatwa-Fatwa Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Press.
al-Qurtubi. t.th. *Jamiᶜ al-Ahkam al-Qur'an*. Jilid 3. al-Qahirah: t.pt.
Redaksi Sinar Grafika. 2008. *Amandemen Undang-Undang Peradilan Agama*. Jakarta: Sinar Grafika.
Rofiq, Ahmad. 2003. *Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo.
Sabiq, Sayyid. 1987. *Fiqh Sunnah*. Bandung: al-Maᶜarif.
al-Shawkani. *Nayl al-Awthar*. Jilid 7. al-Misr: Idarah al-Thabat al-Muniriyah.
Surakhmat, Winarno. 1985. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito.
Syarifuddin, Amir. 2006. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media Group.
Umbara Citra 2000. UU RI No. 1 Th 1974 tentang perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Bandung: Citra Umbara
Usman, Suparman. 2001. *Hukum Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama,
al-Zuhayli, Wahbah. 1989. *Fiqh Islam wa Adillatuhu*. Bayrut: Dar al-fikr.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Hubungan Pelaksanaan Aktiviti Dakwah Melalui Kesenian Terhadap Penerapan Nilai-Nilai Murni Dalam Kalangan Pelajar Sekolah

Ahmad Sahlan Abdul Hatim & Rosmawati Mohamad Rasit

Jabatan Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Pelaksanaan aktiviti dakwah di sekolah dilihat sebagai usaha untuk melahirkan pelajar yang menghayati ajaran Islam serta memiliki akhlak yang mulia. Namun, kelemahan serta kekurangan dari segi pelaksanaan dan pengisian menyebabkan pelajar kurang berminat untuk melibatkan diri dalam aktiviti yang dijalankan. Kesan daripada kurangnya penghayatan terhadap aktiviti-aktiviti berbentuk keagamaan serta nilai-nilai murni dalam diri membawa kepada gejala keruntuhan serta penampilan akhlak yang negatif. Sehubungan dengan itu, pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian dilihat mampu merealisasikan pembinaan insan serta membentuk pelajar yang memiliki akhlak mulia serta peribadi yang tinggi kesan daripada nilai-nilai murni yang diterapkan. Justeru, kajian ini dijalankan untuk mengenal pasti hubungan di antara pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian dengan penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar sekolah. Kajian ini juga turut bertujuan untuk menganalisis pengaruh faktor pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian terhadap penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar. Reka bentuk kajian ini ialah kajian tinjauan melalui pengedaran instrumen soal selidik dan dianalisis secara statistikal inferensi. Seramai 300 orang pelajar tingkatan empat dari empat buah Sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA) di negeri Kedah telah dipilih sebagai responden kajian melalui pensampelan rawak mudah. Hasil kajian daripada ujian Korelasi Pearson menunjukkan terdapat hubungan yang signifikan di antara pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah dengan penerapan nilai-nilai murni ($r=0.527$, $\rho=0.00$). Manakala ujian Regresi Linear pula mencatatkan dapatan yang signifikan iaitu $R^2=0.278$ ($\beta= 0.527$) yang menyumbang sebanyak 27.8 peratus nilai varians. Hasil dapatan menunjukkan bahawa pemboleh ubah kajian ini turut menyumbang sebagai faktor terhadap penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar. Kajian ini menunjukkan bahawa pengaplikasian kesenian dalam usaha menyampaikan dakwah dilihat sebagai satu kaedah yang mampu memberi impak yang berkesan terhadap penerimaan mesej dakwah seterusnya melahirkan pelajar yang berakhlak dan memiliki sahsiah yang unggul.

PENGENALAN

Dakwah merupakan satu usaha yang berterusan membina dan mengembangkan potensi manusia sebagai khalifah di muka bumi Allah ini. Aktiviti dakwah bukan sahaja tertumpu di masjid-masjid atau surau-surau bahkan turut dilaksanakan di sekolah. Ruang lingkup dakwah di sekolah adalah terbuka luas. Namun, ia tidak disedari kerana ada yang melihat bahawa tumpuan dakwah di sekolah hanya kepada segelintir masyarakat sahaja dalam merujuk beberapa perkara berkaitan dengan hukum agama. Pada hakikatnya, sekolah merupakan sebuah institusi pendidikan yang sangat berpotensi untuk melaksanakan misi dakwah Islamiah terhadap warga sekolah itu sendiri dan terhadap pelajar khususnya. Justeru, terdapat pelbagai pendekatan yang boleh diguna pakai dalam melaksanakan aktiviti dakwah di sekolah dan salah satu daripadanya ialah melalui kesenian.

PERNYATAAN MASALAH

Sekolah dilihat sebagai sebuah institusi yang mampu menggerakkan aktiviti dakwah dengan cara yang lebih efektif dan sistematik dari segi pengurusan dan pelaksanaannya. Namun, Zaradi (1998)

mendapati tanggapan umum terhadap mutu aktiviti dakwah di sekolah adalah rendah. Keadaan ini berlaku kerana kurangnya keberkesanan aktiviti dakwah di sekolah dalam menangani gejala sosial dalam kalangan pelajar. Antara faktor yang dikenal pasti ialah terdapat beberapa kelemahan dari aspek pengurusan dan kepimpinan, kurang mendapat sokongan daripada para guru serta pelajar, perancangan program yang kurang menarik dan pelaksanaan yang kurang memuaskan. Ahmad Awang (1984) mendapati bahawa di antara permasalahan kegiatan dakwah di sekolah ialah kurangnya pengalaman dan tiada juru dakwah sendiri baik dari aspek strategi, metodologi mahu pun medium yang digunakan. Zaradi (1998) turut menyatakan kurangnya minat sebahagian pelajar menunjukkan tiada kesungguhan dan kecenderungan mereka terhadap pelaksanaan aktiviti dakwah di sekolah serta tidak berusaha menghayati dan mengamalkan ajaran Islam yang telah dipelajari.

Isu permasalahan akhlak dan gejala sosial yang membelenggu pelajar pada hari ini sering dikaitkan dengan kegagalan sistem pendidikan negara sekalipun ia bukan faktor penyebab utama. Ab. Halim & Khadijah (2003) telah menyatakan bahawa krisis keruntuhan akidah serta gejala sosial yang berlaku dalam kalangan remaja Islam telah menimbulkan pelbagai pandangan dan persepsi di kalangan masyarakat terhadap Pendidikan Islam. Melihat kepada suasana remaja pada hari ini terutamanya pelajar sekolah, ternyata bahawa negara sekarang sedang menghadapi krisis moral atau akhlak yang amat tenat. Nilai-nilai murni dan sifat-sifat mahmudah telah mula terhakis sedikit demi sedikit dari dalam diri. Hasil daripada kajian yang telah dilakukan oleh Tajul Ariffin (1997) mendapati bahawa penampilan akhlak yang negatif adalah berpunca daripada akhlak dalaman yang tiada langsung hubungan dengan Allah S.W.T. Manakala kajian yang dibuat oleh Mohd Najib Najmuddin (2003) menjelaskan bahawa faktor ketiadaan hubungan pelajar dengan Allah adalah disebabkan kurangnya penghayatan pelajar terhadap aktiviti-aktiviti berbentuk keagamaan. Kenyataan ini juga turut disokong oleh Fauziah et al. (2012) yang menyatakan bahawa majoriti remaja yang terlibat dengan masalah akhlak adalah berpunca daripada tahap pengetahuan agama yang rendah dan sederhana.

Menurut Wan Asrul Asmi (2008), kurangnya pembentukan nilai-nilai murni yang baik dalam diri remaja menjadi faktor kepada berleluasa masalah sosial. Laporan akhbar Berita Harian (2014) yang memaparkan peningkatan jenayah kekerasan sebanyak 15 peratus membabitkan juvana berusia antara 8 tahun hingga 18 tahun dari tahun 2012 dan 2013 menunjukkan bahawa suasana remaja pada hari ini terutamanya pelajar sekolah sedang menghadapi krisis moral atau akhlak yang amat tenat. Menurut statistik yang dikeluarkan oleh Kementerian Dalam Negeri (KDN) menunjukkan bahawa terdapat peningkatan kes juvana sebanyak 5,305 kes iaitu 3,399 kes pada tahun 2012 dan 8,704 pada tahun 2013 (Berita Harian 10:2014).

Hal ini membuktikan bahawa terdapatnya kelemahan dan kekurangan dalam pelaksanaan aktiviti dakwah di sekolah sama ada dari aspek pengurusan, pelaksanaan dan medium yang digunakan. Persoalannya ialah, adakah pelaksanaan dan pengisian aktiviti dakwah di sekolah mampu menarik minat pelajar seterusnya mampu menerapkan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar dan membawa kepada perubahan tingkah laku yang positif? Apakah medium dakwah yang terbaik dalam menarik minat pelajar terhadap aktiviti dakwah di sekolah? Oleh yang demikian, pengkaji mendapati bahawa pelaksanaan aktiviti dakwah di sekolah perlu disusun dan dirancang secara sistematik di dalam usaha menyeru ke arah nilai-nilai Islam. Kepelbagaian kaedah dan teknik dalam pelaksanaan aktiviti dakwah juga perlu diberi perhatian. Hal ini kerana kaedah atau teknik di dalam menyampaikan dakwah merupakan suatu perkara penting dalam menyeru orang lain kepada ajaran Islam.

PERSOALAN KAJIAN

1. Adakah terdapat hubungan antara pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah dengan penerapan nilai murni dalam kalangan pelajar?
2. Adakah pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah merupakan salah satu faktor yang menyumbang kepada penerapan nilai murni dalam kalangan pelajar?

OBJEKTIF KAJIAN

1. Mengkaji hubungan antara pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah dengan penerapan nilai murni dalam kalangan pelajar.
2. Menganalisis pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah sebagai faktor yang menyumbang kepada penerapan nilai murni dalam kalangan pelajar.

HIPOTESIS KAJIAN

Hipotesis telah dibentuk bagi menjawab persoalan dan objektif kajian 3 dan 4. Hipotesis kajian adalah seperti berikut:
Hipotesis 1: Terdapat hubungan yang signifikan di antara pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian dengan penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar sekolah.
Hipotesis 2: Pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian merupakan faktor penyumbang kepada penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar sekolah.

TINJAUAN LITERATUR

Pelaksanaan Dakwah Melalui Kesenian

Menurut Naqib Ka'zim (1967) (dalam Rosmawati & Salasiah 2010) dakwah merupakan risalah dan gerakan perubahan yang mempunyai motif untuk memperbetulkan segala keadaan yang rosak ke arah yang lebih baik. Konsep pelaksanaan dakwah meletakkan usaha untuk menyeru manusia kepada suatu keyakinan yang berdasarkan iman dan kepercayaan. Justeru, pelaksanaannya perlulah disampaikan dengan penuh hikmah serta keterangan yang jelas dan lemah lembut. Menurut Ruzain (2011) kaedah dakwah yang dituntut juga haruslah mengikut keperluan zaman dan sesuai dengan kemampuan masyarakat. Hikmah mungkin boleh difahami sebagai kepelbagaian dalam menggunakan wasilah yang paling sesuai bagi mencapai sesuatu tujuan. Firman Allah SWT, dalam surah al-Nahl 16: 125, yang bermaksud:

Serulah ke jalan Tuhan mu (wahai Muhammad) dengan hikmah kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik dan berbahaslah dengan mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhan mu Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang yang sesat dari jalannya, dan Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang-orang yang mendapat hidayah petunjuk.

Hamka (1984) mentafsirkan kandungan ayat ini merupakan ajaran Allah SWT kepada Rasulullah SAW tentang cara untuk menyampaikan dakwah dan seruan kepada manusia agar mereka berada di jalan Allah, iaitu agama yang benar. Allah SWT menyuruh Rasul-Nya menyeru manusia ke jalan Allah dengan menggunakan tiga cara, iaitu dengan hikmah kebijaksanaan, nasihat serta anjuran yang baik dan berdebat dengan cara yang baik.

Salah satu elemen di dalam memastikan keberkesanan usaha dakwah ialah pendekatan yang bersesuaian dengan sasaran. Mohammad Kamil & Muhammed Yusof (2006) menyatakan bahawa kesan daripada perubahan corak pemikiran dalam kepelbagaian budaya dan bangsa pada masa kini, usaha penyampaian dakwah memerlukan pendekatan kontemporari yang lebih kreatif dan efektif dengan tidak menafikan kerelevanan pendekatan dakwah yang terkandung di dalam al-Quran. Justeru, pendekatan dakwah yang terbaik adalah berasaskan pendekatan fitrah, iaitu yang bersesuaian dengan fitrah manusia (Wan Hussein 1998). Kenyataan ini selari dengan Mohammed (2013) yang menyatakan bahawa dakwah kepada masyarakat melalui unsur fitrah seperti seni muzik mempunyai nilaian yang cukup tinggi dalam tahap penerimaannya. Kesan pengaruhnya sangat kuat di kalangan masyarakat sehingga dapat membentuk pemikiran dan kelakuan khalayak.

Melihat kepada isu kesenian yang mendapat sambutan cukup menggalakkan daripada kalangan masyarakat pada masa kini, ia wajar dijadikan sebagai medium dakwah. Kajian terhadap pelaksanaan dakwah melalui kesenian juga telah dilakukan oleh para ilmuan Islam. Pengaplikasian kesenian dalam usaha menyampaikan dakwah dilihat oleh sesetengah pihak sebagai satu kaedah yang terbaik dan mampu memberi impak yang berkesan terhadap penerimaan mesej dakwah. Kesenian merupakan salah satu medium yang terbaik dalam memenuhi tuntutan dakwah dan

diminati ramai. Sesuatu yang diminati ramai adalah lebih mudah diterima oleh khalayak. Mohd. Faizal (2006) dalam kajiannya mendapati bahawa penggunaan kesenian merupakan sebahagian daripada cara berhikmah untuk berdakwah. Razaleigh (2006) menyatakan bahawa pengamalan terhadap seni adalah amat digalakkan di dalam Islam dengan tujuan untuk kebaikan dan kemaslahatan seperti memperkembangkan bakat, perhubungan sosial, kreativiti, nilai-nilai murni, kerjasama dan sebagainya. Menurut Makmur & Abdullah Yusof (2009), kesenian boleh dijadikan sebagai media untuk mengajak manusia supaya mengagungkan kebesaran Allah SWT dan menyeru manusia supaya melakukan kebaikan dan mencegah daripada melakukan perbuatan kejahatan.

Kesenian menjadi salah satu medium dakwah yang digunakan oleh para pendakwah pada masa kini dan ia dilihat banyak membantu gerakan dakwah dalam sesuatu organisasi mahupun individu itu sendiri. Menyedari kepentingan kesenian dalam melaksanakan aktiviti dakwah, Muhammad Faisal & Badlihisham (2006) mendapati bahawa gerakan Islam turut mengambil langkah dan pendekatan yang tersendiri dalam usaha menyebarkan Islam menerusi wadah kesenian. Ahmad Sharifudin & Mohd. Zain (2006) menyatakan bahawa penggunaan kesenian seperti nyanyian dan muzik adalah suatu yang perlu di dalam berdakwah. Hal ini kerana hiburan dilihat sebagai satu medium yang mampu membentuk budaya hidup. Hasil dari penganalisisan dokumen dan juga pemerhatian yang dilakukan oleh Abdul Ghafar & Ahmad Redzuwan (2009) mendapati bahawa seni hiburan alternatif merupakan medium dakwah yang amat sesuai dan ia boleh diterima oleh mad'u. Seni hiburan alternatif yang dimaksudkan ialah drama dan pentomen, nasyid, sajak dan dikir barat dan sebagainya.

Aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah merupakan salah satu kegiatan kokurikulum yang dilaksanakan di sekolah dengan tujuan untuk mengukuhkan penghayatan pelajar terhadap ajaran Islam. Menurut Zaradi (1998), aktiviti atau kegiatan dakwah di sekolah merupakan kokurikulum Islam yang berlaku secara tidak formal di luar bilik darjah sebagai penjelasan lanjut aktiviti Pendidikan Islam di dalam bilik darjah yang dikenali sebagai kurikulum rasmi. Ini bertepatan dengan salah satu inisiatif strategik yang terkandung dalam Pelan Strategik Interim KPM 2011-2020 iaitu memperkukuh penghayatan akidah dan nilai murni dalam kalangan pelajar dengan memperbanyakkan program pendidikan mengenai penghayatan murid terhadap amalan nilai murni serta memantapkan pengajaran dan pembelajaran Pendidikan Islam (KPM 2012). Justeru, pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah merupakan salah satu aktiviti luar bilik darjah yang dijalankan sebagai kesinambungan pengajaran mata pelajaran Pendidikan Islam di dalam bilik darjah. Pelbagai bentuk kesenian Islam dijalankan di sekolah dan di antaranya ialah nasyid, tilawah al-Quran, berzanji, deklamasi puisi, lakonan, dikir barat dan sebagainya. Pada kebiasaannya bentuk-bentuk kesenian ini dilaksanakan dalam program-program kerohanian seperti sambutan hari-hari kebesaran Islam, Majlis Tadarus al-Quran (MTQ), Festival Kesenian Islam serta dalam pelbagai bentuk pertandingan yang melibatkan pelajar.

Penglibatan di dalam aktiviti dakwah kesenian di sekolah dilihat mampu memainkan peranan dalam menerapkan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar. Nur Suhara & Jamil (2010) berhujah bahawa sifat-sifat sosial yang bernilai dapat dibentuk dalam diri setiap pelajar yang mengambil bahagian dalam aktiviti yang dipilih. Setiap aktiviti mempunyai sumbangan tersendiri dalam pembentukan sahsiah dan jati diri. Siti Rugayah (2006) menyatakan bahawa semua bidang seni boleh menyumbang kepada pembentukan serta penerapan nilai murni melalui pembawaan mesej yang jelas iaitu untuk mengajak khalayak melakukan kebaikan serta menjauhi kemungkaran. Nilai perpaduan dan persaudaraan juga dapat dipupuk melalui kesenian kerana kerjasama yang erat antara semua pihak amat diperlukan dalam menjayakan sesuatu aktiviti atau persembahan kesenian. Ia sekali gus menerapkan nilai bertanggungjawab dalam melaksanakan tugasan di samping menyuburkan rasa hormat antara satu sama lain. Di dalam kajian Zahir (2005) juga mendapati hasil seni kesusasteraan Melayu dan Islam mempunyai nilai-nilai mendidik sama ada secara langsung atau tidak langsung. Di samping dapat memperkukuhkan keimanan, ia juga mempunyai peranan tersendiri dalam membentuk akhlak manusia.

Penerapan Nilai-Nilai Murni

Nilai murni didefinisikan sebagai perlakuan yang baik, peradaban dan tatasusila individu manusia dalam hubungannya sesama manusia, alam dan tuhan (Wan Mohd. Zahid 1988; Musa Daia 1993). Menurut Uzi (2007) pula, nilai murni ditakrifkan sebagai tanggapan berkenaan perkara-perkara yang dihajati dan pada masa yang sama menjadi kriteria atau ukuran kriteria yang baik, mulia dan tetap. Adnan (1993) menyatakan bahawa nilai murni sesuatu masyarakat kebiasaannya disandarkan kepada agama yang memimpin penganut-penganutnya agar sentiasa berakhlak mulia sehingga terbinanya sebuah masyarakat yang baik, harmoni dan progresif. Latifah et al. (2012) mentakrifkan nilai murni sebagai perlakuan yang baik, peradaban dan tatasusila individu manusia dalam hubungannya sesama manusia, alam dan Tuhan. Dari sudut pandangan Islam, nilai murni sering dikaitkan dengan akhlak. Nilai-nilai murni merupakan sebahagian daripada komponen asas untuk melahirkan insan yang beriman dan berakhlak mulia. Ia menjadi penggerak kepada seluruh tindakan dan tingkah laku manusia ke arah sifat mahmudah seperti amanah, sabar, toleransi, suci hati, ikhlas, bertanggungjawab, berfikiran rasional dan sebagainya (Shuhairimi 2009).

Menurut kajian Ame Husna (2011), salah satu elemen utama penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar adalah melalui sekolah. Abd. Rahim (2001) menyatakan bahawa sekolah sebagai institusi pendidikan perlu menyemai dan mengukuhkan penerapan nilai-nilai murni bagi melahirkan warganegara yang bertanggungjawab dan mengamalkan nilai-nilai yang baik dalam kehidupan. Selari dengan itu, Fatimah (2007) menyatakan pendidikan dan penerapan nilai saling berkait rapat antara satu sama lain. Tanpa penerapan nilai, pendidikan tidak akan dapat dilaksanakan kerana nilai-nilai tersebut menjadikan seseorang individu itu bertingkah laku, berfikir dan bertindak. Kenyataan ini disokong oleh Latifah et al. (2012) yang menyatakan bahawa pendidikan sering dikaitkan dengan proses pengajaran dan pembelajaran sesuatu ilmu dan juga penerapan nilai. Hasil daripada pendidikan tersebut akan lahir modal insan yang mampu mengaplikasikan ilmu yang telah dipelajari dan seterusnya memanfaatkan kemahiran yang dimiliki dalam kehidupan seharian. Justeru, sekolah merupakan institusi pendidikan yang paling sesuai memberi pendidikan nilai murni kepada pelajar serta mengukuhkan pemupukan nilai-nilai murni bagi melahirkan warganegara yang bertanggungjawab dan dapat mempraktikkan amalan-amalan yang baik dalam kehidupan mereka (Abd Rahim 2001; Samsu Hazlam 2010).

Di samping menggunakan pendekatan kurikulum atau pengajaran dan pembelajaran, penerapan nilai murni juga turut dilakukan melalui pelaksanaan aktiviti kokurikulum atau aktiviti luar bilik darjah. Penerapan nilai-nilai murni diperkukuhkan melalui kegiatan kokurikulum melalui kelab dan persatuan, unit beruniform dan budaya sekolah. Justeru, kurikulum formal perlu dilaksanakan secara bersepadu dengan kurikulum tidak formal untuk memastikan keberhasilan dan keberkesanan usaha penerapan nilai murni (Mohd. Arif et al. 2005). Menurut Abd Rahim (2001), pendidikan perlu berperanan positif sebagai suatu mekanisme sosial bagi menerapkan nilai-nilai moral, akhlak, kerohanian dan nilai tingkah laku yang baik serta mendidik golongan muda agar dapat mempertahankan nilai-nilai yang mendorong ke arah kemajuan dan kesejahteraan hidup. Aspek nilai murni yang ditekankan iaitu amanah, tanggungjawab, ikhlas dedikasi, sederhana, tekun, bersih, berdisiplin, bekerjasama, berbudi mulia dan bersyukur. Kesemua aspek ini merupakan nilai-nilai Islam yang diketengahkan di dalam nilai-nilai murni yang bertujuan untuk memperbaiki kelemahan dan kemunduran umat Islam dan masyarakat Malaysia umumnya (Abd Rahim 2001).

METODOLOGI

Kajian ini merupakan penyelidikan bersifat kuantitatif dengan menggunakan reka bentuk kajian tinjauan. Penyelidik menggunakan kaedah tinjauan ke atas sampel kajian yang terdiri daripada pelajar-pelajar tingkatan empat Sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA) di negeri Kedah yang terdiri daripada 4 buah sekolah iaitu SMKA Baling, SMKA Kedah, SMKA Sik dan SMKA Yan. Pemilihan sekolah beraliran agama kerana aktiviti dakwah atau program keagamaan lebih diberi penekanan di sekolah aliran agama yang memberi tumpuan kepada pembinaan peribadi pelajar (Ishak 2012). Faktor pemilihan sekolah aliran agama juga kerana latar belakang dan sistem

persekolahan yang sedikit berbeza dengan sekolah lain dari aspek iklim sekolah yang menyumbang kepada tahap pelaksanaan aktiviti dakwah di sekolah. Pemilihan responden tertumpu kepada pelajar tingkatan empat kerana secara umumnya menurut Islam, mereka telah melepasi tahap kematangan umur baligh iaitu melebihi umur 15 tahun yang ditentukan sebagai had umur memikul tanggungjawab (Abdullah Nasih 1995). Di samping itu, pengkaji menjangkakan kemampuan mereka untuk menilai adalah lebih rasional dan adil berbanding pelajar tingkatan satu dan dua dan tiga.

Jadual 1. Taburan keseluruhan sampel dalam kajian

Lokasi Kajian	Jum. Pelajar	Saiz Sampel
1. SMKA Kedah	168	74
2. SMKA Yan	185	102
3. SMKA Baling	160	71
4. SMKA Sik	108	53
JUMLAH	621	300

Di dalam kajian ini, pengkaji menggunakan kaedah pensampelan rawak mudah. Menurut Chua (2011), pensempelan rawak mudah adalah salah satu daripada jenis prosedur pensampelan kebarangkalian yang sering digunakan dalam penyelidikan. Di dalam menentukan saiz sampel, pengkaji telah menerima cadangan Cohen et al. (2007) melalui pensempelan rawak mudah (simple random sampling). Merujuk kepada jadual Cohen et al. (2007), populasi kajian seramai 650 orang memerlukan 241 orang sebagai sampel kajian. Namun, pengkaji membuat keputusan untuk menambah bilangan sampel kajian kepada 300 orang bilangan keseluruhannya. Menerusi penyelidikan ini, pengumpulan data dan penelitian maklumat penting digunakan untuk membantu menyempurnakan objektif kajian ini. Oleh itu, penyelidikan ini menggunakan teknik pengumpulan data dengan menggunakan pendekatan kuantitatif yang melibatkan edaran soal selidik yang dijalankan ke atas responden.

Bagi proses data, pengkaji menggunakan analisis data secara berkomputer. Perisian Statiscal Package for Social Sciences (SPSS) digunakan untuk memperoleh data. Analisis inferensi digunakan bagi mendapatkan penganalisisan yang lebih saintifik dalam melihat hubungan yang wujud di antara dua jenis pemboleh ubah yang dikaji iaitu pemboleh ubah bebas dan pemboleh ubah bersandar. Pemboleh ubah bebas dalam konteks kajian ini ialah pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian. Pemboleh ubah bersandar pula ialah penerapan nilai-nilai murni. Kajian ini menggunakan ujian Korelasi Pearson Product-Moment dengan tujuan untuk mengenal pasti sama ada wujud atau tidak hubungan yang signifikan antara pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian dengan penerapan nilai murni dalam kalangan pelajar. Kajian ini turut menggunakan analisis Regresi Linear bagi mengenal pasti sama ada pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah sebagai salah satu faktor yang menyumbang kepada penerapan nilai murni dalam kalangan pelajar.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Hipotesis Kajian 1: Terdapat hubungan yang signifikan antara pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian dengan penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar sekolah.

Analisis korelasi Pearson telah digunakan untuk mengenal pasti hubungan antara dua konstruk utama dalam kajian ini iaitu pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian dengan penerapan nilai-nilai murni.

Jadual 2. Hubungan antara pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian dengan penerapan nilai murni

Pemboleh ubah	Pelaksanaan Aktiviti Dakwah Melalui Kesenian	Penerapan Nilai Murni
Pelaksanaan Aktiviti Dakwah	1.00	

Melalui Kesenian	(0.00)	
Penerapan Nilai Murni	0.527	1.00
	(0.00)	(0.00)

Hasil kajian (Jadual 1) menunjukkan terdapat perkaitan positif yang sederhana kuat di antara pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah (r=0.527, ρ=0.00) dengan penerapan nilai-nilai murni. Dapatan ini bermaksud pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah mempunyai perkaitan dengan penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar pada tahap yang sederhana. Keputusan ini sekali gus membenarkan hipotesis kajian seperti yang telah dinyatakan sebelum ini. Hasil dapatan ini selari dengan kenyataan Makmur & Abdullah Yusuf (2006) yang menyatakan bahawa kesenian boleh dijadikan sebagai media untuk mengajak manusia supaya mengagungkan kebesaran Allah SWT dan menyeru manusia supaya melakukan kebaikan dan mencegah daripada melakukan perbuatan kejahatan.

Dapatan kajian ini juga selari dengan dapatan Zahir (2005) yang mendapati hasil seni kesusasteraan Melayu dan Islam mempunyai nilai-nilai mendidik di dalam memperkukuhkan keimanan di samping mempunyai peranan tersendiri dalam membentuk akhlak manusia. Sidi Gazalba (1977) juga turut menyatakan bahawa agama merupakan asas pembentukan akhlak. Justeru, kesenian juga perlu mengandungi nilai akhlak. Kesenian Islam merupakan pantulan agama terhadap kebudayaan. Seni yang mengandungi nilai-nilai akhlak merupakan kesenian Islam. Ia juga merupakan suatu bidang kebudayaan Islam yang mampu mengatur kehidupan masyarakat Islam sehari-hari. Kesenian Islam juga merupakan salah satu bidang kebudayaan Islam. Maka sudah tentulah ia terlibat dalam kehidupan masyarakat pada setiap hari.

Hipotesis Kajian 2: Pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian merupakan faktor penyumbang kepada penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar sekolah.

Analisis Regresi Linear digunakan dalam kajian ini untuk menentukan faktor yang menjadi peramal kepada penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar di sekolah

Jadual 3. Pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian sebagai faktor penyumbang kepada penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar sekolah.

Model	Regresi		
	β	t	*ρ*
Pelaksanaan Aktiviti Dakwah Melalui Kesenian	0.527	10.717	0.00
1	ΔR^2=0.278	F=114.847	*ρ*=0.000

Berdasarkan hasil kajian (Jadual 2), pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah merupakan faktor peramal yang signifikan dan menyumbang kepada penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar. Ujian regresi menunjukkan secara signifikan bahawa pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah menyumbangkan 27.8 peratus varian (ΔR^2=0.278) terhadap penerapan nilai-nilai murni. Pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian (β =0.527, ρ=0.00) menjadi peramal dalam faktor penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan responden. Dapatan yang terhasil daripada analisis regresi ini sekali gus menjawab soalan kajian seperti yang telah dinyatakan sebelum ini. Hasil dapatan ini selari dengan kenyataan Siti Rugayah (2006) yang menyatakan bahawa bidang kesenian boleh menyumbang dalam pembentukan nilai-nilai murni melalui seni itu sendiri dengan membawa mesej yang jelas untuk mengajak khalayaknya melakukan kebaikan dan menjauhi perkara-perkara yang mungkar.

Hasil dapatan kajian ini menunjukkan bahawa hampir 30 peratus penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar di sekolah disumbangkan melalui pelaksanaan aktiviti dakwah kesenian. Dapatan ini juga menunjukkan bukan faktor pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah sahaja yang menyumbang ke arah penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar

tetapi ada juga faktor lain yang boleh menyumbang ke arah itu. Di antara faktor-faktor lain yang menyumbang kepada penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar ialah melalui proses pengajaran dan pembelajaran secara formal di dalam kelas. Pelaksanaan penerapan nilai-nila murni dilakukan secara menyeluruh melalui semua mata pelajaran KBSM yang dikenali sebagai nilai merentasi kurikulum. Konsep penerapan nilai murni merentas kurikulum merupakan strategi utama bagi memastikan tercapai matlamat kesepaduan pendidikan berdasarkan Falsafah Pendidikan Kebangsaan (Mohamad Khairi & Asmawati 2010). Di samping itu, penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar juga turut disumbangkan melalui pelaksanaan aktiviti kokurikulum. Mohd. Arif et al. (2005) menyatakan bahawa penerapan nilai-nilai murni diperkukuhkan melalui kegiatan kokurikulum melalui kelab dan persatuan, unit beruniform dan budaya sekolah.

KESIMPULAN

Dapatan kajian juga menunjukkan bahawa pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah juga turut menyumbang kepada usaha penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar. Kajian ini telah mengenal pasti bahawa wujud perkaitan yang signifikan di antara pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah dengan penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pelajar. Oleh yang demikian, pelajar yang berakhlak dan berdisiplin dapat dilahirkan kesan daripada penerapan nilai-nilai murni melalui aktiviti dakwah kesenian di sekolah. Justeru itu, implikasi kajian ini ditujukan kepada beberapa pihak atau bidang yang berkepentingan dalam memastikan pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah dilaksanakan dengan baik dan mampu memberi impak yang positif dalam melahirkan masyarakat yang berakhlak dan memiliki sahsiah yang tinggi terutamanya golongan remaja dan pelajar sekolah.

Sehubungan dengan itu, usaha perlu dibuat bagi memastikan aktiviti dakwah di sekolah khususnya melalui kesenian dilaksanakan dengan sebaiknya. Kajian ini mencadangkan agar pihak sekolah perlu memberi sokongan dan dorongan terhadap pelaksanaan aktiviti keagamaan ini dalam usaha melahirkan pelajar yang menghayati ajaran Islam. Usaha untuk membentuk dan merangka satu modul khas perancangan aktiviti dakwah dengan menggunakan pendekatan yang pelbagai khususnya melalui kesenian perlu diberi perhatian agar penerimaan, penglibatan dan penghayatan pelajar dalam aktiviti dakwah dapat dipertingkatkan ke tahap maksimum. Oleh itu, adalah dicadangkan agar penyelidikan lain yang dilakukan dengan mengedarkan borang soal selidik kepada guru-guru Pendidikan Islam, guru-guru akademik biasa dan pentadbir sekolah agar mereka dapat membuat penilaian terhadap tahap pelaksanaan serta keberkesanan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah. Hasil dapatan kajian itu nanti mungkin dapat memberi penambahbaikan pada masa akan datang agar matlamat untuk melahirkan pelajar yang cemerlang dari aspek rohani, jasmani duniawi serta ukhrawi akan tercapai.

RUJUKAN

al-Qur'an

Ab. Aziz Mohd Zin. 1997. *Pengantar Dakwah Islamiah*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Ab. Halim Tamuri & Khadijah Abdul Razak. 2003. Pengajaran akhlak di sekolah menengah Persepsi pelajar-pelajar. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam (Siri 3) Antara Tradisi dan Inovasi*. Bangi: Fakulti Pendidikan UKM.

Ab. Halim bin Tamuri & Khadijah Abdul Razak. 2004. Dakwah dalam menangani isu-isu sosial di kalangan remaja. *ISoIT 2004*: 828 – 838.

Abdul Ghafar Don & Ahmad Redzuan. 2009. Dakwah kepada Orang Asli melalui seni hiburan alternatif: Model latihan amali dawah (LAD). *Jurnal al-Hikmah 1*: 3 – 12.

Ahmad Awang. 1984. Kegiatan dakwah dan permasalahnnya di sekolah. Himpunan kertas-kertas kerja kursus dakwah dan kepimpinan guru-guru (bukan guru agama) sekolah menengah dan sekolah rendah. Kementerian Pelajaran Malaysia.

Ahmad Sharifuddin Bin Mustapha & Mohd. Zain B. Mubarak. 2006. Dakwah Melalui Muzik dan Nyanyian: Suatu Perbincangan. *Prosiding Seminar Serantau Dakwah dan Kesenian*, hlm. 101 – 105.

Bahagian Perancangan dan Penyelidikan Dasar Pendidikan Kementerian Pelajaran Malaysia. 2012. *Pelan Strategik Interim Kementerian Pelajaran Malaysia 2011 – 2020*. Putrajaya: Kementerian Pelajaran Malaysia.

Berita Harian. 2014. 9 April

Chua Yan Piaw. 2011. *Kaedah Penyelidikan.* Edisi ke-2. Malaysia: Mc Graw Hill.

Chua Yan Piaw. 2012. *Asas Statistik*. Edisi ke-2. Malaysia: Mc Graw Hill.

Cohen, L., Manion, L. & Morrison, K. 2007. *Research Methods in Education*. New York: Routledge Falmer & Francis Group.

Fauziah Ibrahim, Norulhuda Sarnon, Khadijah Alavi, Mohd Suhaimi Mohamad, Noremy Md Akhir, Salina Nen. 2012. Memperkasakan pengetahuan agama dalam kalangan remaja bermasalah tingkah laku: Ke arah pembentukan akhlak remaja sejahtera. *e-Bangi Journal of Social Sciences and Humanities*. 7 (1): 84 – 93.

Ishak Ismail. 2012. Budaya nilai-nilai keagamaan dan disiplin pelajar di Sekolah Menengah Agama Negeri Selangor Darul Ehsan. Tesis Dr. Fal., Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohamad Kamil b. Hj Ab. Majid & Muhammed Yusof. t.th. *Kaedah pendekatan dakwah silam dan masa kini: Perbezaan dan kesesuaian*. Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

Mohamad Khairi Hj Othman, Asmawati Suhid, Abdullah Mat Rashid dan Samsilah Roslan. (2011). Hubungan faktor-faktor sosial dengan penghayatan nilai murni pelajar: Satu dapatan awal. *Prosiding 16th International Conference on Education*. Sultan Hassanal Bolkiah Institute of Education, Universiti Brunei Darussalam.

Mohammed bin Yusof. 2013. Dakwah melalui muzik edutainment: Tumpuan terhadap nasyid di Malaysia. *Seminar Antarabangsa Dakwah dan Pembangunan Insan*. hlm. 1 – 11.

Mohd Najib Najmuddin. 2003. Hubungan Antara Amalan Agama Dengan Pencapaian Akademik Di Kalangan Pelajar Melayu. Kertas Projek Sarjana Pendidikan UKM.

Mohd Radzi Ab. Ghani. 2001. Persepsi Guru Pendidikan Islam terhadap peranan dan penglibatan pengetua dalam menggerakkan aktiviti dakwah pelajar sekolah. Tesis Sarjana Fakulti Pendidikan UKM.

Mohd. Arif Hj. Ismail, Mohd. Jasmy Abd. Rahman, Rosnaini Hj. Mahmud. 2005. Nilai-Nilai Murni dan Pendidikan Bersepadu: Ke arah Kemanusiaan Sejagat. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam (Siri 4) Pendidikan Islam Ke Arah Kemanusiaan Sejagat,* hlm. 301 – 310.

Mohd. Faizal Abdul Khir. 2006. Dakwah dan Kesenian: Satu Sorotan Sejarah. *Prosiding Seminar Serantau Dakwah dan Kesenian.* hlm. 371 - 374.

Muhamad Faisal Ashaari & Badlihisham Mohd Nasir . 2006. Kesenian dari perspektif gerakan Islam. *Prosiding Seminar Serantau Dakwah dan Kesenian*, hlm. 131 - 141.

Norliza binti Nor Hashim. 2011. Penilaian aktiviti dakwah guru Pendidikan Islam di sekolah menengah daerah Hulu Langat. Disertasi Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Prof. Dr. Hamka. 1984. *Tafsir Al-Azhar Juzu' I*. Indonesia: Yayasan Nurulislam.

Rosmawati Mohamad Rasit & Salasiah Hanin Hamjah. 2010. Dakwah menerusi drama: Kajian genre drama kekeluargaan di TV3. Dlm. Zainab Ismail, Salasiah Hanin Hamjah & Rosmawati Mohamad Rasit (pnyt). *Isu Dakwah Masa Kini*, hlm 91-102. Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ruzain Syukor Mansor. 2011. *Dakwah dan Teknologi Maklumat*. Putrajaya: Penerbit JAKIM.

Sidi Gazalba. 1977. *Pandangan Islam Tentang Kesenian*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara.

Siti Rugayah Hj. Tibek. 2006. Seni Membentuk Nilai Murni. *Prosiding Seminar Serantau Dakwah dan Kesenian*, hlm. 101 – 105.

Syamsul Bahri Andi Galigo. 1998. Persoalan Masyarakat Islam Masa Kini: Hubungannya dengan Dakwah dan Pendidikan. Dlm. Abdullah Muhammad Zain, Che Yusoff Che Mamat & Ideris Endot (pnyt). *Prinsip dan Kaedah dakwah dalam Arus Pembangunan Malaysia,* hlm 190 – 198. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Tajul Ariffin Noordin. 1993. *Persepektif Falsafah dan Pendidikan di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Wan Hussein Azmi. 1984. *Ilmu Dakwah. Kuala Lumpur*: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Zaradi Bin Sudin. 1998. Pengurusan Dakwah Islamiah Bersepadu di Sekolah Menengah. Satu kajian kes di sekolah-sekolah menengah daerah Hulu Perak, Perak. Kertas Projek Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Islamist Media, Market and Democracy in The Public Sphere of Solo Central Java, Indonesia

Anas Aijudin

INTRODUCTION

The existence of Islam has involved in the public sphere since the 1998 when the reformation period in Indonesia had been developed significantly in the variety of symbols, issues, and the islamist movements that appeared in the society.[1] This phenomenon occurs in the almost cities in Indonesia, one of them in Solo, Central Java, Indonesia. During the last decade, a large number of islamist movements such as *Majelis Tafsir al-Qur'an*; MTA (Interpretation of Qoran Council), Front *Pemuda Islam* Solo; FPIS (the Islamic Youth Struggler of Solo), *Jama'ah Ansharu Taukhid*, JAT (The Ansharut Tauhid Islamic Community), *Majelis Mujahid Indonesia*; MMI (the Mujahid Council of Indonesia), *Laskar Umat Islam Solo*; LUIS (the Islamic Struggler of Solo), *Dewan Shari'ah Kota Solo*; DSKS (the Shari'ah Council of Solo), and the various of laskar (struggler) appeared in the public sphere to vary the islamist movements in Solo (Zainudin Fanani 2002). These islamist movements build their own ideology such as building opinion, doing pressure, and developing their network (Ridwan al-Makassari 2010).

The rise of these islamist movements in the public sphere can be seen from the presence of various mass media in Solo, both of electronic and printed media which has their characterization in islamist. This media is more antusiastic to spread their islamist ideology than in the previous periods, especially in the Orde Baru (New Order) governance era in which was the main thing of authority to apply in social life. In this case, Al-Madina FM radio, Persada FM radio, *Managemen Hati* FM /MH (the management of hearth) radio, Nurhidayah FM radio, *Radio Dakwah* Solo FM /RDS (the Solo Mission Radio), Hizbullah FM radio, and *Radio Suara Qur'an* FM (the Voice of Qoran Radio), consistently perform their islamist movements in Solo with various ideological broadcasts. So, media has also involved in the various islamist media printed such as; As-Sunnah magazine, Ar-Risalah magazine, el-Fatta magazine, Sakinah magazine, An-Najah magazine, Hadila magazine and Majalah Pengusaha Muslim (Muslims Entrepreneur Magazine). In addition, various publishers of Islamic books such as; al-Aqwam publisher, Zamzam publisher, Pustaka al-Ukhuwah publisher, have given their performance in the public.

This islamist media is created to play the role in the expanding of islamization idea in the public sphere of Solo. These media become the essential, so they can deliver their islamist idea in the public sphere (Budhi Munawar 2010; Judith Butler 2011). They spread their islamist ideology which will be spreaded in public. This situation shows that the space is provided by the democracy has not only expanded the various moderate social and religious movements, but also has become the important momentum for raising the conservative islamist movements (Haedar Nashir 2013; Abdurrahman Wahid 2009; Ihsan Ali Fauzi & Saiful Mujani 2009). This study will focus on islamist media with the ideological perspective in the expanding of ideas and the importance of islamization in public sphere in Solo. The main issue in this study is the presence of islamist media in Solo, the islamist media will give the problem in democracy, or it will become a part of democracy in the public sphere of Solo, Central Java, Indonesia.

MEDIA ISLAMIST IN SOLO

Solo, Central Java is one of cities in Indonesia which has various islamic movements; one of them is radical islamic movement.[2] In Solo, a large number of various radical movements based *Salafi-*

Wahhabi ideology have also become the part of the movements such as; Al-Mukmin Islamic Boarding School, Ngruki led by Abu Bakar Ba'asyir, Imam Bukhari Islamic Boarding School, *Dar al-Shahadah* Islamic Boarding School, and *al-Ukhuwwah* Islamic Boarding School. These islamist movements ambitiously do their effort to regenerate and dominate the media and the movement in public sphere of Solo.

During a ten years period of reform, those islamist media have involved in democracy existed in the public sphere of Solo. These islamist media grow well in democracy, so they can deliver their ideology to the mosques, schools, Islamic schools, boarding schools, government institutions, colleges and various religious organizations. The people are influenced by them from children, teens, women, entrepreneurs, professionals and muslims in Solo.

Some of them are As-Sunnah magazine, Ar-Risalah magazine, and An-Najah magazine. As-Sunnah magazine is a magazine based on Salafi-Wahhabi movement. It will spread the Salafi-Wahhabi movement in Solo. By serving the tag line 'the effort to implement the *sunnah*', it had been published since 1997 up to 23,500 copies. This magazine is used to bring the people on the salafussaleh way, a model of life that is seen as the best type followed by all Muslims.[3] By following the vision of As-Sunnah magazine, Ar-Risalah magazine was published in 2002 in 30,000 copies.[4] Besides Ar-Risalah magazine, An-Najah magazine, which is created to build the unity of the ummah and the spirit for the rise of Islam, it was publised for about 15,000 copies. An-Najah magazine contains about aqidah, *shariah*, the struggle of muslims and the criticism toward the western life.[5]

The other islamist magazines are also published with special segments such as family, youth and entrepreneurs. Those magazines are Hadila magazine, Sakinah, el-Fatta and Muslim Entrepreneur magazine. By giving the tage line '*sahabat menuju taqwa'* (the friend to go get the real faith), Hadila magazines concentrate on family issues. The contents are served the issues of economic and social activities of Islamic family.[6] In one principal with Hadila magazine, Sakinah magazine was published in 2001. This magazine is expected to be the inspiration of Islamic household.[7] Besides those magazines, there is el-Fatta magazine which discusses the issues for youth. The main purpose of this magazine make Islam as the perfect way among the youth. The contents of this magazine are about Islam *kaffah* content such as the Islamic content, self and family motivations. Other magazines are the *Majalah Pengusaha Muslim*/MPP (Muslim Entrepreneur Magazine). It is an Islamic magazine for entrepreneurs. The magazine is published to support the entrepreneurs in developing their business. This magazine is expected to be the reference for employers, or prospective employers to find the values of *shariah*, both of them is in aqidah (in faith), laws, or *akhlaq* in constructing the strategy in business to expand the opportunity in business.[8]

Besides those magazines, the publishing of various books related with the Islamist ideology have been published also in a large coppies. The publishers of those islamist books have the same market segment with the islamist magazines such as muslim activists, students, professionals, women and teen agers. Al-Aqwam press is consistent to publish the books based on Salafi ideology.[9] *Dar al-Naba'* press is a publisher publishes the *Salafiyyah* ideology. It presents to criticize the divergence from Islam and revive the Sunnah. The same ideology is developed by the publisher of al-Qowam Group,[10] *Pustaka al-Ukhuwah*,[11] and *al-Tibyan* Solo.

Besides of the printed media, there is also electronic media such as radio and various islamist VCDs in public sphere of Solo. Those radio stations are *al-Madina* radio, Persada radio, *Managemen Hati*/MH (the Management of Hearth) radio, *Nurhidayah* radio, *Radio Dakwah Solo*/RDS (the Solo Mission Radio), *Hizbullah* radio, and *Radio Suara Qur'an* (the Voice of Qoran Radio).[12] They were established to support the idea and the islamist movements in Solo. There are various VCDs containing the Islamic preaches, *murotal* (read of Qoran), Islamic video, muslims encyclopedia, inspirational stories, the educational content for children such as the way to read the holy Qoran publised by these islamist media.

Those various media are created to enrich the understanding of *salaf al-salih* for muslims.[13] By the time the islamist media were created by islamist media, there are appears also the effort to do the transvaluation or realignment toward the muslims which will be involved in the society. Islamist activists are slowly to motivate to have moral authority in their family and society. It is

expected to make the islamist activists have a new vision. Through the islamist media, they build cultural networks through the matter of brotherhood, family, colleagues, and their business networks. They are voluntarily to engage in the activities which become a part of a jihad against the wrong way in Islam. This involvement is more intensive to strengthen their spirit in Islam with the same ideology as their ideology.

In addition, these islamist media also spread their ideology through the social formal institutions, such as; mosques, schools, Islamic schools, boarding schools, The Islamic Souncil or majelis taklim, halaqoh and the universities in Solo. By the time they spreaded their ideology, they will be easier in recruiting the new activists in various Islamic organizations in Solo such as; *Majelis Tafsir al-Qur'an/* MTA (Interpretation of Qoran Council), Front *Pemuda Islam Solo*/ FPIS (the Islamic Youth Struggler of Solo), *Jama'ah Ansharu Taukhid*/JAT (The Ansharut Tauhid Islamic Community), *Majelis Mujahid Indonesia*/MMI (the Mujahidin Council of Indonesia), Laskar Umat Islam Solo/LUIS (the Islamic Struggler of Solo), *Dewan Syari'ah Kota Solo*/DSKS (the Syari'ah Council of Solo), *Forum Komunikasi Antar Masjid* /FKAM (a Commnity for Muslim in Mosque), and other islamist strugglers in Solo. This network will also facilitate the consolidation to support them on certain issues that occurred on the Islamist group in various regions.

Thus, the islamist media basically play the role of the agency. In this case, these islamist media act to produce and reproduce a particular thought in society, and it will be redistributed in a public sphere. Various islamist media, both printed and electronic media become the main connection to connect the ideas of muslims in public to the societies. The act of media in this study to seem to have a great potential to do the mobilization of mass awareness.[14]

LOOKING FOR NEW BALANCED POINT

The existence of the islamist media is influenced in how strong they are in the market penetration. The capitalist market which has the transactional characteristic. It always requires the availability of goods, services and information for the society. It is continuously to give the contribution on islamist media. This condition leads the competition from various media in Solo, include the islamist media. To face these challenges, the media makes some innovations among the competition such as making the innovation in publishing, it is building some exhibitions and shopping mall.

This innovation is done by various islamists magazines in order to survive in the competition in global market. Like the *Majalah Pengusaha Muslim*/MPP (Muslim Entrepreneur Megazine) which takes a special segment among the businessman tries to expose various business rubrics, fiqih muamalah, konsultasi syaria (consultation in sharia), business strategy, entrepreneurship, franchises, and rubrik bening hati (the purity of heart rubric). They are used to provide a syaria foundation in business.[15] While *el-Fatta* magazine tries to show various popular rubric which are needed by the youth such as; the rubric contains the guidelines for improving the skill of youth, the rubric of tips for overcoming the problems among the youth and adult, dokter menjawab (the answer from the physician) is a rubric related with the information of healthy for the readers of *el-Fatta*, trend and the science rubric are the rubrics related with the science and the latest technology, and muslimah corner (the rubric for muslim women) is a rubric related with the various tips and solutions for muslim women. These rubrics are used to interest the magazine readers of el-Fatta.[16]

Like the other islamist magazine, Sakinah magazines fulfil to need of the society nowadays. Beside the menu of fiqih, family, syaria, and tarbiyah islamiyah (the Islamic teaching), this magazine also provide the rubric for parents, the harmony column, and the program for muslim women in kitchen which serve the household feature for family. There are also rubrik abah (the rubric for muslim men) and rubik ummi (the rubric for muslim women), the rubrics for parents. There are also a column of related with the family needs, business tips, pillars of the business and herbal consultation. In each edition is in Sakinah magazine, there is also a supplement "yaabunayya", the supplement for muslim children. It contains for the parents or old people. It contains the education of children, both the faith, morality, and the Islamic thought for children.

Sakinah magazine also contains a health column, and the fashion column in it the variety of the fashion is discussed in the column.[17]

It is the same As-Sunnah magazine which will be described in '*baituna*' rubric. By using the tag line 'applying the sunnah at home', this rubric is created to give the accommodation to the reader. It needs in managing the family. This rubric generally contains the popular rubrics such as *baiti jannati* (my home is my heaven), *uswah hasanah* (good examples), the health, *sakinah* (happy family), and answering the issues in Islam.[18] In addition, these various islamist magazines also contain herbal medicine advertisements and the medical treatment from the prophet method or tibbun nabawi, advertisements of muslim clothing, travel agency pilgrime and hajj, Islamic books promo, and the promotions of Islamic schools. While islamist radios also mentions clearly the advertising rates and the various models of cooperation that is managed professionally. Hiz FM radio, *Persada Radio*, and *Radio Suara Quran* (the Voice of Qoran Radio) provide various types of advertising, such as; adlip ads, spots, advertorials, blocking time and the production house. The ads are related to lifestyle, fashion, health, education, the services of and herbal treatment.

These various islamist medias are used to expand the rubric in the need of the customers. These themes serve the newest issues in the society. These themes cover the self-development in society, perenting, economic, health, family, education and science-technology is served with the main rubric of this islamist magazine. Showing their islamist identity as a medium can help the islamization movement in public. It becomes the main rubric of these islamist magazines, while the market themes of the rubric is served to make the rubric has connected with the main theme. This accommodation is seen to be effective in keeping the marketing of these islamist media. With this pattern, the islamist media has basically encouraged themself to let the pop culture to be implied in Islam.

The islamic book publishers follow the trend in the society. Publishers are not only oriented towards islamist movement but also other segments that are popular in the society. Era Adicitra intermedia press is one of the example which is consistent to publish the books about the movements and tarbiyah Islamiyah (islamic teaching), and expand themself to follow the trend in society. This publisher is expanding themself in the market such as Ihwatuna publisher containing to the Islamic movement, Cakrawala publisher containing Islamic thought, Oase publisher contains soul and prayers, Zamrud publisher containing family and women's issues, Era Nofis for teen Ager publisher containing juvenile fiction, Era For Kids Nofis publisher containing children fiction, Era Publishing contaning the literature, and Eureka publisher containing personal development, motivation and self-development.

Zamzam Publishers Group is also beginning his publish in his market. Some of them are; Zamzam, Multazam, Qiblatuna, Kiswa and media shalih publisher. Zamzam publisher which focuses to the content of Islam and the family. Multazam publisher which focuses on the guide to do the prayers, charity, *dhikr*, and fasting. Qiblatuna publisher focuses on daily worship such as; prayer, fasting, zakat and charity. Kiswa Publisher focuses on tibbun nabawi (the medical treatment from the prophet method), self-development and motivation for women. Media Shalih Publisher focuses on reding diggest for children.

The other publishers have been developing their publishing of Al-Qowam Group which divides the publishing into four lines. It Is in which each of the content focus in different theme, such as ; Al-Qowam, WIP (Wacana Ilmiah Press), Mumtaza and Thibbia. Al-Qowam, the first pilar which publishes books and references. The publication focus on *aqidah* (theology), worship, morality, fiqh (Islamic law), *tafsir* (interpretation), hadith (tradition), *tazkiyah* (mistis), and *sirah nabawi* (history of phopet). WIP (Wacana Ilmiah Press), which focuses to the term of daily worship such as prayer, fasting, *zakat*, *du^{c}a*, and charity. Mumtaza which focuses on family themes, women, teens, and self-development. Thibbia, a new publishing that is published in 2010, is focuses on the treatment and healing, *tib al-nabawi* and herbal.

These various publishers of islamic books establish the company under their market to accommodate a variety of themes in public. They are intended to survive or build the expansion of the various publishers of islamist books in the market. They need society for specialized segments who have pushed islamist books publisher to expand their products in order to accommodate the need of public information in Solo.

The efforts use to accommodate on the market. It is also seen in various exhibitions of Islamic books and Islamic fashions which are regularly held in Solo. The activities are supported by the organization, publishers, and distributors of Islamic media. This condition requires the accommodation of the islamist media to give the populist themes in discussions so the workshops and seminars are conducted in this activity. Some of the themes are: the issue in entrepreneurship, social media, health, fashion, personality development, science and technology, business, education, law, creativity in business issues and family, and the solving problem in the family and teenagers.

In addition, various islamist media in Solo are also developing their movement by building the shopping malls. It has been done by Ar Rafah book publishers and herbal production. This business center offers several Islamic products such as: Arafat bank, the Muslimah clothing center, the Islamic books center, publisher and printing, and herbal business. Those various products are sold professionally as well as other business centers.[19] By focusing on Islamic label, this business center becomes the main reference for Muslim family to obtain the goods and services what they need. This makes the Arafat business center becoming 'a commodity' to be traded.

TOWARD THE CONSENSUS

Besides it is strong penetration, the existence of civil society is one of the important factors that cause the islamist media can not dominate in religious discourse, social and political in public sphere in Solo.[20] Along with the development of Islamist media, it has been developing also the moderate media in Solo. The issues of Islam *kaffah* are struggled by the Islamic group of getting many criticts from other media that brings the issue of humanism and Islam *rahmatan li al-amiin.*[21]

Gesma FM radio and Al-Hidayah FM radio are the example of media that take the inclusive life and tolerant as the principal. Those radio stations are created to develop the entertaining, educative and informative programs. With these three programs, it is expected to be the loyal partners for the society to encourage and explore the potential and positive program in life, especially in the middle class, such as; corporate, agency and professional.

From those various programs are held by those radio stations, there are two important issues. First, those radio stations function Islam as a social ethic. They take the concept of Islam as the foundation of ethics and the social identity of Solo. This can be seen from the popular themes raised in these radio programs such as: nyantri on air (the broadcast by the muslim) which contains the discussions of popular religious issues, and the *Sinar Pagi* (sun set) program which contains a thematic discussion of religious issues. In addition, there are citizenship programs, such as; character education, *Kampung Kita* (our village) program which contains the actual discussion of issues that occurs in in Solo.

Secondly, this radio will build a social community. They take the middle class of muslims in Solo as the target of the media. Through these radio programs, they will create the strong brotherhood in moslem as the pioner for developing the social community. This has been done by Gesma FM Radio, and Al-Hidayah FM radio strengthens the citizenship aspect in society. This radio is slowly developing the sensitivity and the involvement of citizens in the term of implementation of civilized political and social concern.

By discussing those issues, Gesma FM radio and Al-Hidayah FM radio do not need to say frontally if they have a different idiology from the Islamist media which use conservatism as their ideology, but they can discuss the popular issues in society, such as intereligious dialogue, peace education and citizenship. It is the same as the Jamaah Muji Rosul or Jamuro– the community of the phopet lovers and *Ahbab al-Musthafa* Council, an urban sufism movement. Due to the low spiritualism, sufism movement can be accepted in Solo. It is not surprising that they are accepted by Solo people because they are spreading the inclusive and tolerant in Islam.

The process of islamization in public sphere by islamist media is also supported by other civil societis such as Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Yayasan al-Islam (al Islam Foundation), Jamsaren Islamic Boarding School, Al-Muayyad Islamic Boarding School, various organizations of trah, the Sebelas Maret University, the Muhammadiyah Surakarta University, the Batik Islamic

University Surakarta and other profesional associations. They have consistenly given their effort to make society in Solo be better.

Those civil societies perform differently in implementing themself in islamist media. They develop the working of the society such as peace education, religious discusion, economic development, children care, the enrichment of religious knowledge in middle class society, and developing the women and defable ability. These moves fight against feeling threaten that has been ocured in Solo, such as feeling suspicious to other people or citizens. This situation forces the islamist media to find a solution through the negotiations in public sphere of Solo continuously.

Thus, those civil society movements have prompted the ideology of Islam, in objectification, a concept known as a rationalization the religious values into the objective side where the followers of other religions asume them as a natural values. Islam is not only understood by its adherents, but also has become the source of public policy. By implementing this objectification, Islam will be separated from the normative doctrine, and give the spirit of social movements, the establishment of independent associations that will ultimately strengthen the democracy. It also makes the islamist media expand their idea that lead to the good way. This concept opens the opportunities for the islamist media to contribute in the publc sphere of Solo by strengthening the associations and independent communities in local sphere. Finally, this islamist media will be able to expand and strengthen the pilar of democracy in public sphere of Solo.

CONCLUSION

As an agent of the conservative ideology of Islam, islamist media has expanded their ideas in public sphere of Solo. During the reform era, these islamist media have been growing well, having their own networking, and have implemented their idea in schools, mosques, madrasah, religious organizations, colleges and government agencies. In this study, the greatest movement of this islamization in public sphere is not the only threat to the developed democracy is in Solo.

This is caused by two factors; first, the strenght of the market penetration in the islamist media. This makes the islamist media continued to look for new balances to exist. One of them is accommodating the newest problems in public sphere of Solo. Second, is the strength of civil society in Solo. This condition forces the islamist media to make some negotiations trough media and in the publict sphere which is supported by a variety of other civil society power. By doing this continuously, the doctrine of islamist media will turn into objectified media, that is the rationalization toward the ideology what they believe. Thus, the islamist media does not give the bad treatment to the democracy in Solo, but they become a part of public to make a better life in Solo trough democracy.

END NOTE

1. Habermas defines the public sphere as the social life where the opinions in the public are created to be the main issues. This public sphere seems to be an alternative to create the public independence which can be proved in the way they involve the social asociations in public, doing the participation as their princilple, and promoting the otonomic equivalence in the society. According to Jurgen Habermas, this public sphere functions as the connection between the politic folmal autory and the non-formal author in which can be proved in the society as the social associations in which the society can access it easily. It requires a speratation between the formal authority elements in political authority included in the household, communities, and religious institutions. Those ellements will be developed in the term of contestation, the strength of the ideology, and needed by the public in the matter of domination. See, Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. Thomas Burger (Combridge: The M. IT Press, 1991), pp. 2 ; olso see Jurgen Habermas, *Ruang Publik: Sebuah Kajian Tentang Masyarakat Borjuis (Public sphere: a study of Borjuist Society)*, terj. Yudi Santoso (Bantul: Kreasi Wacana, 2012), pp. 136-137; Armando Salvatore and Dale F. Eickelman, "Pubices Muslim", in Armando Salvatore and Dale F. Eickelman, ed., *Public Islam and the Common Good* (Leiden: BRILL, 2004) hlm. 6 ; Dale F. Eickelman and Armando Salvatore, "The Publik Sphere and Muslim Societies," *European Journal of Sociology*, No. 1. (2002), hlm. 95-96.
2. In the Solo were various radical islamist movements such as; Majelis Mujahidin Indonesia/MMI (the Islamic Struggler of Indonesia), Hizbut-Tahrir Indonesia (HTI), Jamaah Ansharu Tauhid (JAT), Lembaga Umat Islam Surakarta/ LUIS (The Islamic assosiation of Surakarta), Forum Komunikasi

Antar Masjid (FKAM), Laskar Hizbullah (the Hizbullah Struggler), Laskar Bismillah (Bismillah Struggler), Laskar Amar Ma'ruf Nahi Munkar (the Struggler of the good deeds), Laskar Hizbah (Hizbah Struggler) and Forum Jamaah Masjid/Fujamas (the Forum for the Muslims in the Mosque).

[3] As-Sunnah magazine by the tag line *"the effort to apply Sunnah"*. This magazine is published by Lajnah Istiqomah Foundation Surakarta, phone: 021-5891016, website: http://www.bukhori.or.id. This magazine has been published since 1992 by the time the Salafi movement was implemented in Solo. This magazine is copied in 23,500 and the cost of this magazine Rp. 12,000 – 13,500 per pieces, and it is sold in Java and the other region outside Java. Generally, this magazine consists of 64 pages and 14 pages for the additional contents *"baituna"*, the rubrics existed in this magazine are: editorial, quiz (the problem in fiqh), *tafsir* (interpretation), *hadits*, aqidah *(the faith)*, manhaj, *sirah* (preaches), *tazkiyatun nufus*, and Jum'at preaches.

[4] The officce of Ar-Risalah magazine is located on Wadegondo, Grogol, Sukoharjo, Central Java, 57552 Phone/Fax 0271-624421. The tag line of this magazine is *"building the heart touching the soul"*. This magazine has been published since 2002 in 30,000 coppies in Indonesia by taking, 10,000 – 11,000 rupiah per pieces. This magazine was created to show the right way in Islam.

[5] An-Najah megazine is located on Gonilan, Kartasura, Sukoharjo phone. 0271-7095433. This magazine was created to provide the Islamist media in the society because the quantity of the ismalist media was too little in the society. In the matter of fact, they read the wrong media or uneducated media. This magazine has been published since 2005 in 9,000 per pieces.

[6] Hadila magazine by the tag line "sahabat menuju takwa*"*, (the friend to go get the real faith), was published by Solo Peduli Umat foundation, Griya Solopos. 3rd floor, on Adi Sucipto 190 Solo, phone: 0271-7570306. This magazine has an Islamic teaching character. It has been published since 2005 in 38,000 coppies in a month. This magazine gains its good selling distribution in Indonesia.

[7] el-Fatta magazine has been published since 2001, and gained its selling for about 10,000 to 20,000 copies. This magazine is created to give the right understanding in Islam, exspecially to solve the problem in family. Before this magazine was created, the societies were folling the way of secularism in which the deed of them was not like the sunnah and Quran, and it was not like *salaf al-salih* did. By seeing those problems, this magazine was created to be the right magazine to implement the real Islamic or like *salafussallih* did.

[8] Pengusaha Muslim Magazine was published by *Bina Pengusaha Muslim*, pranjak No.13 Sukoharjo, phone. 0271 2195330 Solo with the tag line "the opportunity, strategy, and syaria". In the matter of the content, this magazine serves in the Islamist bussines content.

[9] Al-Aqwam press has the tag line *"the way to get knowledge*". This publisher is located on Menco Raya 112, Gonilan Kartasura, Solo, phone 0271 7653000, fax 0271 741297. Website: www.aqwam.com. This publisher is created by the salafi activists in Solo and . This publisher is created to bring back the society to the right way in Islam as the Quran and Sunnah give the example to human beings because the society in that time was so far from is Islam in the way they live.

[10] Al-Qowam Group is located on Mantung 01/14 Sanggrahan, Grogol-Sukoharjo 57552, website: www.alqowamgroup.com., phone./mobile: (0271) 710036 /7085234, fax (0271) 710036.

[11] Al-Ukhuwah press is located in Solo, the north of Sobisco Cemani Solo, phone 0271 720393. This publisher also become the partner of Darul Haq press Jakarta. The mission of this publisher is bringing back the way of *salaf al-salih* to be the way of muslims. They assume that the way of muslims live has been far away from Islam so that the solution offered by this publisher is saving the society toward the modern life.

[12] As the example of this radio station is Hiz FM radio. This radio is on 101.4 FM as the islamist media. As the matter of broadcast, this radio broadcasts the Islamist program in the matter of Syariah. This radio is broadcasted in the matter of being closed to Allah. This radio is a part of PT Radio Citra Mandiri Perkasa Lestari. It broadcasts the programs around Solo raya, and nasional-internasional by using streaming service. The organizers of this radio station are Rasyid Ridha, LC., Badru Tamam, Lc., Muzayyin, DR. Muinidinillah Basri, MA. This radio station is lacated on Adisumarmo No 181 Solo, phone. 0271732321. The targets of this radio are the muslim families dominated with the adutlt and teenagers, or those who have the spirit of developing their self in the matter of Islam. The users are 50 % from the people in 35-60 age, Senior Hight School students are in 50% and professional in 25 %. The programs of the radio station are salam silaturrahmi program, Hiz interaktif, Hiz niaga, nuansa siang, cahaya iman dan muhasabah (the light of iman and introspection). Generally, the way that they spreated become the way for muslims to be united as Allah and rosul ordered.

[13] *Al Furqon* Magazine, 06 edition of 12 Muharram 1434 H/Oct-Nov 2012, pp. 6-7.

[14] Anthony Giddens, in structuralism theory said that the agent is always in the way it give the productivity and reproducting the social structure in the same ideology with theirs. In this case, the agent builds itself throught the social production, build by the social human resource and distributed in

vary, in specific the time and place. Charis Barker, *Cultural Studies; Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2000), pp. 186-187; Dale F. Eickelman and James Piscatory, *Politik Muslim; Wacana Kekuasaan dan Hegemoni Dalam Masyarakat Muslim* (Yogyakarta; Tiara Wacana, 2009), pp. 44, 158.

[15] Like other islamist magazine, Majalah Pengusaha Muslim (MPP) is filled by the advertisments of herbal medics, the offer of Islamist VCDs, the offer of islamist books, school promotions, and islamist media promotions. The themes in the rubic of this magazine are like the business rubrics which is served in the theme "the unique creations of plastic materials", the children games renting, cullinary business, recovery data service, the business of Islamic school. That is the same as listed in human resource rubric which is served in the theme "the smile for the customer", in the strategy of products rubric discuss about the variety of priece and in the marketing rubric, there create the theme of guaranty for customers. Based on the theme served by Majalah Pengusaha Muslim/MPP (Muslim Entrepreneur Megazine), serves the costumers in searching the islamist information but it still has the matter of the modernity. Majalah Pengusaha Muslim/MPP (Muslim Entrepreneur Megazine), as the islamist media, has set out their product to lead the marketing in the public sphere of Solo. By serving the popular Islamic themes, this islamist media can be existed in the market of Solo. The intrepreneur Islamic magazine, the 3rd edition is published on march, 15th , 2010.

[16] El-Fatta magazine, the first edition in 1st volume, 2012.

[17] Sakinah Magazine, 3rd edition in 11th volume, 2012.

[18] As-Sunnah Magazine No. 08 Shafar 1435H/December, 2013.

[19] The publisher and the producer of herbal medicine *Arafah* is located in Ngruki Cemani Sukoharjo Solo, phone. 0271 726452. The location of this publisher is near with Al Mukmin Islamic boaring school Ngruki led by Abu Bakar Ba'asyir . This publisher can be existed in Ngruki, Solo because the ideology of this publisher is the same as in Al Mukmin Islamic Boarding School, Ngruki.

[20] Civil society is known as a society, in the term of individual or group of society which can be independent on the matter of interaction to the society. It is always required the existence of otonomi or the independence, the access to the association in the country, the otonomic public sphere, and it is opened for all of societies. Robert W. Hafner, *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme dan Demokrasi* (Yogyakarta: LKIS, 2000), pp. 41; Afan Gaffar, *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1999) pp. 179.

[21] The exsistence of the religion in public sphere can be seen in F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik Dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2008), pp. 158-161

REFERENCE

Abdurrahman Wahid. 2009. ed. *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: Gerakan Bhineka Tunggal Ika-the Wahid Institute- Maarif Institute.

Afan Gaffar. 1999. *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*. Yogyakarta:Pustaka Pelajar.

Armando Salvatore & Dale F. Eickelman. 2004. 'Pubices Muslim', in Armando Salvatore and Dale F. Eickelman. ed., Public Islam and the Common Good. Leiden: BRILL.

Budhi Munawar Rachman, Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekulerisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia (Jakarta: LSAF dan Paramadina, 2010)

Charis Barker. 2002. *Cultural Studies: Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Dale F. Eickelman & James Piscatory. 2009. *Politik Muslim: Wacana Kekuasaan dan Hegemoni Dalam Masyarakat Muslim*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Dale F. Eickelman and Armando Salvatore. 2012. The Publik Sphere and Muslim Societies. *European Journal of Sociology*, No. 1. 2002

F. Budi Hardiman. 2008. *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik Dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Haedar Nashir. 2013. *Islam Shari'at: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Ihsan Ali-Fauzi & Saiful Mujani. 2009. *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Atas Perda Syari'ah*. Jakarta: Penerbit Nalar.

Judith Butler. 2011. ed., *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.

Jurgen Habermas. 1991.*The Structural Transformation of the Public Sphere*. trans. Thomas Burger Combridge: The M. IT Press

Jurgen Habermas. 2012. *Ruang Publik: Sebuah Kajian Tentang Masyarakat Borjuis*. terj. Yudi Santoso. Bantul: Kreasi Wacana

Majalah Al-Furqon, edisi ke-6, 12 *Muharram* 1434 H/Okt-Nov 2012

Majalah al-Sunnah No. 08 Safar 1435H/Desember 2013.

Majalah el-Fatta. edisi 1 vol 1. 2012.

Majalah Pengusaha Muslim. vol 3. 15 March 2010.
Majalah Sakinah. edisi 3 vol 11. 2012.
Ridwan al-Makassari. 2010. *Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo.* Jakarta: CSRC UIN Jakarta.
Robert W. Hafner. 2000. *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme dan Demokrasi*. Yogyakarta: LKIS.
Zainudin Fanani. 2002. *Radikalisme Keagamaan dan Perubahan Sosial*. Solo: UMS Press and ASIA Foundation.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Maheram Ahmad, Muhammad Adib Samsudin, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Konsep *Mudarris* dalam Amalan Pengajaran Guru Pendidikan Islam Prasekolah

Asmaniza Mamat & Wan Nasyrudin Wan Abdullah

Jabatan al-Quran dan as-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Pendidikan awal kanak-kanak memainkan peranan yang penting dalam mencorakkan generasi akan datang untuk mewarisi kualiti insan yang mantap akidah dan ibadah serta memiliki akhlak dan keperibadian yang tinggi. Oleh itu, guru Pendidikan Islam prasekolah dilihat sebagai agen pelaksana utama untuk memikul tanggungjawab sebagai pemegang amanah yang besar selaku pengajar atau *mudarris*. Penulisan ini membincangkan komponen asas dalam amalan pengajaran yang perlu diberi penekanan oleh guru Pendidikan Islam sebagai *mudarris* berkesan di prasekolah. Kajian ini berbentuk kajian kualitatif. Kaedah pengumpulan data dilakukan menerusi kaedah análisis kandungan yang melibatkan pencarian bahan daripada sumber primer dan sekunder. Penekanan kepada kualiti pengajaran berkesan di peringkat prasekolah sangat signifikan kerana bertepatan dengan waktu kritikal kanak-kanak yang berkembang pesat. Fokus perbincangan lebih tertumpu kepada amalan pengajaran guru Pendidikan Islam berteraskan konsep *mudarris* bagi menghasilkan pengajaran yang berkesan dan bermakna. Selain itu, turut dibincangkan juga cadangan-cadangan yang sesuai untuk penambahbaikan dalam meningkatkan kualiti pengajaran guru Pendidikan Islam di prasekolah.

Kata kunci: *Mudarris berkesan, kualiti pengajaran, guru Pendidikan Islam, prasekolah*

PENGENALAN

Rasulullah saw menitikberatkan pendidikan sejak di awal usia manusia dilahirkan. Kepentingan pendidikan di peringkat awal ini telah disebutkan oleh baginda melalui *hadith* :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ إِنْسَانٍ تَلِدُهُ أُمُّهُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَأَبَوَاهُ بَعْدُ يُهَوِّدَانِ هِوَ يُنَصِّرَانِ هِوَ يُمَجِّسَانِ هِفَإِنْ كَانَا مُسْلِمَيْنِ فَمُسْلِمٌ كُلُّ إِنْسَانٍ تَلِدُهُ أُمُّهُ يَلْكُزُ هُال شَّيْطَان ُفِي حِضْنَيْهِ إِلَّا مَرْيَمَ وَابْنَه

Maksud:Dari Abu Hurairah bahwasanya Rasulullah saw bersabda: "Setiap anak itu dilahirkan dalam keadaan fitrah lalu kedua orang tuanyalah yang menjadikannya sebagai seorang yahudi, nasrani dan majusi (penyembahapi). Apabila kedua orang tuanya muslim, maka anaknya pun akan menjadi muslim. Setiap bayi yang dilahirkan dipukul oleh syaitan pada kedua pinggangnya, kecuali Maryam dan anaknya (Isa)
(Shahih Muslim, kitab takdir, hadith no 4807)

Guru adalah ibu-bapa kedua bagi murid. Oleh itu guru Pendidikan Islam prasekolah sudah pasti menggalas tanggungjawab dan amanah yang besar untuk mencorak dan membentuk murid tersebut menjadi insan yang mantap dari segi akidah dan ibadah, memahami tujuan kehidupan di dunia ini serta memiliki akhlak dan keperibadian yang sempurna.

Pendidikan prasekolah di Malaysia merupakan program pendidikan tidak formal yang menyediakan pengalaman pembelajaran kepada kanak-kanak berusia empat hingga enam tahun sebagai persediaan melangkah ke tahun satu dalam sistema persekolahan formal. Akta Pendidikan 1996 telah meletakkan prasekolah ke dalam sistem pendidikan kebangsaan (Rohaty 2003). Matlamat utama pendidikan prasekolah adalah untuk menyuburkan potensi kanak-kanak dalam semua aspek perkembangan, menguasai kemahiran asas dan memupuk nilai serta sikap positif sebagai persediaan untuk melangkah ke sekolah rendah (KPM 2010).

Kurikulum Standard Prasekolah Kebangsaan telah diperkenalkan pada tahun 2010 dengan menetapkan asas Pendidikan Islam Prasekolah di bawah tunjang Kerohanian, Sikap dan Nilai. Kandungan utama tunjang tersebut adalah terdiri daripada lima asas utama iaitu akidah, ibadah, sirah, akhlak, dan asas bahasa al-Quran dan jawi termasuk hafazan surah-surah pendek. Oleh itu objektif dan matlamat Pendidikan Islam Prasekolah adalah selaras dengan falsafah Pendidikan Islam iaitu membentuk sikap, kemahiran, keperibadian dan pandangan hidup sebagai hamba Allah untuk mecapai kesejahteraan dunia dan akhirat.

Dalam hal ini, guru merupakan tunggak penting dan agen pelaksana ke arah pendidikan yang berkesan. Guru bertanggungjawab untuk membentuk murid-murid mencapai semua matlamat yang telah digariskan. Tambahan pula pendidikan di peringkat prasekolah ini mempunyai pengaruh yang besar terhadap perkembangan minda dan kecerdasan serta pembelajaran sosial kanak-kanak (Rohaty 2003).

PERNYATAAN MASALAH

Prasekolah menjadi medan utama dan titik permulaan untuk menyemai semangat cintakan ilmu dalam diri kanak-kanak. Maka guru prasekolah berperanan penting untuk memupuk dan menyemai semangat suka belajar dan mewujudkan suasana pengajaran dan pembelajaran yang menarik dan bermakna kepada kanak-kanak. Seorang guru haruslah mempunyai pengetahuan mantap dan kemahiran mengajar yang menarik dan berkesan semasa sesi pengajaran dan pembelajaran berlangsung. Namun, isu-isu yang sering dikemukakan memperlihatkan pengajaran guru Pendidikan Islam berada pada tahap yang sederhana dan tidak kreatif. Dapatan kajian juga mendapati guru-guru Pendidikan Islam tidak mempelbagaikan kaedah pengajaran mereka bahkan lebih berminat menggunakan kaedah pengajaran berpusatkan guru seperti teknik syarahan dan kuliah di bilik darjah (Abdul Halim & Nik Mohd Rahimi 2011). Hasil kajian MohdAderi (2009) menunjukkan tahap pengajaran guru Pendidikan Islam berada pada tahap yang sederhana. Hal ini adalah kerana masalah yang berlaku dalam pengajaran dan pembelajaran (PdP) Pendidikan Islam adalah berpunca daripada kurangnya perkembangan ilmu dalam diri guru Pendidikan Islam dan mengamalkan pengajaran yang tidak menarik dan kurang berkesan (Mohd Aderi & Rohani 2009). Hal ini sudah pasti akan memberi kesan kepada amalan pengajaran guru Pendidikan Islam di

prasekolah dan kelemahan guru di dalam proses pengajaran dan pembelajaran ini sekaligus akan menjejaskan penguasaan murid terhadap pembelajaran Pendidikan Islam di peringkat kanak-kanak.

Konsep *mudarris* adalah merujuk kepada ciri-ciri guru yang berkesan yang melibatkan aspek PdP bermula daripada persediaan mengajar, proses pengajaran dan pembelajaran dan akhirnya penilaian kendiri. Aspek ini lebih menyentuh kepada aspek luaran PdP berkesan dan merupakan tugas utama '*core business*' seorang guru. Namun, hasil dapatan kajian berdasarkan pemerhatian pengajaran di bilik darjah, temubual guru dan penilaian pelajar mendapati min bagi komponen *mudarris* berada pada tahap rendah iaitu 3.83 berbanding komponen *muaddib* dan *murabbi* (AbHalim 2007). Di samping itu, bebanan tugas guru yang semakin bertambah juga telah menyebabkan guru kurang memberi perhatian keperluan murid dan ini menyebabkan amalan pengajaran guru di bilik darjah terabai (Nadiratul et al. 2013). Hal ini adalah bercanggah dengan amalan pengajaran yang sepatutnya dilaksanakan oleh guru-guru di prasekolah untuk mewujudkan PdP aktif, bermakna dan menyeronokkan bagi murid-murid.

Namun, kajian Syed Najmuddin et al. (2009) pula menunjukkan hasil dapatan yang berbeza. Hasil kajian tersebut menunjukkan bahawa tahap kepimpinan guru Pendidikan Islam melibatkan empat aspek yang merangkumi aspek imej dan integriti, pengajaran dan pembelajaran, kepimpinan keagamaan dan interaksi dengan pelajar berada pada tahap tinggi. Kajian tersebut telah menunjukkan bahawa guru Pendidikan Islam MRSM memainkan peranan yang berkesan sebagai mudarris, muallim, muaddib, murabbi dan mursyid berdasarkan penilaian pelajar. Oleh itu, kertas kerja ini akan membincangkan tentang amalan pengajaran berkesan di prasekolah berteraskan konsep mudarris.

PERSOALAN KAJIAN

Persoalan yang timbul dari isu kajian ini ialah :

1. Apakah konsep mudarris di dalam amalan pengajaran guru?
2. Bagaimanakah amalan pengajaran Pendidikan Islam yang berkesan di prasekolah?

OBJEKTIF

Berdasarkan perbincangan daripada pernyataan masalah tersebut, maka kajian ini dijalankan untuk mencapai dua objektif berikut :

1. Mengenalpasti konsep mudarris di dalam amalan pengajaran guru.
2. Mengkaji amalan pengajaran Pendidikan Islam yang berkesan di prasekolah.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini berbentuk kajian kualitatif dan reka bentuk kajian adalah analisis deskriptif. Kajian ini dilaksanakan bertujuan untuk mengumpul dan mendapatkan data-data bagi membantu pengkaji membuat ulasan yang komprehensif tentang literatur yang berkaitan dengan bidang dan tajuk yang dikaji. Dalam kajian ini, pengkaji telah mengumpulkan data-data tentang konsep *mudarris* dalam Al-Quran dan dalam konteks pendidikan serta amalan pengajaran Pendidikan Islam yang berkesan di prasekolah. Data-data ini diperolehi hasil pembacaan dan penelitian terhadap sumber primer dan sekunder yang terdiri daripada kertas kerja, jurnal, laporan tesis, buku-buku ilmiah, prosiding dan artikel. Hasil daripada data-data yang diperolehi, maka pengkaji telah membuat analisis data untuk menjawab persoalan kajian ini.

ANALISIS TINJAUAN LITERATUR

Konsep Mudarris Dalam Al-Quran

Kalimah *mudarris* tidak disebutkan secara langsung di dalam Al-Quran. Namun, ia berkait rapat dan memberikan pengertian yang sama dengan kata dasarnya iaitu kalimah درس. Oleh itu, konsep mudarris di dalam kajian ini adalah berfokuskan kepada kalimah درس yang terdapat di dalam al-Quran dan jugadalam konteks pendidikan Islam prasekolah.Di dalam kitab *Mu'jam al-Alfaz wa al-A'lam al-Quraniyyah* (Muhammad Ismail 1968) dan *Mu'jam al-Mufahras Li alfaz al-Quran al-Karim* (Muhammad Fuad 1996) terdapat enam ayat yang menggunakan kalimah درس di dalam al-Quran dengan penggunaan wazan yang pelbagai iaitu وَدَرَسُوا, دِرَاسَتِهِم, دَرَسْت, تَدْرُسُونَ dan يَدْرُسُونَهَا. Ayat-ayat tersebut adalah daripada surah *ali-Imran* ayat 79, surah *al-An'am* ayat 105 dan 156, surah *al-A*^{c}*raf* ayat 169, surah *Saba'* ayat 44 dan surah *al-Qalam* ayat 37.

Ibn Kathir mentafsir keenam-enam kalimah درس di dalam ayat-ayat di atas membawa maksud baca dan ajar dan membahaskannya juga dari aspek *qiraat* (Abu Fidaa Ismail 2000). Dalam konteks pendidikan pula, Hamka menghuraikan di dalam kitab tafsir beliau tentang ciri-ciri orang yang *rabbani* ialah orang yang berilmu dan menyampaikan ilmunya kepada orang lain sepertimana yang terkandung di dalam al-Quran. Sifat seorang guru juga haruslah sentiasa berusaha mencari ilmu dan mengajarkannya serta melaksanakan perintah Allah semata-mata kerana mengharapkan keredhaanNya. Inilah sifat seorang guru yang *rabbani* (Hamka 1982).

Muhamad Ismail (1968) mentakrifkan درس sebagai belajar atau ilmu pengajaran yang diperolehi daripada banyak membaca untuk menghafal. Ibrahim Al-Abyari (1974) danNabil Abdul Salam (1997) mentakrifkanدرس sebagai membaca iaitu mengulang-ulang bacaan untuk menghafal. Ia juga membawa makna kesan yang berkekalan hasil daripada pembelajaran dan membaca serta proses menghafal (Ibrahim Al-Abyari, 1984).

Oleh itu, kalimah *mudarris* ini memberi interpretasi tentang tugas seorang guru yang mengajar dan memperkenalkan pengajaran awal kepada muridnya. Pengajaran dan pembelajaran di peringkat prasekolah lebih bertumpu kepada proses untuk mengajar murid mengenal huruf seterusnya membaca dan menghafal melalui proses mengulang-ulang. Hal ini amat bertepatan dengan kepentingan penguasaan konsep mudarris dalam amalan pengajaran guru Pendidikan Islam di peringkat prasekolah yang memperkenalkan asas 4M iaitu membaca, menulis, mengira dan menaakul. Sebagai contoh, dalam pembelajaran Pendidikan Islam prasekolah, guru-guru melazimkan murid mengulang-ulang kembali pelajaran semasa proses permulaan pengajaran.

Konsep Mudarris Dalam Konteks Pendidikan Islam Prasekolah

Kalimah *mudarris* adalah berasal daripada perkataanتدريس (درس يدرس) yang memberi makna menjadikannya belajar. Daripada kata dasarnya, kalimah درس ini juga terdiri daripada tiga kalimah iaituدرس يدرس درسا دراسة ( ) bererti mempelajari. Manakala kalimah درس يدرس دروسا(pula bererti hapus dan padam. Sekiranya kalimah tersebut berasal dari (درس يدرس درسا دراسا) ia membawa erti menguli yang dirujuk kepada tepung (Ibn Manzur1997). Oleh itu, dua kata dasar bagi *tadris* ini menjelaskan pendidikan sebagai satu proses belajar dan bukannya mengajar sedangkan kata akar yang akhir menggambarkan kedudukan pendidikan sebagai satu proses membentuk yang mengambil masa untuk mendapatkan hasil.

Kalimah *mudarris* ditakrifkan dalam *Mu'jam Mustalahat al-Tarbiyyah wa al-Ta'lim*, sebagai orang yang bertanggungjawab mengajar pelajar dengan matlamat menyedia dan mendidik mereka dengan akhlak, budaya dan kemasyarakatan yang baik (Gerges 2005). Secara umumnya, dalam konteks pendidikan Islam di Malaysia konsep *mudarris* adalah merujuk kepada salah satu tugas dan peranan guru Pendidikan Islam iaitu sebagai *mudarris*, *muaddib*, murabbi, *murshid* dan *mu'allim*. Kelima-lima istilah ini memberi makna guru, pengajar atau pendidik.

Dalam konteks yang spesifik, kajian Ab Halim Tamuri (2007) yang bertajuk Amalan Pengajaran Guru Pendidikan Islam Dalam Membangunkan Masyarakat Islam Hadhari telah membahaskan secara terperinci prosedur penentuan ciri-ciri *domain* peranan guru Pendidikan Islam yang meliputi tanggungjawab sebagai *mudarris, mu'allim*, murabbi, *muaddib* dan *mursyid*. Peranan guru sebagai *mudarris* adalah merujuk kepada konsep yang diasaskan kepada guru cemerlang yang berkesan iaitu terdiri daripada lima aspek utama iaitu ketinggian peribadi yang dimiliki,

kepelbagaian kaedah pengajaran yang digunakan, kejayaan mewujudkan iklim dan personaliti bilik darjah yang baik, mempunyai kepakaran serta mempunyai kecekapan dan kemampuan membuat keputusan professional. Hasil kajian tersebut telah merumuskan bahawa terdapat 25 domain utama yang perlu dikuasai oleh oleh guru Pendidikan Islam untuk menjadi *mudarris* yang berkesan. 25 domain tersebut adalah :

1. Menarik perhatian pelajar semasa P&P.
2. Menstruktur kandungan pengajaran.
3. Mengaitkan dengan pengetahuan sedia ada pelajar.
4. Memperkenalkan tajuk pengajaran semasa pengajaran.
5. Menyampaikan maklumat dengan mudah, tepat dan jelas.
6. Menggunakan papan hitan atau papan putih dengan berkesan.
7. Menyesuaikan strategi pengajaran dengan masa, minat dan kebolehan atau tahap pelajar.
8. Menyesuaikan strategi pengajaran dengan sumber yang sedia ada.
9. Mengawal bilik darjah dengan baik (pembelajaran yang kondusif).
10. Menggunakan bahan bantu mengajar (BBM) yang sesuai dan berkesan (OHP, kertas mahjung, gambar, ICT, komputer dan lain-lain).
11. Memiliki sifat kecindan atau humor.
12. Memiliki kemahiran interpersonal yang baik (*body language*, *gesture*, *eye contact*).
13. Mempelbagaikan metodologi pengajaran yang berkesan.
14. Mempelbagaikan teknik menyoal semasa pengajaran.
15. Menjawab persoalan pelajar dengan penuh hikmah.
16. Mengesan masalah pembelajaran pelajar.
17. Menjarakkan pengajaran (lambat atau cepat).
18. Mengajar menurut urutan kandungan pengajaran.
19. Memberi peneguhan kepada pelajar semasa pengajaran.
20. Mengajar secara aktif atau cergas di dalam dan luar bilik darjah.
21. Menggunakan tulisan jawi dengan baik.
22. Membuat penilaian formatif terhadap pembelajaran pelajar.
23. Membuat rumusan pengajaran.
24. Memberi tugasan lanjutan atau kerja rumah.
25. Muhasabah pengajaran menurut perspektif Islam.

Kesimpulannya, konsep *mudarris* adalah merujuk kepada guru yang mempunyai keupayaan dalam melaksanakan proses pengajaran dan pembelajaran yang berkesan (Kamarul Azmi & Ab Halim 2007). *Mudarris* juga merujuk kepada ciri pengajar yang berkesan dan ia lebih menyentuh kepada aspek luaran pengajaran dan pembelajaran iaitu bermula daripada persediaan mengajar sehingga kepada proses pengajaran dan akhirnya penilaian kendiri (Kamarul Azmi 2010). Namun begitu, peranan ini juga boleh berlangsung di luar bilik darjah (Syed Najmuddin et.al 2009). Fathiyah (2012) pula telah merumuskan bahawa istilah *mudarris* ini merujuk kepada konsep atau peranan guru cemerlang. Oleh itu,dalam konteks kajian ini, dapat disimpulkan bahawa *mudarris* adalah pengajar atau guru yang bertanggungjawab dan berperanan menyampaikan ilmu dalam proses pengajaran dan pembelajaran yang berkesan, bermakna dan menyeronokkan.

Amalan Pengajaran Pendidikan Islam yang berkesan di prasekolah

Terdapat beberapa komponen asas dalam amalan pengajaran guru yang perlu diberi penekanan oleh guru Pendidikan Islam sebagai mudarris berkesan di prasekolah ialah keperibadian dan sifat guru, pelaksanaan dan kaedah pengajaran, penggunaan bahan bantu mengajar dan pengguasaan kemahiran teknologi maklumat komunikasi dan multimedia.

Keperibadian dan sifat guru: Keperibadian dan sifat guru amat berkait rapat dengan keberkesanan pengajaran di bilik darjah. Keikhlasan dan kasih sayang yang lahir dari lubuk hati seorang guru akan sampai ke dalam jiwa kanak-kanak. Dalam hal ini, Imam al-Ghazali (1981) telah merumuskan di dalam kitab *Ihya' Ulum al-Din* bahawa guru perlu memiliki tujuh keperibadian

dan sifat yang baik iaitu menyayangi pelajar seperti anak sendiri, ikhlas menyampaikan ilmu, sentiasa memberi nasihat yang baik kepada pelajarnya, menjauhi perbuatan dan akhlak yang buruk, tidak menghina guru lain di hadapan pelajar, pandai menyesuaikan diri dengan tahap umur pelajar dan beramal dengan ilmu yang dimiliki. Manakala al-Nahlawi (1988) pula telah menyenaraikan antara 10 sifat yang perlu ada dalam diri seorang pendidik iaitu mempunyai pemikiran *rabbani*, bersifat ikhlas dan mengharapkan keredhaan Allah semata-mata, bersabar, jujur dan melaksanakan apa yang diajar kepada murid-murid, sentiasa berusaha mencari ilmu, mempelbagaikan kaedah pengajarandan teliti dalam pelaksanaan, berupaya mengawal dan menguasai pelajar serta tegas dalam proses pengajaran dan pembelajaran, mengambil kira tahap kebolehan pelajar, peka terhadap perkembangan semasa dan bersifat adil terhadap semua murid tanpa ada perasaan pilih kasih.

Kajian Kamarul Azmi et al. (2009), telah membuktikan bahawa keperibadian dan sifat guru mempunyai hubungan yang signifikan dan tinggi dengan motivasi pelajar dalam pengajaran dan pembelajaran mereka di bilik darjah. Hal ini jelas kerana menurut Hassan Langgulung (1977) di dalam Rusleda dan Wan Kamal (2011) menyatakan bahawa pendidikan prasekolah memberikan kesan yang positif terhadap kanak-kanak. Ia merupakan waktu yang penting untuk ibu bapa dan guru menyemai ilmu Islam dan keperibadian yang baik kerana pembelajaran kanak-kanak bermula melalui proses peniruan dan indoktrinisasi. Oleh itu, guru pendidikan Islam prasekolah perlu sentiasa mempunyai keperibadian dan sifat yang baik untuk meningkatkan keberkesanan pengajaran mereka terhadap kanak-kanak. Sikap ikhlas dan sifat keibuan yang penuh dengan kasih sayang akan mendorong minat kanak-kanak terhadap Pendidikan Islam.

Pelaksanaan dan kaedah pengajaran: Pemilihan kaedah dan strategi pengajaran guru akan membantu kanak-kanak untuk belajar dengan baik dan mempengaruhi keberkesanan PdP di prasekolah. Oleh itu, menurut Azrin (2011) pembangunan guru adalah salah satu asas utama untuk membangun pendidikan prasekolah. Pembangunan guru melalui kurikulum latihan adalah bertujuan untuk melatih guru tentang kaedah pengajaran dan mendedahkan mereka kepada penggunaan teknologi maklumat bagi meningkat kualiti PdP di prasekolah. Hal ini adalah kerana kanak-kanak yang mengikuti pendidikan prasekolah sama ada daripada keluarga yang mempunyai latarbelakang sosioekonomi tinggi atau rendah memperolehi pencapaian yang tinggi di peringkat sekolah rendah serta memberi kesan positif terhadap perkembangan kognitif dan afektif kanak-kanak (Azizah 2002). Kajian Azrin (2011) juga membuktikan bahawa kejayaan prasekolah Islam PASTI mendidik kanak-kanak lebih berdisiplin dan berakhlak adalah berkait rapat dengan strategi dan kaedah pengajaran guru-guru mereka. Hasil kajian tersebut juga mendapati kepelbagaian kaedah pengajaran yang digunakan oleh guru-guru seperti kaedah hafalan, soal jawab, lawatan, halaqah, permainan, imlak, demonstrasi dan kaedah bercerita telah mendorong minat murid terhadap pembelajaran dan ini menjadikan PdP tersebut menyeronokan dan bermakna. Jelasnya, pelaksanaan dan kaedah pengajaran guru merupakan ciri utama mudarris berkesan di prasekolah.

Selain itu, pendekatan bermain juga sangat berkesan dalam PdP murid prasekolah kerana bermain adalah fitrah kanak-kanak. Semakin seronok murid prasekolah belajar, semakin cepat mereka memahami pelajaran. Dalam hal ini, Kurikulum *Standard* Prasekolah Kebangsaan (KSPK) telah menggariskan pembelajaran berpusatkan kanak-kanak dan pembelajaran melalui aktiviti bermain sebagai fokus utama di prasekolah (KPM 2010). Menurut Fatimah et al. (2008),aktiviti bermain boleh merangsang perkembangan murid dari segi fizikal, kognitif, sosial dan emosi kanak-kanak. Hal ini disokong oleh kajian Sharifah Nor Puteh & Aliza (2011) yang merumuskan bahawa proses PdP menjadi lebih berkesan sekiranya guru menggunakan pendekatan bermain kerana melalui aktiviti tersebut kanak-kanak akan belajar dan memahami pelajaran dalam keadaan gembira dan bermakna. Ini adalah kerana aktiviti bermain dapat memberi peluang kepada kanak-kanak untuk belajar, memahami dan membentuk hubungan sosial bersama rakan sebaya. Jelasnya, pendekatan bermain ini memerlukan persediaan guru-guru dari segi perancangan sebelum PdP dan melaksanakannya dengan penuh tanggungjawab semasa sesi PdP berlangsung. Oleh itu, guru Pendidikan Islam prasekolah yang bersifat mudarris perlu menguasai ilmu dan kemahiran mengajar serta mempelbagaikan kaedah pengajaran seperti pendekatan melalui aktiviti bermain dan menggunakan bahan bantu mengajar mengikut kesesuaian dan keperluan kanak-kanak untuk merangsang perkembangan murid secara menyeluruh.

Penggunaan Bahan Bantu Mengajar: Penggunaan alat bantu mengajar yang menarik dan interaktif akan menarik minat murid untuk memahami pelajaran dengan mudah. Malahan, domain utama di dalam komponen mudarris juga menekankan aspek penggunaan alat bantu mengajar kerana ia membantu keberkesanan pengajaran seseorang guru. Menurut Shahril (2004) amalan pengajaran guru yang berkesan adalah dengan mempelbagaikan kaedah pengajaran, menyediakan alat bantu mengajar yang sesuai dan mendalami isi kandungan yang hendak diajar. Hal ini adalah kerana penggunaan alat bantu mengajar dapat merangsang pemikiran dan perkembangan kanak-kanak seterusnya meningkatkan kualiti dan keberkesanan pengajaran guru.

Terdapat pelbagai bahan bantu mengajar yang boleh digunakan oleh guru semasa dalam pengajaran dan pembelajaran di prasekolah. Menurut Kamarul Azmi et al. (2011), terdapat 16 jenis bahan bantu mengajar yang sering digunakan oleh guru semasa proses pengajaran dan pembelajaran mereka. Bahan bantu mengajar tersebut diklasifikasikan kepada BBM pola dan BBM bukan pola. Terdapat enam jenis BBM pola iaitu buku teks, komputer, LCD, kertas edaran , kertas mahjung dan modul, buku rujukan dan gambar. Manakala BBM bukan pola pula terdiri daripada carta, akhbar dan keratan, video, buku latihan, OHP dan tranparensi, papan hitam dan papan putih, bahan maujud, radio, kaset dan bahan audio, folio dan kertas manila kad.

Dalam konteks pengajaran dan pembelajaran di prasekolah BBM yang sesuai untuk digunakan oleh guru ialah bahan maujud, carta, kad-kad bergambar, videodan bahan audio. Bahan-bahan tersebut hendaklah berkonsepkan daripada mudah kepada lebih susah dan kanak-kanak diberi peluang untuk menyelesaikan konsep-konsep yang lebih susah secara progresif (Azizah 2002). Oleh itu, bahan bantu mengajar akan memudahkan pemahaman murid terhadap sesuatu konsep berbanding dengan hanya menggunakan imaginasi semata-mata. Guru prasekolah juga harus menitikberatkan keselamatan dan kesesuaian pengggunaan bahan tersebut.

Di samping itu, penggunaan video dan bahan audio di dalam bilik darjah prasekolah juga memberikan impak yang positif dalam PdP di prasekolah. Menurut Bryan Coombs (2007), dua perkara yang berlaku apabila menggunakan video sebagai bahan bantu mengajar iaitu kanak-kanak akan belajar melalui pengalaman yang menyeronokkan dan pada masa yang sama mereka juga belajar. Sebagai contoh, bahan bantu mengajar video ini sesuai digunakan untuk pengajaran dan pembelajaran akhlak kerana ia akan memudahkan murid mengambil pengajaran dan membezakan akhlak yang baik dan buruk. Dari segi penggunaan bahan audio pula, guru boleh memperdengarkan lagu nasyid teladan yang berkaitan dengan kandungan pelajaran seperti nasyid rukun Iman, rukun Islam dan doa-doa. Ini adalah kerana sifat semulajadi kanak-kanak lebih cenderung kepada alunan muzik dan ini akan memudahkan proses ingatan mereka. Oleh itu, guru Pendidikan Islam prasekolah perlu menitik beratkan penggunaan bahan bantu mengajar dalam PdP mereka dan juga menguasai kemahiranlain untuk menjadi mudarris yang berkesan di prasekolah.

Penguasaan Kemahiran Teknologi Maklumat Komunikasi dan Multimedia: Di antara kemahiran yang perlu dikuasai oleh guru untuk menjadi mudarris berkesan di prasekolah ialah penguasaan kemahiran teknologi maklumat komunikasi dan multimedia. Penggunaan alat multimedia sebagai salah satu alat bantu mengajar juga dapat membantu guru untuk menyampaikan pelajaran dengan lebih berkesan. Ini adalah kerana, dapatan kajian Ahmad Esa et al. (2007) menunjukkan bahawa kanak-kanak akan lebih tertarik untuk belajar melalui penggunaan multimedia dan dapat mendorong mereka untuk belajar dengan lebih gembira dan bermakna. Hal ini disokong oleh kajian Latifah et al.(2012) yang merumuskan bahawa penggunaan bahan multimedia membantu pembentukan nilai murni, akhlak dan sakhsiah murid prasekolah kerana telah terdapat banyak perisian bahan multimedia yang dapat memberi kesan yang positif dalam penerapan nilai dan pembentukan jati diri kanak-kanak. Jelasnya, guru prasekolah perlu mengintegrasikan teknologi maklumat komunikasi dan multimedia dalam pengajaran dan pembelajaran mereka.

Namun begitu, terdapat juga kajian yang menjadikan multimedia sebagai alternatif baru dalam PdP selain daripada pendekatan aktiviti bermain di bilik darjah. Kajian yang dijalankan oleh Fatimah et.al (2008) yang bertajuk “Dari Halaman Rumah Ke Layar : Pola Bermain Dan Fungsinya Kepada Perkembangan Kanak-Kanak”telah merumuskan bahawa penggunaan multimedia

mempunyai kesan yang positif dan negatif dan bergantung kepada perisian yang digunakan dan ini memerlukan pemantauan daripada guru. Oleh itu, terdapat pelbagai cara yang dapat mendorong guru meningkatkan kualiti pengajaran yang lebih berkesan. Penguasaan kemahiran teknologi maklumat komunikasi dan multimedia sudah pasti akan mengubah amalan pengajaran guru untuk menjadi mudarris berkesan di prasekolah. Menurut Saedah & Mohd Paris (2003) aplikasi teknologi dalam sesi pengajaran akan mengubah kaedah pengajaran konvensional kepada penggunaan teknologi pendidikan yang memberi kesan kepada pembelajaran kanak-kanak.

Oleh itu, guru-guru di prasekolah perlu melakukan perubahan sikap dengan menggunakan teknologi maklumat komunikasi dan multimedia di dalam PdP di kelas prasekolah (Sandra Rahman et.al 2013). Guru prasekolahjuga perlu bijak dan kreatif serta fleksibel dalam proses pengajaran dan pembelajaran mereka. Penguasaan kemahiran dan penggunaan alat multimedia dalam PdP guru sangat penting kerana kanak-kanak hari ini telah didedahkan dengan kecanggihan teknologi dan maklumat di hujung jari. Sekiranya guru-guru Pendidikan Islam di prasekolah masih lagi menggunakan kaedah pengajaran tradisional yang hanya berpusatkan guru, maka ia akan membantutkan proses belajar dan perasaan ingin tahu murid.

KESIMPULAN

Konsep *mudarris* amat penting untuk difahami dan dikuasai oleh guru Pendidikan Islam di prasekolah. Ini adalah kerana pendidikan awal kanak-kanak merupakan titik permulaan yang penting untuk memastikan kesinambungan pembelajaran Pendidikan Islam yang berkesan. Oleh itu, *mudarris* yang berkesan di prasekolah ialah guru yang sentiasa meningkatkan kualiti pengajaran dan pembelajaran melalui amalan pengajaran yang menyeronokkan dan bermakna. Bagi memastikan amalan pengajaran yang berkesan guru Pendidikan Islam haruslah menguasai kemahiran dan mempertingkatkan kualiti diri dan profesion untuk mendepani cabaran dunia globalisasi. Di samping itu, seorang *mudarris* juga perlu memiliki keperibadian dan sifat terpuji seperti penyayang, ikhlas, sabar dan jujur terhadap tugas dan tanggungjawab.

Justeru, kajian ini diharapkan dapat menjadi panduan kepada guru-guru Pendidikan Islam prasekolah untuk melaksanakan pengajaran dan pembelajaran yang berteraskan konsep *mudarris*. Kegagalan guru untuk menguasai konsep *mudarris* yang menjadi tugas utama guru menyebabkan berlakunya kecuaian dalam menunaikan amanah dan tanggungjawab guru dan ini akan mengelakkan persepsi negatif masyarakat kepada kerjaya profesional guru. Oleh itu, amalan pengajaran yang berkesan melalui penguasaan konsep *mudarris* ini sudah pasti akan memberikan impak yang besar dalam dunia pengajaran dan pembelajaran pendidikan prasekolah di Malaysia.

RUJUKAN

Abdul Halim Tamuri. 2007. Amalan Pengajaran Guru Pendidikan Islam Dalam Membangunkan Masyarakat Islam Hadhari. *Pendidikan Islam & Pendidikan Islam Bahasa Arab Berteraskan Pendekatan Islam Hadhari*: 177-203. Putrajaya : Yayasan Islam Hadhari.

Abdul Halim Tamuri, Nik Mohd Rahimi Nik Yusof. 2011. Isu Pengajaran dan Pembelajaran Pendidikan Islam. In N. M. Abdul Halim Tamuri, *Kaedah Pengajaran Dan Pembelajaran Pendidikan Islam* (pp. 19-37). Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

HAMKA, Abdul Malik Karim Amrullah. 1982, *Tafsir Al-Azhar.* Jil 3, 7, 8, 9, 22 & 2, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Ahmad Esa, Baharom Mohamad & Siti Nasrah Mukhtar. 2007. Peranan Multimedia Dalam Pembelajaran Kanak-Kanak . *Seminar Kebangsaan JPPG 2007 : Teknologi Dalam Pendidikan (18 - 20 Nov 2007).*

Azizah Lebai Nordin. 2002. *Pendidikan Awal Kanak-Kanak Teori Dan Amali.* Kuala Lumpur : Penerbit Universiti Malaya.

Azrin Ab Majid. 2011. Membangun Pendidikan Prasekolah Islam Di Malaysia : Pengalaman PASTI. In A. A. Majid, *Pendidikan Islam Malaysia Membangun Gagasan Baru* (pp. 143-155). Shah Alam: Jawatankuasa Tetap Pendidikan Tinggi Dan Pembangunan Modal Insan Kerajaan Negeri Selangor.

Bryan Coombs. (2007). *Mengajar Secara Efektif Successful Teaching.* Terj. SitiAishahMohd Elias. Kuala Lumpur: InstitutTerjemahan Negara Malaysia Berhad.

FathiyahMohdFakhruddin. 2012. *Peranan Dan Cabaran Guru DalamPengajaranPendidikan Islam.* Serdang: Penerbit UPM.

Fatimah Abdullah, Sarnon, Hoesni, S.M. & Wan Azreena WJ. 2008. Dari Halaman Rumah Ke Halaman Ke Layar : Pola Bermain Dan Fungsinya Kepada Perkembangan Kanak-Kanak. *Jurnal e-Bangi*: 1-13.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Ahmad. 1981. *Ihya' 'Ulum Al-Din.* Terj. Ismail Yakub. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD.

Gergers, M.G. 2005. *Mu'jam Mustalahat al-Tarbiyyah wa al-Ta'lim*. Bayrut: Dar al-Nahdah al-ᶜArabiyyah.

Ibn Kathir, Imaduddin Abu Fidaa Ismail. 2000. *Tafsir al-Quran al-'Azim.* Jilid 6. Tahqiq Mustafa Sayyid Muhammad. al-Qahirah : Maktabah Aulad Syeikh Li al-Turath.

Ibn Manzur, al-'Allamah Abi Al-Fadl Jamal al-Din ibn Muhammad ibnu Mukram ibn Manzur al-Afriqi al-Misri. 2012. *Lisan al-ᶜArab*. Jil 5. Bayrut: Dar Sodir.

Ibrahim al-Abyari. 1984. *al-Mausu'ah al-Quraniyyah, Gharib al-Quran al-Karim.* Jil 8. Kaherah : Muassasah Sijjil Al-Arab

Ibrahim al-Abyari. 1984. *al-Mausu'ah al-Quraniyyah al-Maisarah, Mu'jam al-Qurani.* Jil 3. Kaherah : Muassasah Sijjil al-Arab

Kamarul Azmi Jasmi & Ab. Halim Tamuri. 2007. *Pendidikan Islam, Kaedah Pengajaran dan Pembelajaran.* Skudai: Penerbit UTM.

Kamarul Azmi Jasmi. 2010. *Guru Cemerlang Pendidikan Islam Sekolah Menengah Di Malaysia : Satu Kajian Kes.* Tesis Dr Fal, Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Kamarul Azmi Jasmi, Ab Halim Tamuri & Mohd Izham Mohd Hamzah. 2009. Sifat Dan Peranan Keperibadian Guru Cemerlang Pendidikan Islam (GCPI) Dan Hubungannya Dengan Motivasi Pelajar. *Jurnal Teknologi 51(E) Dis*: 57-71.

Kamarul Azmi Jasmi, Mohd Faeez Ilias, Ab. Halim Tamuri & Mohd Izham Mohd Hamzah. 2011. Amalan Penggunaan Bahan Bantu Mengajar Dalam Kalangan Guru Cemerlang Pendidikan Islam Sekolah Menengah Di Malaysia. *Journal Of Islamic And arabic Education 3(1)*: 59-74.

KPM, K. P. 2010. *Dokumen Standard Kurikulum Prasekolah* . Kementerian Pelajaran Malaysia.

Latifah Abdul Majid, Wan Nasyruddin Wan Abdullah & Nurul Hidayah Ahmad Zakhi. 2012. Penerapan Nilai Murni Dan Pembentukan Jati Diri Kanak-Kanak Prasekolah Melalui Penggunaan Multimedia. *Jurnal Hadhari Special Edition*: 51-65.

Mohd Aderi Che Noh. 2009. Amalan Pengajaran Tilawah al-Quran: Satu Tinjauan Terhadap Persepsi Guru di Sekolah Menengah Harian Malaysia. *Journal Of islamic And Arabic Education 1(1)*: 57 - 72.

Mohd Aderi Che Noh, Rohani Ahmad Tarmizi. 2009. Persepsi Pelajar Terhadap Amalan Pengajaran Tilawah al-Quran. *Jurnal Pendidikan Malaysia 34(1)*: 93-109.

Muhammad Ismail Ibrahim. 1968. *Mu'jam al-Alfazwa al-A'lam al-Quraniyyah*. al-Qahirah : Dar al-Fikr al-ᶜArabi.

Muhammad Fuad Abdul Baqi. 1996. *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfaz al-Quran al-Karim.* al-Qahirah: Dar al-Hadith.

Muslim, Abul Husein Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi. *Sahih Muslim.* (Dinukil Melalui Pustaka Digital Maktabah Syamilah Versi III).

Nabil Abdul Salam Harun. 1997. *al-Mu'jam al-Wajiz Li Alfaz al-Quran al-Karim,* al-Qahirah: Dar al-Nasyr Li al-Jami'at.

Nadiratul Fathi Othman, Ab Halim Tamuri & Khadijah Abdul Razak. 2013. Pelaksanaan Pendekatan Berkumpulan dalam Pengajaran dan Pembelajaran Pendidikan Islam di Prasekolah. *3rd International Conference On Islamic Education (ICIED 2013):* 1071 – 1078.

Al-Nahlawi, Abdul Rahman. 1988. *Usul Al-Tarbiyyah Al-Islamiyyah wa Asalibuha*. Damsyik : Dar Al-Fikr.

Rohaty Mohd Majzub. 2003. *Pendidikan Prasekolah Cabaran Kualiti.* Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Rusleda Awang & Wan Kamal Mujani. 2011. Pemikiran Hassan Langgulung Terhadap Pendidikan Prasekolah. *Jurnal Aktualita Islamika.* Vol. *5, Jan – April*: 1-19.

Saedah Siraj, Mohd Paris bin Salleh. 2003. Aplikasi Teknologi Dalam Pengajaran dan Pembelajaran Peringkat Sekolah Menengah : Jangkaan Masa Hadapan. *Jurnal Pendidikan, Universiti Malaya* :123 - 142.

Sandra Rahman, Abu Bakar Nordin, Norlidah Alias. 2013. Penggunaan ICT Merentas Kurikulum Standard Prasekolah Kebangsaan (KSPK) : Tinjauan Di Prasekolah Kementerian Pelajaran Malaysia. *Jurnal Kurikulum & Pengajaran Asia Pasifik,, 1*(4): 12 - 20.

Shahril @ Charil bin Hj Marzuki. 2004. Amalan Pengajaran Yang Berkesan : Kajian Di Beberapa Sekolah Menengah Di Wilayah Persekutuan Dan Selangor. *Jurnal Pendidikan, Universiti Malaya*: 29 - 40.

Sharifah Nor Puteh & Aliza Ali. 2011. Pendekatan Bermain Dalam Pengajaran Bahasa Dan Literasi Bagi Pendidikan Prasekolah. *Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu-Malay Language Journal Education (MyLEJ), Vol 1, Bil 2*: 1-15.

Syed Najmuddin Syed Hassan, AbHalimTamuri, Isahak Othaman & Mohd Sabri Mamat. 2009. Kajian Persepsi Pelajar Terhadap Tahap Profesionalisme Guru Pendidikan Islam MRSM. *Journal of Islamic and Arabic Education* 1(2): 31-50.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kaunseling Kerohanian Satu Teknik dan Pendekatan dalam Proses Kaunseling

Azis Jakfar Soraji, Norsazali Abdullah, Wardatul Aishah Musa & Siti Shariyah Shaari

Universiti Kuala Lumpur: Malaysian Institute of Information Technology
1016 Jalan Sultan Ismail, 50250 Kuala Lumpur, Malaysia.

Abstrak: Penulisan ini membincangkan berkenaan kaunseling kerohanian yang menekankan aspek kerohanian sepanjang sesi kaunseling berjalan. Terdapat pelbagai teknik dan pendekatan yang digunakan oleh kaunselor ketika sesi kaunseling berjalan, sama ada ia berpaksikan kepada pendekatan Islam atau Barat. Ketika ini ramai dalam kalangan pengamal kaunseling menggunakan teori dan juga teknik kaunseling daripada Barat, sedangkan pendekatan kaunseling kerohanian yang berasaskan kepada pendekatan Islam kurang diberi penekanan. Pendekatan kaunseling kerohanian yang berasaskan pendekatan Islam wajib dilaksanakan terutamanya kaunselor Muslim. Kaunseling kerohanian yang berteraskan al-Quran dan Hadis serta Islam agama yang sesuai untuk merawat apa juga masalah manusia tanpa mengira agama, bangsa, tempat dan juga masa, perlulah diberi perhatian utama dan dijadikan pegangan ketika proses kaunseling dijalankan. Semoga pendekatan kaunseling kerohanian yang menitikberatkan nilai-nilai Islam dapat digunakan sebagai pendekatan alternatif, terutamanya kepada kaunselor Muslim dalam menghadapi klien yang pelbagai dan mencabar pada masa kini.

Kata Kunci : *Teknik kaunseling, kaunseling kerohanian, pendekatan kaunseling Islam.*

PENGENALAN

Sebahagian besar pengasas dan pakar rujuk dalam perkhidmatan kaunseling adalah terdiri daripada ahli cendekiawan Barat. Oleh itu, teori ataupun pendekatan kaunseling yang ditunjulkan pasti berasaskan pandangan dan penilaian sosiopsikologi orang Barat. Pelbagai teori, model dan pendekatan kaunseling diperkenalkan sebagai sandaran kepada pengamal kaunseling dapat berfungsi dengan berkesan. Antara teori popular dan sering dijadikan rujukan adalah teori yang dikemukakan oleh Sigmund Freud (psikoanalisis), Carl rogers (pemusatan klien), Albert Ellis (terapi rasional-emotif) dan sebagainya. Tidak dinafikan, rumusan yang dibuat oleh pakar kaunseling Barat adalah berdasarkan proses pemerhatian, pencerakinan pengalaman dan kajian. Namun begitu, ia merujuk kepada latar belakang kepercayaan, budaya dan persekitaran mereka yang berbeza dengan kepercayaan, persekitaran dan budaya masyarakat Timur. Pendekatan teori kaunseling Barat ke atas masyarakat Timur khususnya orang Islam bukan suatu yang ideal. Sering kali berlaku salah tanggapan terhadap masyarakat Timur apabila kaunselor yang berasal daripada Barat mengaplikasikan sepenuhnya teori dan model Barat.

PENGERTIAN ISTILAH

Kaunseling

Persepsi orang ramai mengaitkan kaunseling dengan penyelesaian masalah.Kebiasaannya orang akan bertemu kaunselor jika ada masalah, atau pun berpenyakit mental. Tetapi andaian ini adalah salah. Ini kerana tidak semestinya orang yang bertemu dengan seseorang kaunselor itu dengan masalah. Orang yang tidak ada masalah pun boleh berjumpa dengan kaunselor untuk membincangkan apa-apa perkara seperti khidmat kerjaya, mendapatkan nasihat mencari jodoh, hubungan dalam keluarga atau sebagainya. Kaunseling dilihat sebagai mempunyai satu hubungan

kemanusiaan yang sangat ramah, saling memahami dan akrab. Kaunseling juga menumpukan kepada faktor keindividualan. Keindividualan yang bersifat saling berhubungan (personality and the surrounding culture). Bukan 'autonomi individual'.

Kaunseling ialah satu proses pembelajaran iaitu seseorang itu belajar tentang dirinya serta tentang hubungan dalam dirinya untuk menentukan tingkah laku yang dapat memajukan perkembangan peribadinya. Sementara Krumbolt dan Thoresan pula memberikan definisi kaunseling sebagai 'satu proses membantu orang yang mempunyai masalah' (Siti Zalikhah 2008).

Carl Rogers (1952) dalam Mansur Abdullah (2000) menyatakan kaunseling sebagai 'The process by which the structure of the self is relaxed in the safety of the relationship with thetherapist and previously denied experience are perceived and then integratedinto an altered self' Menurut Wilver (1955) menyatakan; 'Guidance is a process of helping individuals through their own efforts to discoverand develops their potentialities both for personal happiness and cialusefulness'.

Menurut American Psychological Association (APA) (1980);

'To help individuals towards overcoming obstacles to their personal growth, where ever these may be encountered and towards achieving development of their resource'.

Maka kesimpulannya bagi insan ciptaan Allah, kaunseling merupakan suatu proses yang berbentuk psikologi bertujuan untuk menolong manusia yang normal dari aspek akal, roh dan tingkah laku bagi membimbing dan memahami diri klien dan persekitaran daripada sebarang kesusahan sehingga dapat membentuk potensi dirinya ke arah kesejahteraan di dunia dan di akhirat. Konsep kaunseling sebenarnya ada perbezaan dengan nasihat, pertolongan atau bantuan. Ini kerana kaunseling bukanlah suatu nasihat (Mansur Abdullah 2000).

Teori Kaunseling

Teori menurut Kamus Dewan (2007) ialah pendapat yang dikemukakan untuk menerangkan sesuatu perkara. Teori-teori kaunseling adalah penting dan berperanan sebagai panduan kepada para kaunselor untuk memahami keperluan manusia. Walau bagaimanapun, teori hanya menyediakan asas memberi pertolongan yang sistematik untuk dijadikan panduan. Tetapi, yang lebih penting ialah keperluan klien, pengalaman dan personaliti akan membantu kaunselor membina pendekatan dan teori yang sesuai untuk dipraktikkan.

Teori merupakan satu tanggapan konsep, garis panduan dan rujukan bagi kaunselor untuk bertindak. Tibbetts (1981) dalam Abdul Manan (1990) menyatakan, teori merupakan gambaran mengenai idea-idea dan keyakinan yang dapat mewujudkan kefahaman mengenai sesuatu. Sesuatu teori yang baik merupakan alat yang melengkapkan kaunselor dengan matlamat yang wajar mengenai pengetahuan dan persepsi yang merangkumi hakikat kejayaan semula jadi manusia.

Penggunaan teori dalam amalan kaunseling merupakan satu isu yang penting dan perlu diberi perhatian oleh kaunselor. Teori yang asas membolehkan kaunselor itu berupaya meneliti sesuatu pengalaman kaunseling dengan lebih terperinci. Di samping itu teori dapat mengawal pemikiran kaunselor dengan teratur serta dapat membantunya membuat penerokaan dan penilaian proses kaunselingnya. Sehubungan itu, penggunaan teori akan dapat membantu kaunselor merancang sesuatu matlamat kaunseling bagi kliennya (Brammer dan Shostrom 1982 dalam Othman 2000).

Pengetahuan teori kaunseling penting kerana ia menunjukkan bagaimana kaunselor mengkonsepsikan masalah klien berdasarkan tingkah laku lalu, sekarang dan akan datang (Sharf 2000). Berfungsi tanpa landasan teori bermakna mempraktikkan tanpa turutan peristiwa dan tidak bersandarkan kerangka kerja yang logik. Keadaan ini akan menghasilkan intervensi yang tidak teratur dan subjektif. Kaunselor memerlukan teori sebagai kerangka rujukan. Teori bertindak sebagai pemandu arah dalam proses kaunseling. Pengamalan teori dapat mengurangkan kerumitan situasi terapeutik serta memberikan jalan untuk memahami dan mencari penyelesaian kepada tindak balas emosi dalam hubungan kaunselor-klien. Selain itu, teori dapat menjelaskan kemungkinan penyebab kepada mengapa klien bertingkah laku, berperasaan dan berfikir sebegitu. Intervensi dapat dibuat berdasarkan andaian-andaian seperti ini. Untuk itu, kaunselor harus mempunyai pengetahuan teori yang mencukupi dalam membantu mengurangkan penderitaan manusia.

Walau pun begitu, kebanyakan kajian lepas banyak tertumpu kepada kesesuaian penggunaan teori dan aspek latihan kaunselor. Misalnya pengkaji seperti Rosnah (2001) telah membincangkan tentang pemilihan dan penggunaan teori serta pendekatan yang sesuai bergantung kepada pengetahuan, kemahiran, personaliti individu kaunselor dan juga jenis klien. Sementara Mohamed Sharif dan Mohd Tajuddin (2003) membincangkan tentang keperluan pengetahuan dan kemahiran khusus seperti model teori dan pendekatan kaunseling yang berbeza untuk etnik yang berlainan berkaitan kekeluargaan masyarakat Malaysia.

Kaunseling Kerohanian

Kamus Dewan Bahasa (2007) mendefinisikan kerohanian sebagai kebatinan atau berkaitan dengan kejiwaan. Ingersoll (1997) menjelaskan perkataan spirit merupakan bahasa Latin yang berasal daripada perkataan spiritus. Spiritus membawa maksud pernafasan (breath), ketabahan hati (courage), tenaga (vigor) ataupun penghidupan (life). Dalam bahasa Hebrew, spirit berasal daripada perkataan ruach yang merujuk pada angin (wind), nafas (breath) dan rohani (spirit) (Delbane dan Montgomery 1981 dalam Ingersoll 1997). Manakala dalam bahasa Greek pula, spirit berasal daripada perkataan pneuma yang bermaksud nafas (breath). Haron Din (2003) mendefinisikan kerohanian berasal dari perkataan roh iaitu unsur rohani yang berpunca dari urusan ketuhanan, alam ketinggiandan kekudusan disisi Allah S.W.T. Mohd Nasir (2005) menyatakan kerohanian adalah dimensi dalaman yang menjadi teras dalam diri manusia. Baharudin dan Sulaiman (2000) dan Mohd Nasir (2005) menjelaskan ia melibatkan perkara-perkara maknawi yang tidak boleh dikesan melalui pancaindera yang lima tetapi melalui sifat-sifat perbuatan yang dilakukan manusia. Contohnya cinta kepada kebaikan, tolong menolong, persaudaraan, muhibbah, cintakan kebenaran dan keadilan dan sebagainya. Ini semua dikenali sebagai tanggungjawab kerohanian.

Al-Quran pimpinan al-Rahman mendefinisikan nafs sebagai jiwa. Dalam Islam, dimensi jiwa merujuk bidang ilmu tasawuf. Menurut Hassan Langgulung (1996) semua mazhab psikologi barat sebenarnya tidak mengkaji jiwa tetapi tingkah laku. Malik Badri(1994) turut menegaskan bahawa aspek kerohanian tidak ditekankan ahli psikologi barat kerana aspek spiritual tidak menjadi penting dalam amalan kaunseling barat. Oleh itu, kaunseling kerohanian adalah menekankan aspek spiritual dan agama yang melibatkan kepercayaan manusia. Pendekatan kaunseling kerohanian adalah sinonim dengan kaunseling Islam. Konsep kaunseling Islam bukan sahaja merupakan satu perkhidmatan perhubungan di antara seorang klien yang mempunyai masalah psikologi dengan seorang kaunselor terlatih untuk membantu klien bagi mengatasi masalah yang dihadapi tetapi mencakupi hal-hal yang berkaitan dengan keimanan seseorang seperti ketuhanan, alam akhirat, dosa, pahala, syurga, neraka, hari kiamat, untung baik, untung jahat dan sebagainya (Kamal 1995).

Ini bermakna konsep kaunseling Islam meliputi semua perkara di alam nyata dan hal-hal yang dialami oleh manusia selepas mati. Ia bukan setakat nasihat, bimbingan, bantuan atau pertologan untuk hidup sejahtera di dunia tetapikehidupan di dunia dan di akhirat yang mendapat keredaan Allah. Setiap manusia harus ingat dan wajib mengakui bahawa hidup di dunia ini adalah sementara sahaja. Kaunselor perlu memahami pelbagai aspek mengenai manusia. Al-Quran memperlihatkan prinsip-prinsip yang asas mengenai kejadian dan sifat manusia dari dalam rahim ibu hinggalah selepas manusia meninggalkan alam ini. Pada asasnya manusia dijadikan daripada dua unsur utama iaitu unsur jasmani danrohani. Tiada satu yang lebih penting dari yang satu lagi. Klien perlu dijelaskan tentang kelemahan diri di samping Allah tetapi mempunyai pelbagai keunikan seperti dikurniakan dengan deria-deria yang dapat membantu manusia berkembang dari segi pemikiran serta membuat keputusan dengan bijak. Peranan kaunselor ialah cuba membimbing, menolong, mendorong, memberinasihat sebagaimana yang ditentukan oleh Allah kepada individu yang menyeleweng daripada kehidupan yang dianjurkan oleh Islam. Sebagai seorangkaunselor yang sempurna, ia perlu mempunyai peribadi yang terpuji (Aziz Salleh 1993).

Klien yang bermasalah itu dianggap sebagai sedang diuji oleh Allah S.W.T. Kaunselor juga tidak dapat lari daripada mengatakan bahawa Allah juga sedang menguji kaunselor tersebut, setakat mana keikhlasannya untuk menolong, ataupun ia cuma berpura-pura untuk menolong. Manusia lupa bahawa segala masalah yang dihadapinya sebenarnya datang daripada Allah S.W.T. Tetapi manusia sering mengaitkan orang lain atau persekitarannya sebagai punca masalah (Ali Yacob

1995). Ilmu yang dikatakan ilmu kaunseling yang tidak lain dan tidak bukan daripada ilmu Allah S.W.T juga adalah ilmu yang menitikberatkan kepada konsep memberi dan menerima. Dalam ilmu kaunseling yang juga merupakan suatu disiplin, kita tidak dapat lari daripada apa yang telah ditetapkan oleh Allah. Sebarang keputusan hasil pertolongan tersebut harus dilihat sebagai membawakepada dan perancangan yang lebih baik daipada Allah S.W.T (Ali Yacob 1995). Walauapun jua kaedah atau pendekatan yang digunakan untuk menangani masalah klien, kaunselor mestilah sedaya upaya menjuruskan klien mengenal dirinya sendiri serta menggalakkan klien menerima takdir yang diberikan oleh Allah. Keputusan yang diambil mestilah tidak menyimpang dari lunas-lunas Islam serta menjadikan al-Quran, hadith Rasullah S.A.W. dan ijmak ulama sebagai panduan dalam membuat sebarang keputusan (Kamal Abd. Manan 1995).

Teori kaunseling kerohanian (spiritual) telah dibincangkan dengan lebih mendalam oleh Yatimah Sarmani dan Mohd Tajudin Mingal (2008) dalam bukunya bertajuk Teori Kanseling al-Ghazali. Al-Ghazali menghuraikan sifat-sifat manusia berdasarkan kenyataan al-Quran dan hadith. Walaupun manusia terdiri daripada komponen fizikal dan spritual, namum tumpuan al-Ghazali lebih kepada aspek spritual atau dalaman. Ini selaras dengan konsep beliau pada ilmu iaitu ilmu zahir dan batin. Aspek spritual manusia kuat mempengaruhi kehidupan manusia. Ia menjadi daya dorong perlakuan jasad yang dikenali sebagai tingkah laku. Yatimah Sarmani (2008). Al-Ghazali lebih menekankan hati kerana ia adalah perantara kepada yang lain. Hati dalam pengertian yang abstrak lebih memberi kesan kepada diri manusia dan diumpamakan seperti raja. Secara fitrah, manusia cenderung menuju Allah. Ini kerana semasa di alam roh, manusia sudah berikrar mengakui Allah sebagai Tuhan. (al-A^{c}raf: 172)

Prinsip Kaunseling Kerohanian/ Islam

Mohamed Sharif (2003) menjelaskan bahawa prinsip-prinsip kaunseling Islam adalah seperti berikut :

1. Memberi nasihat itu adalah tiang dan tapak agama.
2. Bimbingan dan kaunseling termasuk amal yang paling mulia di sisi Allah S.W.T.
3. Bimbingan dan kaunseling ialah perkhidmatan psikologikal untuk mencari keredhaan Allah S.W.T.
4. Persiapan perkhidmatan kaunseling itu wajib kepada pemerintah (Ulil Amri) dalam masyarakat Islam.
5. Setiap orang yang baligh dan berakal bertanggungjawab atas perbuatannya.
6. Tujuan kaunseling adalah untuk mengembangkan kemahuan dan keinginan seseorang mencari manfaat dan meninggalkan yang mudarat menerusi penyuluhan dan usaha yang meyakinkan.
7. Mencari bimbingan dan kaunseling wajib ke atas setiap muslim.
8. Kaunseling merupakan fardhu ain bagi setiap orang yang pakar dalam psikologi kaunseling.
9. Memberi kaunseling secara sukarela kepada kaum muslimin adalah wajib bagi orang yang berkemampuan.
10. Seorang kaunselor muslim perlu memberi kaunseling sesuai dengan hukum syariah.
11. Manusia bebas membuat keputusan yang sesuai dengan dirinya sendiri.
12. Seseorang tidak bebas menghebahkan maksiat dan kerosakan malah tanggungjawab mereka ialah menjaga masyarakat daripada kerosakan.

Matlamat Kaunseling Berdasarkan Pendekatan Islam

Matlamat kaunseling Islam ialah :

1. Matlamat utama ialah membantu klien membangun personaliti dan potensi ke arah yang positif untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi dengan menuju keredhaan Allah dan hidup bahagia di dunia dan akhirat.
2. Membantu klien/individu menyesuaikan diri dengan kehidupan bermasyarakat menerusi konsep pembangunan ke arah insan kamil.

3. Mengembalikan klien ke arah memainkan peranan sebagai khalifah Allah dengan mengabdikan diri dan beribadat kepadaNya. Sesungguhnya tiada satu pun cara yang dapat menolong manusia kecuali melalui cara yang telah ditetapkan Islam.

Langkah-langkah Kaunseling Model al-Ghazali

Perkara penting dalam sesi kaunseling adalah perlu mengetahui langkah-langkah yang hendak dibawa sepanjang sesi kaunseling berjalan. Model al-Ghazali memberi penekanan kepada proses memahami jiwa klien daripada aspek kefahaman dan amalan Islam. Pada akhir sesi klien diharap mempunyai tahap celik akal yang lebih tinggi berkenaan agama, menghayati kebesaran dan merasai kasih sayang Allah serta mempunyai motivasi diri untuk meningkatkan ilmu dan amalannya. Antara langkah-langkah yang perlu dilakukan adalah :

1. **Pengenalan dan Bina Hubungan:** Pada peringkat awal kaunselor perlu menerima klien tanpa sebarang prasangka kerana ia dilarang dalam Islam. Peranan *first impression* banyak mempengaruhi persepsi kita pada orang lain. Namun begitu kaunselor perlu mengawal diri supaya tidak menggunakan gambaran awal ini bagi mempengaruhi proses kaunseling selanjutnya. Mulakan dengan memberi salam dan membaca surah al-Fatihah kerana ayat al-Quran dapat melembutkan hati dan menghindari ganguan syaitan. Apabila hati lembut, lebih mudah bagi seseorang itu menerima ilmu. Adalah penting klien tahu tentang sesi kaunseling adalah usaha membantu, tetapi yang memberi penyelesaian adalah Allah. Kaunselor diharapkan dapat menzahirkan keyakinan kepada diri klien tentang betapa pentingnya kita kembali kepada Allah. Peringkat awal dalam sesi kaunseling merupakan tahap kritikal, ia amat memerlukan kemahiran kaunseling yang tinggi. Kebijaksanaan kaunselor mengemukakan soalan-soalan dapat membina keyakinan dan keselesaan klien penting kerana ia menyentuh ego klien. Kejayaan membina hubungan antara kaunselor dengan klien amat penting pada peringkat awal. Sekiranya ia gagal dicapai klien akan merasa tidak selesa dan berasa dirinya sedang diadili oleh kaunselor bagi menerima hukuman.

   Klien perlu dijelaskan berkenaan konsep musibah dalam Islam. Islam menganggap musibah itu berlaku dengan tiga kemungkinan iaitu :

i. Hukuman Allah bagi kemungkaran manusia seperti bencana yang menimpa umat Nabi Nuh, Nabi Salleh dan Nabi Lut berupa banjir, angin dan petir ia adalah azab Allah kerana dosa syirik yang tidak diampunkan dan mereka terus dibinasakan.
ii. Peringatan. Ia adalah hukuman yang lebih ringan seperti kemarau, banjir, wabak penyakit, ataupun angin puting beliung. Ia adalah reaksi Allah atas kemungkaran manusia yang semakin berleluasa seperti zina, riba dan pelbagai bentuk kezaliman. Bagi orang Islam ia perlu segera bertaubat kembali kejalan Allah supaya tidak mendapat bencana di akhirat kelak.
iii. Cubaan Allah kepada hambanya yang beriman. Ia bukan berlaku kerana perbuatan mungkar, tetapi Allah menguji iman manusia. Apabila manusia menerima ujian Allah dengan sabar, ia mendapat ganjaran kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Musibah bagi orang beriman adalah rahmat walau apa jua keadaannya. Ia menjadi peringatan supaya manusia tidak lalai melaksanakan syariat Allah. Selepas membincangkan konsep musibah dalam Islam klien menilai diri dan masalahnya. Pada peringkat ini klien perlu bersikap positif pada masalah dan optimis dengan pertolongan Allah. Peranan kaunselor adalah sebagai pembimbing supaya klien kembali kepada pangkuan Allah. Sifat sabar dan syukur adalah tanda orang beriman. Orang beriman mempunyai jiwa yang mantap, tidak mudah tergugat, sama ada dalam keadaan senang ataupun susah.

2. **Meneroka Diri dan Masalah:** Dalam peringkat ini klien perlu diuji dengan soalan-soalan andaian sebelum meneroka masalah sebenar. Ini bertujuan menilai tahap kualiti diri klien ataupun keadaan jiwanya mengikut pengkelasan sifat-sifat manusia al-Ghazali. Kaunselor menilai sama ada klien dalam kumpulan yang mempunyai jiwa *ᶜammarah, lawwamah*

ataupun *mutmainnah.* Maklumat ini penting bagi menentukan kadar masalah yang dihadapi oleh klien dan proses membantu yang perlu diberikan oleh kaunselor.

i. **Jiwa *ᶜAmmarah***: Apabila klien memiliki jiwa *ᶜammarah* iaitu nafsu yang tunduk dan patuh menurut kehendak nafsu syahwat dan syaitan. Individu ini terjerumus ke arah tingkah laku melanggar syariat, tidak beradab, bertindak sesuka hati, zalim dan pelbagai keburukan serta bencana pada diri serta persekitaran. Ciri-ciri klien dalam kumpulan ini lebih mengikut perasaan, tidak peduli dengan hukum Allah, tidak bertanggungjawab, meletakkan segala masalah kepada orang lain, pendendam, suka bergantung pada orang lain dan sukar memberi kesedaran bagi kesilapan yang dilakukan. Biasanya individu ini lalai melaksanakan ibadat terutamanya kewajipan solat kerana tidak kuat pegangan akidah.
ii. **Jiwa *Lawwamah***: Klien yang memiliki jiwa *lawwamah* iaitu nafsu tercela kerana kelalaian dirinya melaksanakan peraturan-peraturan Allah. Orang yang memiliki jiwa seperti ini menyesali perbuatan salah lakunya dan berinisiatif untuk kembali ke landasan yang benar. Apabila tersedar ia menyesal keterlanjuran yang dilakukan. Klien kumpulan ini memiliki rasa takut melakukan dosa dan lebih berhati-hati dalam tindakannya. Jiwa seperti ini mudah bertaubat, tetapi mudah pula mengulangi kesilapan.
iii. **Jiwa *Mutmainnah***: Klien yang memiliki jiwa *mutmainnah* iaitu jiwa yang tenang. Orang yang memiliki jiwa seperti ini dapat mengawal nafsu syahwat dengan baik dan sentiasa cenderung kepada melakukan kebaikan. Jiwa mutmainnah mempunyai ketahanan diri yang tinggi, bertanggungjawab, bertakwa dan bertawakal. Ia optimis dengan masa depannya kerana mempunyai keyakinan akidah yang tinggi.

3. Mengenal Pasti Punca dan Jenis Masalah: Pada peringkat ini kaunselor berperanan mencari punca penyakit dan jenis penyakit bagi memudahkannya mencari 'ubat' yang sesuai. Kaunselor juga perlu mengetahui punca masalah yang dihadapi oleh klien. Fokus diberi kepada maklumat diri klien pada langkah 1 dan 2. Menerusi kedua-dua langkah itu, kaunselor dapat menjangkakan keadaan diri klien. Pada tahap ini hubungan kaunselor dengan klien adalah baik dan saling memahami. Jika tidak klien boleh tersinggung dan menimbulkan suasana tidak selesa serta meninggalkan sesi kaunseling yang sedang dijalankan. Pada langkah 3, klien diharapkan menjadi lebih jelas berkenaan dengan punca masalah.

Melalui proses penerokaan, kaunselor mendapat gambaran personaliti klien. Kaunselor dapat membuat semakan berdasarkan kategori-kategori yang ditetapkan dalam huraian penyakit-penyakit hati al-Ghazali (Imam Ghazali 1988). Sama ada masalah klien akibat kurang ilmu, tidak mementingkan persoalan halal & haram, tidak melaksanakan ibadat wajib, berperangai buruk seperti suka mencela, mengadu domba dan sebagainya. Kaunselor juga dapat membuat penilaian sama ada klien terlalu cintakan dunia, riyak, tamak, takbur ataupun *ᶜujub*. Pada peringkat ini, kaunselor memahamkan situasi diri klien yang sebenar sebagai Muslim dan hubungannya dengan Allah. Kaunselor tidak perlu menghuraikan analisanya berkenaan diri klien. Klien yang merasai sendiri di dalam hati hakikat sebenar dan menyuarakannya. Ini kerana peranan kaunselor adalah sebagai pembimbing dan mentor, bukan penghukum.

4. Memberi Ubat Yang Sesuai Dengan Penyakit: Selepas dikenal pasti punca dan jenis masalah yang dihadapi klien, maka pada peringkat ini adalah langkah menyelesaikan masalah. Apabila masalah berpunca daripada ilmu yang kurang berkenaan sesuatu perkara, beri motivasi agar klien berusaha memperbaikinya. Bincangkan bersama berkenaan kewajipan menuntut ilmu dalam Islam. Sebagaimana ditekan oleh Imam al-Ghazali banyak punca penyakit bermula dengan hati, hati adalah pendorong utama tindakan individu. Dalam Hadis yang direkodkan oleh Buhkari dan Muslim, Nabi Muhammad S.A.W. bersabda, 'Sesungguhnya dalam diri setiap insan itu terdapat seketul daging, apabila ia baik, baiklah keseluruhan tubuh badan dan apabila ia jahat, maka jahatlah seluruh tubuh badan. Ketahuilah bahawa itulah yang dinamakan hati'. Oleh itu, kaunselor perlu menimbulkan elemen-elemen yang dapat menyentuh hati klien dalam mencari penyelesaian. Antara saranan untuk

memperbaiki diri adalah dengan mempelajari ilmu Islam, meningkatkan amalan, bertaubat, berzikir, berdoa, menjaga pergaulan, menjauhi maksiat, menjaga makan minum, menjaga pandangan dan pertuturan, menjaga daripada penyakit hati seperti sombong, riyak, ujub dan takbur (Imam Ghazali 1988).

5. **Penilaian Kefahaman/ Perlaksanaan:** Selepas memahami diri klien, mengenal pasti punca sebenar masalah dan rawatan yang sesuai, penilaian perlu dibuat bagi melihat kesungguhan klien melaksanakannya. Adakah klien memahami kesilapannya sebagai Muslim dan perkara-perkara yang sepatutnya dilakukan supaya mudah baginya bertaubat dan memperbaiki diri? Namun begitu penilaian adalah secara subjektif. Tidak sesuai ditanya secara langsung seperti, adakah anda melakukan demikian-demikian. Penilaian dapat dibuat dengan melihat air muka klien, ketenangan tingkah lakunya, pergerakan mata dan nada pertuturan. Apabila terdapat tanda-tanda perubahan berbanding penampilannya pada peringkat awal, bermakna proses kaunseling menampakkan kejayaan. Penilaian dalam bentuk skala juga boleh digunakan. Contohnya, pada akhir sesi, klien diminta memberikan kadar mengikut skala 1-10 berbanding sebelum atau pada permulaan sesi kepada soalan-soalan berikut :

i. Kefahaman terhadap diri sendiri.
ii. Tanggungjawab sebagai seorang Muslim.
iii. Beban masalah yang dialami.
iv. Keyakinan mengatasi masalah.

Tugas kaunselor perlu membimbing klien sebaik mungkin untuk kembali kepada Allah dan mencetuskan di dalam hatinya akan kebesaran, keagungan, kehebatan, kasih sayang dan rahmatNya. Ia seumpama '*spark plug*' dalam enjin yang kemudian mudah menggerakkan kereta. Apabila hati manusia hidup, ia dapat memahami hakikat setiap yang dilihat dan didengar sesuai dengan pernyataan Allah dalam surah an-Nur ayat 11 yang bermaksud, 'Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya' (Yatimah & Mohd Tajudin 2008)

KESIMPULAN

Kaunseling adalah bentuk perhubungan kemanusiaan yang unik antara kaunselor dan kliennya. Walau pada umumnya masyarakat beranggapan bahawa kaunseling adalah sebagai bentuk perhubungan komunikasi yang mudah dan mengandaikan semua orang boleh dan layak menjadi kaunselor sedangkan disiplin kaunseling itu sendiri memerlukan pengetahuan teori dan kemahiran kaunseling yang tinggi di kalangan pengamalnya. Adalah suatu yang cukup menakjubkan apabila berlaku perubahan yang mendadak pada diri klien selepas melalui 60 minit sesi kaunseling dengan kaunselor. Kebiasaannya, proses pemulihan mengambil masa dan bergantung pada tahap keseriusan masalah klien. Pengamal kaunseling di Malaysia banyak berpegang kepada teori dan pendekatan kaunseling Barat. Hal ini boleh menyebabkan berlaku konflik nilai dan menimbulkan dilema dalam profesion kaunseling itu sendiri. Sehubungan itu, wajar sekali pengamal kaunseling menilai kembali pegangan dan pendekatan kaunseling kepada teori kaunseling yang berasaskan kepada pandangan, nilai dan pegangan masyarakat Timur seperti teori kaunseling kerohanian (spiritual). Kini sudah tiba masanya para kaunselor Muslim mempunyai kepercayaan diri bagi melakukan kajian yang lebih mendalam mengenai tokoh dan sarjana besar Islam yang banyak memperkatakan tentang ilmu jiwa dan kehidupannya daripada perspektif Islam yang berpandukan al-Quran dan hadith Nabi Muhammad S.A.W.

RUJUKAN

[c]Abdul Manan Mulia Bar. 1990. *Kaunseling Dalam Konteks Budaya Islam: Satu Teori Pribadi Mengenainya*. Nurin Enterprise, Kuala Lumpur.

Ali Yacob. 1995. *Perkhidmatan Kaunseling: Kes di Tanah Suci*. Selangor: Makruf Publisher & Distributor Sdn. Bhd.

Aziz Salleh. 1993. *Kaunseling Islam Asas*. Kuala Lumpur: Utusan Publicationdan Distributor Sdn. Bhd.

Haron Din, Hassan Salleh, Sulaiman Yasin dan Sidi Ghazalba. 2003. *Manusia dan Islam*. Selangor: Penerbit Hizbi Sdn. Bhd.

Hassan Langgulung. 1990. Kaunseling dalam masyarakat Islam. *Seminar Kebangsaan Kaunseling dalam masyarakat Islam*, YADIM, Kuala Lumpur.

Al-Hakam, Kamal ᶜAbd. Manad. 1995. *Kaunseling Islam: Perbandingan Antara Amalan dan Teori Kaunseling Barat*. Kuala Lumpur: Utusan Publication &Distributor Sdn. Bhd.

Imam al-Ghazali. 1988. *Ihya ᶜUlumuddin*. Terjemahan Prof.Ismail Yakub, Victory Ajensi: Kuala Lumpur.

Ingersoll, R.E. 1997. Spirituality, religion, and counseling: dimensions and relationships. *Journal of Counseling & Values*, 38. 3: 98- 111.

Kamus Dewan. 2007. edisi keempat. Kuala Lumpur: Dewan bahasa dan Pustaka.

Malik Badri. 1994. *Success with Islamic counseling and psychotherapy*. London: MWH.

Mansur ᶜAbdullah. 1995. *Teori, Proses dan Kaedah Kaunseling*. Selangor: Fajar Bakti Publications.

Mohamed Sharif & Mohd Tajudin. 2003. The analysis of counseling in context: a qualitative case study approach to practice in Malaysia secondary schools. *Jurnal PERKAMA* 10: 111-124.

Mohamed Sharif Mustaffa, Rpslee Ahmad. 2003. Ciri-ciri Kaunselor dan Pendekatan kaunseling Islam. *Seminar Antarabangsa Guru-guru Agama Singapura*. Singapura.

Othman Mohamed. 2000. *Prinsip psikoterapi dan pengurusan dalam kaunseling*. Universiti Putra Malaysia. Serdang.

Roslee Ahmad, Mohamed Sharif Mustaffa & Sulaiman Shakib Mohd Noor. 2008. Pendekatan kaunseling Islam untuk menanggani masalahtingkah laku seksual pelajar. suatu konsep pemikiran. *Seminar On Islamic Science And Technology(INSIST' 08)*. PWTC, Kuala Lumpur.

Rosnah Ismail. 2001. The use of various counseling and psychotherapy in marriage counseling: a case study. *Jurnal PERKAMA* 9: 43-54.

Sharf, R. S. 2000. *Theories of psychotherapy and counseling: concepts and cases*. 2nd ed. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.

Siti Zalikhah Md.Nor. 2008. *Kaunseling Menurut Perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Yatimah Sarmani dan Mohd Tajudin Mingal. 2008. *Teori Kaunseling Al-Ghazali: Mengenal Ilmu, Sejarah dan Kandungan Al-Quran*. Kuala Lumpur: PTS Islamika Sdn.Bhd.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kaedah Eklektik Sistematik dalam Pengajaran Bahasa Arab

Dalilah Zulkiflee & Zulkarnain Mohamed

Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Pelaksanaan kaedah pengajaran yang berkesan dapat menarik dan meningkatkan minat seterusnya menjadikan sesuatu subjek pengajaran lebih menyeronokkan kepada pelajar. Seterusnya dapat meningkatkan prestasi pelajar dalam sesuatu subjek pengajaran. Kaedah eklektik sistematik adalah gabungan beberapa kemahiran dan merupakan kaedah yang berkesan dalam pengajaran terutamanya dalam pengajaran Bahasa Arab. Guru sebagai pelaksana kaedah pengajaran merupakan sumber utama yang memainkan peranan yang penting dalam melaksanakan objektif pembelajaran. Kajian ini bertujuan mengkaji kaedah eklektik sistematik dalam pengajaran Bahasa Arab dan mengkaji cara pelaksanaan kaedah ini di kalangan guru-guru Bahasa Arab. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif menerusi analisis kandungan. Kaedah pengumpulan data berbentuk kajian kepustakaan telah digunakan bagi membolehkan pengkaji mengumpul maklumat kajian ini. Dapatan kajian mendapati bahawa kaedah eklektik sistematik sesuai diaplikasikan oleh guru-guru Bahasa Arab dalam pengajaran Bahasa Arab.

PENGENALAN

Bahasa asing selepas bahasa ibunda seperti Perancis, Sepanyol, Inggeris, Bahasa Arab dan lain-lain dikira sebagai bahasa kedua. Pembelajaran Bahasa Arab pada asalnya untuk memahami al-Quran dan isi kandungan al-Quran, al-Hadith dan seumpamanya seperti Fekah, Tauhid, Sirah dan sebagainya. Justeru, penguasaan Bahasa Arab adalah perlu untuk memahami Bahasa al-Quran ini. Pengajaran Bahasa Arab pada awalnya secara tidak formal dilaksanakan melalui sistem pondok atau talaqqi (mushafahah). Pengajaran dan pembelajaran Bahasa Arab di Malaysia telah berkembang pesat sehingga terdapat pengajaran formal di sekolah-sekolah bermula sekolah rendah dengan pelaksanaan Jawi, Quran, Arab dan Fardhu Ain (JQAF), seterusnya peringkat sekolah-sekolah menengah. Dasar kerajaan telah menerapkan mata pelajaran Bahasa Arab di sekolah rendah dan menengah melalui Kurikulum Bersepadu Sekolah Rendah (KBSR) dan Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah (KBSM).

Terdapat pelbagai kaedah yang boleh digunakan untuk melaksanakan pengajaran Bahasa Arab sebagai bahasa kedua. Namun, Bahasa Arab telah dianggap sukar oleh kebanyakan pelajar disebabkan metode atau pendekatan yang digunakan oleh guru. Kaedah pengajaran yang berkesan dapat menarik minat pelajar untuk mempelajari Bahasa Arab seterusnya dapat menguasai bahasa tersebut.

PENYATAAN MASALAH

Pelbagai kaedah pengajaran Bahasa Arab yang boleh digunakan oleh guru semasa pembelajaran Bahasa Arab. Menurut Abdul Rahman & Muhammad Khitab Hasan, kaedah utama dalam pengajaran Bahasa Arab ialah kaedah *al-Istiqraiyyah* (induktif), kaedah *al-Tatbiqiyyah* (deduktif), kaedah gabungan *al-Istiqraiyyah* (induktif) dan *al-Tatbiqiyyah* (deduktif) atau dikenali eklektik, kaedah *al-Ikhbariyah* (syarahan) dan kaedah *al-Hiwariyah* (perbualan). Manakala menurut Dr. Muhammad Khulli (1982), terdapat empat kaedah terpenting dalam pengajaran Bahasa Arab, iaitu

kaedah nahu terjemahan (*al-Qawaid*), kaedah langsung (*al-Mubasharah*), kaedah dengar dan tutur (*al-Samiyyat al-Shafawiyyah*) dan kaedah eklektik (*al-Intiqaiyyah*).

Wan Azura et.al (2006) mengkhususkan pengajaran dan pembelajaran nahu (tatabahasa) dalam Bahasa Arab harus dititik-beratkan kerana perjalanan bahasa akan sentiasa berada pada landasan yang betul dan sahih. Metode atau pendekatan mestilah betul dalam pengajaran untuk menghasilkan keberkesanan pembelajaran yang lebih baik. Dalam pengajaran nahu secara formal, telah disarankan beberapa pendekatan. Pendekatan yang dianggap paling berkesan telah diketengahkan, iaitu pendekatan induktif dan deduktif.

Kaedah-kaedah pengajaran tersebut mempunyai kelebihan dan kekurangan masing-masing mengikut objektif yang hendak dicapai. Jesteru, kaedah eklektik sistematik merupakan kaedah pengajaran yang berkesan dalam subjek Bahasa Arab. Keberkesanan kaedah eklektik sistematik telah dibuktikan melalui kajian Haji Maimun Aqsa Lubis (1991,2002). Satu perbandingan kesan tiga kaedah pengajaran bahasa Arab terhadap pencapaian kemahiran bahasa di pusat matrikulasi UIAM telah dilakukan. Artikel beliau yang bertajuk Keunggulan Kaedah Eklektik Sistematik Dalam Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab kepada Pelajar Melayu (2009) membuktikan juga keberkesanan kaedah tersebut dikhususkan kepada pelajar golongan permulaan dan pertengahan. Manakala, keberkesanan kaedah ini ditambah pula kepada pelajar pintar melalui kajian Asma Abdul Rahman & Maimun (2010).

Guru sebagai pelaksana kaedah pengajaran harus mengetahui dan bijak memilih kaedah yang berkesan agar kaedah yang dilaksanakan bertepatan dengan objektif pembelajaran. Guru juga harus mempelbagaikan kaedah agar pelajar tidak jemu mempelajari Bahasa Arab. Atan Long (1978) menyatakan bahawa untuk menghasilkan pengajaran yang baik, keupayaan guru penting untuk merangsangkan murid supaya menimbulkan minat mereka melibatkan diri di dalam proses pembelajaran. Dengan lain perkataan, kaedah pengajaran guru akan memberi kesan semasa proses pengajaran dan pembelajaran pelajar dalam mencorak pencapaian pelajar. Kaedah pengajaran yang berkesan hasil daripada kefahaman dan pengetahuan yang baik oleh guru-guru kerana guru merupakan sumber utama dalam melaksanakan pengajaran dan pembelajaran.

Kesimpulannya, kaedah eklektik sistematik ini sesuai dilaksanakan kepada pelajar permulaan, pertengahan dan peringkat pintar (*advance*). Namun, guru sebagai pelaksana kaedah pengajaran merupakan sumber utama dalam pengajaran. Jesteru, kajian ini dilakukan untuk mengkaji modul kaedah eklektik sistematik dalam pengajaran Bahasa Arab dan mengkaji pelaksanaan kaedah tersebut dalam kalangan guru-guru Bahasa Arab.

PERSOALAN KAJIAN

1. Apakah kaedah eklektik sistematik dalam pengajaran Bahasa Arab?
2. Bagaimanakah cara pelaksanaan kaedah eklektik sistematik dalam pengajaran Bahasa Arab di kalangan guru-guru Bahasa Arab?

OBJEKTIF KAJIAN

1. Mengkaji kaedah eklektik sistematik dalam pengajaran Bahasa Arab.
2. Mengkaji pelaksanaan kaedah eklektik sistematik di kalangan guru-guru Bahasa Arab.

METODOLOGI

Reka Bentuk Kajian

Kajian terhadap kaedah eklektik sistematik dalam pengajaran Bahasa Arab menggunakan pendekatan kualitatif, iaitu melalui kajian kepustakaan untuk mendapatkan maklumat tantang kaedah eklektik sistematik dalam pengajaran Bahasa Arab.

Pengumpulan Data

Data-data diperoleh melalui buku-buku rujukan, laporan dan penyelidikan, makalah, dan juga tesis-tesis yang berkaitan dengan tajuk kajian. Antara tempat yang menjadi rujukan pengkaji ialah Perpustakaan Fakulti Pengajian Islam (FPI, UKM), Fakulti Pendidikan (UKM), Perpustakaan Tun Seri Lanang (UKM), dan Perpustakaan Universiti Malaya (UM).

Penganalisisan Data

Akhir sekali, pengkaji menggunakan pendekatan deskriptif dalam menghuraikan data-data tersebut dan menganalisis maklumat-maklumat tersebut.

KAEDAH ELEKTIK SISTEMATIK

Definisi Kaedah Eklektik Sistematik Dalam Pengajaran Bahasa Arab

Kaedah adalah cara, langkah yang diambil bagi memulakan dan melaksanakan tugas atau mengatasi masalah (*Kamus Dewan* 2005:328). Kaedah merupakan satu perancangan atau prosedur bagi melaksanakan sesuatu pengajaran secara teratur, kemas dan sistematik. Kaedah juga merupakan langkah-langkah atau peringkat-peringkat yang tersusun rapi dan kesinambungan yang harus dituruti dengan saksama bagi mencapai sesuatu pelajaran. Dalam menerangkan sesuatu prosedur pengajaran dan pembelajaran, guru-guru boleh menggunakan kaedah yang sesuai terutama kaedah yang memenuhi keperluan pelajar (Ahmad Mohd Salleh 2011). Penyelidik tidak membezakan antara kaedah dan pendekatan tetapi apa yang penting langkah-langkah atau cara-cara tersebut menyebabkan tercapainya sesebuah objektif.

Manakala eklektik memberi maksud bersifat memilih yang terbaik daripada pelbagai sumber tentang gaya, orang atau metode. Sistematik pula bermaksud berasas atau menurut sistem (*Kamus Dewan* 1998:1292). Kaedah eklektik sistematik ini mempunyai pelbagai maksud. Antaranya:

1. Secara umumnya, kaedah eklektik sistematik merupakan kaedah pilihan dan gabungan dua atau lebih kaedah.
2. Menurut pedagogi bahasa, pendekatan eklektik sistematik dalam pengajaran adalah gabungan pendekatan induktif dan deduktif dan mengambil kebaikan daripada dua pendekatan tersebut (Abdull Sukor 2011).
3. Gabung-jalin kemahiran-kemahiran bahasa dalam pengajaran bahasa, iaitu kemahiran mendengar, bertutur, membaca dan menulis.
4. Gabung-jalin mata pelajaran-mata pelajaran lain seperti memasukkan unsur mata pelajaran Bahasa Melayu, Pendidikan Seni dan Matematik dalam mata pelajaran Kemahiran Hidup.

Pendekatan induktif merupakan satu pendekatan mengajar yang melibatkan satu proses penaklukan yang tinggi. Dalam proses penaklukan ini, pelajar-pelajar tidak diajarkan sesuatu bahan pengajaran itu secara langsung tetapi mereka digalakkan mencari, meneliti, dan mempelajarinya sendiri. Selepas itu, mereka akan mengemukakan satu rumusan kecil hasil daripada kajian-kajian yang dilakukan itu. Pendekatan ini menekankan kaedah pencarian atau penemuan (*method discovery*) sesuatu aspek bahasa pada awal pembelajaran dan kemudiannya dikaitkan satu kesimpulan umum daripada data-data yang dipelajarinya. Guru tidak digalakkan memberi definisi pada awal pembelajaran tetapi guru memberi contoh-contoh untuk dibincangkan, soalan, bertanya dan berbincang, dan pada akhir pengajaran barulah diterangkan definisi. Kaedah ini sangat berfaedah bagi pelajar untuk membiasakan mereka berfikir, membanding, menimbang antara bahagian dan mengambil kesimpulan dan prinsip umum daripada bahagian yang disampaikan (Abdull Sukor 2011).

Manakala pendekatan deduktif pula dimulakan dengan guru memberikan definisi atau teori dan konsep kepada para pelajar. Pelajar kemudiannya akan cuba untuk untuk mengaplikasikan teori, konsep dan generalisasi ini menggunakan contoh-contoh yang bersesuaian. Pendekatan ini

dinamakan *top-down approach* (Abdull Sukor 2011). Pemikiran gaya deduktif ini menekankan keupayaan memecah atau menghurai. Ia menggunakan kemahiran menerangkan, menjelaskan menceritakan, menganalisis dan sebagainya. Ia membawa pemikiran mencapah atau mecerakinkan sesuatu idea atau konsep (Kamaruddin & Siti Hajar 2003).

Secara amnya, kaedah elektik sistematik ini adalah kaedah yang menggabungkan segala ciri yang baik dalam pengajaran bahasa yang terdapat dalam kaedah-kaedah lain. Dengan perkataan lain, ia merupakan satu cara mengajar bahasa yang menggunakan pelbagai kaedah dan tidak terikat kepada satu-satu kaedah tertentu. Melalui kaedah ini juga, pengajaran bahasa disepadukan dan diseimbangkan antara pencapaian kemahiran-kemahirannya dalam pengajaran bahasa amnya dan dalam pengajaran Bahasa Arab khasnya. Cara bersepadu ini sesuai untuk digunakan terutama di peringkat permulaan (Mahmud Ismail Sini, Nasir Mustafa & Mukhtar al-Tahir).

Menurut Abdul Aziz Talib, kaedah eklektik ini yang dipelopori oleh Rivers (1968) merupakan jalan tengah yang cuba menggabungkan dua pendapat daripada kedua-dua golongan dalam satu strategi pengajaran bahasa. Mengikut Azman Wan Chik (1986), dalam kaedah eklektik sistematik ini guru boleh menggunakan usaha dan daya kreatifnya sendiri untuk mengajar mengikut kebolehan dan kemampuan pelajar. Kaedah ini merupakan kaedah campuran daripada kaedah-kaedah mengikut kesesuaian pelajar, situasi bilik darjah, dan bahan-bahan bacaan yang digunakan. Antara ciri-ciri yang lain ialah banyak menggunakan latihan dalam pengajaran dan menekankan penglibatan pelajar dan penggunaan bahasa secara aktif.

Menurut Maimun (1991), kaedah eklektik sistematik dalam pengajaran Bahasa Arab adalah gabungan kebaikan antara kaedah *al-taqlidiyah* (tradisonal) dan kaedah *al-sami'yyah al-shafawiyyah* (mendengar-bertutur).Gabungan beberapa kemahiran dalam Bahasa Arab, iaitu kemahiran mendengar, bertutur, membaca dan menulis. Penyelidik mengambil modul Maimun sebagai kaedah pelaksanaan kaedah eklektik sistematik. Melalui kaedah ini, pengajaran dimulakan dengan gabungan antara kemahiran mendengar dengan kemahiran membaca, ia juga melibatkan semua kemahiran yang lain seperti kemahiran bertutur, kemahiran membaca dan kemahiran menulis. Adapun pengajaran nahu (tatabahasa) disampaikan secara induktif, iaitu dengan menampilkan ayat-ayat (jumlah) dalam bahasa Arab kepada pelajar serta melatihkan ayat-ayat tersebut dalam kemahiran bahasa seperti kemahiran mendengar, kemahiran bertutur, kemahiran membaca dan memahami sementara ayat-ayat ini adalah merupakan contoh-contoh dalam satu-satu perkaedahan bahasa Arab kemudian barulah sampai kepada definasi takrif kaedah tersebut. Jika diperhatikan cara induktif ini berlawanan dengan cara induktif pada kaedah *taqlidiyah* (tradisional).

Takrif kaedah ini tidak sampai disuruh hafazkan oleh guru namun disuruh fahamkan dengan baik dengan cara mengulang keterangannya beberapa kali sambil mengaitkannya semua dengan contoh-contoh yang telah diberikan. Dalam mengajarkan teks bacaan sama ada bentuk perbualan ataupun petikan karangan, terjemahan ke dalam bahasa ibunda (Melayu) dibuat jika amat diperlukan dan setiap pengajaran kaedah ini digunakan alat pandang dengar (*audio-visual*). Kesimpulannya, kaedah eklektik sistematik yang dimaksudkan oleh penyelidik ialah kaedah yang menggabungkan dua atau lebih kemahiran bahasa berdasarkan langkah-langkah yang telah ditetapkan. Gabungan-gabungan kemahiran sebenarnya kerap dilakukan oleh guru dalam pengajaran Bahasa Arab secara sedar atau tidak. Tetapi penyelidik cuba meletakkan langkah-langkah yang betul supaya gabungan kemahiran ini mecapai objektif di tahap maksimum.

Langkah-Langkah Kaedah Eklektik Sistematik Dalam Proses Pengajaran Dan Pembelajaran Bahasa Arab

Pengajaran yang dicadangkan adalah selama 40 minit. Langkah-langkah kaedah eklektik sistematik dalam proses pengajaran dan pembelajaran ialah seperti berikut:

1. Pengajaran dimulakan dengan guru membacakan petikan karangan ataupun petikan berbentuk perbualan untuk kali pertama dan pelajar menyemak bacaan itu daripada buku teks masing-masing. Seterusnya guru membacakan semula (untuk kali kedua) bahan pengajaran daripada petikan karangan dan semua pelajar menutup buku teks masing-masing serta dikehendaki

mendengar dengan teliti. Aktiviti ini dilakukan untuk melatih kefahaman mendengar dan melatih kemahiran pelajar untuk peringkat awal.

2. Kemudian aktiviti pembelajaran diteruskan dengan soalan-soalan latihan dalam bentuk kemahiran kefahaman mendengar, bertutur, dan kefahaman bacaan seperti menjawab pertanyaan-pertanyaan dengan ringkas secara lisan berpandukan isi petikan.
3. Selepas itu, beberapa orang pelajar disuruh membaca seorang demi seorang sambil membuat pembetulan kesalahan yang dilakukan oleh mereka.
4. Guru menerangkan isi petikan atau isi perbualan dengan tidak menterjemahkan perkataan yang susah ke dalam bahasa ibunda (Melayu) kecuali jika sangat diperlukan, iaitu pelajar tidak dapat memahaminya walaupun telah dibantu dengan alat-alat sumber pengajaran dan pembelajaran. Di sini juga disertakan pengajaran *nahu al-Wazifi* (tatabahasa asas) diterangkan secara induktif, iaitu dengan mengemukakan ayat-ayat yang betul susunannya dan berkaitan dengan tatabahasa yang sedang dipelajarinya. Kemudian diberikan kefahaman tentang makna ayat berkenaan tanpa menterjemahkannya, akhirnya menerangkan definisi tatabahasanya.
5. Seterusnya dengan latihan-latihan yang telah tersusun seperti menyelesaikan soalan-soalan tadribat dalam buku teks wajib para pelajar (*al-Arabiyyat al-Nasihiin*) dan beberapa orang pelajar disuruh kembali membaca petikan secara nyaring untuk menilai kemahiran bacaan mereka.
6. Setelah itu, diadakan soal jawab apabila dirasakan bahawa para pelajar telah memahami isi petikan. Hal ini adalah untuk memastikan dan menilai kefahaman bacaan mereka.
7. Selanjutnya para pelajar disuruh berbincang dengan ringkas dalam bahasa Arab sesama rakan yang duduk disebelahnya, membincangkan isi daripada perkara-perkara penting yang terdapat dalam tajuk hari itu, dan beberapa orang pelajar disuruh mengemukakan hasil perbincangan mereka dan ditambah dengan kesimpulan oleh guru, berkenaan isi tajuk tersebut
8. Akhirnya aktiviti pembelajaran dan pengajaran ini disudahi dengan kemahiran menulis atau membuat karangan ringkas berkaitan dengan isi tajuk pengajaran yang sedang diajar, (setiap akhir pengajaran, guru memberikan beberapa tugas untuk dibuat di asrama dan selanjutnya tugasan-tugasan ini diperiksa oleh guru).

Kurikulum Pelajaran Bahasa Arab di MRSM

Kajian ini hanya mengfokuskan kepada pengajaran Bahasa Arab sekolah menegah. Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah (KBSM) yang telah ditetapkan oleh Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM).KBSM telah dilaksanakan pada tahun 1991 di semua sekolah SMKA, SBP dan kelas aliran agama (KAA). Sukatan pelajaran Bahasa Arab sekolah menengah terdiri daripada Bahasa Arab Komunikasi (BAK) dan Bahasa Arab Tinggi (BAT). Matlamat pengajaran Bahasa Arab Komunikasi seperti yang dinyatakan dalam Kementerian Pendidikan (2002b) adalah:

> Pengajian Bahasa Arab di sekolah menengah bermatlamat kepada membolehkan murid menguasai kemahiran-kemahiran berbahasa, iaitu mendengar, bertutur, membaca dan menulis dengan memberi perhatian kepada kemahiran bertutur menguasai perbendaharaan kata dan meningkatkan kepekaan mereka bagi menggunakannya dengan tepat serta meningkatkan penghayatan akhlak dan nilai-nilai murni.

Maka jelaslah, objektif utama Bahasa Arab Komunikasi adalah untuk membolehkan pelajar berkomunikasi dalam Bahasa Arab dengan tatabahasa dan perbendaharaan kata yang betul.

Adapun sukatan pelajaran Bahasa Arab Tinggi (BAT) lebih mendalam dengan penguasaan empat kemahiran berbahasa, iaitu kemahiran mendengar dan faham, kemahiran bertutur dan faham, kemahiran membaca dan faham, dan kemahiran menulis dan faham. BAT juga mendalam dari segi kefahaman teks dan tatabahasa Arab. Penambahan retorika (*balaghah*) dan kritikan teks Arab juga menjadi sukatan BAT.

Huraian Sukatan Pelajaran BAK disediakan mengikut tahun pengajian mulai Tingkatan I hingga Tingkatan 5. Ia mengandungi perincian kepada kandungan sukatan pelajaran BAK (Kementerian Pendidikan Malaysia, 2002b). Manakala huraian sukatan pelajaran BAT disediakan mengikut tahun pengajian mulai Tingkatan 4 hingga Tingkatan 5. la mengandungi perincian kepada kandungan sukatan pelajaran BAT (Kementerian Pendidikan Malaysia, 2002c).

KESIMPULAN

Kaedah eklektik sistematik merupakan kaedah pengajaran Bahasa Arab yang berkesan untuk menguasai kemahiran-kemahiran bahasa, iaitu kemahiran mendengar, bertutur, membaca dan menulis. Jesteru, kaedah ini harus diaplikasikan oleh guru-guru dalam pengajaran dan pembelajaran Bahasa Arab agar dapat menvariasikan pengajaran menjadikan pengajaran Bahasa Arab lebih menarik, dapat menghidupkan suasana dalam kelas seterusnya menyampaikan pengajaran dengan kaedah yang lebih tepat. Prestasi dan penguasaan pelajar bergantung kepada kaedah pengajaran yang dilaksanakan oleh guru-guru.

RUJUKAN

Abdul Aziz Talib. 1989. *Pengajaran dan Pengujian Bahasa*. (pnyt.). Kuala Lumpur: Nurin Enterprise.

Abdull Sukor Shaari. 2011. *Pedagogi Dari Sekolah Ke Institusi Pendidikan Tinggi*.UUM.

Ahmad Mohd. Salleh. 1997. *Pendidikan Islam, Falsafah, Pedagogi dan Methodologi*. Shah Alam : Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Asma Abdul Rahman & Maimun. 2010. *Kaedah Pengajaran Untuk Kanak-Kanak Pintar*. USIM

Atan Long. 1978. *Psikologi Pendidikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Atan Long. 1980. *Pedagogi Kaedah Am Mengajar*. Petaling Jaya: Fajar Bakti. Sdn. Bhd.

Azman Wan Chik. 1982. *Ujian Bahasa Malaysia: Panduan dan Teknik*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Dictributor Sdn.Bhd.

Ee Ah Meng. 1997. *Pedagogi ll Pelaksanaan Pengajaran*. Fajar Bakti Sdn. Bhd, Shah Alam.

Hamizul bin Mahmud. 2006. Satu Perbandingan Kesan Dua Kaedah Pengajaran Bahasa Arab Antara Kaedah Nahu Terjemahan Dengan Kaedah Al-Sam'iyah Al-Syafawiyah Di Kalangan Pelajar SMKA Maahad Hamidiah. Tesis Sarjana. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Hassan Basri Bin Awang Mat Dahan & Muhammad Azhar Bin Zailaini. 2004. *Jurnal Kurikulum Baru Bahasa Arab Komunikasi dan Bahasa Arab Tinggi Sekolah Menengah*. Kuala Lumpur : Universiti Malaya.

Kamaruddin Hj Husin & Siti Hajar Hj Abdul Aziz. 2003. *Pedagogi Untuk Asas Pendidikan*. Kuala Lumpur: Kumpulan Budiman Sdn.Bhd.

Kamarudin Haji Husin. 1988. *Pedagogi Bahasa*. Petaling Jaya : Longman Malaysia Sdn. Bhd.

Kamarul Shukri bin Mat Teh. 2009. Penggunaan Strategi Pembelajaran Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Sekolah Menengah Agama. Tesis Doktor Falsafah Universiti Kebangsaan Malaysia.

Kamus Dewan Edisi Keempat. 2005. Kuala Lumpur:Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus Dewan Edisi Ketiga. 1998. Kuala Lumpur:Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kementerian Pendidikan Malaysia. 1997. *Peraturan-peraturan pendidikan (kurikulum*). Kuala Lumpur.

Mahmud Ismail Sini, Nasif Mustafa & Muktar Al-Tahir. 1979. *Murshid al-Mua^{c}llim al-Tadris al-Lughat al-A^{c}rabiyyat li ghairi al-Natiqina biha*. Riyadh: Jami^{c}ah al-Malik Sa^{c}ud.

Maimun Aqsha Lubis. 1991. Satu Perbandingan Kesan Dua Kaedah Pengajaran Bahasa Arab Terhadap Pencapaian Kemahiran Bahasa di Pusat Matrikulasi Universiti Islam Antarabangsa. Tesis Sarjana Pendidikan. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Maimun Aqsha Lubis. 2002. Satu Perbandingan Kesan Dua Kaedah Pengajaran Bahasa Arab Terhadap Pencapaian Kemahiran Bahasa di Pusat Matrikulasi Universiti Islam Antarabangsa. Tesis Doktor Falsafah Pendidikan. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Maimun Aqsha Lubis. 2009. Keunggulan Kaedah Elektik Sistematik Dalam Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab kepada Pelajar Melayu. *Jurnal Artikel Universiti Kebangsaan Malaysia.*

Mohd Ariffin Salleh, Mohd Rizuan Abd Rasip & Abdul Salam Mohamed Ibrahim. 2012. Kajian Amalan Pengajaran Bahasa Arab dalam Kalangan Guru-Guru J-Qaf. *Prosiding Seminar Kaedah Penyelidikan IPG.*

Mohd Jaafar bin ab. Latif. 2006. Pendekatan Komunikatif Dalam Pengajaran Bahasa Arab Sekolah Kebangsaan : Kajian Di Sekolah-Sekolah Dalam Daerah Hulu Langat Selangor. Tesis Sarjana Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mok Soon Sang & Lee Shok Mee. 1991. *Pedagogi 3*. *Pengajaran dan Persediaan Mengajar, Bahagian A.* Kuala Lumpur : Kumpulan Budiman Sdn Bhd.

Mok Soon Sang. 1996. *Pedagogi 2, Pelaksanaan Pengajaran*. Kuala Lumpur : Kumpulan Budiman Sdn Bhd.

Muhammad Ali al-Khulli. 1983. *Asalib Tadris Lughat al-^{c}Arabiyyah*. al-Riyadh : Maktabi al-Furuzduq al-Tijariyyah.

Rivers & W.M. 1980. *Mengajar Bahasa Suatu Pendekatan Saintifik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Tengku Nor Akmaliana, Norshahila & Siti Faezah. 2010. Pendekatan Gabung Jalin dalam Pengajaran dan Pembelajaran. *Kolokium DPLI UKM*.

Wan Azura Wan Ahmad, Lubna Abd Rahman, Arnida A. Bakar & Ahmad Pengidoan Nasution Mandily. 2006. *Pendekatan Dan Strategi Efektif Dalam Penguasaan Bahasa Arab*. USIM.

Zainudin Abu Bakar, Noraffandy Yahaya, Mohd Safarin Nordin & Nor Hisham Muhamad Nor. 2010. *Jurnal Pendekatan Pengajaran GuruDalam Proses Pembelajaran Kelas*. Skudai : Universiti Teknologi Malaysia.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Isu Pelantikan Hakim Syarie Wanita di Malaysia: Satu Sorotan Literatur

Fatimah Majemi & Zaini Nasohah

Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Qadi atau Hakim merupakan satu jawatan yang signifikan dalam sesebuah Negara kerana ia menggalas bebanan dan tanggungjawab memastikan sesuatu keadilan terlaksana. Oleh itu, Islam telah menggariskan syarat-syarat dan panduan yang terperinci dan ketat bagi seseorang yang ingin dilantik menjadi Hakim. Antaranya adalah lelaki mengikut pandangan majoriti ulama dan hanya sebilangan kecil ulama sahaja tidak mensyaratkan lelaki bagi menjawat jawatan tersebut. Ekoran Negara Malaysia mengamalkan mazhab Syafie, maka telah wujud situasi dalam Institusi Kehakiman Islam di mana lelaki mendominasi jawatan berkenaan. Walau bagaimanapun, perubahan kehidupan yang semakin kompleks telah membawa kepada berbangkitnya isu pelantikan Hakim Syarie wanita bagi memenuhi keperluan semasa dengan mengguna pakai pandangan minoriti ulama yang membenarkan wanita dilantik sebagai Hakim. Akhirnya, kini berlaku transformasi terhadap tradisi awalnya di mana pelantikan wanita sebagai Hakim Syarie oleh beberapa buah negeri telah dilakukan. Namun, perbahasan berhubung isu ini masih tiada noktah kerana terdapat juga negeri-negeri yang belum memberi ruang dan peluang kepada wanita bagi menyandang jawatan tersebut. Objektif kajian ini dilakukan adalah mengkaji asas pelantikan wanita menurut hukum syarak, mengenal pasti justifikasi negeri-negeri di Malaysia berkaitan penerimaan dan penolakan pelantikan wanita sebagai Hakim Syarie, dan bidang kuasanya. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif menerusi reka bentuk analisis kandungan yang diperoleh daripada data tekstual dan metode temubual separa struktur yang dianalisis daripada transkripsi temubual menggunakan kaedah induktif, deduktif, komparatif dan tematik.

Kata Kunci : Hakim Syarie, wanita, justifikasi, pelantikan, penerimaan, penolakan

PENGENALAN

Qadi atau Hakim adalah satu jawatan yang signifikan dan mempunyai kedudukan yang tinggi dalam Institusi Kehakiman Negara kerana ia bertanggungjawab dalam menentukan hak dan memastikan keadilan antara pihak-pihak yang bertikai terlaksana. Oleh sebab tugas dan peranan Hakim merupakan satu tanggungjawab yang besar, maka majoriti ulama menggariskan syarat-syarat yang ketat bagi membolehkan seseorang dilantik sebagai hakim, antaranya adalah lelaki. Hanya minoriti ulama sahaja tidak mensyaratkan sedemikian.

Sejarah perkembangan perundangan Islam memperlihatkan profession kehakiman adalah didominasi oleh lelaki pada awalnya ekoran negara berpegang kepada Mazhab Syafie yang membataskan penglibatan wanita dalam profession tersebut. Namun, keadaan semasa dan perubahan kehidupan manusia yang semakin kompleks, akhirnya menyebabkan negara mengalami fasa transformasi dengan menggunapakai pandangan minoriti mengharuskan wanita mengisi jawatan hakim menggantikan tradisi asal.

Walau bagaimanapun, oleh kerana pelaksanaan sistem perundangan Islam negara adalah tertakluk di bawah bidang kuasa negeri, maka wujud situasi di mana sebahagian negeri menerima pelantikan wanita sebagai Hakim Syarie dan sebahagian lain sebaliknya. Namun ia bukanlah sesuatu perkara yang bertentangan dengan syarak kerana variasi pandangan berhubung pelantikan Hakim di kalangan wanita bukan sahaja berlaku di kalangan ulama kontemporari, malah perbahasannya juga dapat dilihat di kalangan ulama klasik.

Justeru, diskusi kajian ini adalah berkaitan analisa terhadap tinjauan literatur berhubung hukum pelantikan wanita sebagai hakim menurut perspektif syarak dengan melihat kepada pandangan-pandangan ulama klasik dan kontemporari serta hujah-hujah mereka. Seterusnya, menjelaskan bidang kuasa sedia ada berkaitan pelantikan Hakim Syarie wanita, serta mengkaji perbezaan yang berlaku di negeri-negeri di Malaysia berhubung penerimaan dan penolakan wanita sebagai Hakim Syarie dan justifikasi keputusan sedemikian di ambil.

METODOLOGI

Kajian ini adalah berbentuk kualitatif. Oleh itu, bagi mendapatkan data kajian, penulis telah menggunakan dua metodologi, iaitu metode pengumpulan data dan metode analisis data.

Metode Pengumpulan Data

Data kajian ini diperoleh daripada sumber primer dan sumber sekunder daripada data berbentuk tekstual. Antaranya al-Quran dan al-Hadis yang digunakan para ulama sebagai dalil terhadap pandangan mereka, kitab-kitab fiqh yang membahaskan pandangan para ulama berhubung status kebolehterimaan wanita sebagai hakim, buku-buku ilmiah, jurnal, kertas kerja, tesis, laporan akhbar dan majalah, portal-portal rasmi di laman sesawang, dan statut perundangan yang berkuatkuasa, iaitu Akta/Enakmen Pentadbiran Agama Islam atau Enakmen/Ordinan Mahkamah Syariah negeri-negeri di Malaysia

Selain itu, metode kajian kualitatif melibatkan lapangan juga digunakan. Lokasi kajian adalah Mahkamah Syariah Negeri-negeri dan Majlis Agama Islam Negeri-negeri di Malaysia untuk melakukan temubual. Temubual yang dilakukan berbentuk separa struktur dengan menemubual Ketua Hakim Syarie atau wakilnya dan wakil dari pihak Majlis Agama Islam. Kesemua sampel dipilih secara *purposive*. Isu utama yang menjadi fokus soalan temubual adalah justifikasi negeri dalam penerimaan dan penolakan wanita sebagai Hakim Syarie.

Metode Analisis Data

Data-data yang diperoleh dalam bentuk dokumen atau tekstual dianalisis mengunakan analisis kandungan. Manakala data yang diperoleh daripada temubual yang dilakukan, dianalisis daripada transkripsi temubual. Kesemua data yang terkumpul penganalisaannya akan dilakukan secara induktif, deduktif, komparatif dan tematik dengan menggunakan perisian Atlas.ti.

ANALISIS SOROTAN LITERATUR

Penulisan ini merupakan satu sorotan terhadap kajian-kajian lepas berkaitan isu pelantikan wanita dalam profession kehakiman Islam di Malaysia. Isu ini timbul ekoran tidak terdapat *nas qat^{c}i* yang melarang atau mengharuskan wanita menyandang jawatan tersebut, diikuti variasi pandangan ulama klasik mahupun kontemporari berhubung hukum wanita dilantik sebagai hakim, dan desakan keadaan semasa mewujudkan dilema pemilihan pandangan majoriti ataupun minoriti ulama. Justeru, kajian ini akan menganalisis diskusi pengkaji-pengkaji lepas berhubung hukum yang menyentuh tentang kedudukan wanita dalam profession kehakiman daripada perspektif hukum syarak, perkembangan sistem kehakiman Islam di Malaysia dan transformasinya berkaitan isu pelantikan Hakim Syarie wanita, undang-undang dan bidangkuasa, dan justifikasi penerimaan dan penolakannya.

Pelantikan Hakim Wanita Menurut Perspektif Syarak

Tinjauan terhadap diskusi ulama klasik berkaitan wanita dilantik sebagai Hakim didapati terdapat khilaf dalam penentuan hukumnya. Secara ringkasnya, terdapat tiga klasifikasi hukum yang lahir daripada perbahasan para ulama berhubung kedudukan wanita dalam memegang jawatan

kehakiman, iaitu larangan secara mutlak, keharusan secara mutlak, dan dibenarkan dengan pengecualian terhadap kes-kes tertentu.

Pendapat pertama yang melarang wanita memegang jawatan sebagai hakim secara mutlak adalah dipegang oleh *Jumhur fuqaha* yang terdiri daripada ulama mazhab Syafie, Maliki dan Hanbali. Golongan ini menggariskan antara syarat-syarat kesahan pelantikan qadi adalah lelaki (al-Zuhayli 1985). Penetapan syarat ini secara tidak langsung menjadikan wanita tidak sah dilantik menjadi Hakim. Sekiranya pelantikan masih dibuat, semua penghakiman yang dikeluarkan adalah tidak sah dan terbatal (al-Mawardiy 1983).

Manakala pendapat kedua, diutarakan oleh Ibn Jarir al-Tabari dan Ibnu Hazm al-Zahiri dengan menyatakan harus bagi wanita mengadili dalam semua perkara tanpa batasan terhadap kes-kes tertentu sahaja (al-Zuhayli 1985). Pandangan yang bersifat terbuka ini secara tersiratnya adalah sama sepertimana yang dikanunkan dalam bab kehakiman fasal 1 perkara 1792, Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah, peruntukan ini hanya dinyatakan secara umum tanpa mensyaratkan jantina seseorang yang ingin dilantik sebagai Hakim dan had bidangkuasa yang diharuskan. Syarat-syarat yang dinyatakan adalah seorang yang bijaksana, faham, baik perangai, amanah, sabar, dan tetap pendirian atau tegas (Md. Akhir 2002).

Pendapat ketiga pula dipelopori oleh ulama mazhab Hanafi, iaitu keharusan bersyarat di mana dibolehkan wanita menjadi hakim dalam kes-kes kehartaan, namun melarang wanita menghakimi kes hudud dan qisas (al-Zuhayli 1985). Pandangan yang dikemukakan ulama mazhab Hanafi ini dilihat selari dengan pendapat seorang ulama kontemporari, Syeikh Dr Yusuf al-Qaradawi di dalam penulisannya *Fatawa al-Mu'asirah* (al-Qaradawi 1990), pandangan ini dilihat lebih ringan dengan membenarkan wanita diberi peluang memegang jawatan kehakiman. Namun masih mengambil pendekatan yang lebih berhati-hati dengan keharusan tersebut disertai batasan-batasan tertentu, iaitu pengecualian dibuat kepada kes berkaitan hudud dan qisas.

Selain itu, pandangan ini turut digunapakai di Malaysia, apabila Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-73 yang bersidang pada 4 - 6 April 2006 telah memutuskan bahawa wanita harus dilantik menjadi Hakim Syarie dalam kes-kes selain kes hudud dan qisas. Muzakarah turut menetapkan pemilihan dan pelantikan hendaklah dibuat dengan penuh teliti dan teratur (Fatwa 2014).

Oleh kerana pentadbiran kehakiman Islam di Malaysia tertakluk di bawah bidang kuasa negeri, maka setiap negeri di Malaysia mempunyai pentadbiran keadilan dan organisasi mengikut acuan negeri masing-masing. Justeru, terdapat beberapa negeri yang telah mengambil inisiatif mengeluarkan fatwa masing-masing bagi memastikan kedudukan hukum pelantikan Hakim Syarie wanita lebih jelas untuk dilaksanakan di negeri-negeri berkenaan. Antaranya Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Pulau Pinang, Kedah, Kelantan, Terengganu dan Sarawak (Fatwa 2014). Fatwa Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Kelantan, dan Sarawak memutuskan harus wanita dilantik sebagai Hakim Syarie kecuali dalam kes-kes yang melibatkan hudud dan qisas. Manakala Kedah, Pulau Pinang, dan Terengganu memutuskan sebaliknya, iaitu melarang pelantikan Hakim Syarie dari kalangan wanita.

Berdasarkan kajian dan perbincangan yang telah dibuat berhubung pelantikan wanita sebagai hakim dari perspektif syarak di atas didapati, perkara yang sering diketengahkan ialah perselisihan di kalangan ulama dalam menetapkan hukumnya. Terdapat alasan pro dan kontra sama ada bagi yang berpegang dengan pendapat majoriti ataupun pendapat minoriti. Masing-masing membawakan nas dan hujah. Perbezaan dalam penentuan hukum ini juga turut dilihat berlaku dalam pemakaian dan penentuan hukum di Malaysia di mana terdapat negeri mengharuskannya dengan didasarkan kepada pandangan ulama Hanafi dan ada juga negeri menggunapakai pandangan Jumhur fuqaha melarang Hakim Syarie wanita.

Sejarah Dan Perkembangan Pelantikan Hakim Syarie Wanita di Malaysia

Penglibatan wanita dalam pelbagai sektor pekerjaan di Malaysia pada hari ini memperlihatkan kelayakan wanita turut diberi pengiktirafan sebagaimana lelaki. Namun, penerimaan wanita di Institusi kehakiman Islam sebagai Hakim Syarie kini masih dipertikaikan dari aspek kebolehterimannya. Melusuri sejarah perundangan syariah pada awalnya, Hakim Syarie adalah

didominasi oleh lelaki. Namun, perkembangan mutakhir memperlihatkan telah berlaku transformasi terhadap fenomena tersebut.

Isu pelantikan wanita sebagai hakim di Mahkamah Syariah di negeri-negeri di Malaysia bukanlah suatu perkara baru. Akan tetapi perdebatan dan perbahasan berhubung isu ini telah berlaku sekitar awal tahun 2000 apabila cadangan berhubung pelantikan wanita sebagai Hakim Syarie mula diutarakan oleh pelbagai pihak bagi memenuhi keperluan semasa. Antaranya ialah sesi percambahan fikiran (*brain storming*) telah dianjurkan oleh Yayasan Pembangunan Wanita bagi menyediakan input bagi Bengkel Persidangan Wanita 2000 pada 17 dan 18 Ogos 2000. Hasil diskusi yang diadakan, salah satu cadangan yang telah dibuat dalam pelan tersebut ialah melantik Hakim wanita di Mahkamah Syariah sebagai satu tindak balas terhadap isu perundangan yang dikatakan mendiskriminasikan wanita. Diikuti pada awal tahun 2002 isu ini mula dibincangkan secara terbuka oleh media cetak dan elektronik (Nur Syakiran et al. 2004).

Seterusnya satu laporan akhbar pada tahun 2003 mula memperlihatkan satu fasa baru dalam organisasi kehakiman Islam bakal berlaku apabila kerajaan menyuarakan hasrat untuk melantik Hakim wanita di Mahkamah Syariah bagi menangani rungutan golongan wanita yang tidak berpuas hati dengan keputusan Hakim lelaki (Utusan Malaysia 2003). Diikuti rencana yang bertajuk segera lantik Hakim Syarie wanita (Utusan Malaysia 2003), wanita patut jadi Hakim Mahkamah Syariah, lelaki pun emosional (Al Islam 2004), halangan wanita jadi Hakim, minda mundur abad 21 (Al Islam 2004). Kesemua laporan-laporan akhbar dan majalah ini menunjukkan gesaan supaya wanita juga diberi ruang dan peluang sebagaimana lelaki dalam menyandang jawatan kehakiman.

Kontroversi kes Aida Melly Tan Mutalib pada tahun 2003 mengukuhkan lagi justifikasi wujudnya keperluan semasa wanita dilantik sebagai Hakim. Kes ini berkaitan perceraian dan nusyuz yang telah mengambil masa sehingga 8 tahun bagi mendapatkan penyelesaian oleh Mahkamah Syariah sehingga mendapat liputan akhbar. Tempoh yang panjang itu dikatakan antaranya berpunca daripada peningkatan kes dan kekurangan Hakim Syarie di Mahkamah Syariah. Susulan dari isu ini secara tidak langsung telah membawa kepada berbangkitnya isu Hakim Syarie wanita di mana dicadangkan oleh pihak-pihak tertentu supaya wanita diberi peluang untuk dilantik sebagai Hakim Syarie bagi mengatasi lambakan kes-kes tertangguh berpunca daripada kekurangan tersebut (Raihanah Abdullah 2009). Perkara ini turut dibuktikan dengan kenyataan yang diberikan oleh Y.A.A. Hakim Dato' Sheikh Ghazali dalam penghakiman kes Abdul Hanif lwn. Rabiah, beliau menyatakan bahawa,

> "ini adalah kes yang sangat sedih di mana isteri yang cuba untuk mendapatkan perceraian daripada suaminya pada Februari 1989, tetapi sayangnya kesnya telah dilengahkan dan dilambatkan dan sekarang sungguhpun sudah lebih dari tujuh tahun kemudian dia belum lagi mendapat perceraian itu" (Raihanah Abdullah. 2009).

Rentetan dari isu-isu dan cadangan yang disuarakan pelbagai pihak, dan mengambil kira keperluan dan realiti semasa sebagaimana yang dinyatakan oleh Hakim Mahkamah Rayuan Syariah, Datuk Md. Yusof Che Teh bahawa,

> "Hakim wanita dilantik berdasarkan keperluan semasa memandangkan kes Mahkamah Syariah semakin meningkat" (Utusan Malaysia. 2002),

maka telah berlaku transformasi terhadap sistem perundangan syariah Negara apabila Perdana Menteri Dato' Seri Najib Tun Razak mengumumkan pelantikan dua orang Hakim Syarie wanita yang pertama di Malaysia pada tahun 2010 (MStar. 2010).

Berdasarkan apa yang dibangkitkan, pelantikan Hakim dikalangan wanita kelihatan bermula dengan isu pendiskriminasian terhadap wanita yang didakwa wujud dalam sektor pekerjaan yang melibatkan perundangan syariah yang dibangkitkan oleh pihak-pihak tertentu. Ia kemudiannya telah membawa kepada cadangan pelantikan wanita dibuat atas dasar keperluan lain. Terdapat beberapa penulis yang mengulasnya selepas cadangan pelantikan dibuat secara rasmi. Kronologi perkembangan semasa memperlihatkan kebanyakan cadangan yang dikemukakan adalah lebih berkecenderungan kearah pelantikan Hakim Syarie wanita dilakukan bagi memenuhi keperluan perubahan zaman.

Peruntukan Undang-Undang Berkaitan Pelantikan Hakim Syarie

Bidangkuasa melantik Hakim di Mahkamah-Mahkamah Syariah di Malaysia adalah terletak di bawah kuasa negeri-negeri. Peruntukan tersebut telah dimuatkan di dalam Akta/Enakmen Pentadbiran Undang-Undang Islam negeri-negeri atau Enakmen/Ordinan Mahkamah Syariah negeri-negeri[1]. Kesemua peruntukan ini adalah hampir sama dari aspek kandungan peruntukannya dan hanya mempunyai perbezaan dari segi susunan kedudukan seksyen-seksyen sahaja. Pelantikan Hakim-Hakim Syarie adalah di bawah bidang kuasa Sultan atau Raja negeri-negeri berkenaan, kecuali bagi Wilayah Persekutuan dan negeri-negeri yang tidak mempunyai Sultan adalah tertakluk di bawah kuasa Yang di-Pertuan Agong dan Sabah oleh Yang di-Pertua Negeri.

Contohnya Akta Pentadbiran Agama Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993 (Akta 505) dalam hal pelantikan Hakim Syarie telah memperuntukan ketua Hakim Syarie yang hendak dilantik hendaklah memenuhi syarat kelayakan yang telah ditetapkan Akta 505, iaitu seorang wargaNegara, sebelum pelantikan tersebut hendaklah tidak kurang tempoh sepuluh tahun telah berkhidmat sebagai Hakim Mahkamah Tinggi Syariah, Pendaftar atau Pendakwa Syarie, arif tentang hukum syarak, dan semua pelantikan di bawah seksyen ini diwartakan.

Seterusnya Hakim Mahkamah Rayuan Syariah diperuntukan pelantikan Hakim yang dibuat tidak melebihi tujuh orang Islam dengan tempoh pegangan jawatan tersebut tidak melebihi tiga tahun. Pelantikan Hakim Mahkamah Tinggi Syariah pula disyaratkan seorang warganaegara, sebelum pelantikan tersebut hendaklah tidak kurang tempoh sepuluh tahun telah berkhidmat sebagai Hakim Mahkamah Rendah Syariah, Pendaftar atau Pendakwa Syarie, arif tentang hukum syarak, dan semua pelantikan di bawah seksyen ini diwartakan. Manakala pelantikan Hakim Mahkamah Rendah pelantikan itu dibuat dari kalangan anggota perkhidmatan awam am Persekutuan dan diwartakan.

Kajian dan catatan berkaitan peruntukan pelantikan hakim setakat ini menunjukkan bahawa seseorang yang hendak dilantik sebagai Hakim tidak dihadkan secara khusus jantina tertentu sama ada lelaki mahupun wanita. Peruntukan yang digariskan hanyalah secara umum seseorang itu hendaklah Islam dan wargaNegara. Hal ini secara tidak langsung menjadikan status jantina seseorang tidak menjadi halangan bagi menjawat jawatan tersebut. Maka wanita juga layak memohon, dipertimbangkan, seterusnya dilantik mengisi jawatan berkenaan sekiranya berkemahiran dan mempunyai pengalaman serta memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan. Ini bertepatan dengan initipati kajian oleh Y.A.A. Datuk Haji Sheikh, menurut beliau peruntukan undang-undang mengikut Akta Pentadbiran Agama Islam Wilayah Persekutuan tidak menyatakan dengan jelas tentang jantina Hakim yang berkenaan (Sheikh Ghazali 2006).

Perkara ini juga merupakan antara kandungan kajian Nur Syakirin Akmal et al. (2004). Menurut beliau kandungan Enakmen Mahkamah Syariah Kedah 1993 jelas menunjukkan bahawa tiada syarat calon Ketua Hakim Syarie atau Hakim Mahkamah Tinggi Syariah adalah lelaki.

Walau bagaimanapun, analisis kajian terhadap statut negeri-negeri berkaitan pelantikan Hakim Syarie di Malaysia didapati terdapat sedikit perbezaan di dalam peruntukan Enakmen Pentadbiran Undang-Undang Islam Pahang 1991 berbanding negeri-negeri lain berhubung syarat seseorang yang ingin dilantik sebagai Ketua Hakim Syarie dan Hakim Mahkamah Tinggi Syariah hendaklah seorang lelaki Islam[2]. Penambahan syarat di negeri Pahang berbanding negeri lain yang hanya mensyaratkan seorang wargaNegara bagi menduduki posisi tersebut turut disentuh oleh DR Ramizah Wan Muhammad. Beliau seterusnya menegaskan bahawa peruntukan ini menepati kehendak majoriti ulama bahawa wanita tidak boleh menjadi hakim (Ramizah Wan Muhammad 2008).

Seksyen 34 (5) Akta 505 menjelaskan fatwa yang diwartakan merupakan sebahagian daripada undang-undang yang perlu diikuti oleh semua Mahkamah Syariah bagi negeri itu. Hal ini bermaksud segala fatwa yang diwartakan adalah mengikat (binding) untuk dilaksanakan. Justeru, negeri-negeri yang telah mewartakan fatwa berkaitan keharusan wanita dilantik sebagai Hakim Syarie mempunyai autoriti untuk berbuat sedemikian. Antara negeri yang telah mengeluarkan fatwa berhubung keharusan wanita dilantik sebagai Hakim di Mahkamah Syariah ini, iaitu Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Kelantan dan Sarawak, dan hanya Wilayah Persekutuan Kuala

Lumpur sahaja telah mewartakan fatwa tersebut dan mengikat untuk ianya dilaksanakan (Fatwa 2014).

Tinjauan terhadap kajian yang dilakukan terhadap statut perundangan berhubung status Hakim Syarie Wanita di negeri-negeri menunjukkan ia tidak banyak dibincangkan. Masih terdapat banyak ruang yang tidak disentuh. Antaranya kajian hanya dibuat secara umum tanpa sebarang pemerincian terhadap satu persatu kandungan peruntukan mengikut kedudukan Hakim di setiap peringkat Mahkamah. Dari aspek ulasan juga tidak dilakukan secara terperinci seperti tidak disentuh kelayakan lain yang turut menjadi intipati kandungan peruntukan dalam membolehkan seseorang dilantik sebagai Hakim.

Justifikasi Penerimaan dan Penolakan Hakim Wanita

Para Ulama dalam membahaskan persoalan wanita dalam memegang jawatan kehakiman telah mengemukakan pelbagai dalil, hujah dan alasan mengikut teori dan pandangan masing-masing. Menurut Wahbah al-Zuhayliy larangan secara total wanita dilantik sebagai Hakim oleh Jumhur adalah kerana wanita memiliki sifat lupa dan sifat ini menjadikan ia tidak layak menguasai umum (Wahbah al-Zuhayliy 1985). Ibn Qudamah juga turut berpendapat sedemikian di mana beliau menyatakan bahawa pengendalian majlis kehakiman memerlukan kesempurnaan akal dan kebijaksanaan, sedangkan wanita secara ghalibnya mempunyai kekurangan akal dan logik dan perkara ini menjadikan wanita tidak berkeahlian dalam majlis seumpama ini. Sekalipun berkumpul 1000 wanita, masih tidak bersamaan dengan seorang lelaki. Oleh itu, Rasulullah s.a.w. dan khalifah selepasnya tidak pernah melantik wanita sebagai qadi (Muhammad al-Zuhaily 2007).

Antara dalil yang menjadi dasar kepada pandangan golongan ini adalah berdasarkan firman Allah s.w.t. dalam Surah al-Nisa', ayat 34 :

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا

Maksud : kaum lelaki itu adalah pemimpin dan pengawal Yang bertanggungjawab terhadap kaum perempuan, oleh kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki (dengan beberapa keistimewaan) atas orang-orang perempuan.

Daripada ayat ini, al-Mawardiy menyatakan lelaki mempunyai kelebihan dari segi akal dan fikiran, sedangkan wanita secara fitrahnya memiliki kekurangan dari aspek berkenaan. Keadaan ini menjadikan wanita tidak boleh mengatasi kedudukan lelaki (al-Mawardiy. 1983).

Walau bagaimanapun, di dalam artikelnya yang bertajuk Surah al-Nisa', Ayat 34: Suatu Analisa Awalan mengemukakan pandangan dan idea yang berbeza menyangkal dakwaan keistimewaan lelaki berbanding wanita di mana beliau menyatakan ayat *"al-Rijal Qawwamuna 'Ala an-Nisa"* yang dijadikan salah satu daripada nas-nas yang menolak wanita menjadi Hakim dan menunjukkan kelebihan kaum lelaki ini bukanlah kelebihan yang terpakai secara umum. Tafsiran-tafsiran yang menunjukkan lelaki mempunyai kelebihan daripada kaum wanita dari pelbagai aspek adalah tidak melambangkan roh sebenar al-Quran dan berkemungkinan dakwaan cetek akal yang dikatakan sebahagian ulama silam bersesuaian dengan keadaan pada ketika itu di mana kaum wanita tidak ramai yang cerdik dan melibatkan diri dengan aktiviti sosial di luar rumah (Raihanah Abdullah 2009).

Pandangan yang menafikan keintlektualan wanita tidak setanding lelaki ini turut disokong oleh Sharifah Hayati Syed Ismail, menurut beliau ia adalah sesuatu yang berat sebelah dan tidak adil dan beliau turut mempersoalkan apakah sifat-sifat lemah dan cetek akal tidak wujud pada lelaki (Sharifah Hayati 2002). Memetik pandangan Khalijah M. Salleh, beliau juga berpandangan sedemikian, "However I would say that if we have a good understanding of the Quran, we realise that Allah does not in any way discriminate the intellectual capacity of a man from that of a woman" (Raihanah Abdullah 2009).

Seterusnya, satu kajian dan pandangan menarik dapat dilihat dalam artikel karangan Dato' Haji Mohd Salleh bin Haji Md @ Haji Ahmad berkaitan hukum wanita dilantik sebagai Hakim Syarie, beliau telah menyatakan pendiriannya bahawa tidak wujud sebarang keraguan dan kekeliruan hukum larangan wanita dilantik sebagai Hakim menurut Jumhur. Pandangan tersebut telah jelas dan tidak perlu dipertikaikan lagi. Hukum keharusan bagi wanita memegang jawatan

kehakiman adalah suatu salah tanggapan yang berlaku di kalangan sebahagian ulama terhadap pandangan mazhab Hanafi, sedangkan ulama Hanafi juga berpendapat sebagaimana Jumhur (Md Salleh 2007). Sekalipun dalam konteks perundangan semasa pandangan ini masih belum diterimapakai, namun jika dilihat dari sudut pandangan akademik ia menjadi pemangkin dan membuka ruang kepada kajian yang lebih mendalam dilakukan atau diistilahkan dalam dunia akademik sebagai "*gap in knowledge*".

Berikutnya, pandangan Ibn Jarir al-Tabari dan Ibnu Hazm al-Zahiri yang mengharuskan wanita dilantik sebagai Hakim secara total adalah didasarkan kepada hujah mengqiyaskan keharusan wanita sebagai faqih kepada penerimaan wanita sebagai qadi (al-Zuhayliy 1985). Ibn Hazm pula berhujah bahawa ayat al-Quran dalam kebanyakan perkara menunjukkan Allah s.w.t. tidak membezakan antara lelaki dengan wanita (Ibn hazm 1988). Contohnya, firman Allah s.w.t. secara umum tanpa mengkhususkan kepada lelaki mahupun wanita sebagaimana ayat 58 surah al-Nisa' :

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

Maksud : 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.

Pendapat ketiga yang menetapkan keharusan wanita memegang jawatan sebagai Hakim secara bersyarat, iaitu pengecualian dalam kes melibatkan hudud dan qisas ini didukung oleh mazhab Hanafi menggunapakai konsep kesaksian kerana wanita hanya diterima penyaksiannya dalam kes melibatkan harta, tetapi tidak dibolehkan dalam kes jenayah (al-Zuhayli 1985). Pandangan ini turut dipegang oleh Syeikh Dr Yusuf al-Qaradawi dan telah diaplikasi dalam perundangan Negara dengan mengambilkira situasi dan keperluan semasa. Menurut beliau keharusan ini juga kerana ketiadaan nas syarak yang jelas melarang wanita sebagai Hakim (al-Qaradawi 1990).

Tinjauan terhadap pandangan ahli akademik, golongan-golongan yang terlibat dengan institusi kehakiman dan masyarakat umumnya dalam kajian-kajian terkini menunjukkan majoriti mereka menyokong dan berpandangan wanita wajar diberi peluang untuk dilantik sebagai Hakim Syarie. Siti Zalikhah Md Nor dalam kertas kerjanya Hakim wanita: suatu paradoks, setelah mengemukakan perbahasan ulama berkaitan hukum dan hujah-hujah ulama fiqh sama ada yang menerima pelantikan wanita sebagai Hakim atau sebaliknya, beliau kemudiannya mengemukakan beberapa justifikasi yang boleh dijadikan dasar dalam mempertimbangkan kerelevanan wanita sebagai Hakim Syarie berasaskan realiti semasa Negara, iaitu kehakiman Islam di Malaysia hanya khusus kepada undang-undang diri dan kesalahan takzir sahaja tanpa melibatkan hudud dan qisas, kehakiman Islam kini tidak memerlukan ijtihad yang berat dan keperluan hanya kepada pentarjihan pandangan fuqaha terdahulu, pelanggan Mahkamah Syariah kebanyakannya wanita, dan kehadiran wanita ke Mahkamah pada hari ini bukan sahaja sebagai saksi seperti masa dahulu malahan sebagai Pendakwa dan Peguam (Siti Zalikhah 2004).

Raihanah Abdullah turut bersetuju wanita dilantik sebagai Hakim Syarie dengan mengambilkira keperluan semasa. Begitu juga kenyataan oleh Mahmud Saedon yang menggambarkan bahawa perubahan kehidupan kini menjadi alasan wujudnya keperluan wanita diterima sebagai Hakim Syarie. Menurut beliau keadaan yang wujud pada hari ini dan keperluan masyarakat Islam masa kini menjadi asas pemilihan pandangan ulama yang mungkin dapat kita terima dan amalkan. Oleh itu, pandangan mazhab Hanafi yang sederhana boleh membantu menyelesaikan pelantikan wanita sebagai Hakim mutakhir ini (Mahmud Saedon 1991).

Kesesuaian pemakaian Pandangan mazhab Hanafi ini juga dipersetujui oleh Norizan Awang. Menurutnya, pandangan mazhab Hanafi dianggap lebih sesuai dengan situasi yang berlaku hari ini dengan melihat kepada perkembangan masyarakat semasa yang maju dan kepentingan masyarakat Islam itu sendiri, keadaan perundangan Negara yang tidak melaksanakan undag-undang hudud dan qisas menjadikan wanita yang dilantik sebagai Hakim Syarie tidak menyentuh bidangkuasa kedua-dua kategori tersebut. Tambahan pula dalam konteks bidang kehakiman kini tidak termasuk dalam wilayah 'ammah dan hanya tertumpu di Mahkamah sahaja (Norizan Awang 2004).

Seterusnya, Abu Haniffa Mohamed Abdullah juga merupakan antara pengkaji yang mencadangkan wanita dilantik sebagai Hakim Syarie. Beliau mengutarakan pendapat dalam

kajiannya yang bertajuk Women Judges in Shariah Court : Why Not?. Antara kepentingan adanya Hakim Syarie wanita adalah realiti pada hari ini menunjukkan ramai Peguam Syarie dari kalangan wanita dan hal ini mencukupi untuk melayakkan wanita juga dilantik sebagai Hakim Syarie. Selain itu, menurut beliau perkara yang lebih signifikan adalah situasi kekurangan Hakim Syarie sehingga membawa kepada lambakan kes tertangguh (Abu Haniffa 2008).

Manakala dalam persoalan wujud dakwaan negatif bahawa faktor emosi wanita menjadi halangan untuk mereka dilantik sebagai Hakim, Dr Mahmood Zuhdi telah memberi komentar menarik yang pada hemat penulis mampu mengubah persepsi negatif tersebut apabila beliau menyatakan "wanita itu sendiri perlu dididik dan didedahkan dengan struktur emosi, hal ini kerana perasaan emosi itu penting dalam membentuk jiwa seseorang. Jika hendak dibandingkan wanita Melayu lebih beremosi daripada wanita Barat. Saya lebih suka katakan di sini bahawa wanita beremosi itu sebenarnya lebih berhati-hati dalam menentukan sesuatu hukuman" (Norizan Awang 2004).

Norizan Awang dalam kajiannya memberikan kritikan terhadap sikap negatif segelintir yang bersikap prejudis terhadap keupayaan wanita yang dikatakan beremosi dan lemah. Hal ini kerana setiap manusia memiliki sifat naluri masing-masing seperti belas kasihan, marah, lemah lembut, sabar, ketenangan, keluh kesah dan agresif. Semua sifat ini sudah tentu ada pada setiap lelaki dan wanita. Dari sudut kelemahan pula, beliau berpendapat keintlektualan dan kemampuan wanita tidak diukur melalui jantina seseorang. Situasi sekarang telah ramai wanita mempunyai keintlektualan setaraf lelaki (Norizan Awang 2004).

Ringkasnya, terdapat pelbagai justifikasi yang diberikan sama ada oleh ulama klasik mahupun kontemporari, dan para cendekiawan pada hari ini. Mereka berusaha mengkaji dan menyumbangkan buah fikiran beserta sokongan hujah masing-masing. Kajian-kajian yang telah dilakukan terarah kepada perbezaan pandangan dari sudut hukum dan justifikasi penerimaan dan penolakan hakim syarie wanita. Ia masih menjadi perdebatan dan tiada kata pemutus tunggal.

NOTA HUJUNG

[1] Seksyen 41,42,43,44 Akta Pentadbiran Agama Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993
Seksyen 56,57,58,59 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003
Seksyen 56,57, 58,59 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Johor) 2003
Seksyen 44,45,46,47 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Melaka) 2002
Seksyen 56,57,58,59 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Sembilan) 2003
Seksyen 43, 45 Enakmen Pentadbiran Undang-Undang Islam 1991 (Pahang)
Seksyen 56,57,58,59 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Pulau Pinang) 2004
Seksyen 45,46,47,48 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak) 2004
Seksyen 56,57,58,59 Enakmen Pentadbiran Agama Islam 2006
Seksyen 4,5,12,17 Enakmen Mahkamah Syariah (Kedah Darul Aman) 2008
Seksyen 6,7,8,9 Enakmen Mahkamah Syariah (Terengganu) 2001
Seksyen 7 Enakmen Pentadbiran Mahkamah Syariah 1982 (Kelantan)
Seksyen 5,6,7,9 Enakmen Mahkamah Syariah 2004 (Sabah)
Seksyen 4,5,6,8 Ordinan Mahkamah Syariah, 2001 (Sarawak)

[2] Seksyen 43 Enakmen Pentadbiran Undang-Undang Islam Pahang 1991

KESIMPULAN

Analisis terhadap kajian-kajian lepas yang dilakukan menunjukkan bahawa terdapat satu perbezaan jelas yang berlaku antara perbincangan kajian dahulu dan kini. Majoriti ulama terdahulu berpandangan lebih rigid dengan melarang secara mutlak Hakim dilantik daripada kalangan wanita. Manakala penelitian terhadap pengkaji-pengkaji kini pula mereka berkecenderungan mengambil pendekatan yang lebih ringan dengan rata-rata mereka mencadangkan wanita turut diberi peluang untuk dilantik sebagai Hakim sebagaimana lelaki. Pelbagai justifikasi yang diberikan oleh ulama klasik dan kontemporari serta para pengkaji mutakhir ini dalam mendokong pandangan mereka sama ada menerima atau menolak pelantikan Hakim Syarie wanita. Faktor yang sering diketengahkan sebagai alasan golongan yang menolak wanita dilantik sebagai Hakim adalah

kemampuan wanita tidak setanding lelaki yang dikatakan memiliki sifat kekurangan semulajadi seperti keintlektualan wanita lemah dan faktor emosi. Bagi pihak-pihak yang menggesa supaya Hakim Syarie wanita diwujudkan pula adalah berasaskan kepada realiti dan keperluan semasa pada hari ini. Bahkan penelitian terhadap perundangan menunjukkan peruntukannya berbentuk umum tanpa menggariskan jantina tertentu yang mana secara tersiratnya menunjukkan tiada halangan bagi wanita untuk dilantik sebagai Hakim sekiranya berkelayakan.

Implikasi daripada kepelbagaian justifikasi berhubung status kebolehterimaan Hakim Syarie wanita telah mewujudkan situasi dalam perundangan Islam di Malaysia yang tidak seragam. Namun, masih tiada penulisan dan kajian khusus dilakukan bagi mengenalpasti apakah pula justifikasi yang dipegang negeri-negeri dalam mengambil keputusan menerima atau menolak. Justeru, kajian perlu dilakukan secara terperinci, seterusnya menyediakan satu solusi yang lebih praktikal untuk diaplikasikan dalam perundangan syariah semasa bagi menyelesaikan pertikaian yang sering berbangkit berkaitan isu ini sekaligus mewujudkan keseragaman antara negeri-negeri di Malaysia.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim

Abu Haniffa Mohamed Abdullah. 2008. Women Judges In Shariah Court : Why Not?. 4 *Shariah Law Report*.

Akta Pentadbiran Agama Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993

Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003

Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Johor) 2003

Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Melaka) 2002

Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Sembilan) 2003

Enakmen Pentadbiran Undang-Undang Islam 1991 (Pahang)

Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Pulau Pinang) 2004

Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak) 2004

Enakmen Pentadbiran Agama Islam 2006

Enakmen Mahkamah Syariah (Kedah Darul Aman) 2008

Enakmen Mahkamah Syariah (Terengganu) 2001

Enakmen Mahkamah Syariah 2004 (Sabah)

Ibn Hazm. 1988. *Al-Muhalla*. Bayrut : Dar al-Kutub al-`Ilmiyah. Juz 9.

Al Islam. 2004. Oktober

Al-Mawardiy. 1983. *Al-Ahkam al-Sultaniyah*. Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiah.

Md. Akhir Haji Yaacob. 2002. *Undang-Undang Sivil Islam*. Selangor : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muhammad Mustafa al-Zuhaily. 2007. *Al-Mu'tamad fi al-Fiqh al-Shafi'i*. Dimashq : Dar al-Qalam. Jld. 10.

Md Salleh Hj Ahmad. 2007. Hukum Pelantikan Hakim Syarie Wanita. *Jurnal Hukum* 24 / 1.

Mahmud Saedon Awang Othman. 1991. *Kadi, Pelantikan dan Bidangkuasa*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka

MStar. 2010. 27 Julai

Nur Syakiran Akmal binti Ismail, Md Zawawi bin Abu Bakar & Asmah Bee binti Mohd Nor. 2004. Melantik Wanita Sebagai Hakim di Mahkamah Syariah : Kajian di Negeri Kedah. Dlm. Ahmad Sunawari Long, Jaffary Awang & Kamarudin Salleh (Pnyt.). *Islam : Past, Present and Future*, Jabatan Hal Ehwal Khas Kementerian Penerangan Malaysia, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia.

Norizan Awang. 2004. Pelantikan wanita Sebagai Hakim Menurut Islam : Suatu Kajian Berasaskan Kepada Realiti Semasa. Tesis MA., Jabatan Syariah, Universiti Malaya.

Ordinan Mahkamah Syariah, 2001 (Sarawak)

Al-Qaradawi. 1990. *Fatawa Mu'asirah*. Beirut : Dar Uli al-Nuha. Jld. 2.

Ramizah Wan Muhammad. 2008. Women Judges In Islam And The Application In The Malaysian Shariah Court. 3 *Shariah Law Reports*.

Raihanah Abdullah. 2009. *Penangguhan Kes di Mahkamah Syariah : Cabaran dan Penyelesaian*. Jurnal Syariah, Jld. 17, Bil. 1.

Raihanah Abdullah. [n.d.]. *Surah al-Nisa', Ayat 34 : Suatu Analisa Awalan*. Kuala Lumpur : Universiti Malaya.

Sheikh Ghazali bin Hj. Abdul Rahman. 2006. Kriteria Pelantikan Hakim Syarie Wanita. *Jurnal Hukum.* XXIII/I.

Sharifah Hayati Syed Ismail. 2002. Kepimpinan Wanita dalam Politik dari Perspektif Siyasah Syar'iyyah. *Jurnal Syariah* 10 : 2.

Siti Zalikhah binti Mohd Noor. 2004. Hakim Wanita: Satu Paradoks. *Jurnal Hukum* . Jld. 23 Bahagian 2.

Utusan Malaysia. 2002. 17 Jun

Utusan Malaysia. 2003. 20 Januari

Utusan Malaysia. 2003. 29 Januari

Wahbah al-Zuhayliy. 1985. *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*. Damshek : Dar al-Fikr. Jld. 6.

http://www.e-fatwa.gov.my/apa-itu-fatwa [20 Oktober 2014]

(http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/hukum-melantik-wanita-sebagai-Hakim-syarie [20 Oktober 2014]

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Sikap Guru Pendidikan Islam Terhadap Pengajaran Hafazan Al-Quran: Penilaian Input Berdasarkan Model Cipp

Faza Ali Hassan & Mohd Akil Mohamed Ali

Jabatan Pengajian al-Quran dan as-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Hafazan al-Quran merupakan komponen yang terdapat dalam bidang tilawah al-Quran Pendidikan Islam. Ia sudah dilaksanakan hampir 30 tahun dalam sistem pendidikan Negara. Namun penilaian ke atas pelaksanaannya perlu dilakukan dari semasa ke semasa. Penilaian dalam pendidikan sangat penting dalam memastikan kualiti dan keberkesanan program atau kurikulum yang dijalankan. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk menilai pelaksanaan pengajaran hafazan al-Quran di sekolah rendah dari aspek input berdasarkan model CIPP Stufflebeam, iaitu dengan meninjau sikap guru pendidikan Islam terhadap bidang hafazan ini. Reka bentuk kajian ini ialah kajian deskriptif tinjauan yang menggunakan kaedah kuantitatif. Responden kajian dipilih melalui persampelan bertujuan secara rawak. Data dikumpulkan melalui instrumen soal selidik yang diedarkan kepada 350 orang guru Pendidikan Islam di Sekolah Rendah di Melaka. Data yang dikumpul dianalisis menggunakan SPSS versi 22. Statistik Deskriptif menggunakan min untuk melihat kekerpan dan frekuensi. Hasil tinjauan awal mendapati sikap guru pendidikan Islam terhadap pengajaran hafazan al-Quran berada ditahap tinggi. Berdasarkan jadual intrepetasi min yang digunakan oleh Azmil (2010) menunjukkan pengekalan sikap guru Pendidikan Islam terhadap pengajaran hafazan al-Quran perlu diteruskan bagi memastikan kualiti dan keberkesanan pengajaran hafazan di sekolah rendah.

Kata kunci: *Sikap, Guru Pendidikan Islam, Hafazan al-Quran, Model Penilaian CIPP*

PENDAHULUAN

Setiap muslim dituntut untuk membaca dan menghafal al-Quran yang diturunkan. Menghafal merupakan syiar Islam dan lambang kebenaran Islam dan al-Quran yang diturunkan. Kepentingan menghafal al-Quran sudah tidak dinafikan lagi. Antara tujuan al-Quran di hafal di dalam dada muslim adalah sepert berikut:

1. Mengekalkan kemutawatiran al-Quran.
2. Menjadi penerang hidup manusia.

Di Malaysia, pelaksanaan kurikulum hafazan al-Quran di sekolah rendah merupakan salah satu usaha untuk merealisasikan tujuan penghafalan al-Quran. Pelaksanaannya sudah hampir 30 tahun. Hafazan al-Quran diletakkan di bawah bidang tilawah al-Quran. Sebanyak 21 surah dari juzuk Amma perlu dihafal oleh murid sehingga tamat tahun 6. Objektif diserapkan elemen ini ialah setelah mengikut kurikulum Pendidikan Islam (hafazan) murid dapat menghafaz ayat-ayat lazim serta ayat-ayat al-Quran yang terpilih untuk bacaan dalam solat dan ibadat harian (Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam KBSR, KBSM Kementerian Pendidikan Malaysia).

PENGENALAN

Hafazan al-Quran merupakan salah satu komponen yang terdapat dalam bidang tilawah al-Quran Pendidikan Islam. Ia sudah dilaksanakan hampir 30 tahun dalam sistem pendidikan Negara. Namun penilaian ke atas pelaksanaannya perlu dilakukan dari semasa ke semasa. Penilaian dalam pendidikan sangat penting dalam memastikan kualiti dan keberkesanan program atau kurikulum yang dijalankan.

Penyelidik mendapati kajian penilaian menggunakan model CIPP (Stufflebeam) khusus terhadap bidang hafazan al-Quran di sekolah rendah masih belum dilakukan lagi. Selain itu, bidang hafazan kurang diminati oleh pelajar di sekolah (Ab. Halim Tamuri et al. 2004).

Azmil Hashim (2010) mencadangkan kurikulum hafazan digubal seawal sekolah rendah. Cadangan ini adalah sangat baik namun sebelum digubal dan dilaksanakan kurikulum hafazan al-Quran secara menyeluruh adalah lebih baik dinilai dahulu pelaksanaan pengajaran hafazan al-Quran yang sedia ada. Ini kerana hasil penilaian yang dilaksanakan akan memberi gambaran awal tentang pelaksanaannya.

PERSOALAN KAJIAN

Terdapat tiga soalan yang akan dibincangkan dalam kajian ini. Soalan kajian adalah seperti berikut:

1. Sejauh manakah kesesuaian kandungan kurikulum hafazan al-Quran sekolah rendah dari segi matlamat dan objektif menurut perspektif Guru Pendidikan Islam?
2. Apakah sikap guru terhadap pengajaran hafazan al-Quran di sekolah?
3. Apakah sikap guru terhadap pengajaran hafazan al-Quran di sekolah?

Namun di dalam penulisan ini, hanya satu soalan dibincangkan iaitu apakah sikap guru Pendidikan Islam terhadap pengajaran hafazan al-Quran?

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini bertujuan untuk menilai pelaksanaan pengajaran hafazan al-Quran di sekolah rendah dari aspek konteks, input dan proses berdasarkan model CIPP (Stufflebeam). Objektif kajian adalah seperti berikut :

1. Menilai dari aspek konteks iaitu sejauh mana kesesuaian kandungan kurikulum hafazan al-Quran sekolah rendah dari segi matlamat dan objektif menurut perspektif Guru Pendidikan Islam.
2. Menilai dari aspek input iaitu sejauh mana sikap guru terhadap pengajaran hafazan al-Quran di sekolah.
3. Menilai dari aspek proses iaitu meninjau pelaksanaan pengajaran yang meliputi permulaan pengajaran, perkembangan pengajaran, penutup pengajaran dan ABM yang digunakan.

TINJAUAN LITERATUR

Model Penilaian CIPP

Model penilaian ini telah dikemukakan oleh Stufflebeam (2007). Model ini terdiri daripada 4 aspek iaitu konteks, input, proses dan produk. Pemilihan model CIPP ini adalah kerana matlamat model ini adalah bersesuaian dengan matlamat kajian di mana menurut stufflebeam (2007) model ini diperkenalkan untuk menambahbaik dan memperbaiki bukan untuk membuktikan kelemahan atau kekurangan semata-mata.

Selain itu kelebihan model CIPP ini ialah ia bersifat komprehensif dan sesuai untuk penyelidikan yang perlu memperoleh data dalam tempoh yang tidak terlalu panjang. Selain itu,

model ini juga sebagai pengumpul maklumat dan membekalkan maklumat yang menyeluruh kepada orang lain yang meliputi aspek konteks, input, proses dan produk.

Tambahan pula, model ini antara model yang popular di kalangan penyelidik sebelum ini seperti Mohd Nasir Abd Hamis 2007, Zawawi Ismail 2008, Aziah mohd Jesan 2009, azmil Hashim 2010, Alias Mat Saad 2010, Farah Ilyani 2011, Ghazali Yusri Abd Rahman 2012.

Hafazan al- Quran

Berasal daripada perkataan Arab *hafaza* atau disebut *Memorization of al-Quran* merupakan salah satu elemen yang terdapat dalam bidang tilawah al-Quran dalam kurikulum pendidikan Islam (Kementerian Pelajaran Malaysia). Ia juga disebut dengan ayat hafazan yang terdiri daripada 21 surah-surah lazim yang terdapat dalam juzuk 30.

Beberapa kajian lepas tentang hafazan al-Quran telah dijadikan rujukan. Antaranya ialah kajian (Azmil Hashim 2010) tentang penilaian kurikulum tahfiz al-Quran di Darul Quran JAKIM. Kajian (Sedek Ariffin 2012) bertajuk Kaedah Menghafal Al-Qur'an di Institusi Tahfiz Al-Qur'an Di Malaysia : Kajian Perbandingan Di Antara Kaedah Darul Quran, Jakim Dengan Kaedah Al-Huffaz. Selain itu, kajian oleh (Al-Attas 2011) juga menarik minat penyelidik iaitu kajian dari aspek perubatan. Kajiannya bertajuk *The Qur'an and Memory a: Study of the Effect of Religiosity and Memorizing Qur'an as a Factor on Memory*.

METODOLOGI

Bahagian ini membincangkan tentang reka bentuk kajian, pemilihan lokasi, pemilihan sampel daripada populasi, tatacara pengumpulan data dan tatacara penganalisaan data.

Reka Bentuk Kajian

Menurut Kerlinger (1973) reka bentuk kajian bertujuan untuk mencari maklumat dan mengawal pembolehubah. Oleh itu, sesuatu kajian memerlukan satu reka bentuk kajian yang teguh agar maklumat yang diperoleh dapat menjawab persolan kajian.

Kajian ini adalah Kajian deskriptif tinjauan. Menurut Sidi Gazalba (1981) penyelidikan kajian tinjauan adalah bersifat umum dan menghasilkan data bersifat kuantitatif sebagaimana data kajian ini.

Batasan Kajian

Kajian ini terbatas kepada elemen hafazan al-Quran atau ayat hafazan yang terdapat dalam bidang tilawah al-Quran sahaja. Kajian ini hanya melibatkan guru-guru Pendidikan Islam di sekolah Rendah di bawah kelolaan Kementerian Pelajaran Malaysia (KPM) sahaja di Negeri Melaka sahaja.

Pemilihan Lokasi Kajian

Kajian ini dilaksanakan di Negeri Melaka. Ini adalah kerana Guru Pendidikan Islam di Melaka menjalankan sistem pendidikan yang sama dan mengajar sukatan yang sama dengan negeri-negeri lain di Malaysia. Keadaan Homogenius yang terdapat dalam Pendidikan di Negara ini membolehkan penyelidik memilih Negeri Melaka sebagai lokasi kajian tanpa melibatkan negeri-negeri lain. Lebih-lebih lagi guru Pendidikan Islam di Melaka mempunyai latar belakang yang hampir sama dengan negeri lain.

Pemilihan Sampel

Menurut Mohd Majid (2000), populasi penting untuk dikenal pasti sebelum kajian dijalankan. Populasi yang dipilih sesuai dengan bidang masalah yang dikaji selain membantu pengkaji memilih jumlah sampel yang tepat.

Populasi kajian ini adalah semua guru Pendidikan Islam di Negeri Melaka. Berikut ada enrolmen guru yang diperoleh daripada unit Maklumat Jabatan Pelajaran Negeri Melaka. Populasi guru Pendidikan Islam adalah seramai 1239 orang.

Jumlah sampel yang menjadi responden kajian ialah seramai 350 orang. Ini bertepatan dengan jadual persampelan yang diterima dalam kajian sains sosial. Dalam kajian ini sampel dipilih berdasarkan Sampel bertujuan dan rawak mudah sebagaimana digunakan oleh Aderi Che Noh (2008), Ahmad Munawar (2009) dalam kajian Sarjana Doktor Fasafah mereka. Teknik ini digunakan bagi memastikan sampel itu dapat mewakili populasi sebenar dan tepat serta boleh digeneralisasikan di seluruh populasi kajian. (Sekaran 2003).

Pengumpulan Data

Data dikumpulkan menggunakan instrumen soal selidik. Instrumen kajian ini adalah satu set soal selidik yang diadaptasi oleh penyelidik berdasarkan sumber yang dikenal pasti daripada kajian azmil Hashim (2010), Farah Ilyani (2012), Azraie (2012) dan Aderi (2008). Bahan tersebut diteliti supaya menepati aspek-aspek penting dalam penilaian pelaksanaan pengajaran ayat hafazan di sekolah rendah. Item tesebut diadaptasi dari kajian-kajian tersebut dan diubahsuai mengikut keperluan kajian ini.

Dalam kajian ini, soal selidik telah diuji (*pilot study*) kepada 30 orang guru Pendidikan Islam termasuk guru j-QAF yang mengajar Pendidikan Islam di kawasan Branang, Semenyih Selangor Darul Ehsan. Sebanyak 2 sekolah terlibat dalam kajian rintis ini. Responden dalam ujian rintis ini mempunyai ciri-ciri yang sama dengan sampel kajian yang sebenar. Menurut Noraini kajian rintis boleh diambil daripada sampel kajian. Namun kajian ini mengambil sampel di selangor sebagai responden kajian rintis. Jumlah 30 adalah menepati kadar yang dibenarkan untuk penyelidikan sains Sosial.

Penganalisisan Data

Data dianalisis menggunakan SPSS versi 21. Data yang dikumpul dianalisis menggunakan statistik deskriptif. Statistik deskriptif menggunakan min untuk melihat kekerapan dan frekuensi. Min yang diperoleh diinterpretasi menggunakan jadual yang digunakan oleh Azmil (2010) seperti berikut:

JADUAL 1: Jadual Intrepetasi Min oleh Azmil (2010)

Skor Min	Interpretasi	Bentuk Perubahan
4.01-5.00	Tinggi	Pengekalan
3.01-4.00	Sederhana Tinggi	Penambahbaikan
2.01-3.00	Sederhana Rendah	Perubahan Besar
1.01-2.00	Rendah	Perubahan menyeluruh

DAPATAN KAJIAN
Profil Responden

JADUAL 2: Jantina responden

Jantina	Frekuensi	Peratus
Lelaki	6	20%
Perempuan	24	80%
Jumlah	30	100

JADUAL 3: Pencapaian Akademik responden

Item	Frekuensi	Peratus
Sijil	1	3.3%
Diploma	1	3.3%
Sarjana muda	22	73.3%
sarjana	6	20%
Jumlah	30	100

JADUAL 4: Pencapaian Ikhtisas responden

Item	Frekuensi	Peratus
Tiada	2	6.7%
Diploma Pendidikan	10	33.3%
KPLI	14	46.7%
Sijil Perguruan	4	13.3%
Jumlah	30	100

JADUAL 5: Pengalaman mengajar responden

Item	Frekuensi	Peratus
kurang 5 tahun	7	23.3%
6-10 tahun	15	50%
11-15 tahun	2	6.7%
16-20 tahun	4	13.3%
lebih 21 tahun	2	6.7%
Jumlah	30	100

Jadual 1 hingga 5 menunjukkan jantina, pencapaian akademik dan ikhtisas responden serta pengalaman mengajar responden; di mana guru perempuan melebihi guru lelaki. Mejoriti responden mempunyai ijazah sarjana muda (22 / 73.3%) dan mempunyai latihah ikhtisas yang melayakkan responden menjadi guru di sekolah kementerian. 21 / 73.3% responden mempunyai

pegalaman mengajar lebih 5 tahun. Ini menunjukkan responden adalah guru terlatih dan berpengalaman.

Sikap guru terhadap pengajaran Hafazan al-Quran

Untuk melihat kekerapan sikap guru terhadap pengajaran hafazan al-Quran di sekolah rendah, nilai min bagi setiap item disusun daripada min yang tertinggi kepada yang terendah. Nilai min adalah mengikut jadual di bawah :

JADUAL 6: Jadual Intrepetasi Min

Skor min	Interpretasi
4.01-5.00	Tinggi
3.01-4.00	Sederhana Tinggi
2.01-3.00	Sederhana Rendah
1.01-2.00	Rendah

JADUAL 7: Sikap Guru terhadap pengajaran hafazan al-Quran

Kod Item	Item	Min	Tahap
C3	Saya bangga dapat mengajar ayat hafazan	4.70	Tinggi
C20	Saya rasa bidang hafazan al-Quran penting dalam mata pelajaran pendidikan Islam	4.67	Tinggi
C9	Saya rasa adalah penting setiap murid diberi dorongan untuk menguasai hafazan al-Quran	4.67	Tinggi
C4	Saya berusaha agar semua murid saya dapat menghafaz ayat al-Quran dengan lancer	4.63	Tinggi
C10	Saya sentiasa menggalakkan murid menghafaz al-Quran untuk dijadikan amalan harian	4.60	Tinggi
C1	Saya seronok mengajar ayat hafazan	4.60	Tinggi
C6	Saya berusaha mengetahui tahap peguasaan hafazan setiap murid	4.57	Tinggi
C11	Saya berusaha mempertingkatkan kualiti pengajaran bidang hafazan al-Quran walaupun bilangan murid yang ramai dalam kelas	4.53	Tinggi
C5	Saya berusaha menyampaikan pengajaran ayat hafazan secara sistematik kepada setiap murid	4.53	Tinggi
C21	Saya rasa perlunya diwujudkan masa khusus untuk pengajaran hafazan al-Quran	4.50	Tinggi
C16	Saya sentiasa perihatin dalam pengajaran ayat hafazan walaupun kepada murid yang pandai	4.43	Tinggi
C12	Saya sentiasa berusaha merancang pengajaran ayat hafazan agar semua murid menguasai hafazan al-Quran	4.40	Tinggi
C17	Saya memperuntukkan masa yang khusus dalam jadual waktu pendidikan Islam untuk mengajar hafazan al-Quran	4.37	Tinggi
C19	Saya berusaha mencari penyelesaian untuk memperbaiki penguasaan hafazan al-Quran murid yang lemah	4.23	Tinggi
C7	Saya sentiasa membuat rujukan untuk menambahkan pengetahuan terhadap hafazan al-Quran	4.23	Tinggi
C14	Saya bersemangat untuk mengajar ayat hafazan walaupun kepada golongan murid lemah	4.20	Tinggi
C15	Saya berpendapat ada murid yang memang TIDAK ada keupayaan untuk menghafaz al-Quran	3.53	Sederhana tinggi
C8	Saya menghadapi masalah untuk memastikan murid dapat menguasai ilmu tajwid	3.47	Sederhana tinggi
C13	Kadangkala saya mera KURANG bersemangat melihat kebanyakan prestasi murid lemah dalam hafazan al-Quran	3.23	Sederhana tinggi
C18	Saya percaya ada murid LEMAH dalam hafazan al-Quran yang tidak dapat dibantu	3.20	Sederhana tinggi
C2	Sekiranya bidang hafazan al-Quran tidak termasuk dalam Pendidikan Islam, saya TIDAK akan memberi tumpuan sepenuhnya	2.77	Sederhana rendah
Min keseluruhan		4.19	Tinggi

Paparan data dalam jadual 7 akan memperihalkan sikap guru terhadap pengajaran hafazan al-Quran di sekolah. Nilai min yang tertinggi ialah 4.70 dan yang terendah ialah

2.77. Guru menyatakan bahawa mereka sangat seronok dapat mengajar ayat hafazan di sekolah. Sikap seronok merupakan petanda awal keberhasilan pengajaran guru.

Item-item yang mempunyai min yang terendah iaitu C15, C13, C18, dan C2 adalah item negatif maka apabila diterbalikkan maka item itu akan mempunyai nilai min yang tinggi. Pada pendapat guru, adalah sukar untuk memastikan murid dapat menguasai ilmu tajwid (3.47) iaitu pada tahap sederhana tinggi.

Sebagai kesimpulan dapat dinyatakan bahawa sikap guru pendidikan Islam terhadap pengajaran hafazan al-Quran adalah tinggi dan menghampiri tahap maksimum. Maka berdasarkan jadual intrepetasi min yang digunakan oleh Azmil 2010 maka pengekalan sikap guru terhadap pengajaran hafazan adalah perlu diteruskan.

PENUTUP

Implikasi Kajian

Dapatan kajian yang diperoleh boleh dijadikan panduan dan asas kepada Sektor Pendidikan Islam negeri untuk melihat pelaksanaan pengajaran hafazan dan membandingkan dengan prestasi pencapaian murid dalam hafazan al-Quran.

Dapatan kajian ini juga boleh menjadi asas dalam meningkatkan pelaksanaan pengajaran dan pembelajaran Pendidikan Islam di seluruh Negara.

Kajian ini adalah satu latihan kepada penyelidik untuk melaksanakan kajian kuantitatif menggunakan soal selidik dan SPSS. Ia merupakan pengalaman yang sangat baik.

Cadangan

Daripada kajian ini, penyelidik mencadangkan:

1. Pengekalan sikap guru dan peningkatan berterusan terhadap pengajaran hafazan al-Quran. Oleh itu, para pentadbir sekolah hendaklah sentiasa memberi motivasi dan semangat kepada guru dalam memastikan sikap mereka sentiasa baik dan tidak berubah.
2. Guru hendaklah sentiasa menambah nilai diri guru dengan menambah ilmu dan memperbaiki akhlak.
3. Pihak kementerian Pendidikan hendaklah sentiasa memantau keadaan guru dari semasa ke semasa terutama apabila berlaku perubahan dalam pelaksanaan kurikulum. Perubahan yang berlaku mungkin akan merubah sikap guru.

Rumusan

Daripada kajian yang dijalankan, penyelidik merumuskan bahawa sikap guru pendidikan Islam adalah sangat baik dan perlu dikekalkan. Kajian ini telah menjawap soalan kajian yang dikemukakan. Sikap guru terhadap bidang yang diajar adalah sangat penting kerana guru adalah sumber terpenting kepada murid terutama kepada murid sekolah rendah (Zamri Mahamod, et. al 2011).

RUJUKAN

Al-Attas, R. 2011. *The Qur'an and Memory a (Study of the Effect of Religiosity and Memorizing Qur'an as a Factor on Memory*. Alzheimer's & Dementia 7(4, Supplement): S641.

Azmil Hashim, Ab. Halim Tamuri, Misnan Jemali & Aderi Che Noh. 2014. Kaedah Pembelajaran Tahfiz dan Hubungannya dengan Pencapaian Hafazan Pelajar. *Journal of al-Quran and Tarbiyyah 1*(1)

Azmil Hashim. 2010. Penilaian Pelaksanaan Kurikulum Tahfizal-Quran Di Darul Quran Jakim Dan Maahad Tahfiz Al-Quran Negeri. Tesis Doktor Falsafah, Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Azraie Abdul Hak. 2012. Amalan Pengajaran Dan Pencapaian Pelajar Dalam Hafazan Al-Quran Kelas Kemahiran Al-Quran (Kkq) Di Negeri Melaka. Tesis Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Kementerian Pelajaran Malaysia. Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam Kbsr.

Misnan Jemali, Ab. Halim Tamuri & Azmil Hashim. 2014. Kaedah Pengajaran Al-Quran Sekolah Menengah Kebangsaan Di Negeri Perak. *International Journal of Islamic Studies and Arabic Language Education 1(1): 35-44.*

Muhammad Zawawi Muhammad Ali @ Yusof. 2004. Pelaksanaan Pendidikan Kelas Khas Kemahiran Al-Quran (Kkq) Di Sekolah-Sekolah Menengah Kebangsaan Agama Negeri Johor. Tesis Fakulti Pendidikan, Universiti Teknologi Mara.

N.Boyle, H. 2006. Memorization and Learning in Islamic School. Comparative Education Review 50(3): 478-495.

Norizah Binti Tukiman, Abu Bakar Bin Nordin & Zaharah Hussin. 2014. Peningkatan Kemahiran Menghafaz Surah Dan Doa Kanak-Kanak Prasekolah Melalui Pendekatan Berasaskan Teori Kecerdasan Pelbagai. *The Online Journal of Islamic Education 2(1): 114-129.*

Pusat Pengurusan Siswazah. 2010. *Panduan Penulisan Tesis Gaya UKM*. Edisi Semak Kedua. Bangi: UKM

R.M. Saat, Z.I.M. Hashim, M.K. Bajuri, M.Y.Z. Mohamed Yusoff, N.N. Abdul Rahman & D.S.Hasan Adli. 2011. Memorization Activity and Use of Reinforcement in Learning:Content Analysis from Neuroscience and Islamic Perspectives. *Jounal of Applied Science 11(7): 1113-1120.*

Razali Arof. 1991. *Pengantar Kurikulum*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sedek Ariffin. 2012. Kaedah Menghafal Al-Qur'an Di Institusi Tahfiz Al-Qur'an Di Malaysia : Kajian Perbandingan Di Antara Kaedah Darul Quran, Jakim Dengan Kaedah Al-Huffaz Tesis (Ph.D) Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Universiti Malaya.

Syed Ali Asyraf. 1994. Faith-*Based Education : Atheoretical Shift from the Secular to the Transcendent*. MEQ 11(2): 1-4.

Wan Ahsani Fadhilah Wan Mahmud Khairi & Muhamad Faisal Ashaari. 2012. Dimensi Rasional Dan Hafazan Dalam Pengajian Islam: Tinjauan Idea Pelaksanaannya Di Institusi Pengajian Tinggi Islam Di Malaysia. *The 6th ISDEV International Islamic Development Management Conference* (IDMAC 2012). Anjuran University Conference Hall, USM,

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Religious Liberalism in Indonesia: A Critical Study on the Fatwa of The Council of Indonesian Ulama

Fuad Mustafid

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract: Post-1998 reforms, among Indonesian Muslims appear and develop thought and ideas in the field of progressive-liberal religious. The progressive-liberal thinkers try to do the reform and simultaneously reconstruct the various concepts and teachings of Islam, which is already well established and is considered true. However, measures taken by Muslims progressive-liberal causes a lot of controversy and opposition at the same time, especially from conservative Muslims. Therefore, thoughts and ideas promoted by the progressive-liberal Muslims are often different or even contrary to common belief and understanding of Muslims. In addition, he is also considered to have disturbing the public. The measure taken by the progressive-liberals called by "the liberalization of religion", which is an interpretation of the texts or religious teachings by using the mind as a free. Therefore, the Council of Indonesian Ulama (MUI) which often represent themselves as representatives of Indonesian Muslims feel the need to give guidance to Muslims associated with the problem. In 2005, the MUI issued a fatwa stating that religious liberalism is understood that contrary to the teachings of Islam so that Muslims are forbidden to follow. MUI fatwa is of course a positive response by conservative Muslims because he is in tune with their religious views and attitudes. On the contrary, the fatwa received harsh criticism from the progressive-liberal Muslims. They even accuse MUI has stuck to the dogmatic-conservative religious ideology. This fatwa clearly reflect the differences or even contradictions among Indonesian Muslims about bagamana how to understand and live the teachings of true religion. In adittion, this fatwa also showed a tendency to think dogmatically-conservative.

Keywords: MUI fatwa, religious liberalism, progressive-liberal, and dogmatic-conservative.

INTRODUCTION

Post-collapse of the Soeharto regime, Indonesia entered a new era called the Reformation era. In this era, there was a drastic and fundamental changes. Faucet democracy previously clogged—or deliberately capped by the New Order regime—also wide open immediately. This condition is characterized by given free space for every citizen, including every religious believer, to express their thoughts and ideas. In politics, for example, reform of Indonesia has provided opportunities for citizens to establish new parties with a principle or foundation of diverse, something that has never happened in the New Order[1]. Freedom of expression is also indicated by the presence of groups or movements "conservative Islamic militant", who voiced the importance of applied Islamic law in Indonesia, such as Laskar Jihad Ahlussunnah wal Jama'ah, Ikhwanul Muslimin Indonesia (Indonesian Muslim Brotherhood), Hisbut Tahrir Indonesia, Jamaah Mujahidin, and Front Pembela Islam (the Front of Islamic Defenders) (Endang Turmudi & Riza Sihbudi 2005).

On the other hand, the intellectual and discussion groups that raise and carry the ideas of progressive-liberal also increasingly have the space to express their thoughts and ideas. The progressive-liberal thinkers—which has actually been around since the New Order—in addition to critique of the state, they also make corrections to religious subjects: as a critique of dogmatism and religious conservatism and religious practices imported from the Middle East[2]. In addition, the progressive - liberal thinkers also carries the idea of the importance of reconstruction of various

aspects of Islamic thought. To realize his ideas, the progressive - liberal thinkers is also form discussion groups that actively conduct studies on various religious issues, ness, and community.

However, in 2005, the progressive - liberal thinkers was surprised by the fatwa of the Council of Indonesian Ulama (CIU / MUI) which states that pluralism, liberalism, and secularism is understood that contrary to the teachings of Islam (Fatwa MUI 2011). The MUI fatwa also received a positive response from conservative Muslims as assessed in accordance with the teachings of Islam. Soon after the release of the fatwa, religious pulpits were used to socialize (Husein Muhammad 2009). In contrast, the progressive - liberal Muslims rejected and opposed the fatwa as judged has hurt democracy, contrary to the human rights, and also contrary to the spirit of freedom upheld in Islam[3].

This paper will review and discuss the fatwa of the Council of Indonesian Ulama / Majelis Ulama Indonesia (CIU / MUI), especially fatwa on prohibition of religious liberalism[4]. This paper will begin by discussing briefly about the Council of Indonesian Ulama, the background of the rise of a fatwa prohibition of religious liberalism and its arguments. After that, this paper will also examine the possibility of motives or interests that lie behind the emergence of a fatwa prohibition of religious liberalism and its implications it may have. Related to this, Abou El-Fadl's hermeneutic theory of negotiated and discourse analysis of critical language will be used to assess and analysis the problem.

OVERVIEW OF THE COUNCIL OF INDONESIAN ULAMA

The Council of Indonesian Ulama / Majelis Ulama Indonesia (CIU / MUI) is a religious organization (Noorhaidi t.th), which is a forum for Islamic scholars, zuama, leaders of Islamic organizations and Muslim scholars for deliberation in the face and resolve the problems faced by Indonesian Muslims[5]. This religious organization formed by the scholars on July 26, 1975 M., coinciding with 7 Rajab 1395 H, in a first National Conference (MUNAS 1) whole the Indonesian Council of Ulama. The formation of this CIU/MUI done after previously standing the Council of Ulama in each region in Indonesia. Thus, the main object of the National Congress of these scholars is to form the central level of the Council of Ulama (M. Atho 1993; Wahiduddin 2004).

In National Conference which took place from March 21 through July 27, 1975, made a declaration signed by the 53 participants who announced the formation of the Council of Indonesian Ulama (CIU / MUI) central level. At that time, Prof. Dr. Hamka was elected as the first Chairman of the Council of Indonesian Ulama[6].

The Council of Indonesian Ulama formation can not be separated from the important role of the New Order government that is meant to require an institution that can serve to bring together scholars invited to the success of the development. According Atho Mudzhar, government involvement can be seen since the establishment of the National Consultative Committee (National Conference) 1 whole of the Council of Indonesian Ulama. Government involvement in the formation of MUI is not only the encouragement and provision of easiness to the conference committee, but they are also directly involved in the conference. Committee of the National Conference I of Throughout Indonesia of the Council of Ulama was also formed directly by the government through the Minister of Religious Affairs. By Decree number 28 dated 1 July 1975 the government established the National Conference Committee I the Council of Indonesian Ulama, chaired by retired Letnan Jenderal H. Sudirman and Advisory Team consisting of Prof. Dr. Hamka, KH. Abdullah Syafei, and KH. Syukri Ghazali (M. Atho 1993). President Soeharto himself giving a lecture at the opening and closing ceremony of the conference. In addition, many state officials also gave his speech[7]. It is therefore not surprising that at the beginning of the organization of these scholars is suspected to be a mouthpiece for the interests of the government.

The purpose of the establishment of the Council of Indonesian Ulama is to create a quality community (khaira umma), and a state that is safe, peaceful, just and prosperous spiritual and blessed by the Gods (baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur)[8]. While the function of the Council of Indonesian Ulama is: (1) As container deliberation scholars, zu'ama and Muslim scholars in protecting people and develop an Islamic life; (2) As container gathering scholars, zu'ama and Muslim scholars to develop and practice the teachings of Islam and garner Islamic brotherhood

(Ukhuwwah Islamiyah); (3) As the container representing Muslims in the relationship and consultation between inter-religious; and (4) As a fatwa giver to the Muslims and the government, whether requested or not requested[9].

To realize the purpose and functions, the Council of Indonesian Ulama attempts to run as follows: (1) Provide counseling and guidance to the Muslims in order to create the conditions of religious life which can be a strong foundation and can promote the establishment of a quality community (Khaira umma); (2) Formulate policy for carrying the Islamic da'wah, enjoining evil to spur the establishment of religious life and community that blessed by the Allah; (3) Provide warnings, advice and fatwas on religious and social issues to the public and the government wisely (wisdom) and soothing; (4) Formulate religious relationship pattern that allows the realization of Islamic brotherhood and inter-religious harmony in strengthening national unity; (5); Being a liaison between scholars and umara' (government) and translators among the government and the people of the community in order to achieve quality (khaira umma) which blessed by Allah (baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur); (6) Improve the relationship and cooperation between organizations, Islamic centers and Muslim scholars, as well as creating joint programs for the benefit of the umma. In addition, MUI also opens the possibility to conduct business or other activities in accordance with organizational purpose[10].

Efforts undertaken by the Council of Indonesian Ulama divided and charged to some committee. Based on the National Conference (National Conference) 7th the Council of Indonesian Ulama in 2005, currently has 11 committee, namely: (1) the Fatwa Committee; (2) the Committee of Islamic brotherhood; (3) the Committee of Da'wah and Development of Islamic Community; (4) the Committee of Education (Tarbiyah) and Development of Islamic Culture Art; (5) the Committee of Assessment and Research; (6) the Committe of Law and Legislation; (7) the Committee of Economic Empowerment of umma; (8) the Committe of Women's Empowerment, Youth and Families; (9) the Committe of Information and Mass Media; (10) the Commite of Interreligious Harmony; and (11) the Committee of Foreign Relations[11]. Based on the job descriptions, the fatwa on religious liberalism certainly be in the region of the Fatwa Committee.

MUI FATWA ON RELIGIOUS LIBERALISM

Background to The Emergence of A Fatwa

The emergence of the Council of Indonesian Ulama (CIU / MUI) fatwa on prohibition of religious liberalism is motivated by the development of thoughts and ideas of the progressive-liberal thinkers of Indonesian Muslims in general have learned, either directly or indirectly, to the critical-progressive thinkers of the world, both Muslims and non-Muslims, such as Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Arkoun, Mohammed Abed al-Jabri, Abdullahi Ahmed an-Naim, Fazlur Rahman, Muhammad Shahrur, Farid Esack, Derrida, Foucoult, Habermas, and other thinkers. By studying and adopting the knowledge of this world thinkers they carry the thoughts and ideas of the progressive-liberal often different and even contrary to the mainstream Muslim thoughts.

The progressive-liberal thinkers, for example, submit ideas about the importance of the reconstruction of the theories and concepts that have been established in the Islamic tradition, such as the concept of justice, welfare, equality, the concept of qath'i-zanniy, makkiy-madaniy, and nasikh-mansukh. In addition, they are also not uncommon to use theory and critical analysis of modern Western thinkers, such as hermeneutics and critical social analysis and critical discourse analysis of language, to help understand the religious texts (Qur'an and Sunnah). In short, these liberal thinkers do not want to be stuck in the confines of the text when trying to understand the religious texts. Instead, they try to understand and interpret religious texts of Islam by making use of new theories that developed in Islamic thought and Western tradition. This is different from the mainstream Muslims in understanding religious texts still tend to limit themselves to the old theories and concepts that exist in the Islamic tradition, especially the theories and concepts were formulated by medieval scholars.

Differences theories and concepts used by Muslims progressive-liberal with theories and concepts used by mainstream Muslims is what makes the products of their thinking is often

different and even conflicting rare. Interfaith marriage and the celebration of Christmas together between Muslims and non-Muslims (Christians), for example, that is believed prohibited by conservative Muslims, it may be seen by progressive-liberal Muslims (Mun'im A Sirry 2004). Even their (progressive-liberal thinkers) assessing the prohibition against the practice of interfaith marriage and the celebration of Christmas together as contrary to the spirit of the teachings of Islam and human rights (Suhadi 2006).

It is this fact that by the Council of Indonesian Ulama (MUI) has assessed as disturbing the public. Therefore, the MUI that has a duty to provide guidance to the Muslims feel the need to establish a fatwa on religious liberalism. Thus, in the forum of the National Assembly (National Conference) 7th the Council of Indonesian Ulama which took place on 19-22 Jumadil Akhir 1426 H / 26 - 29 on July 2005, this religious organization is issued a fatwa stating that religious liberalism is understood that contrary to the teachings of Islam (Fatwa MUI 1975).

The MUI fatwa on religious liberalism is intended to provide guidance and instruction to muslims to avoid being trapped in religious thought that "assessed" deviated from the teachings of Islam, as well as to create peace and tranquility in the society (Fatwa MUI 1975).

Substance and Arguments Fatwa

The MUI fatwa on religious liberalism consists of two parts, namely the general provisions and the provisions of the law. General provisions fatwa section contains an explanation of the meaning or definition of "religious liberalism" which became the object of a fatwa. While the law contains provisions concerning the legal status of religious liberalism itself.

In general terms of fatwa explained that "religious liberalism" that is referred in the MUI fatwa is: "to understand the religious texts (Qur'an and Sunnah) by using the mind free; and only accept religious doctrines in accordance with the mind alone." On the basis of this meaning, then set the MUI fatwa that "religious liberalism is understood that contrary to the teachings of Islam" so that "Muslims are forbidden to follow" (Fatwa MUI 1975).

Prohibition of religious liberalism is based on two verses of the Qur'an, the verse 116 of Surat al-An'am and verse 71 of Surat al-Mu'minun. The contents of the second verse is as follows:

1. And if you obey most of those on earth, they would misguide you. They are nothing but a mere conjecture to follow, and they are nothing but a lie (against Allah) QS. al-An'am [6]: 116).
2. If the truth were to obey their desires, surely the heavens and the earth shall perish, and all that is in it. Actually, We have brought them their pride but they turn away from the pride (QS. Al-Mu'minun [23]: 71) (Fatwa MUI 1975).

On the basis of the second paragraph (ayat) that the Council of Indonesian Ulama determined that religious liberalism is understood that contrary to the teachings of Islam.

This fatwa was signed by KH. Ma'ruf Amin as Chairman of the Committee and the Hasanuddin as the Secretary of the Committee (Fatwa MUI 1975).

The Fatwa of the Council of Indonesian Ulama on Religious Liberalism	
Background to the emergence of a fatwa	1. That lately has been growing liberalism and similar ideologies in society; 2. That the growing of liberalisme in the community have raised concerns that some people asked to MUI to assign fatwa on the matter; and 3. That because it was deemed necessary to decide MUI fatwa about liberalism to be used as guidelines by muslims.
The legal basis of the fatwa	1. And if you obey most of those on earth, they would misguide you. They are nothing but a mere conjecture to

	follow, and they are nothing but a lie (against Allah) QS. al-An'am [6]: 116). 2. If the truth were to obey their desires, surely the heavens and the earth shall perish, and all that is in it. Actually, We have brought them their pride but they turn away from the pride (QS. Al-Mu'minun [23]: 71).
The general provisions	Religious liberalism that is referred in the MUI fatwa is: "to understand the religious texts (Qur'an and Sunnah) by using the mind free; and only accept religious doctrines in accordance with the mind alone."
The legal provisions	1. Religious liberalism as mentioned in the first part is understood that contrary to the teachings of Islam; 2. Forbidden Muslims to follow the religious liberalism.

Critics of the MUI fatwa on Religious Liberalism

The MUI fatwa on prohibition of religious liberalism is part of the product of thinking (ijtihad) produced by the scholars who are members of the Fatwa Committee of the Council of Indonesian Ulama. As a product of thought then of course he can not be believed in absolute truth, despite the fatwa based on the texts of the Qur'an which have an absolute truth. Because MUI fatwa on religious liberalism seems to store a number of issues, both related with inaccurary interpret the term of religious liberalism itself is arguably less precise or weak arguments and legal basis tend to be forced. In addition, MUI fatwa on religious liberalism also indicated very ideological and full of interest, in addition to its effects is also not small. Therefore, to discuss these matters in greater depth to be something is very important.

Religious Liberalism: A term that is misunderstood : The term of liberalism actually refers to an understanding that trying to enlarge the area of individual freedom and encourage social progress. Thus, liberalism is an understanding of freedom, in the sense that human beings are free because humans are able to think and act according to what he wanted[12]. But liberalism, as expressed by Gadis Arivia, not understanding that freedom is not without limits, and also means providing the highest cult to reason that human reason therefore is considered as a measure of truth (Rachman 2010). On the contrary, freedom of thought within liberalism still has certain limitations that should not be violated, ie, the rules of logic (Rachman 2010).

For the progressive-liberal, liberal thinking is not something that naive (bad), but rather it is something positive. This is as stated by Ulil Abshar Abdalla that liberal thinking is something positive for not falling into absolutism, which impose something to someone else thinks is right(Rachman 2010). In fact, according to Syafii Anwar, think rationally, critically, and liberal is something that can not be denied the realization of the ideals of progress, the idea of progress (Rachman 2010).

In the context of religion, liberalism is not meant to deny the religious texts in exploring the teachings of Islam. In this, Zainun Kamal asserts that liberalism means how one can understand the text to come out of prison through a contextual reading of the rational. Arabic ta'aqqul call it, and of course ta'aqqul requires fikrat al-hurriyyah, to think freely. Thus, when a person wants to understand the religious texts, he could not interpret them freely without the confined, bound, and imprisoned by the text (Rachman 2010).

In the Islamic context, Lutfi Assyaukanie view that liberalism is really just a tool in assessing the religious teachings of Islam so that it can live and dialogue with the context and reality of a productive and progressive. Islam wants to be interpreted and presented in a liberal-progressive with hermeneutic method, the method of interpretation and the interpretation of the text, context, and reality (Rachman 2010).

View of the progressive-liberal intellectuals above asserts that liberalism is not ideologies that justify a person to think freely, with no restrictions, including in understanding and interpreting

religious texts. He is also not an absolute category or understanding, as said by Charlez Kursman (Charles Kurzman 1998). However, liberalism is just a tool to assess and understand the teachings of Islam in order to critically and progressive religion can live and dialogue with the context and reality of a productive and progressive. Thus, expectations and hopes Islam will always be aligned to any time and place (shalihun li kulli zaman wa makan) will be realized.

The fact that religious liberalism not understand religious texts freely is also corroborated by the statement KH. Ma'ruf Amin himself as Chairman of the MUI fatwa Committee. In an interview published in the book Reorientasi Pembaruan Islam, he stated that religious liberalism means provides an interpretation of the teachings of the religion (Islam) outside of the rules that have been agreed (qawā'id at-tafsīr an-nuṣūṣ) (Rachman 2010), where the mind has a very important role in the interpretive process. Excessive use of reason, according to KH. Ma'ruf Amin, due to the methods used in interpreting the texts of religious liberalism, namely hermeneutics[13] and he said, and this is causing MUI to proscribe it, the use of hermeneutics is not uncommon in Islamic thought (Rachman 2010).

In this case, KH. Ma'ruf Amin suggests two reasons for its rejection of the use of hermeneutics as a tool for understanding the religious texts.

First, hermeneutics is in contrast to takwil. According to KH. Ma'ruf Amin, takwil trying to give the interpretation of texts (religious text) when these texts can not be interpreted eacting (zahir). Usually, takwil typically used to interpret zany verses (multiple interpretations), not the qath'y verses (clear). Therefore, qath'y verses should not be and can not be interpreted.

Secondly, in Islam, the interpretation of the texts must adhere to the sanctity of the texts and divinity which lowered. That is, the divinity of the Qur'an and prophetic hadiths can not be negotiable. Sanctity of each must be maintained. While hermeneutics considers the texts of the Qur'an and the Sunnah as (like) a regular book, so it can be interpreted. In fact, there are many interpretations that allows the "amendments" to the texts (Rachman 2010).

KH. Ma'ruf Amin statement is certainly strengthens the assumption that religious liberalism is not using a mind freely without limits in interpreting religious texts, so does not accept religious teachings are in harmony with the mind alone. However, religious liberalism is simply to maximize the role of the mind in the interpretation process, through theory or hermeneutic approach, a model of interpretation of religious texts that are demanding the use of the mind to the fullest. Only, this hermeneutic theory or approach is not well known in the treasures of Islamic thought. Therefore many Muslims, including scholars who are members of the Council of Indonesian Ulama, which rejected the theory. Thus, the MUI rejection of religious liberalism actually originate in the theory, methods, or approaches used by progressive-liberal Muslims in understanding religious texts are judged to be appropriate because the theory, methods, and approaches it is not uncommon or even unknown in Islamic tradition.

Because of this, the verses of the Qur'an were relied upon by the Council of Indonesian Ulama to set a fatwa against religious liberalism arguably be inappropriate and looks likely to be forced. Therefore, the progressive-liberal in fact still pay attention to the instructions and guidelines in carrying out the teachings of their religious texts. While the passages relied upon by the Council of Indonesian Ulama to proscribe religious liberalism refers to the prohibition of most people follow or following the mere lust without reference to religious texts (al-Quran al-Ancam 6:116)[14].

Up here it becomes clear that religious liberalism is not understand religious texts freely and only accept religious doctrines in harmony with the mind alone. However, religious liberalism is an attempt to understand the religious texts with theories and concepts that are considered appropriate, both derived from the Islamic tradition itself as well as from Western traditions with the aim that the teachings of Islam capable of dialogue and always in tune with the times.

Ideology and authoritarianism fatwa : In the early part of this paper has been mentioned that the purpose of the MUI fatwa on religious liberalism is to provide instructions and guidance to the Muslims (Fatwa MUI 1975), so that they are not stuck into the religious thought wrong (Fatwa MUI 1975). This is of course consistent with the function of the MUI, which provide guidance to Muslims in realizing the religious and social life as well as giving advice and fatwas on religious and social issues[15].

The statement in the MUI fatwa glance shows that this religious organization has to be objective by showing Muslims about the true teachings of Islam. Thus, the interest shown in the MUI fatwa is in the interests of God, who wants his servants to undergo their religion is true, and not get lost in the wrong religion. However, the MUI statements in his fatwa it also keeps other interests behind it. It can be seen from the "political discourse" played by the MUI in vocabulary and grammar are used.

In the theory of critical analysis of language, vocabulary and grammar can be used to determine the ideological practices. Therefore, language is seen as a tool for describing how reality is seen, as well as to give the possibility to control and regulate one's experiences in social reality. Through vocabulary and grammar, language brings function and ideological effects that the use of vocabulary and grammar phrased differently in reality can be seen not only technically, but also can be seen as an ideological practice (Aksin Wijaya 2009; Erianto 2001). This is possible because the vocabulary and grammar itself has ideological functions and effects. Erianto in his book titled Analisis Wacana (Discourse Analysis), for example, explained that among the functions and effects of the ideological vocabulary and grammar, namely (1) the classification, (2) limiting the view, (3) as the battle arena of discourse, and (4) marginalization and dominance (Erianto 2001).

In political discourse, language analysis can be done on two levels at once, ie, the level of vocabulary and grammar level. Level vocabulary related to: how reality, discourse and actors involved in it want reworded by using specific vocabulary; what message the user is actually trying to convey to the public regarding the realities of language, discourse and certain actors; and where the parties are benefited and which party is harmed or marginalized in the use of the vocabulary. While the level of grammar is concerned with how the words are arranged in the form of the sentence so that the message carries an ideological effect, creating a favorable position for reality, discourse, and certain actors, and can marginalize reality, discourse, and other actors (Aksin Wijaya 2009; Erianto 2001).

Based on the above, the MUI fatwa on religious liberalism using vocabulary and grammar enables certain ideology and special interests who was behind it. So who or what interests championed by MUI and what ideology defended. To know that then look at the vocabulary and grammar used by the MUI fatwa that be something very important.

In the background of the fatwa, say, the MUI declared that these religious organizations feel the need to give fatwa on religious liberalism to be used as instructions and guidelines for Muslims. While the fatwa mentioned dictum that religion is the idea that liberalism is contrary to the teachings of Islam so that Muslims are forbidden to follow.

With the statement that religious liberalism against Islamic teachings MUI actually want to assert that "Islam is not always understood and practiced by Muslims properly and one of the religious understanding that it does not understand the true teachings of Islam that is the religion of liberalism". With that statement, MUI indirectly also want to say that the understanding of the true teachings of Islam is as understood by the MUI or who disagree with the MUI. While different understanding with the MUI is wrong so forbidden to be followed.

Up here it becomes clear that the MUI has been discredited or marginalized people or groups of people who have different religious understanding with MUI, including the progressive-liberal circles. At the same time, the MUI wants to raise and defend their own religious understanding and also other parties aligned with MUI, the dogmatic-conservative religious ideology, the models or religius idelogy basing his understanding of the text or teachings of Islam by relying on rules or theory that is standard in the Islamic tradition and believed the truth (Amin 2010). It is evident from the statement of KH. Ma'ruf Amin who reject the use of hermeneutics as a theory or approach to understanding texts or religious teachings (Rachman 2010).

Thus, the real interests behind the MUI fatwa on prohibition of religious liberalism is marginalizing religious models with different religious understanding MUI, including the religious liberalism. At the same time, the MUI also defend and maintain their own religious understanding and religious understanding other that is consistent with the MUI.

What was done by the MUI fatwa is of course intended that the models of dogmatic-conservatif religious maintained and running properly so that the authority of the MUI as the dogmatic-conservative leaders will remain intact. This is reasonable because if the MUI accept or

justify a model of religious understanding and religious Muslims progressive-liberals pretty much the MUI fatwa that would be questionable legitimacy, such as the fatwa on the ban on interfaith marriage, the prohibition of celebrating Christmas together, about the misguided Ahmadiyya fatwa, and others.

MUI claims against their religious understanding of his own righteousness and religious understanding that is consistent with it can also be considered as part of the intellectual arrogance, or in the language of Abou El Fadl referred to as 'authoritarianism interpretation'[16]. Therefore, the MUI has been claimed as the party that has authority over the truth. While everyone else is seen as a party that does not have the authority to find the truth. MUI understanding on religious texts claimed to be truly a message of God so that he valued the sacred and must be followed and implemented by all Muslims. In the language of Abou El Fadl, they have placed themselves as the legitimate representative of the holder of authenticity or objective meaning of God's message[17].

This of course is arrogant and authoritarian actions as denying the many theories and different religious interpretations products with MUI theory and interpretation products. It is therefore not surprising that over time there will be more people or groups of people who will be sentenced misguided because they do not live the teachings of religion as understood and executed by the MUI.

CONCLUSION

This paper has described the role and function of the Council of Indonesian Ulama as a religious organization that has a duty and obligation to provide guidance and advice to the Muslim community associated with various religious and social issues (Wahiduddin 2004). In the context of this paper, the role and function of the Council of Indonesian Ulama is manifested in the form of a fatwa against the development of religious liberalism which is seen by the MUI as has been plaguing the society. The fatwa states clearly that religious liberalism is understood that contrary to the teachings of Islam so that Muslims are forbidden to follow (Fatwa MUI 1975).

However, the MUI fatwa on prohibition of religious liberalism has several drawbacks. It was shown in this religious organization inaccuracies in defining the term religious liberalism, which tends to be imposed legal basis, and also the weakness of the argument he had built.

In addition, MUI fatwa on prohibition of religious liberalism also indicate the presence of elements of ideology and interests that lie behind the fatwa. In other words, the MUI fatwa on prohibition of religious liberalism is not purely objective, but he was influenced by an ideology and special interests. Ideological element which is the pre-understanding and the basis for the Council of Indonesian Ulama to set a fatwa against religious liberalism.

If we look at and examine the MUIs fatwa then it would appear that ideology is the basis for MUI to establisih fatwa against prohibition of religious liberalism is the ideology of dogmatic religious-conservative. Thus, the interests that lie behind a fatwa condemning religious liberalism is that supports and secures models dogmatic religious-conservative, and at the same time also reject and attack models of different religious or opposed to him, including the progressive-liberal model of diversity.

MUI ideology is ultimately gave birth to the exclusive religious attitudes and authoritarian that led to the "elimination" of the person or party that is different from the other group, while "to defend and support" model of religion understanding and religious own. This was done by providing a negative label on their differing views of the MUI, such as "haram" “misguided” or "contrary to the teachings of Islam". At the same time, they also claim the truth of their own religious understanding.

Moreover, this MUI fatwa ideology will eventually make Islamic and religious thought in Indonesia threatened will not develop properly, because every step and creative effort (ijtihad in the broad sense) is done by Indonesian Muslim thinkers and intellectuals will be threatened to eliminated or even turned off through the medium of a fatwa. This is of course a bad precedent for the development of Islamic thought in Indonesia.

END NOTE

[1] In the early days of the Reformation, appears no less than 48 political parties are prepared to compete in the 1999 elections. Some of the Islamic -based political party, such as Partai Keadilan / the Justice Party (PK / JP), Partai Bulan Bintang / the Crescent Star Party (PBB / CSP), and also Partai Persatuan Pembangungan / the United Development Party (PPP / UDP), even lists the principles of Islam as the foundation of struggle, something that also never happened in the New Order. See Nadirsyah Hosen, Shari'a and Constitutional Reform in Indonesia (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2007), p. 2.

[2] Some intellectuals who can put in the progressive - liberal thinkers, among them, is Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Musdah Mulia, Budy Munawar-Rachman, and Ulil Abshar Abdalla. See Greg Barton, "The Emergence of Neo-Mocernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Texstual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendy, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980" Dissertation on Department of Asian Studies and Languages, (Monash University, 1995). See also Zuly Qadir, Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002, (Yogyakarta: LKiS, 2010) and Zuly Qadir, "Wajah Islam Liberal di Indonesia: Sebuah Penjajagan Awal" in Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies. Volume 40, Number 2, July-December 2002. While discussion groups are categorized as progressive - liberal, among which are : Jaringan Islam Liberal / the Liberal Islam Network (JIL / LIN) , Lembaga Kajian Islam dan Sosial / Institute for Islamic and Social Studies (LKiS / IISS), the International Center for Islam and Pluralism (ICIP); Center for the Study of Islam and the State (PSIK), and Lembaga Studi Agama dan Filsafat / the Institute for the Study of Religion and Philosophy (LSAF / ISRP). See Budhy Munawar-Rachman, Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme; Paradigma Baru Islam Indonesia, (Jakarta: Paramadina, 2010), and Laode Ida , NU MUda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru (Jakarta: Erlangga, 2004).

[3] See response to progressive-liberal Muslims against MUI fatwa on prohibition of religious liberalism and also their arguments about the absence of conflict between Islam and liberalism, in Munawar-Rachman Budhy, Reorientasi Pembaruan Islam …, especially the "Islamic Arguments for Liberalism".

[4] In MUI's fatwa, religious liberalism is really just one of the three religious thought that declared as ideas that are contrary with the teaching of the Islamic religion. While two other religious thought is also declared as ideas that are contrary with the teaching of the Islamic religion in the MUI's fatwa is religious pluralism and secularism. See MUI's fatwa on "Religious Pluralisme, Liberalism, and Secularism" in Majelis Ulama Indonesia, Himpunan Fatwa MUI sejak 1975, (Jakarta: Erlangga, 2011), p. 87-92.

[5] See Pedoman Pokok dan Pedoman Rumah Tangga Majelis Ulama Indonesia, in http://www.mui.or.id. Retrieved on 15 September 2015.

[6] The participants comprised the representatives of the newly established regional councils of the ulama, representatives of central committees of ten existing Islamic organizations, a number of independent ulama, and four representatives of muslim servicemen in the Armed Forces (Rohaniawan ABRI). See M. Atho Mudzahr, Fatwas of the Council of Indonesian Ulama …, p. 48.

[7] The officials who participated to speak at a conference of scholars it is: Minister of Religion who gave a lecture on the role of the clergy as the driving force of national and regional development, Minister of Defense gave a lecture on the scholars and resilience nasionanal, Minister of Education and Culture on education in Indonesia, Minister of Information about the role of information and communication in stimulating community participation in national development, the Chairman of Bappenas (National Development Planning Agency) regarding the Five-Year Development Plan (Repelita) both covering the period from 1974 - 1979, vice-chairman of BAKIN about the Islamic World and Middle East. See M. Atho Mudzhar, Fatwa Council of Indonesian Ulama Fatwa ..., p. 57.

[8] See Pasal 5 Pedoman Dasar Majelis Ulama Indonesia (the Basic Guidelines for the Council of Indonesian Ulama) produced in the National Conference (National Conference) 7th the Council of Indonesian Ulama 2005, on "The purpose of the Council of Indonesian Ulama".

[9.] See Pasal 4 Pedoman Dasar Majelis Ulama Indonesia (the Basic Guidelines for the Council of Indonesian Ulama) produced in the National Conference (National Conference) 7th the Council of Indonesian Ulama 2005, on "The function of the Council of Indonesian Ulama ".

[10] See Pasal 6 Pedoman Dasar Majelis Ulama Indonesia (the Basic Guidelines for the Council of Indonesian Ulama) in 2005 about "the efforts undertaken of the Council of Indonesian Ulama".

[11] See Pasal 5 ayat 4 Pedoman Rumah Tangga Majelis Ulama Indonesia (the Guidelines for Household for the Council of Indonesian Ulama) in 2005.

[12] See "Liberalism" in Wikipedia; the free encyclopedia. See also "Liberalism" in Paul Edwards (ed.), The Encyclopedia of Philosophy (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967), p. 548.

[13] The term of hermeneutics is a derivative of the verb hermeneuin (from the Greek) is associated with the verb hermenes and also associated with the gods in ancient Greek mythology named Hermes. Hermes is the messenger god who brought the message of God by using the language of "heaven" to humans who use human language. In its development, hermeneutics then becomes a science that tries to describe how a word or an event at a time and culture can then be understood and become existentially meaningful in the present situation. See Josef Bleicher, Contemporery Hermeneutics (London: Routlefdge and Paul Keangan, 1980), p. 1-5; Richard. E. Palmer, Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer (Evanston: Nortwestern University Press, 1996), p. 13-14; Ricard E. Palmer, Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi, trans. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), p. 14; Aksin Wijaya, Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibn Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis, (Yogyakarta: LKiS, 2009), p. 23; E. Sumaryono, Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat (Yogyakarta: Kanisius, 1999), p. 23-24; and Fahrudin Faiz, Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi, (Yogyakarta: Qalam, 2002), p. 20.

[14] See QS. al-An'am [6]: 116 and QS. al-Mu'minun [23]: 71. These two verses are used as the basis for establishing the prohibition of religious liberallisme actually not addressed to Muslims who maximizes reasonable mind to understand the religious texts. However, he pointed at the people who do not admit the truth of the religion of Islam, both the Arabs and the majority of the population Jahilliyah earth at the time of the Qur'an descended they are not including people who embraced Islam. See M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah: Kesan, Pesan dan Keselarasan Al-Qur'an, (Jakarta: Lentera Hati, Vol. IV, 2005 dan Vol. VIII, 2009), IV: 263-264 dan VIII: 391-394.

[15] Pasal 4 huruf (a) Pedoman Pokok Majellis Ulama Indonesia (the Basic Guidelines for the Council of Indonesian Ulama).

[16] Authoritarianism interpretation is menat by Abou El Fadl is a method of interpretation seize and subdue the meaning of a text search mechanism to reading is subjective and selective. As though he stated "I know what the desired initiators, and I also determines what the desired text. My knowledge of it is decisive and convincing ". So, there is no meaning other than the meaning which has been found by those who claim to have authority. See Khaled Abou El Fadl, Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women (England: Oneworld Oxford, 2003), p. 92.

[17] Attitudes and views like this, according to Abou El Fadl, will ultimately lead to a number of implications: First, the authority of the originator of this community castrate text, when God wants all people to make an earnest effort in seeking the will of God, which is called ijtihad in fiqh termenologi. Secondly, they also have authority beyond the text. If they claim that interpretation because they represent the true position of the originator of the text, means also understanding the other to be untrue. This means, the reader has limited the authority of the text and make the text be closed. In fact, according to Abou El Fadl, the text is open, not static and passive. Instead, the text is always in dialogue and negotiate with the context, because the

text had relative autonomy and has its own objective reality that are beyond the control of the initiators or the reader. Third, it will have implications for efforts to deny the existence of an element has changed in Islam or the Koran. They put the whole into the elements that remain, are the remains is what they fatwakan. See Khaled Abou El Fadl, Speaking In God's Name …, p. 6.

REFERENCE

Abdullah, Amin. Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2010.

Adam, Wahiduddin. Pola Penerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Peraturan Perundang-Undangan, 1975-1997. Jakarta: Departemen Agama RI. 2004.

Barton, Greg. "The Emergence of Neo-Mocernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Texstual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendy, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980" Disertasi pada Department of Asian Studies and Languages. Monash University, 1995.

Bleicher, Josef. Contemporery Hermeneutics. London: Routlefdge and Paul Keangan, 1980.

Edwards, Paul (ed.). The Encyclopedia of Philosophy. New York: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press. 1967.

Fadl, El-, Khalid Abou. Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women. England: Oneworld Oxvord, 2003.

Faiz, Fahrudin. Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi. Yogyakarta: Qalam. 2002.

Hosen, Nadirsyah. Shari'a & Constitutional Reform in Indonesia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. 2007.

Ida, Laode. NU MUda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru. Jakarta: Erlangga. 2004.

Kurzman, Charles (ed.). Liberal Islam, a Sourcebook. New York: Oxford University Press. 1998.

Majelis Ulama Indonesia. Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975. Jakarta: Erlangga. 2011.

Mudzhar, M. Atho. Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988. Jakarta: INIS. 1993.

Muhammad, Husein. "Pluralisme sebagai Keniscayaan Teologis", Prolog, in Abd. Moqsith Ghazali. Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi berbasis Al-Qur'an. Cet. II. Jakarta: Kata Kita. 2009.

Noorhaidi, "Muslims' Participation in Christmas Celebration: A Critical Study on the Fatwa of the Council of Indonesian Ulama" dalam Al Jami'ah: Journal of Islamic Studies. Vol. 40 Tahun 2012.

Palmer, Richard E. Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer. Evanston: Nortwestern University Press. 1996.

Palmer, Richard E. Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi. trans. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.

Pedoman Pokok Majelis Ulama Indonesia hasil Musyawarah Nasional (MUNAS) ke-7 Majelis Ulama Indonesia tahun 2005.

Pedoman Pokok dan Pedoman Rumah Tangga Majelis Ulama Indonesia, dalam http://www.mui.or.id. Diakses pada 15 September 2014.

Qadir, Zuly. "Wajah Islam Liberal di Indonesia: Sebuah Penjajagan Awal", in Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies. Volume 40, Number 2, July-December 2002.

Qadir, Zuly. Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Rachman, Budhy Munawar. Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme; Paradigma Baru Islam Indonesia. Cet. I. Jakarta: Paramadina. 2010.

Shihab, M. Quraish. Tafsir al-Misbah: Kesan, Pesan dan Keselarasan Al-Qur'an, Vol. IV. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

Shihab, M. Quraish. Tafsir al-Misbah: Kesan, Pesan dan Keselarasan Al-Qur'an. Vol. VIII. Jakarta: Lentera Hati. 2009.

Sirry, Mun'im A (ed.). Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis. Jakarta: Paramadina in collaboration with The Asia Foundation. 2004.

Suhadi. Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam. Yogyakarta: LKiS. 2006.

Sumaryono, E. Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat. Yogyakarta: Kanisius. 1999.

Turmudi, Endang & Riza Sihbudi (ed.). Islam dan Radikalisme di Indonesia. Cet. I. Jakarta: LIPI Press. 2005.

Wijaya, Aksin. Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibn Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis. Yogyakarta: LKiS. 2009.

Wikipedia; the free encyclopedia.

See Endang Turmudi & Riza Sihbudi (ed.), Islam dan Radicalisme di Indonesia, (Jakarta: LIPI Press, 2005), p. 121-123 .

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Pendekatan Pencegahan Kaunselor Muslim dalam Menangani Salah Laku Pelajar Sekolah Menengah di Daerah Klang, Selangor

Halimah Abd Halim & Zainab Ismail

Jabatan Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Kaunselor Muslim di sekolah adalah pembimbing profesional yang dapat membantu mengurangkan salah laku pelajar, di samping mampu untuk menerapkan nilai keislaman dalam diri pelajar. Pendekatan pencegahan adalah pendekatan yang dilaksanakan oleh kaunselor sekolah dalam menangani salah laku pelajar. Namun begitu, amalan pendekatan Islam oleh kaunselor Muslim di sekolah dalam menangani salah laku pelajar masih belum dikaji secara menyeluruh. Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti pendekatan pencegahan yang diambil oleh kaunselor Muslim dalam usaha untuk menangani salah laku pelajar di sekolah menengah Daerah Klang, Selangor. Kajian ini turut menganalisis pendekatan Islam yang diamalkan oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar. Kajian ini merupakan kajian kuantitatif dengan reka bentuk kajian tinjauan. Terdapat seramai 73 orang kaunselor Muslim dari sekolah menengah di Daerah Klang telah dipilih secara bertujuan sebagai responden kajian. Pengumpulan data menggunakan satu set soal selidik. Penganalisisan data dilakukan dengan menggunakan statistik deskriptif. Hasil kajian mendapati kaunselor Muslim di sekolah ada melaksanakan pendekatan pencegahan berbentuk program-program khas iaitu ceramah dan pameran anti rokok, HIV dan AIDS, kursus jati diri, kursus kepimpinan diri, ceramah agama dan lawatan ke pusat pemulihan akhlak. Kajian ini juga mendapati wujud amalan pendekatan Islam oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar seperti membimbing pelajar supaya tidak meninggalkan solat fardhu lima waktu sehari semalam, membimbing pelajar supaya tidak bersifat dengan sifat mazmumah, membimbing pelajar agar tidak mengabaikan hubungan baik sesama manusia dan alam sekitar, membimbing pelajar supaya tidak melakukan perbuatan munkar dan membimbing pelajar supaya tidak terlalu terpengaruh dengan media massa serta perkembangan sains dan teknologi yang pesat. Secara keseluruhan, pendekatan pencegahan oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar sekolah menengah di daerah Klang, Selangor berada pada tahap persetujuan yang tinggi.

Kata kunci: Kaunselor Muslim, pembimbing profesional, pendekatan pencegahan, salah laku pelajar

PENDAHULUAN

Kaunselor Muslim di sekolah adalah pembimbing profesional yang dapat membantu mengurangkan salah laku pelajar, di samping mampu untuk menerapkan nilai keislaman dalam diri pelajar. Bagi mencapai tujuan mengurangi salah laku pelajar, kaunselor Muslim sewajarnya mengamalkan pendekatan Islam yang merupakan teras kepada penyelesaian masalah terutamanya dalam menangani salah laku pelajar yang beragama Islam (Mohamed Sharif et al. 2003:7). Amalan pendekatan Islam oleh kaunselor Muslim di sekolah dilihat menjadi satu keperluan memandangkan senario salah laku disiplin pelajar yang semakin membimbangkan. Mengikut kepada statistik dan laporan peratusan salah laku disiplin murid sekolah menengah bagi tahun 2013 di daerah Klang sahaja menunjukkan bahawa terdapat sebanyak 6496 kesalahan yang dilakukan oleh pelajar, seramai 3396 orang pelajar yang melakukan kesalahan manakala seramai 2599 orang pelajar perlu diberi sesi kaunseling. Ini bererti, sebanyak 27.5% pelajar di daerah Klang daripada sejumlah 9492 orang pelajar yang memerlukan sesi kaunseling bagi seluruh daerah di negeri Selangor (Sumber: Jabatan Pendidikan Selangor, Sektor Pembangunan Kemanusiaan, Unit Hal Ehwal Murid 2014).

Kajian oleh Mardzelah (2012), Ishak (2012), Siti Hairaney (2004), mendapati di antara punca berlakunya salah laku dalam kalangan pelajar disebabkan oleh faktor agama iaitu kurangnya amalan kerohanian dan penghayatan agama dalam diri mereka. Kajian oleh Abu Mansor Mat Urdi (2005) turut mendapati bahawa pelajar yang kerap melaksanakan amalan agama di dalam kehidupan mereka tidak akan melakukan sebarang salah laku di sekolah. Ini selaras dengan pandangan Othman Najati (1992:8) bahawa krisis yang dihadapi oleh manusia pada masa kini wujud kerana keperluan manusia kepada agama serta nilai-nilai kerohanian. Malahan, Hassan Langgulung (1983: 274) di dalam kajiannya juga mendapati bahawa remaja lelaki dan perempuan masing-masing memerlukan kepada agama seperti ingin mendalami ilmu al-Quran, ingin mendekatkan diri kepada Allah S.W.T. serta mempunyai perasaan takut di seksa pada hari akhirat. Ini menunjukkan pelajar memerlukan kepada agama sebagai panduan hidup. Zulkefli (2007) di dalam kajiannya mencadangkan bahawa pendekatan berasaskan kerohanian paling wajar dilaksanakan kerana kebanyakan pelajar pada masa kini mengalami kekurangan terhadap aspek kerohanian.

Namun, kajian mengenai amalan pendekatan Islam oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar masih belum di kaji secara menyeluruh. Tambahan pula, menurut Khadijah Rohani dan Nazariah (2007), pendekatan pencegahan merupakan pendekatan yang sesuai dilaksanakan di peringkat persekolahan bertujuan untuk mendidik pelajar mengenal pasti kebaikan dan keburukan sekiranya mereka terlibat dalam sesuatu tingkah laku.Pernyataan iniselari dengan pendapat Maznah dan Zainal (2007: 29) yang berpandangan bahawa institusi pendidikan lebih memfokuskan kepada aspek pencegahan dan perkembangan potensi berbanding institusi pemulihan yang meletakkan pemulihan sebagai tujuan utama perkhidmatan.Oleh yang demikian, pengkaji cenderung untuk mengenal pasti terlebih dahulu pendekatan pencegahan oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar sekolah menengah di daerah Klang termasuklah menganalisis amalan pendekatan Islam yang ada diamalkan oleh kaunselor Muslim di sekolah.

Persoalannya apakah pendekatan pencegahan yang dilaksanakan oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar sekolah menengah di daerah Klang?. Bagaimanakah amalan pendekatan Islam oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar?. Maka persoalan tersebut perlu dijawab dengan mengemukakan satu kajian 'Pendekatan Pencegahan Kaunselor Muslim dalam Menangani Salah Laku Pelajar Sekolah Menengah di Daerah Klang, Selangor' perlu dilakukan. Justeru, objektif kajian ini adalah untuk mengenal pasti pendekatan pencegahan oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar sekolah menengah di Daerah Klang, Selangor dan menganalisis amalan pendekatan Islam oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar sekolah menengah di Daerah Klang, Selangor.

TINJAUAN LITERATUR

Berdasarkan tinjauan terhadap kajian-kajian lepas, pada umumnya terdapat banyak penulisan oleh para sarjana kaunseling yang membincangkan mengenai kaunselor sekolah secara konsep meliputi peranan seorang kaunselor sekolah termasuklah mengaitkan peranan secara afektif oleh kaunselor dengan memahami objektif perkhidmatan bimbingan dan kaunseling seperti yang digariskan di dalam Buku Panduan Pelaksanaan Perkhidmatan Bimbingan dan Kaunseling di Sekolah Menengah (1993).Pendekatan-pendekatan kaunseling yang terdapat di dalam objektif perkhidmatan bimbingan dan kaunseling di sekolah iaitu pendekatan perkembangan, pendekatan pencegahan, pendekatan pemulihan dan pendekatan krisis.Pendekatan perkembangan iaitu satu usaha untuk mengenal pasti keperluan pelajar di alam persekolahan agar mereka dilengkapi dengan pengetahuan, kemahiran, pengalaman serta akhlak yang mulia. Pendekatan pencegahan iaitu usaha yang dijalankan untuk menghalang satu-satu masalah yang mungkin timbul dan akan meruncing. Pendekatan pemulihan pula bererti pendekatan yang memberi fokus kepada kekurangan atau masalah yang dapat dikenal pasti dari semasa ke semasa, langkah mengatasi dijalankan dengan harapan pelajar mengubah kelakuannya untuk mengelakkan berlaku peristiwa krisis. Manakala pendekatan krisis bermaksud pendekatan yang mengendalikan kes krisis yang timbul secara mendadak dan memerlukan perhatian dan tindakan segera dari guru bimbingan dan kaunseling (Kementerian Pendidikan Malaysia 1993).

Namun, Maznah dan Zainal (2007: 29) berpandangan bahawa institusi pendidikan lebih memfokuskan kepada aspek pencegahan dan perkembangan potensi berbanding institusi pemulihan yang meletakkan pemulihan sebagai tujuan utama perkhidmatan. Program pencegahan yang dilaksanakan di sekolahiaitu kempen dan pameran pencegahan rokok, AIDS dan HIV, kursus kepimpinan diri, kursus jati diri dan kursus bina insan. Manakala program perkembangan potensi diri iaitutaklimat persediaan menghadapi peperiksaan, taklimat IPT, ceramah motivasi, ceramah awal remaja, ceramah kerjaya, program orientasi dan Maju Diri (Kementerian Pendidikan Malaysia 1993).Program pencegahan yang dinyatakan ini dilihat selari dengan penulisan artikel oleh Sapora (2002: 8), yang menjelaskan aspek pencegahan meliputi usaha-usaha yang boleh dijalankan oleh kaunselor sekolah seperti menanam nilai-nilai positif yang bersesuaian dengan norma masyarakat melalui penganjuran aktiviti-aktiviti bimbingan dan kaunseling yang terancang.

Tinjauan kajian lepas mengenai seputar kaunselor Muslim turut disoroti. Terdapat banyak penulisan oleh tokoh-tokoh kaunseling Islam yang membincangkan mengenai konsep kaunselor Muslim seperti Ishammudin (2000), Aziz (1996), Kamal (1995) dan Abdul Kadir (1990) meliputi etika dan ciri kaunselor Muslim, peranan kaunselor Muslim serta pendekatan Islam di dalam kaunseling. Pendekatan Islam yang dibincangkan iaitu mendekati klien dengan penuh hikmah, nasihat yang baik dan perbincangan yang baik sepertimana yang dianjurkan oleh al-Quran surah *al-Nahl* ayat 125. Aziz (1996: 5) dilihat mempunyai perspektif khusus berkenaan dengan tujuan kaunseling iaitu membantu dan memberi kefahaman kepada klien dalam menghadapi cabaran persekitaran, membimbing klien yang terlibat dalam perbuatan keji seperti maksiat, penyalahgunaan dadah, disiplin di sekolah dan segala perkara yang dilarang oleh Allah S.W.T. selain membantu membentuk tabiat diri klien agar sentiasa berdisiplin. Perspektif Aziz (1996) berkenaan dengan tujuan kaunseling ini bersesuaiandengan persekitaran hidup yang semakin mencabar dan perlu kepada kaunseling.Jika dikaji kebanyakan penulisan oleh tokoh-tokoh kaunseling inimemberi penekanan kepada ayat 2 surah al-Ma'idah yang menjelaskan tentang galakan Allah S.W.T. kepada setiap Muslim untuk bantu membantu ke arah kebajikan dan ketaqwaan. Ayat ini dilihat menjadi pengukur dalam memperihalkan berkenaan peranan kaunselor Muslim. Malah, menurut ahli tafsir iaitu al-Maraghi (1998M/1419H: Jilid 1; 377), elemen bantu membantu dalam melaksanakan kebajikan dan ketaqwaan merupakan satu aspek penting untuk membimbing masyarakat berpandukan al-Quran dan al-Sunnah.

Menurut Othman Najati (1992: 29), ketaqwaan menjadi faktor utama yang memandu kepada perkembangan diri dengan melahirkan tingkah laku yang lebih baik serta menghindarkan diri daripada tingkah laku yang buruk. Manakala pemulihan dan pencegahan jiwa manusia berasaskan kepada rukun Islam yang lima iaitu solat fardhu lima waktu, berpuasa pada bulan Ramadhan, berzakat dan menunaikan haji. Ke semua ini merupakan kaedah pencegahan dan teraputik yang mampu untuk mendidik keperibadian manusia. Di samping itu, Amaludin (2005) di dalam tesisnyamengemukakan satu model perkhidmatan kaunseling Islam yang boleh dilaksanakan oleh kaunselor Muslim. Di dalam model ini, penulis menyenaraikan aspek-aspek pendekatan pencegahan yang dapat membimbing klien kepada Islam seperti menyuruh kepada kebaikan (macruf), mencegah daripada kejahatan (munkar), memberi maklumat berkaitan akhlak dan salah laku, serta membimbing klien agar dapat membezakan di antara perbuatan yang mendapat dosa,pahala, perkara yang halal dan haram.

Selain itu, terdapat penulisan yang membincangkan mengenai peranan guru dalam menangani salah laku disiplin melalui pendekatan modal insan. Penulisan oleh Ishak dan Khairun Nisa (2010) ini membincangkan peranan yang sewajarnya dimainkan oleh guru dalam menangani masalah disiplin pelajar berdasarkan kepada strategi pembentukan modal insan yang terkandung dalam Teras Kedua Pelan Induk Pembangunan Pendidikan (2006-2010). Pelan ini memberi tumpuan terhadap pembentukan keterampilan dan keperibadian pelajar yang salah satunya melalui pengukuhan disiplin pelajar. Penulisan ini memberi penekanan bahawa setiap guru adalah pendidik. Menurut penulis, guru yang berhadapan dengan pelajar yang bermasalah tingkah laku perlu berperanan menasihati pelajar itu supaya menghindari perbuatan tersebut dan membimbing cara pertuturan dan tingkah laku yang betul. Justeru, dalam penulisan ini turut dijelaskan kaedah mencegah pelajar daripada bermasalah salah laku melalui pendekatan bimbingan dan penasihatan.

Di samping itu, terdapat kajian-kajian lepas yang mengkaji seputar pendekatan yang di ambil oleh individu atau sesebuah organisasi dalam menangani salah laku disiplin pelajar. Kajian oleh Zulkefli (2007) yang bertajuk 'Pendekatan Pentadbir Sekolah dalam Menangani Salah Laku Murid Sekolah Menengah di Kuala Lumpur', mengkaji tentang pendekatan oleh pentadbir sekolah yang terdiri daripada pengetua, penolong kanan, guru disiplin,dan kaunselor sekolah dalam menangani salah laku pelajar. Kajian menggunakan reka bentuk kajian kes berganda ini membincangkan enam pendekatan dalam menangani salah laku pelajar iaitu pendekatan hukuman, pendekatan kaunseling, pendekatan kokurikulum, pendekatan program pencegahan salah laku, pendekatan kerjasama polis, badan bukan kerajaan (NGO) dan masyarakat serta pendekatan aspek sosial dalam Dasar Sekolah Selamat. Pun begitu,dapatan kajian juga menemui dua pendekatan lain hasil daripada temu bual dengan pentadbir sekolah iaitu pendekatan kerohanian dan pendekatan kemanusiaan. Pendekatan kerohanian yang diertikan oleh pengkaji ini iaitu nasihat berunsur keagamaan manakala pendekatan kemanusiaan diertikan sebagai perhatian dan kasih sayang. Hasil kajian menunjukkan bahawa kedua-dua pendekatan ini diakui keberkesanannya oleh pentadbir sekolah dalam menangani salah laku pelajar.

Selain itu, penulisan artikel oleh Khalim dan Wan Zulkifli (2009) bertajuk 'Pendekatan Islam dalam Menangani Masalah Disiplin Tegar dalam Kalangan Pelajar Sekolah: Satu Kajian Kes' bertujuan untuk menilai keberkesanan pendekatan Islam terhadap pelajar yang bermasalah disiplin tegar. Seramai sepuluh orang pelajar disiplin tegar dipilih dalam kajian serta diberikan program pemulihan iaitu membaca al-Quran, menunaikan solat dhuha dan tazkirah. Program ini berjalan daripada bulan Januari hingga bulan November sepanjang sesi persekolahan. Hasil kajian mendapati seramai lapan daripada sepuluh orang pelajar telah berubah tingkah laku mereka dan menjadi pelajar yang berdisiplin. Walaupun kajian ini menjurus kepada perbincangan terhadap program pemulihan pendekatan Islam dan keberkesanannya terhadap pelajar bermasalah disiplin tegar, namun dilihat wujud aspek pencegahan iaitu menunaikan solat dan tazkirah yang tentunya terdapat unsur-unsur nasihat dan bimbingan ke arah keimanan dan ketaqwaan yang mampu mencegah pelajar daripada melakukan tingkah laku yang tidak baik.

Justeru, dapat disimpulkan bahawa terdapat kajian-kajian lepas yang mengkaji seputar pendekatan pencegahan yang diambil dalam usaha menangani salah laku pelajar. Namun kajian mengenai pendekatan pencegahan oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar sekolah menengah didapati masih belum dikaji secara menyeluruh. Berdasarkan sorotan literatur kajian ini, aspek pendekatan pencegahan dalam menangani salah laku dapat diinterpretasikan melalui rajah 1 berikut:

Rajah 1: Aspek Pendekatan Pencegahan Dalam Menangani Salah Laku

METODOLOGI

Kajian ini merupakan kajian kuantitatif dengan reka bentuk kajian tinjauan. Borang soal selidik telah digunakan sebagai alat pengumpulan data. Responden dalam kajian ini terdiri daripada 73 orang kaunselor Muslim sekolah menengah di daerah Klang, Selangor. Kaunselor Muslim ini mendapat pendidikan ikhtisas dalam bidang bimbingan dan kaunseling sama ada pada peringkat diploma, ijazah sarjana muda atau ijazah sarjana yang melayakkan mereka menjadi guru kaunselor sepenuh masa di sekolah. Pemilihan responden dilakukan secara bertujuan. Pemilihan kawasan kajian adalah di sekolah-sekolah menengah daerah Klang, Selangor kerana statistik salah laku pelajar tahun 2013 menunjukkan seramai 27.5% pelajar yang terlibat dengan salah laku memerlukan sesi kaunseling. Ini menunjukkan daerah Klang mencatat statistik kedua tertinggi peratusan pelajar yang memerlukan sesi kaunseling daripada 10 daerah di bawah Pejabat Pendidikan Daerah di Negeri Selangor.Kajian rintis telah dijalankan untuk melihat kebolehpercayaan instrumen kajian. Data yang diperoleh dianalisis menggunakan ujian analisis kebolehpercayaan untuk mendapatkan nilai Alpha Cronbach. Nilai Alpha Cronbach bagi instrumen kajian ini adalah sangat memuaskan iaitu 0.916 bagi konstruk pendekatan pencegahan dan 0.868 bagi konstruk pendekatan program khas. Data-data daripada borang soal selidik dianalisis menggunakan statistik deskriptif dan dipersembahkan dalam bentuk kekerapan, peratusan dan min.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Hasil kajian mendapati bahawa kaunselor Muslim sekolah menengah di daerah Klang, Selangor melaksanakan pendekatan pencegahan sebagai usaha mereka dalam menangani salah laku pelajar di sekolah. Pendekatan pencegahan yang dikenal pasti dalam kajian ini iaitu berbentuk program-program khas. Justeru, kajian mendapati item 'Saya mengadakan program pencegahan berbentuk ceramah anti rokok, HIV dan AIDS dalam menangani salah laku pelajar' mencapai nilai min paling tinggi (min = 4.36) diikuti dengan item 'Saya mengadakan program pencegahan berbentuk pameran anti rokok, HIV dan AIDS dalam menangani salah laku pelajar' (min=4.32). Selain itu, item 'Saya mengadakan program pencegahan berbentuk kursus jati diri dalam menangani salah

laku pelajar' (min=4.30) manakala item 'Saya mengadakan program pencegahan berbentuk kursus kepimpinan diri dalam menangani salah laku pelajar'(min=4.26). Seterusnya item 'Saya mengadakan program pencegahan berbentuk ceramah agama dalam menangani salah laku pelajar' (min=4.18). Walau bagaimanapun, item yang mendapat nilai min terendah iaitu 'Saya mengadakan program pencegahan berbentuk lawatan ke pusat pemulihan akhlak dalam menangani salah laku pelajar' (min=3.58). Ini menunjukkan responden bersetuju dengan empat jenis program pendekatan pencegahan yang dianjurkan iaitu ceramah, lawatan, pameran dan kursus.

Dapatan menunjukkan bahawa responden sentiasa komited dalam melaksanakan program-program khas berbentuk pencegahan seperti yang ditetapkan di dalam buku Panduan Pelaksanaan Perkhidmatan Bimbingan dan Kaunseling di Sekolah Menengah (1993).Ini berdasarkan kepada tahap persetujuan yang tinggi oleh responden terhadap program-program pencegahan yang dilaksanakan. Program-program tersebutdilihat menjurus kepada menyampaikan maklumat pendidikan pencegahan kepada pelajar sebagai langkah awal pencegahan daripada perbuatan salah laku.Dapatan ini menyokong pandangan Khadijah Rohani dan Nazariah (2007) yang menyatakanbahawapendekatan pencegahan bertujuan untuk mendidik pelajar mengenal pasti kebaikan dan keburukan sekiranya mereka terlibat dalam sesuatu tingkah laku.Selain itu, analisis bagi min keseluruhan yang diperoleh daripada bahagian ini ialah 4.17 dan berada pada tahap skala setuju (3.50-4.49). Ini menunjukkan bahawa objektif pertama kajian ini iaitu untuk mengenal pasti pendekatan pencegahan oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar memperoleh tahap persetujuan yang tinggi oleh responden.

Jadual 1 : Pendekatan program khas oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar.

Pendekatan Program Khas	Sangat Tidak Setuju	Tidak Setuju	Tidak Pasti	Setuju	Sangat Setuju	Min
1. Saya mengadakan program pencegahan berbentuk ceramah agama dalam menangani salah laku pelajar.	0 0.0%	3 4.1%	5 6.8%	41 56.2%	24 32.9%	4.18
2. Saya mengadakan program pencegahan berbentuk ceramah anti rokok, HIV dan AIDS dalam menangani salah laku pelajar.	0 0.0%	0 0.0%	3 4.1%	41 56.2%	29 39.7%	4.36
3. Saya mengadakan program pencegahan berbentuk lawatan ke pusat pemulihan akhlak dalam menangani salah laku pelajar.	3 4.1%	12 16.4%	10 13.7%	36 49.3%	12 16.4%	3.58
4. Saya mengadakan program pencegahan berbentuk pameran anti rokok, HIV dan AIDS dalam menangani salah laku pelajar.	0 0.0%	1 1.4%	2 2.7%	43 58.9%	27 37.0%	4.32
5. Saya mengadakan program pencegahan berbentuk kursus jati diri dalam menangani salah laku pelajar.	0 0.0%	1 1.4%	2 2.7%	44 60.3%	26 35.6%	4.30
6. Saya mengadakan program pencegahan berbentuk kursus kepimpinan diri dalam menangani salah laku pelajar.	0 0.0%	1 1.4%	3 4.1%	45 61.6%	24 32.9%	4.26

Di samping itu, kajian ini juga bertujuan untuk menganalisis amalan pendekatan Islam oleh kaunselor Muslim sekolah menengah di daerah Klang dalam menangani salah laku pelajar. Hasil kajian mendapati wujud amalan pendekatan Islam oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar melalui pendekatan pencegahan yang dilaksanakan oleh mereka. Item yang mendapat nilai tertinggi dari segi analisis min ialah'Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak meninggalkan solat fardhu lima waktu sehari semalam' (min=4.52) diikuti kedua tertinggi ialah item 'Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak bersifat dengan sifat mazmumah (keji)' dan item 'Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak mengabaikan hubungan baik sesama manusia dan alam sekitar' iaitu masing-masing mencapai nilai min=4.38. Selain itu, item 'Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak melakukan perbuatan munkar yang mendapat balasan dosa daripada Allah' (min=4.34).Manakala item yang mendapat nilai terendah 'Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak terlalu terpengaruh dengan media massa serta perkembangan sains dan teknologi yang pesat' (min=4.21). Ini menunjukkan responden bersetuju dengan pendekatan pencegahan yang dilaksanakan iaitu membimbing pelajar mengenai aspek ibadat khusus dan aspek akhlak dalam menangani salah laku pelajar.

Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa responden berusaha mengamalkan pendekatan Islam dalam menangani salah laku pelajar di sekolah. Ini berdasarkan kepada nilai min bagi setiap item adalah 4.0 dan ke atas yang menunjukkan tahap persetujuan yang tinggi.Berdasarkan analisis yang dilakukan responden bersetuju bahawa mereka sentiasa membimbing pelajar supaya sentiasa solat lima waktu sehari semalam. Persetujuan ini dapat dilihat pada dapatan item 'Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak meninggalkan solat fardhu lima waktu sehari semalam' mencatatkan peratusan yang tertinggi iaitu sebanyak 97.3%. Ini membuktikan bahawa responden sentiasa prihatin terhadap amalan kerohanian pelajar iaitu solat lima waktu yang merupakan kewajipan ke atas setiap Muslim.Justeru, dapatan ini disokong dengan pernyataan Othman Najati (1992: 29) yang menyatakan bahawa pencegahan jiwa manusia berasaskan solat fardhu lima waktu merupakan kaedah pencegahan dan teraputik yang mampu untuk mendidik keperibadian manusia. Malah, kewajipan menunaikan solat fardhu ini secara jelas dapat mencegah perbuatan yang keji berdasarkan ayat al-Quran daripada surah al-cAnkabut ayat 45.

Hasil kajian ini juga menunjukkan bahawa secara tidak langsung respondenturut membimbing pelajar mengenai tingkah laku yang memperoleh pahala atau dosa,halal atau haram. Dapatan menunjukkan responden turut memberi maklumat mengenai pendidikan Islam seperti membimbing untuk meninggalkan sifat mazmumah, membimbing pelajar untuk menjaga hubungan baik sesama makhluk dan bimbingan kesan terpengaruh kepada perkara-perkara negatif seperti pengaruh negatif media massa dan perkembangan sains dan teknologi. Dapatan ini menyokong model perkhidmatan kaunseling Islam yang dikemukakan oleh Amaludin (2005) mengenai pendekatan pencegahan seperti menyuruh kepada kebaikan (macruf), mencegah daripada kejahatan (munkar), memberi maklumat berkaitan akhlak dan salah laku, serta membimbing klien agar dapat membezakan di antara perbuatan yang mendapat dosa,pahala, perkara yang halal dan haram. Hasilkajian ini didapati turut disokong oleh pendapat (Aziz 1996: 5)berkenaan dengan tujuan kaunseling iaitu membantu dan memberi kefahaman kepada klien dalam menghadapi cabaran persekitaran, membimbing klien yang terlibat dalam perbuatan keji seperti maksiat, penyalahgunaan dadah, disiplin di sekolah dan segala perkara yang dilarang oleh Allah S.W.T. selain membantu membentuk tabiat diri klien agar sentiasa berdisiplin.

Jadual 2 : Kekerapan, peratusan dan min pendekatan pencegahan kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar

Pendekatan Pencegahan	Sangat Tidak Setuju	Tidak Setuju	Tidak Pasti	Setuju	Sangat Setuju	Min
1. Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak meninggalkan solat fardhu lima waktu sehari semalam.	0 0.0%	0 0.0%	2 2.7%	31 42.5%	40 54.8%	4.52

2. Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak bersifat dengan sifat mazmumah (keji).	0 0.0%	0 0.0%	2 2.7%	41 56.2%	30 41.1%	4.38
3. Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak mengabaikan hubungan baik sesama manusia dan alam sekitar.	0 0.0%	0 0.0%	4 5.5%	37 50.7%	32 43.8%	4.38
4. Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak melakukan perbuatan *munkar* yang mendapat balasan dosa daripada Allah.	0 0.0%	0 0.0%	4 5.5%	40 54.8%	29 39.7%	4.34
5. Saya sentiasa membimbing klien supaya tidak terlalu terpengaruh dengan media massa serta perkembangan sains dan teknologi yang pesat.	0 0.0%	1 1.4%	5 6.8%	45 61.6%	22 30.1%	4.21

Sumber : Soal Selidik 2014

Ringkasnya, kajian ini menggambarkan bahawa pendekatan pencegahan yang dilaksanakan oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar sekolah menengah di daerah Klang ini terdapatnya program berbentuk hubungan dengan Allah SWT dan program berbentuk hubungan dengan manusia dan persekitaran. Sebagaimana firman Allah SWT :

ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيۡنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبۡلٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبۡلٖ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَسۡكَنَةُۚ

Bermaksud: Mereka ditimpa kehinaan di mana sahaja mereka berada, kecuali jika mereka (berpegang) pada tali (agama) Allah dan tali (perdamaian) dari manusia.

Menurut Ibn Kathir (2007M/1428H: Jilid 1; 367) ayat ini menjelaskan bahawa Allah S.W.T. layak menentukan kehinaan dan kerendahan kepada manusia yang tidak beriman kepada Allah SWT. Manusia yang memperoleh kehinaan itu tidak akan memperoleh keamanan walau di mana sahaja mereka berada. Pun begitu, manusia yang berpegang teguh dengan agama Allah SWT. dan menjaga hubungan dengan manusia sahaja akan dimuliakan serta memperoleh perdamaian sesama manusia. Oleh yang demikian, kajian ini menunjukkan bahawa kaunselor Muslim di sekolah menengah daerah Klang sentiasa menitikberatkan pendekatan pencegahan berbentuk hubungan dengan Allah SWT, hubungan dengan manusia dan persekitaran dalam usaha untuk menangani salah laku pelajar demi memperoleh kemuliaan dan keredhaan daripada Allah S.W.T. Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.

PENUTUP

Kajian ini mendapati kaunselor Muslim sekolah menengah di daerah Klang, Selangor mempunyai tahap persetujuan yang positif terhadap program pencegahan yang dianjurkan merangkumi program berbentukceramah, pameran, kursus dan lawatan dalam usaha mereka menangani salah laku pelajar. Selain itu, kajian juga mendapati kaunselor Muslim bersetuju dengan pendekatan pencegahan yang diamalkan iaitu berbentuk bimbingan terhadap ibadat khusus iaitu solat lima waktu dan bimbingan terhadap aspek akhlak dalam menangani salah laku pelajar. Ke semua aspek ini memperlihatkan pendekatan Islam yang diamalkan oleh kaunselor Muslim. Kajian inididapati tidak bertentangan dengan kajian oleh Zulkifle (2007), Khalim dan Wan Zulkifli (2009) yang dilihat selari dalam empat aspek pendekatan pencegahan iaitu program pencegahan salah laku, memberi maklumat, bimbingan dan kaunseling. Implikasi daripada kajian ini dapat membina indikator pendekatan pencegahan dalam kaunseling bagi menangani salah laku pelajar. Justeru,

kajian ini mencadangkan kaunselor Muslim supaya mempergiatkan usaha dalam menangani salah laku pelajar secara afektif melalui program pencegahan yang bersifat holistik dan seimbang meliputi aspek intelek, jasmani, emosi, dan rohani agar dapat melahirkan pelajar yang berdisiplin,beriman dan beramal soleh. Selain itu, pendekatan pencegahan oleh kaunselor Muslim dalam menangani salah laku pelajar ini wajar disepadukan dengan pendekatan pemulihan malah pendekatan perkembangan yang merupakan aspek penting untuk pembangunan potensi diri pelajar khususnyadan secara langsung mampu mengurangkan kes salah laku serta dapat mewujudkan persekitaran sekolah yang selamat.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim.

Abd Kadir Talib. 1990. Konsep manusia dan ciri-ciri khusus kaunselor/perundingcara dalam kaunseling menurut perspektif Islam. Kertas Kerja Seminar Kebangsaan Kaunseling dalam Masyarakat Islam. Kuala Lumpur, 25-26 September.

Abu Mansor Mat Urdi bin Yahaya. 2005. Pengaruh amalan agama terhadap disiplin di kalangan pelajar Muslim sekolah menengah.Tesis Sarjana, Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya.

al-Maraghi, Ahmad Mustafa al-Maraghi. 1419H/1998. *Tafsir al-Maraghi*. Bayrut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

Amaludin Ab. Rahman. 2005. Keperluan perlaksanaan kaunseling Islam dalam menangani masalah sosial di kalangan remaja: satu kajian kes di pusat pemulihan akhlak di Malaysia. Tesis Ph.D, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Aziz Salleh. 1996. *Kaunseling Islam Asas*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn.Bhd.

Hasan Langgulung. 1983. *Psikologi dan Kesihatan Mental di Sekolah-sekolah*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ibn Kathir, Abi al-Fida' Ismaᶜil Ibn Kathir al-Qurshi al-Damshiqi. 1428H/2007. Tafsir al-Quran al-ᶜAzim. al-Majallat al-Awwal. al-Qahirah: Dar al-Ghad al-Jadid.

Ishak Yussof &Khairun Nisa Abd Razi. 2010. *Menangani disiplin pelajar melalui pendekatan modal insan*. Dlm. Zainab Ismail, Salasiah Hanin Hamjah & Rosmawati Mohamad Rasit (pnyt.). Isu Dakwah Masa Kini Keluarga, Komuniti Marginal dan Pendidikan, hlm. 235-251. Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ishak Ismail. 2012. Budaya nilai-nilai keagamaan dan disiplin pelajar di sekolah menengah agama negeri Selangor Darul Ehsan. Tesis Ph.D, Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ishammudin Ismail. 2000. *Panduan Asas Kaunselor Muslim*. Kajang: Aras Mega (M) Sdn Bhd.

Jabatan Pendidikan Selangor, Sektor Pembangunan Kemanusiaan, Unit Hal Ehwal Murid,Statistik dan Laporan Peratusan Salah Laku Disiplin Murid Sekolah Menengah 2013: 15 September 2014

Kamal Abd Manaf. 1995. *Kaunseling Islam Perbandingan antara Amalan dan Teori Kaunseling Barat*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.

Kementerian Pendidikan Malaysia. 1993. *Panduan Perlaksanaan Perkhidmatan Bimbingan dan Kaunseling di Sekolah Menengah: Unit Bimbingan dan Kaunseling*. t tpt.

Khadijah Rohani Mohd Yunus & Nazariah Ab. Samad. 2007. *Bimbingan dan Penasihatan Falsafah, Kemahiran, Proses dan Etika*. Tanjung Malim: Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Khalim Zainal & Wan Zulkifli Wan Hassan. 2009. Pendekatan Islam dalam menangani masalah disiplin tegar dalam kalangan pelajar sekolah: satu kajian kes. *Jurnal of Islamic and Arabic Education 1 (2): 1-14.*

Malek Muhamat Said. 2007. *Mengurus Khidmat Bimbingan dan Kaunseling di Sekolah*. Kuala Lumpur: PTS Professional Publishing Sdn.Bhd.

Mardzelah Makhsin. 2012. Hisbah dan penghayatan akhlak murid-murid sekolah menengah.Tesis Ph.D, Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Maznah Baba & Zainal Madon. 2007. *Kaunseling Individu*. Kuala Lumpur: PTS Professional Publishing Sdn. Bhd.

Mohamad Othman Najati. 1992. *Psikoterapi Menurut al-Quran*. Terj. Abd Rahman Ahmad. Kuala Lumpur: Human Resource Enterprise.

Mohamed Sharif Mustaffa. 1998. Kaunseling Islam. Jurnal *Pendidikan Universiti Teknologi Malaysia: 19-30.*

Mohamed Sharif Mustaffa, Roslee Ahmad & Sulaiman Shakib Mohd Noor. 2003. Ciri-ciri kaunselor dan pendekatan Kaunseling Islam. *Kertas Kerja Seminar Antarabangsa Guru-Guru Agama Singapura.Singapura: 1-20*

Najati, Muhammad Uthman. 2001. *al-Quran wa al-ᶜIlm al-Nafs*. Qahirah: Dar al-Shuruq.

Sapora Sipon. 2002. Gejala sosial di kalangan pelajar dan keperluan perkhidmatan bimbingan dan kaunseling. *Kertas Kerja Seminar Hala Tuju Kaunseling di Malaysia*. Kuala Lumpur: 1-12.

Siti Hairaney Bachok. 2004. Amalan kaunseling pendekatan Islam di kalangan kaunselor: satu kajian kes di daerah Johor Bahru. Tesis Sarjana, Fakulti Pendidikan, Universiti Teknologi Malaysia.

Zulkefli Ismail. 2007. Pendekatan pentadbir sekolah dalam menangani salah laku murid sekolah menengah di Kuala Lumpur. Tesis Sarjana, Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kesan Terapi Ruqyah dalam Merawat Pesakit HIV/AIDS

Haslinda Lukman, Latifah Abdul Majid & Wan Nasyrudin Wan Abdullah

Jabatan al-Quran dan as-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Terapi *ruqyah* adalah satu pendekatan bagi merawat pesakit HIV/AIDS di Malaysia selain rawatan moden yang didapati kurang berjaya menyembuhkan HIV/AIDS serta jauh dari nilai kerohanian. Terapi ruqyah pernah dilakukan dalam merawat kerasukan jin, mahkluk halus, gangguan emosi, ketagihan dadah dan kanser. Pendekatan ruqyah terbukti berkesan menyembuhkan penyakit-penyakit tersebut. Justeru objektif kajian ini adalah untuk mengkaji kesan terapi ruqyah terhadap golongan HIV/AIDS di Pusat Rawatan Islam Manarah (PRIM). PRIM dipilih sebagai lokasi kajian kerana ia menawarkan rawatan terapi ruqyah kepada pesakit HIV/AIDS. Kajian ini adalah kajian kualitatif dengan reka bentuk kajian kes. Metode pengumpulan data yang digunakan ialah instrument temubual, analisis dokumen dan pemerhatian. Paparan data adalah berbentuk diskriptif. Hasil kajian menjelaskan bahawa pendekatan terapi ruqyah memberi kesan kepada kesembuhan penyakit seperti kelumpuhan, *parkinson*(sendi), peningkatan CD4 pesakit HIV/AIDS, menghasilkan ketenangan jiwa dan membentuk menjadi muslim yang baik. Kajian ini membuktikan bahawa terapi ruqyah relevan untuk diamalkan dan menjadi rawatan alternatif untuk merawat pesakit HIV/AIDS dalam lingkungan syariat berasaskan al-Quran dan al-Sunnah.

Kata kunci : Kesan, Terapi ruqyah, HIV/AIDS

PENGENALAN

Human Immunodeficiency Virus (HIV) ialah virus yang bertindak melemahkan dan memusnahkan sistem daya tahan badan manusia dan merupakan virus yang menyebabkan AIDS. HIV termasuk dalam kumpulan virus yang dinamakan retrovirus yang menjangkiti sel manusia serta menggunakan tenaga dan nutrien yang disediakan oleh sel itu untuk tumbuh dan membiak. AIDS adalah singkatan bagi Acquired Immune Deficiency Syndrome iaitu Sindrom Kurang Daya Tahan Penyakit. AIDS sejenis penyakit di mana sistem imun badan tidak lagi berfungsi dan tidak dapat melawan jangkitan yang dikenali dengan ‘jangkitan oportunis tik’ dan penyakit lain yang bertindak dengan mengambil kesempatan dengan sistem imun yang lemah. AIDS merupakan peringkat terakhir daripada spektrum jangkitan HIV di mana sistem daya ketahanan badan melawan kuman-kuman jangkitan telah dilumpuhkan oleh virus HIV. Ia lambat-laun akan memusnahkan keupayaan semula jadi badan untuk melawan jangkitan dan sesetengah jenis kanser. AIDS merupakan penyakit yang paling serius terjadi akibat jangkitan HIV. Bagi mereka yang menghidap AIDS, jangkitan dan penyakit yang biasanya tidak merbahaya boleh mengancam nyawa seperti jangkitan opportunistic berpunca dari mikrob yang lazimnya tidak menyebabkan penyakit pada orang sihat. (KKM 2013 dan Harun Yahya 2002).

Kriteria yang digunakan untuk mentakrifkan AIDS adalah merangkumi semua orang yang dijangkiti HIV yang mempunyai bilangan sel CD4 +T kurang daripada 200. Sel ini juga dikenali sebagai sel T4. Sel T4 ialah 'pejuang' utama dalam sistem pertahanan badan yang melawan penyakit. Orang dewasa yang sihat selalunya mempunyai 1000 atau lebih sel T4 (Harun Yahya 2002).

Virus HIV mula dikenal pasti pada tahun 1984 selepas meletusnya wabak AIDS. Virus ini mempunyai masa pengeraman yang panjang sehingga bertahun-tahun lamanya sebelum menunjukkan tanda dan gejala penyakit. Virus HIV yang menyebabkan AIDS menular melalui hubungan seks dengan orang yang telah dijangkiti, perkongsian jarum suntikan dikalangan penagih dadah dan dari ibu yang dijangkit kepada bayi yang dikandungnya. Virus ini melalui pelbagai peringkat dalam proses menularkan jangkitan HIV. (KKM 2013, JAKIM 2009, Ahmad Syauqi Ibrahim 2012).

Kes pertama HIV/AIDS melibatkan 3 orang pesakit telah mula dikesan di Malaysia pada tahun 1986. Menurut United Nations Programme on HIV and AIDS atau UNAIDS (2011), pada tahun 2011 dianggarkan 9,400 orang dijangkiti HIV/AIDS dalam masa sehari di dunia, manakala di Malaysia dianggarkan purata 10 orang dijangkiti virus HIV/AIDS untuk sehari dengan angka 7 dari 10 orang adalah beragama Islam (Faisal 2012). Jumlah tersebut telah meningkat kepada 3,438 pada akhir 2012. Kumulatif kes HIV/AIDS semenjak tahun 1986 hingga tahun 2012 adalah sebanyak 98,279. Manakala bilangan kematian mereka yang disebabkan penyakit yang berkaitan sepanjang tempoh tersebut adalah seramai 15,521 orang. Oleh yang demikian adalah dianggarkan bilangan mereka yang hidup dengan HIV/AIDS sehingga tahun 2012 adalah seramai 82,758 orang.

Berdasarkan penjelasan Faisal Ibrahim (2012) bahawa di Malaysia 7 dari 10 orang pesakit HIV/AIDS adalah dikalangan orang Melayu Islam adalah satu perkara yang sangat menggusarkan, kerana ia memberi kesan negatif kepada masalah ekonomi, sosial dan politik umat Islam (Nurdeng Deuraseh.2013). Kajian Fajar Hidayanto (2006) menyatakan bahawa orang yang hidup dengan HIV/AIDS (ODHA) berada pada tahap krisis spiritual yang tinggi selain tanda tanda psikologi seperti cemas, ingin bunuh diri dan stigma. Selain kaedah pencegahan, kaedah rawatan sangat penting untuk membantu pesakit HIV/AIDS pulih. Oleh itu bantuan dari sudut rawatan dan pemulihan yang tepat harus diberikan kepada mereka. Kini rawatan moden yang sedia ada ialah 'highly active antiretroviral therapy' (HAART) yang hanya mampu memanjangkan tempoh hayat manusia HIV/AIDS namun jauh dari sudut kerohanian dan kayakinan kepada Tuhan.

Terapi ruqyah adalah sebahagian dari sumber perubatan Islam berasaskan Al Quran. Terapi ruqyah merupakan salah satu metod penyembuhan yang digunakan oleh Rasulullah SAW dalam merawat penyakit. Menurut Ibnul Qayyim Al Jauziah (2013) terapi ruqyah merupakan terapi dengan melafazkan doa baik dari Al Qur'an atau Al Sunnah untuk menyembuhkan suatu penyakit. Terapi ruqyah tidak terhad penggunaannya pada gangguan jin sahaja, ia juga merangkumi terapi fizikal dan gangguan jiwa

Pendekatan ruqyah dengan ayat ayat al-Quran, zikir dan doa adalah ubat yang mampu menyuntik jiwa insan dan bertuhan dalam diri manusia (Muhammad Ibrahim Salim 2009). Oleh itu mungkin ia boleh digunakan sebagai satu bantuan, sokongan dan rawatan kepada golongan HIV/AIDS Islam dalam menjalani kehidupan mereka dilandasan yang diredhai Allah. Perkara ini juga selaras dengan hadis-hadis yang membicarakan mengenai manfaat terapi ruqyah, penyakit yang disentuh adalah pengaruh mata yang jahat *('ain*), penyebaran bisa racun (humah) dan penyakit *namlah (humah*). Berkaitan dengan masalah ini, Imam al Nawawi berkata dalam *Syarah Sahih Muslim*: "Maksudnya, ruqyah bukan bererti hanya dibolehkan pada tiga penyakit tersebut. Namun maksudnya bahawa Baginda ditanya tentang tiga hal itu, dan Baginda membolehkannya. Andai ditanya tentang yang lain, maka baginda akan mengizinkannya pula. Sebabnya Baginda sudah memberi isyarat buat selain mereka, dan Baginda pun pernah meruqyah untuk selain tiga keluhan tadi". (Sahih Muslim, 14/185, kitab As Salam)

Terdapat banyak hadis yang mengharuskan penggunaan ruqyah dalam perubatan, antaranya ialah cerita daripada Abi Said al-Khudri berkaitan sekumpulan sahabat Rasulullah telah mengubat seorang ketua kampung yang mengalami bisa disengat kala jengking dengan menggunakan bacaan surah al Fatihah. Hasilnya orang yang diubati itu telah sembuh dan mereka memaklumkan perkara itu kepada Rasulullah dan baginda membenarkannya.(Muhammad Ibrahim Salim.2009, Nurdeng Deuraseh 2013)

Hasil perbincangan di atas timbul persoalan mungkinkah virus HIV/AIDS boleh dirawat menggunakan ruqyah? Adakah pendekatan ini memberi kesan dalam merawat dan memulihkan golongan HIV/AIDS? Untuk menjawab persoalan ini, maka kajian ini dilakukan dengan objektif untuk menganalisis kesan terapi ruqyah kepada golongan HIV/AIDS

Hasil tinjauan buku, dokumen dan kajian lepas, perkara berkaitan ruqyah banyak membincangkan perkara-perkara yang bersifat konsep seperti halal haram ruqyah yang dikupas antaranya oleh al Jaurani (2007), Malik Faisal (2011), Musdar Bustamam Tambusai (2013), dan Nurdeng Deuraseh (2013), berkaitan definisi ruqyah, kaedah kaedah yang halal dan yang sepatutnya dijauhi, ayat-ayat yang berkaitan dengan ruqyah serta kaedah yang syar'ie dan tidak syar'ie dalam pelaksanaan ruqyah.

Hasil bacaan lepas juga pengkaji menemui banyak kajian yang telah dilakukan dalam disiplin ilmu ruqyah dalam merawat penyakit sama ada zahir atau batin,, antaranya seperti penyakit kanser (Lokman Abdul Hamid 2013, Kahel 2010.), emosi (Nikmatun Khasanah 2006), jiwa (Dadang Hawari 1996), kemurungan (Zainul Ariffin dan Zulkhair, tt) dan cemas (Ana Noviana 2010). Hasil kajian menunjukkan kesan kesembuhan terapi ruqyah kepada semua jenis penyakit yang disebut di atas.

Nikmatun Khasanah (2006) dalam kajiannya menyatakan bahawa untuk menyembuhkan penyakit tidak cukup hanya melalui terapi perubatan moden melainkan dengan pendekatan spiritual. Hasil kajian Primadona (2010) turut menunjukkan bahawa ketenangan yang diperoleh daripada zikir meningkatkan ketahanan tubuh, mengurangkan risiko penyakit jantung dan memanjangkan usia. Tanpa ketenangan tubuh menjadi lemah dan senang untuk dijangkiti virus serta membantu pembiakan sel-sel kanser. Perbahasan Aida Hidayah (2011) turut mendapati bahawa ayat-ayat al-Quran mempunyai pelbagai fungsi selain sebagai nilai ibadah ia adalah ubat menyelesai semua masalah hidup. Cahaya Sabiq (2008) turut bersetuju bahawa terapi ruqyah mampu menyembuhkan penyakit yang berkaitan psikologi dan terapi berfungsi mencegah penyakit singgah kepada manusia. Fadzli Adam (2011) menyatakan rawatan alternatif seperti solat, taubat, muhasabah diri, kelas fardhu ain dan mengaji al-Quran membantu penyembuhan kes penagihan dadah. Iman Setyabudi (2012) menyatakan metode zikir yang diberikan kepada pesakit AIDS berpengaruh secara signifikan dalam menurunkan tahap kesan negatif dalam diri mereka, iaitu membantu memberi ketenangan kepada jiwa mereka. Namun kajian beliau terbatas pada konsep zikir kepada jiwa pesakit AIDS sahaja.

Manakala Ana Noviana (2010) dalam kajiannya bertajuk Terapi Ruqyah Syar'iyyah bagi penderita Gangguan emosi di Bengkel Rohani Ciputat menjadikan al-Quran sebagai kaedah utama dalam rawatan, dimana al-Quran dibaca secara langsung kepada pesakit. Dalam Kajian beliau, air atau alat-alat lain tidak digunakan, hanya bergantung kepada ayat-ayat Al-Quran sahaja. Manakala pendekatan yang diguna hanya 2 langkah, iaitu sebelum rawatan dan proses rawatan. Sebelum rawatan dimulakan pesakit akan dianalisis berkaitan penyakit yang dihidapi, maka setelah dikenalpasti penyakitnya maka rawatan akan dijalankan sesuai dengan penyakit yang dihidapi. Didapati rawatan ruqyah memberi kesan kepada pesakit dari sudut ketenangan jiwa.

Seterusnya Lokman Abdul Hamid (2013) seorang pengasas kepada Pusat Rawatan Islam al-Hidayah menjelaskan bahawa kanser dapat disembuhkan dengan dibacakan ayat al-Quran pada tempat sakit dan mengamalkan membaca ayat-ayat al-Quran yang dikhaskan untuk mengubati kanser. Beliau menjelaskan bahawa ramai pesakit kanser yang sembuh dengan pendekatan ruqyah al-Quran di Pusat Rawatan Islam al-Hidayah.

Seterusnya antara kajian kajian lepas yang turut membicarakan berkaitan perubatan Islam dan yang seiring dengannya antaranya ialah, '*Useful Medicinal Flora Enlisted In Holy Quran And al-hadith'* oleh Mushtaq Ahmad, Mir Ajab Khan,Sarfaraz Khan Marwa, Jampi Syarie Dalam Menggunakan Ayat Ayat Al Quran oleh Hazlina Binti Abdullah (2010), Mardiana Bt Abdul Ghani (2004) dengan tajuk Penggunaan Ayat Al Quran Dalam Bidang Perubatan Kajian Di Darul Syifa' Bangi, Realiti Dan Cabaran Dalam Rawatan Islam: Analisis Hadith-Hadith Tentang Pendekatan, Kaedah Rawatan Nabi Saw Merawat Penyakit Sihir Oleh Khadher Ahmad dan Prof Madya Dr. Ishak Hj. Suliaman, Pengaruh Zikir (Membaca Al-Quran) Terhadap Perubahan Kadar Hormon T4 Tetraiodotironin) Pada Qori Dilingkungan Iptiq Jakarta oleh Primadona (2010) .Ayat Ayat Al-Quran Sebagai Terapi , Analisa Ayat Ayat Ru'yah oleh Sharifah Norshah Bani Syed Bidin dan Al-Ruqyah With The Qur'an And The Du`A (The Prayer) In Islamic Medical Tradition oleh Nurdeen Deuraseh.

Manakala antara buku yang menyentuh berkaitan terapi ruqyah serta penggunaan ayat-ayat Al-Quran sebagai terapi yang turut menjadi rujukan pengkaji dapat dilihat sebagaimana di bawah:

1. Penyembuhan dan khasiat ayat-ayat al-Quran oleh Imam Jalaluddin As Suyuti terjemahan oleh Abdullah Qari Salleh(1996)
2. Terapi al-Quran untuk hidup sihat oleh Ir Abduddaim Kahel (2010)
3. Berubat dengan al-Quran oleh Muhammad Ibrahim Salim (2009)
4. Perubatan Rasulullah, Kenapa Rasulullah Sentiasa Sihat oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyah (2013).
5. Allah Doktorku, Wahyu Ubat Penyakitku oleh Mukhlas Asy Syarkani al-Falahi (2013)
6. Perbaharuilah hidupmu dengan Al Quran, Ibnu Qayyim al-Jauziyah (2012).
7. Berinteraksi Dengan al-Quran oleh Yusuf al-Qardhawi (1999).
8. Manual Islam dan HIV/AIDS oleh JAKIM (2009).
9. Ad-Daa Wa Ad Dawaa oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (2009).
10. Islamic Medicine oleh Brownie Edward G (2001).
11. Quranic Super Healing tulisan Mustamir Abdullah (2011).

Penelitian pengkaji ke atas bahan-bahan bacaan tersebut membuktikan bahawa perbincangan dan kajian berkaitan ruqyah telah pun wujud. Keadaan ini secara jelas menunjukkan bahawa meskipun sudah terlalu banyak penulisan dan karya yang membincangkan tentang pendekatan ruqyah dalam perubatan Islam sama ada dari sudut memulihkan penagih dadah, menghalau jin, saka, kanser, kemurungan, kecemasan, kebimbangan dan masalah jiwa. Namun kurang yang membicarakan berkaitan kesan rawatan ruqyah kepada pesakit HIV/AIDS.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan reka bentuk kajian kes yang dijalankan di Pusat Rawatan Islam al-Manarah Kuang (PRIM). Sampel terdiri daripada 6 orang pesakit HIV/AIDS yang berumur antara 30-an hingga 60-an dan kesemuanya adalah lelaki. Pusat ini dipilih kerana mereka memberikan perlindungan dan melaksanakan rawatan ruqyah terhadap pesakit HIV/AIDS.

Metode temubual merupakan kaedah yang digunakan bagi mendapatkan data dan maklumat kajian terus daripada responden kajian. Proses temubual dilakukan secara langsung melalui pertemuan dua mata atau melalui alat seperti internet dan telefon (Mak Soon Sang et al. 2009).

Teknik temubual dalam kajian ini melibatkan temubual dengan perawat dan pesakit HIV/AIDS. Temubual bersemuka dengan kaedah individu telah dijalankan kepada perawat dan pesakit HIV/AIDS di Pusat Rawatan Islam Manarah (PRIM). Temubual bersemuka dilaksanakan kepada perawat dan pesakit HIV/AIDS di Pusat Rawatan Islam selama empat hari, iaitu pada 2 Mac, 12 April, 19 April dan 19 Julai 2014. Temubual melibatkan tiga orang perawat dan enam orang pesakit. Temubual dengan perawat dilakukan selama 30 minit seorang manakala temubual dengan pesakit ialah purata 15 minit untuk seorang pesakit. Temubual dengan perawat telah dilaksanakan secara individu, iaitu dengan Ustaz Musyafian, Ustaz Zulkifli Zaiton dan Tn Hj Othman pada 2 Mac 2014 dan pada 19 Julai 2014. Manakala temubual dengan enam orang pesakit HIV/AIDS telah dilaksanakan pada 12 dan 19 April 2014. Dibawah dinyatakan latarbelakang pesakit.

DEMOGRAFI

NAMA PESAKIT	UMUR	LAMA SAKIT	PUNCA MENDAPAT HIV/AIDS	TEMPOH MENDAPAT RAWATAN
PESAKIT 1	30	3 tahun	LGBT	4 bulan
PESAKIT 2	30	4 tahun	Dadah	2 tahun
PESAKIT 3	40	4 tahun	Dadah	3 kali rawatan

PESAKIT 4	52	4 bulan	Dadah	4 bulan
PESAKIT 5	45	14 tahun	Dadah	1 tahun
PESAKIT 6	54	3 tahun	Zina	3 tahun

Kaedah analisis data yang digunakan bagi kajian ini ialah pendekatan analisis kandungan sebagaimana cadangan Merriem (1998) telah digunakan untuk menganalisis data temubual. Analisis kandungan adalah kaedah analisis yang selalu digunakan dalam kajian kualitatif. Ia digunakan untuk memastikan makna, konsep dan tema. Oleh itu analisis kandungan memerlukan sistem pengkodan yang berkaitan dengan matlamat sesuatu penyelidikan. Data dihuraikan dengan cara berikut:

1. Data kualitatif yang diperoleh daripada temubual dianalisis selaras dengan objektif kajian.
2. Data kualitatif daripada pemerhatian dianalisis selaras dengan objektif kajian.
3. Dalam usaha menghurai dan mengkritik dapatan kajian, maka pengkaji akan merujuk kepada pendapat ilmuan yang telah diterbitkan sama ada buku, jurnal, kajian. Data perpustakaan yang diperoleh akan diambil dan digunakan dalam analisis.
4. Ayat-ayat al-Quran dan al-Hadis akan digunakan sebagai penjelasan keagamaan dan hujah dalam dapatan.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Kesan Rawatan Ruqyah Terhadap HIV/AIDS

Kesan bermaksud tanda yang ditinggalkan oleh sesuatu kejadian. Ia boleh mendatangkan pengaruh kepada pemikiran, watak, sikap seseorang atau kumpulan yang juga melibatkan perubahan tingkahlaku, sikap, membangkitkan sesuatu kecenderungan atau perasaan.

Oleh itu dalam kajian ini untuk melihat kesan rawatan terhadap pesakit, temubual telah dijalankan kepada tiga orang perawat dan enam orang pesakit HIV/AIDS yang telah mendapat rawatan di PRIM. Kesan rawatan ruqyah kepada pesakit HIV/AIDS di PRIM dapat dilihat sebagaimana dibawah:

Kesan Kepada Penyakit : Hasil kajian menunjukkan bahawa rawatan ruqyah ini memang tidak dapat menghapuskan virus HIV/AIDS[1]. Namun rawatan ruqyah memberi kesan kepada kenaikan kadar CD4 pengidap HIV/AIDS[2], dimana biasanya manusia yang dijangkiti HIV yang mempunyai bilangan sel CD4 +T kurang daripada 200.Sel ini juga dikenali sebagai sel T4.Sel T4 ialah 'pejuang' utama dalam sistem pertahanan badan yang melawan penyakit.Orang dewasa yang sihat selalunya mempunyai 1000 atau lebih sel T4 (Harun Yahya,2002). Perkara ini membantu pesakit HIV/AIDS untuk meneruskan kehidupan mereka sama seperti manusia lain dengan tambahan pengisian rohani kepada jiwa.

Selain daripada itu terapi ruqyah juga dilihat mampu menyembuhkan penyakit-penyakit yang biasa menyerang tubuh badan pesakit HIV/AIDS. Dalam kajian ini didapati rawatan ini telah menyembuhkan penyakit yang dihidapi pesakit HIV/AIDS tersebut antaranya ialah sakit lumpuh[3], virus kucing[4], dan sakit Parkinson[5], Jelas disini menunjukkan bahawa rawatan ruqyah membantu orang yang hidup dengan HIV/AIDS untuk sembuh dari penyakit penyakit yang menyerang dan CD4 meningkat dan mereka dapat melalui kehidupan dengan penuh keimanan dan ketakwaan kepada Allah. Perkara ini diperjelaskan oleh perawat[6] di PRIM, turut diakui oleh perawat di Isra IQ Therapy[7] dan perawat di Pusat Rawatan Islam al Qayyum[8]. Pada pandangan mereka untuk menghapuskan HIV/AIDS adalah sukar, tetapi rangkuman penyakit yang ada ditubuh mereka boleh sembuh namun mengambil masa untuk dirawat, kerana rangkuman penyakit itu kadangkala berat kerana terdiri dengan pelbagai penyakit berat contohnya ketagihan, kanser dan gangguan jiwa. Selain kesembuhan penyakit fizikal, pengidap HIV/ AIDS yang dirawat tidak akan kembali sia sia dalam kehidupan mereka kerana kesan kerohanian memberi bekas pada jiwa mereka dengan

pengisian unsur kebesaran dan kekuasaan Allah ketika dirawat dan dengan itu akan memberi respon positif pada jiwa pesakit.

Perkara ini selaras dengan kajian yang membuktikan bahawa terapi ruqyah dengan bacaan al Quran, doa, dan zikir memberi kesan kepada penyembuhan penyakit. Antaranya ialah kajian Primadona (2010) menunjukkan bahawa ketenangan yang diperolehi dari zikir meningkatkan ketahanan tubuh, mengurangkan risiko penyakit jantung, memanjangkan usia. Tanpa ketenangan tubuh menjadi lemah dan senang untuk dijangkiti virus, membantu pembiakan sel sel kanser. Perbahasan Aida Hidayah (2011) turut mendapati bahawa ayat ayat al Quran mempunyai pelbagai fungsi selain sebagai nilai ibadah ia adalah ubat menyelesai semua masalah hidup. Cahaya Sabiq (2008) turut bersetuju bahawa terapi ruqyah mampu menyembuhkan penyakit yang berkaitan psikologi dan terapi berfungsi mencegah penyakit singgah kepada manusia. Fadzli Adam (2011) menyatakan rawatan alternatif seperti solat, taubat, muhasabah diri, kelas fardhu ain dan mengaji al Quran membantu penyembuhan kes penagihan dadah. Iman Setyabudi (2012) menyatakan metod zikir yang diberikan kepada pesakit AIDS berpengaruh secara signifikan dalam menurunkan tahap kesan negatif dalam diri mereka iaitu membantu memberi ketenangan kepada jiwa mereka.

Kesan Kepada Pesakit :

1. Dari sudut fizikal, kesemua pesakit yang ditemubual memberikan jawapan yang hampir sama iaitu mereka menjelaskan kesan rawatan ialah bahawa tubuh mereka terasa sihat, lena tidur, boleh urus diri, selera makan meningkat berbanding sebelum rawatan[9].
2. Dari sudut kerohanian kesemua pesakit[10] memberi respon dengan menyatakan bahawa jiwa mereka lebih tenang, lebih taat kepada Allah, mampu melaksanakan ibadah. Hasil temubual bersama perawat[11] menjelaskan bahawa pesakit yang cepat sembuh dalam rawatan ini biasanya mereka ini memang mempunyai keinginan dan azam untuk sembuh, tanpa keinginan untuk merubah diri sendiri kesembuhan sukar untuk didapati. Antara kesan kesembuhan yang boleh didapati ialah kerohanian mereka lebih terisi, contohnya mereka lebih taat melaksanakan perintah Allah berbanding sebelumnya. Selain itu pesakit juga turut mendapat manfaat dengan penerapan akidah Islam dalam rawatan ini. Mereka diyakinkan bahawa yang memberi kesembuhan adalah Allah bukan sebab perawat dan ubat yang diberi. Ditekankan juga bahawa alat alat rawatan seperti ranting nona, air, ais hanya asbab kepada penyembuhan cukup syarat rukun berubat dan Allah redha, ia akan sembuh, pergantungan yang tinggi harus diserahkan kepada Allah dalam segala urusan dengan syarat usaha yang gigih dan tidak menyalahi syariat dan menjauhi dari syirik. Benar bahawa kemantapan akidah dan ibadah menghasilkan iman dan takwa serta jiwa yang tenang seterusnya ketenangan jiwa mampu mengurangkan rasa sakit.

Berikut dipaparkan petikan temubual[12] berkaitan kesan rawatan ruqyah terhadap enam orang pesakit HIV/AIDS :

NAMA PESAKIT HIV/AIDS	RESPON PESAKIT
PESAKIT 1	"..sakit bakteria sebab virus kucing…kesan rawatan mata saya terang, kaki kuat, badan rasa kuat, sihat rasanya dalam 4 bulan perubahan sangat bagus"
PESAKIT 2	"sebelum ini saya lumpuh 6 bulan rawatan sembuh boleh jalan….Kesan lepas rawatan… badan rasa kuat, sihat rasanya boleh jalan dalam 6 bulan rawatan..jiwa pun tenang"… tu la dari lumpuh sekarang boleh jalan…"
PESAKIT 3	"sebelum rawatan ada masalah urat saraf (Parkinson), selepas rawatan makan pun ok,sebelum ni makan tak ada selera, ada perubahan.. ok la

	sikit, makan ok selera makan ok dah, badan ada perubahan..rasa sihat"
	"… doktor kata ada perubahan pada penyakit cth urat saraf ok..sebelum ini kepala menggeletar lagi laju…sekarang ok sikit..(memang penyelidik nampak kepalanya terngguk angguk seperti sukar untuk dikawal tetap).."
PESAKIT 4	"Sebelum rawatan urat kejang lepas rawatan ketuk kayu nona dan mandi ais, ada kesan lebam, lebam hilang lepas seminggu, urat rasa elok, keluar angin dari badan, jiwa tenang"
PESAKIT 5	"3 kali rawat dah rasa perubahan, Sebelum dirawat ada strok….kesan lain cam pernafasan teratur, makan selera banding sebelum ini…..strok hilang….ada tenaga buat kerja, semangat. Jiwa….taat ibadat, jiwa tenang…saya jadi imam pada pesakit di Istana Budi…""doktor kata ada perubahan pada penyakit saya contoh kurang demam, lebih sihat dari biasa….
PESAKIT 6	"…kurang demam, lebih sihat dari biasa….Jiwa lebih tenang…

Didapati semua jenis penyakit boleh diruqyah, samada fizikal atau mental kerana pada hakikatnya yang menyembuhkan segala penyakit hanyalah Allah. Didapati juga ruqyah mampu mendekatkan diri manusia kepada Allah hasil meletakkan segala pergantungan dan harapan untuk sembuh kepada Allah. Ini selaras dengan pernyataan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (2013) tentang pengaruh ruqyah: " Dengan ruqyah hati menyedari akan fungsinya yang utama iaitu mengenal Tuhan Penciptanya. Pengenalan ini akan membangkitkan harapan akan kesembuhan penyakit yang diderita, kerana meyakini akan kasih sayang Allah kepada makhluk-Nya. Keyakinan akan kemurahan Allah, pada gilirannya akan memperkuat ketahanan tubuh dan seluruh jaringan tubuh akan terangsang untuk menolak penyakit yang telah menimpa dirinya".

KESIMPULAN

Kesimpulannya bahawa pendekatan terapi ruqyah dilihat mampu memberi kesembuhan kepada pesakit HIV/AIDS iaitu dari sudut penyakit dan pesakit itu sendiri seterusnya dapat memberi kekuatan kepada pesakit untuk meneruskan kehidupan dengan penuh makna iaitu dengan jiwa yang lebih tenang kerana dididik dalam rawatan untuk yakin bahawa yang meyembuhkan penyakit adalah Allah. Dirumuskan antara implikasi dan kesan rawatan ruqyah ialah :

1. Kesan rawatan dapat dilihat dari sudut penyaki dan pesakit peningkatan CD4 pesakit lebih dari 200, penyakit penyakit yang menghuni ditubuh pesakit HIV/AIDS seperti kelumpuhan dan Parkinson dapat disembuhkan, fizikal lebih kuat dan sihat, tidur lebih lena dan memiliki jiwa yang tenang.
2. Rawatan ini menjadi medium dakwah perawat kepada pesakit dengan nasihat agar meneruskan kehidupan dengan amalan dan akidah Islam, solat, zikir dan doa harus diamalkan sentiasa.

3. Azam pesakit untuk sembuh memainkan peranan dalam kesembuhan dan pemulihan tanpa azam dari pesakit dan perawat juga tidak mampu untuk membantu kesembuhan, kerana hanya dirinya sendiri yang mampu membantu dirinya untuk berubah dan berjaya.
4. Pendekatan rawatan ini relevan untuk diamalkan di Malaysia sebagai salah satu sokong bantu dan rawat mengikut perspektif Islam kepada pesakit HIV/AIDS Muslim.\

Oleh itu jelas menunjukkan ruqyah dengan bacaan ayat al Quran, zikir dan doa mampu memberi manfaat kepada golongan yang hidup dengan HIV/AIDS samada manfaat untuk dunia atau akhirat mereka.

NOTA HUJUNG

[1] Temubual dengan perawat pada 2 Mac 2014
[2] Temubual dengan perawat pada 2 Mac 2014
[3] Temubual dengan pesakit 1 pada 12 April 2014
[4] Temubual dengan pesakit 2 pada 12 April
[5] Tembual dengan pesakit 3 pada 12 April 2014
[6] Temubual pada 2 Mac 2014
[7] Temubual dengan perawat Isra' Iq Therapy pada 7 mac 2014
[8] Temubual dengan perawat Al Qayyum pada 4 Febuari 2014
[9] Temubual dengan Pengidap HIV/AIDS pada 12 April dan 19 April 2014
[10] Temubual dengan Pengidap HIV/AIDS pada 12 April dan 19 April 2014
[11] Temubual dengan perawat pada 2 Mac dan 19 Julai 2014
[12] Temubual dengan Pesakit HIV/AIDS pada 12 dan 19 April 2014

RUJUKAN

Al-Jaurani Abi Al-Aliyah Muhammad Ibn Yusuf. 2007. *al-Ruqyah al-Syar^{c}iyyah, Min Kitab wa al-Sunnah al-Nabawi*. Dar al-Nafaaes. Al-Ardhan.

Abduddaim Kahel. 2010. Terapi Ayat Suci: Terapi Al Quran untuk Hidup Sihat. Ter: *^{c}Ilaj Nafsaka bi al-Quran.* Solehah Muhammad Kalim. Indonesia.

Abdul Ghofar, Lutfiyah Ningsih. *TT.The Influence Of Playing Therapy And Music Therapy (Listening Al-Qur'an: Juz Amma) To Anxiety Respond At Toddler*. Fakultas Ilmu Kesehatan Unipdu dan Perawat Rumah Sakit Husada Utama. Jakarta.

Aida Hidayah (2011) Penggunaan Ayat-Ayat Al-Qur'an Sebagai Metode Pengobatan Bagi Penyakit Jasmani.Skripsi Thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Ana Noviana. 2010. *Terapi Ruqiyah Syar'iyyah Bagi Penderita Gangguan Emosi di Bengkel Rohani Ciputat.* UIN Syarif Hidayatullah. Jakarta.

Aslam Khan, Tamoor Ul Hassan and Shazia Sultana. *American-Eurasian.* J. Agric. & Environ. Sci., 5 (1): 126-140, 2009. Useful Medicinal Flora Enlisted in Holy Quran and Ahadith. Department of Plant Sciences Quaid-i-Azam University, Islamabad, Department of Arabic, Islamic Studies and Research Gomal University, Dera Ismail, Khan, Pakistan.

Cahaya Sabiq (2008). Metode Ruqyah Dalam Perspektif Psikologi Pendidikan. Tesis. Stain Pekalongan.

Dadang Hawari (Prof.Dr). 1996 .*Al Quran, Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesihatan Jiwa*. Dana Bhakti Prima Yasa.Jakarta.

Edward G.Browne. 2001. *Islamic Medicine*. Goodword Press. New Delhi.

Fajar Hidayanto. 2006. Perda Syariah Untuk Penakulan HIV/AIDS. *Artikel Jurnal al-Mawarid edisi xvi-2006.*

Fadzli Adam, Wan Ibrahim Wan Ahmad &Sudirman Abdul Fatah .2011. Spiritual and Traditional Rehabilitation Modality Of Drug Addiction In Malaysia *International Journal Of Humanities And Social Science Vol. 1 No. 14; October 2011.*

Faisal Ibrahim.2012. *Fighting Against HIV AIDS, Why Islamic Approach? Islam and HIV AIDS International Conference 2012*, (hlm. 10 pages). Kuala Lumpur.

Hazlina Abdullah. 2010. *Ru'yah Syariah Bi al Ayat Al Quran*. t tpt. t tth.

Harun Yahya. 2002. Sistem Kekebalan Tubuh & Keajaiban di Dalamnya. ter Eva Y.Nukman.Dzikra.Bandung

Ibnu Qayyim al Jauziah. 2013. Perubatan Rasulullah: Kenapa Rasulullah Sentiasa Sihat?. al-Hidayah Publishing. Selangor.

Iman Setyabudi. 2012. Perkembangan Metod Efektivitas Dzikir Untuk Menurunkan Stress dan Efek Negatif Pada Penderita Stadium AIDS.*Jurnal Psikologi, Vol 10. No 2*. Universiti Esa Unggul. Jakarta.

JAKIM. 2009. *Manual Islam dan HIV/AIDS*. OMR Press. Selangor.

Kementerian Kesihatan Malaysia. *Laporan Dan Maklumat Statistik PLHIV*. 2013.

Lokman Abdul Hamid. 2013. *Perubatan Al Quran Rawatan Kanser* .Mustread. Kuala Lumpur.

Lutfi Kiram az Zumaro&Norhanis Hashim.tt.Aktiviti Energi Doa dan zikir khusus untuk kecerdesan super (otak dan hati).Synergi Media. Kuala Lumpur.

Nurdeng Deuraseh.2013. *Book Of Medicine in Sahih Bhukari*.UPM. Serdang Nikmatun Khasanah. 2006. Konsep Penangguhan AIDS Menurut Dadang Hawari.

Perspketif Bimbingan dan Kaunseling. Semarang, Semarang, Indonesia.

Mak Soon Sang et al. 2009. Literatur dan Kaedah Penyelidikan. Puchong. sel. Penerbit Multimedia.

Merriaem, S.B. (1998) .Qualitatif Research And Case Study Application In Education.2nd ed.San Francisco: Jossey Boss.

Muhammad Ibrahim Salim. 1991. *Berubat Dengan al-Quran*. ter Abdul Aziz. Darul Fikir. Kuala Lumpur.

Musdar Bustamam Tambusai. 2013. *Halal Haram Ruqyah*.Pustaka Al Kautsar.Jakarta.

Mushtaq Ahmad, Mir Ajab Khan, Sarfaraz Khan Marwat, Muhammad Zafar, Muhammad.

Mohd Najib & Ahmad Shauqi Abd Rahman. 2000. *Panduan merawat penyakit Mengikut al-Quran dan al-Sunnah.Jasmine Enterprise*. Kuala Lumpur.

M Darojat Ariyanto .Terapi Ruqyah untuk penyakit fisik, jiwa dan gangguan jin. *Jurnal SUHUF.vol 19.No 1. Mei 2007; 48-49;*

Mustamir Abdullah. 2011. *Quranic Super Healing, Sembuh dan Sihat dengan Mukjizat al-Quran*. PTS Millenea. Selangor.

United Nation Programme on HIV/AIDS. UNAIDS Report on the Global AIDS Epidemic 2011.http://www.unaids.org.

Temubual:

1. Temubual bersama Ust Abd Halim Zakaria.Pusat Rawatan Isra' Theraphy IQ.pada hari Jumaat 7 Mac 2014.8.45 -9.15 PAGI.
2. Temubual Mualij Zain Misbah. Pusat Rawatan Islam Al Qayyum. 4 feb 2014, 6.00-6.30 ptg.
3. Temubual dengan Perawat di PRIM pada 2 Mac dan 19 Julai 2014
4. Temubual dengan pesakit HIV/AIDS di PRIM pada 12April dan 19 April 2014.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Model Pendidikan Karakter Berbasis Pesantren Khalafiyah Kasus Pondok Pesantren dan Madrasah Aliyah Assalam Kudus dan Pondok Pesantren dan Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus

Ifada Retno Ekaningrum[1]

Fakultas Agama Islam Universitas Wahid Hasyim
Semarang Jawa Tengah Indonesia

Abstrak: Artikel ini menjelaskan tentang hasil penelitian tentang pendidikan karakter di sekolah berbasis pondok pesatren, yaitu Pesantren dan Madrasah Aliyah Assalam Kudus dan Pesantren dan Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus di Jawa Tengah. Kedua Sekolah tersebut merupakan sekolah berbasis Islami yang mengintegrasikan antara pendidikan formal dengan ciri kurikulum Kementrian Agama Republik Indonesia yang dipadukan dengan pendidikan informal yaitu muatan kurikulum Pesantren yang bersifat Salafiyah. Perpaduan tersebut memiliki muatan signifikan dalam pembentukan sikap taffakuh fiddin serta kemandirian pada siswa dalam kerangka membentuk karakter yang tangguh dan Islami. Desain penelitian digunakan adalah kualitatif naturalistik sehingga diharapkan menggambarkan fenomena secara utuh dan mendalam. Data penelitian berupan data primer dan data sekunder di Pondok Pesantren dan Madrasah Aliyah Assalam Kudus dan Pondok Pesantren dan Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus. Untuk mengambil data digunakan prosedur observasi partisipatif, wawancara, dan dokumentasi. Informen dalam penelitian ini adalah pengurus yayasan.kepala sekolah, guru, ustadz, dan siswa. Untuk melakukan analisis data digunakan analisis kualitaif naturalistis Haberman dan Mills. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Desain pendidikan karakter yang diberlakukan di Pondok Pesantren dan Madrasah Aliyah Assalam Kudus dan Pondok Pesamtren dan Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus memiliki keefektifan cukup tinggi. Hal itu ditunjukkan dengan keberhasilan pergeseran pola perilaku siswa yang semakin taffkkuh fiddin, memegang teguh pada nilai-nilai etika pergaulan yang Islami, sikap multikultural dan plural. Keberhasilan pembentukan karakter Islami pada diri siswa tidak lepas dari ketepatan pola integrasi pendidikan yang diberlakukan, baik terkait dengan muatan kurikulum pendidikan formal dan pesantren yang lebih banyak mengkaji kitab kuning, al-qur'an, tadarus dan bahasa Arab, maupun manajemen sekolahnya. Disekolah, murid atau santri memperoleh mata pelajaran yang sesuai dengan kurikulum yang diberlakukan Kementrian Agama dan Kementrian Pendidikan Nasional Republik Indonesia, selanjutnya diperkuat dengan pendalam dan pengamalan Ilmu-Ilmu Keislaman di Pesantren. Sikap perilaku harian siswa dibentuk dengan pola habituasi serta keteladanan (uswah hasanah) oleh ustad dan guru. Dalam kisaran 12 jam, ustad dan guru bersama siswa atau santri, mengawasai serta memberikan contoh (uswah) perilaku harian terhadap siswa. Untuk mendukung proses habituasi dan uswah hasanah ustadz dan guru tersebut, manajemn sekolah dibuat dengan model *Boarding School*.

Kata Kunci: *Pendidikan Karakter, Boarding School, Pesantren, Kurikulum Integratif*

PENGENALAN

Pergeseran nilai moral manusia nampaknya bukan barang aneh dalam kehidupan sehari-hari. Sikap ketimuran yang adi luhung, dengan karakter andap ashor, tepo seliro, yang muda menghormati yang lebih tua, tata krama dalam berbicara, sudah menjadi barang langka. Rasanya, sulit mengurai mengapa hal itu bisa mudah terjadi, dimana pola hubungan muda-mudi ter-obsesi ala metropolis.

Fenomena sosial kemasyarakatan yang muncul akhir-akhir ini telah masuk pada stadium cukup mengkhawatirkan. Kekerasan dalam menyelesaikan masalah menjadi hal yang umum. Pemaksaan kebijakan terjadi hampir pada setiap level institusi. Manipulasi informasi menjadi hal yang lumrah. Penekanan dan pemaksaan kehendak satu kelompok terhadap kelompok lain dianggap biasa. Hukum begitu jeli pada kesalahan, tetapi buta pada keadilan. Lembaga peradilan tetap ada, peraturan perundangan selalu jadi slogan, namun keadilan menjadi komuditas langka, menghilang dari yang lemah berpihak pada yang berjaya.

Sepertinya, karakter masyarakat Indonesia yang santun dalam berperilaku, musyawarah mufakat dalam menyelesaikan masalah, *local wisdom* yang kaya dengan pluralitas, toleransi dan gotong-royong, telah berubah wujud menjadi hegemoni kelompok-kelompok baru yang saling mengalahkan. Masyarakat penguasa telah kehilangan jati dirinya, motif *trade of cost and benefit* (masyarakat transaksional) menjadi pilar pertimbangan berperilaku.

Menelisik pergeseran sosial masyarakat yang telah kehilangan jati-dirinya, menumbuhkan pertanyaan apa yang salah di negeri ini. Layak kiranya jika kita mulai bertanya secara kritis, inikah hasil dari proses pendidikan yang seharusnya menjadi alat transformasi nilai-nilai luhur bangsa (pendidikan karakter). Jangan-jangan pendidikan telah teredusir menjadi alat yang secara mekanik hanya menciptakan anak didik agar pintar menguasai bahan ajar untuk sekedar lulus ujian nasional dengan nilai yang spektakuler. Apakah pendidikan akan menciptakan manusi yang hebat dalam mengumpulkan nilai-nilai yang siap dipamerkan dan diadu dengan kualifikasi menakjubkan, namun kosong moral.

Untuk itu, pendidikan harus mampu mengembangkan karakter bangsa Indonesia menjadi bangsa kuat, yang mampu membangun peradaban bangsa yang adhi luhung. M Dawam Raharjo berpendapat bahwa peradaban modern hanya dapat dibangun diatas empat pilar utama, yaitu: (1) induk budaya *(mother culture*) agama yang kuat; (2) sistem pendidikan yang maju; (3) sistem ekonomi yang berkeadilan; dan (4) majunya ilmu pengetahuan dan teknologi yang humanis. Untuk itu, sudah waktunya bangsa Indonesia memiliki bangun model pendidikan yang memberikan muatan nilai tersebut, yang hal itu dapat dijamin jika pendidikan Indonesia didasarkan pada fondasi karakter bangsa (pendidikan berbasis karakter).

Membangun pendidikan berbasis karakter (menjadi siswa memilliki karakter) telah ada pada sistem pendidikan di Indonesia, yaitu telah dipraktiikan para Kyai dalam Pondok Pesantren. Pesantren pada mula keberadaanya merupakan lembaga pendidikan informal yang mempelajari dan mengkaji ilmu-ilmu agama Islam (khususnya pesantren Salafiyah) dengan tradisi pembelajaran dan pengelolaan organisasi patrenalistik, yaitu Kyai merupakan sentral figur yang dijadikan pijakan dan panutan dalam banyak aktrivitas, namun akhirnya bergeser menjadi pendidikan modern dengan tidak meninggalkan nilai kearifan yang penuh karakter. Wujud karakter peserta didik (santri), adalah wujud perilaku empiris santri yang mengamalkan ajaran agama, menjunjung tinggi budaya santri, dan mengedepankan perilaku sopan terhadap sesama. Di masyarakat, tampilan empiris perilaku santri dapat diteladani oleh masyarakat sekitar.

Sejalan dengan perjalanan waktu, pesantren mengalami perkembangan signifikan, sebagai wujud transformasi sosial masyarakat. Deskripsi tentang pondok pesantren, meskipun secara umum ciri-ciri pondok pesantren tidak lepas dari keinformalan pendidikan, pondok pesantren berkembang menjadi dua bentuk, yaitu pesantren Salafiyah dan Pesantren Khalafiyah. Pesantren Khalafiyah inilah menjelma menjadi pendidikan formal modern (madrasah-madrasah) yang mengajarkan bukan hanya ilmu Islam berupa kitab kuning klasik, namun juga ilmu-ilmu pengetahuan kontemporer dan teknologi, dengan tidak meninggalkan karakter pendidikan pesantren yang mengedepankan nilai moral dan karakter yang adhi luhung. Banyak alumni dari sekolahan berbasis pesantren, akhirnya menjadi pemimpin bangsa yang bukan hanya mengedepankan kemampuan rasionalnya, namun juga hati-nurani dalam mengambil keputusan. Intinya, masih terdapat secercah harapan pendidikan karakter (pendidikan nyang membentuk karakter peserta didik) yang

diperankan oleh pesantren. Artikel ini membahas hasil penelitian yang tujukan untuk memmaparkan tentang pendidikan karakter dan model pendidikan karakter di Madrasah Berbasis Pesantren di Kabupaten Kudus.

KAJIAN PUSTAKA

Pendidikan Karakter

Pendidikan merupakan sarana vital dalam menunjang kemajuan peradaban satu bangsa. Pendidikan tidak lain adalah proses yang tidak dapat dinikmati hasilnya secara langsung, melainkan memerlukan waktu dalam rangka mengetahui tingkat keberhasilan (output). Untuk itu, pendidikan memerlukan usaha-usaha dan penerapan sistem yang tepat dan cermat agar dapat mencapai hasil sebagaimana diharapkan.

Hal itu sejalan dengan teori pendidikan yang dinyatakan oleh Bloom yang terkenal dengan konsep taksonomi Bloom, bahwa pendidikan ditujukan untuk membentuk kualitas yang meliputi, ranah kognitif, afektif dan psikomotorik. Pembidangan taksonomi tersebut bukan dimaksudkan untuk memisahkan keterampilan kualitas manusia, melainkan untuk memudahkan dalam proses pembentukan lewat proses pembelajaran berikut evaluasinya. Keberhasilan pendidikan sesungguhnya tidak hanya dilihat dari aspek kognitif saja (sebagaimana yang terjadi selama ini), melainkan juga harus meliputi ranah afektif dan psikomotorik. Ketiga taksonomi tersebut merupakan kesatuan yang tak dapat terpisahkan, sehingga keberhasilan pendidikan dalam mengantarkan sumberdaya manusia berkualitas adalah manusia yang unggul dalam ketiga ranah tersebut.

Namun demikian, pengalaman sejarah membuktikan, dunia pendidikan yang kita jalani menghadapi problematika besar dalam mencapai ketiga ranah tersebut, terutama ranah afektif. Hal itu karena, ranah afektif disamping mengandung kesulitas dalam ranah metode dan media pembelajaran, juga sulit dalam mengevaluasi. Pengembangan ranah affektif, berarti melaukan proses tranformasi pembentukan sikap dan karakter, yang syarat dengan watak dan perilaku seseorang. Ranah tersebut memiliki karakter dinamis, serta peka terhadap perkembangan lingkungan internal maupun ekstrenal.

Umumnya, pendidikan yang terjadi selama ini lebih dilihat keberhasilan dari aspek kognitif, dan keberhasilan pendidikan diukur dengan kemampuan peserta didik dalam menguasai dan memahami ilmu pengetahuan. Sementrara, ranah lain (afektif dan psikomotor) sebatas suplemen dan bahka hanya *life service* saja. Dengan demikian, pendidikan kita menjadikan sumberdaya manusia sebagai motor-motor yang bergerak secara mekanistik. Wajar manakala, lambat namun pasti terjadi reduksi nilai.

Wamendiknas, Fasli Jalal secara jelas mengungkapkan arti penting pendidikan karakter bagi bangsa dan negara, bahwa pendidikan karakter sangat erat dan dilatarbelakangi oleh keinginan mewujudkan konsensus nasional yang berparadigma Pancasila dan UUD 1945. Konsensus tersebut selanjutnya diperjelas melalui UU No. 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional yang berbunyi, "Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokrasi serta bertanggung jawab." Dalam ulasannya, Fasli Jalal juga memaparkan bahwa pendidikan karakter menjadi isu utama pendidikan. Selain menjadi bagian dari proses pembentukan akhlak anak bangsa, pendidikan karakter ini juga diharapkan mampu menjadi pondasi utama dalam menyukseskan Indonesia Emas 2025.

Pendidikan karakter adalah pendidikan budi pekerti plus, yaitu yang melibatkan aspek pengetahuan (*cognitive*), perasaan (*feeling*), dan tindakan (*action*). Menurut Thomas Lickona, tanpa ketiga aspek ini, maka penpendidikan karakter tidak akan efektif. Dengan pendidikan karakter yang diterapkan secara sistematis dan berkelanjutan, menjadikan seorang anak menjadi cerdas emosinya. Kecerdasan emosi ini adalah bekal penting dalam mempersiapkan anak menyongsong masa depan, karena seseorang akan lebih mudah dan berhasil menghadapi segala macam tantangan kehidupan, termasuk tantangan untuk berhasil secara akademis.

Nur Syam (2010) menyatakan bahwa pendidikan karakter pada dasarnya pendidikan yang didasarkan pada tiga pilar, yaitu: (1) prinsip keagamaan, yaitu prinsip ketauhidan yang bercorak *Lillah Billah* dan *Lirrasul Birrasul*. (2) prinsip kebangsaan; (3) prinsip implementatif, yaitu konsep pendidikan *Lillah Billah* yang dicerminkan di dalam konsep kejujuran, keikhlasan, tanggungjawab, keterpercayaan dan keterbukaan dan akuntalibitas. Suyanto (2009) menyatakan terdapat sembilan pilar karakter yang berasal dari nilai-nilai luhur universal, yaitu: (1) karakter cinta Tuhan dan segenap ciptaan-Nya; (2) kemandirian dan tanggungjawab; (3) kejujuran/amanah, diplomatis; (4) hormat dan santun; (5) dermawan, suka tolong-menolong dan gotong royong/kerjasama; (6) percaya diri dan pekerja keras; (7) kepemimpinan dan keadilan; (8) baik dan rendah hati, dan; (9) karakter toleransi, kedamaian, dan kesatuan.

Madrasah Berbasis Pesantren

Sebagaimana diketahui, bahwa Islam masuk dan berkembang di Nusantara melalui perdagangan internasional yang berpusat pada kota-kota pelabuhan. Dengan demikian, masyarakat Islam Nusantara pada permulaanya adalah masyarakat kota. Pembentukan masyarakat kota ini, mempengaruhi asal-usul lembaga pendidilkan pesantren yang belum terbentuk pada saat itu, karena pesantren didirikan oleh para pedagang penyiar agama Islam yang singgah di nusantara, sebagai wadah pendidikan masyarakat pada saat itu.

Nur Cholis Madjid mengemukakan, seandainnya Indonesian tidak pernah dijajah, pesantren-pesantren tidak akan terlalu jauh terperosok ke dalam daerah pedesaan yang terpencil seperti sekarang, melainkan berada di kota-kota pusat kekuasaan dan ekonomi, atau paling tidak, tidak terlalu jauh dari pusat kota (Nur Cholis Madjid 1985).

Pendidikan yang berlangsung di pesantren memiliki karakteristik khas, yaitu diorientasikan untuk melestarikan dan mendalami ajaran Islam, serta mendorong para santri untuk menyampaikannya kembali kepada masyarakat. Dari situ, dapat diketahui bahwa peran pesantren sebagai lembaga dakwah berpengaruh besar terhadap pengembangan agama Islam di Nusantara.

Dalam pandangan Martin Van Bruinessen bahwa tradisi pengajaran dalam Islam, sebagaimana yang diperankan pondok pesantren Jawa dan lembaga-lembaga serupa diluar Jawa, merupakan suatu tradisi agung *(great tradition*) dalam sejarah perkembangan pendidikan bangsa (Aminuddin Ya'kup 1995). Karakteristik tradisi konvensional pondok pensantren yang kemudian menjadi ciri khusus pendidikan Islam tradisional, sebagaimana dinyatakan oleh Zamaksyari Dhofir, yaitu: pondok, masjid, pengajian kitab-kitab Islam klasik (kitab kuning), santri, dan kyai (Zamaksyari Dhofir 1994).

Pesantren yang menurut sejarah memiliki peran penting dalam pembangunan, sejalan dengan bergulirnya waktu mengalami perkembangan signifikan, sebagai wujud transformasi sosial masyarakat. Deskripsi tentang pondok pesantren, meskipun secara umum ciri-ciri pondok pesantren tidak lepas dari keinformalan pendidikan, pondok pesantren berkembang menjadi dua bentuk, yaitu pesantren Salafiyah dan Pesantren Khalafiyah (Suparta, Mundzier 2009).

Pemikiran transformasi pesantren konvensional menjadi pesanren modern yang didalamnya mengajarkan ilmu-ilmu kontemporer dan/atau memiliki madrasah sebagai pendidikan formal dimulai sejak awal abad 20 oleh beberapa Muslim Modernis dengan melakukan modifikasi pendidikan Belanda. Hasil pemetaan lewat riset Parta, Mundzir (2009) menunjukkan bahwa telah terjadi re-orientasi Pondok Pesantren Salafiyah ke Pondok Pesantren Khalafiyah (Pondok Pesantren yang terdapat Madrasah) terdahap pembentukan karakter perilaku keberagaan santri (siswa) dan masyarakat. Disitu, siswa (santri) bukan hanya sekedar memperoleh ilmu-ilmu keagamaan sebagaimana manifestasi pesantren Salafiyah, namun juga memiliki kemampuan penguasaan ilmu-ilmu kontemporer, dengan tetap memiliki karakter pesanren yang adhi luhung.

Pesantren Khalafiyah inilah menjelma menjadi pendidikan formal modern (madrasah-madrasah) yang mengajarkan bukan hanya ilmu Islam berupa kitab kuning klasik, namun juga ilmu-ilmu pengetahuan kontemporer dan teknologi, dengan tidak meninggalkan karakter pendidikan pesantren yang mengedepankan nilai moral dan karaker yang adhi luhung. Banyak alumni dari sekolahan berbasis pesantren, akhirnya menjadi pemimpin bangsa yang bukan hanya mengedepankan kemampuan rasionalnya, namun juga hati-nurani dalam mengambil keputusan.

Zamarkasyari Dhofier (1994) menunjukkan bahwa perkembangan yang diperoleh pesantren dan banyak santrinya ditentukan oleh kealiman dan pemikiran-pemikiran brilian Kyai yang dituangkan dalam buku-buku yang dipelajari di peasntren-pesantren. Lebih lanjut dinyatakan bahwa salah satu contoh bentuk pemikiran fonumental yang telah memberi warna karakter pesantren maju adalah *al-Manzumah al-Da'ilah Fi Awwali al-Asyhur al-Qomariyah* yang diajarkan oleh Kyai Faqih Maskumambang. Temuan empiris tersebut memberikan rekomendasi bahwa transformasi pesantren telah terjadi, dimana dalam transformasi tersebut masih terpelihara nilai-nilai moral (karakter) santri, dan menjadi pegangan dalam tampilan perilaku empirisnya dimasyarakat.

Riset Terdahulu

Sebagaimana diketahui, bahwa Islam masuk dan berkembang di nusantara melalui perdagangan internasional yang berpusat pada kota-kota pelabuhan. Dengan demikian, masyarakat Islam nusantara pada permulaanya adalah masyarakat kota. Pembentukan masyarakat kota ini, mempengaruhi asal-usul lembaga pendidilkan pesantren yang belum terbentuk pada saat itu, karena pesantren didirikan oleh para pedagang penyiar agama Islam yang singgah di nusantara, sebagai wadah pendidikan masyarakat pada saat itu.

Nur Cholis Madjid mengemukakan, seandainnya Indonesian tidak pernah dijajah, pesantren-pesantren tidak akan terlalu jauh terperosok ke dalam daerah pedesaan yang terpencil seperti sekarang, melainkan berada di kota-kota pusat kekuasaan dan ekonomi, atau paling tidak, tidak terlalu jauh dari pusat kota (Nur Cholis Madjid1985: 122).

Pendidikan yang berlangsung di pesantren memiliki karakteristik khas, yaitu diorientasikan untuk melestarikan dan mendalami ajaran Islam, serta mendorong para santri untuk menyampaikannya kembali kepada masyarakat. Dari situ, dapat diketahui bahwa peran pesantren sebagai lembaga dakwah berpengaruh besar terhadap pengembangan agama Islam di nusantara.

Dalam pandangan Martin Van Bruinessen bahwa tradisi pengajaran dalam Islam, sebagaimana yang diperankan oleh pondok pesantren Jawa dan lembaga-lembaga serupa diluar Jawa, merupakan suatu tradisi agung (*great tradition*) dalam sejarah perkembangan pendidikan bangsa (Aminuddin Ya'kub, 1995:78). Karakteristik tradisi konvensional pondok pensantren yang kemudian menjadi ciri khusus pendidikan Islam tradisional, sebagaimana dinyatakan oleh Zamaksyari Dhofir, yaitu pondok, masjid, pengajian kitab-kitab Islam klasik (kitab kuning), santri, dan kyai (Zamaksyari Dhofir1994: 50).

Pesantren yang menurut sejarah memiliki peran penting dalam pembangunan, sejalan dengan bergulirnya waktu mengalami perkembangan signifikan, sebagai wujud transformasi sosial masyarakat. Deskripsi tentang pondok pesantren, meskipun secara umum ciri-ciri pondok pesantren tidak lepas dari keinformalan pendidikan, pondok pesantren berkembang menjadi dua bentuk, yaitu pesantren Salafiyah dan Pesantren Khalafiyah (Suparta, Mundzier 2009).

Pemikiran transformasi pesantren konvensional menjadi pesanren modern yang didalamnya mengajarkan ilmu-ilmu kontemporer dan/atau memiliki madrasah sebagai pendidikan formal dimulai sejak awal abad 20 oleh beberapa muslim modernis dengan melakukan modifikasi pendidikan Belanda. Hasil pemetaan lewat riset Parta, Mundzir (2009:155) menunjukkan bahwa telah terjadi re-orientasi Pondok Pesantren Salafiyah ke Pondok Pesantren Khalafiyah (Pondok Pesantren yang terdapat Madrasah) terdahap pembentukan karakter perilaku keberagaan santri (siswa) dan masyarakat. Disitu, siswa (santri) bukan hanya sekedar memperoleh ilmu-ilmu keagamaan sebagaimana manifestasi pesantren Salafiyah, namun juga memiliki kemampuan penguasaan ilmu-ilmu kontemporer, dengan tetap memiliki karakter pesanren yang adhi luhung. Hasil menarik dalam penelitian Suparta Mundzir (2009) tersebut berupa penegasan bahwa pendidikan pesantren atau pendidikan formal yang berakar dari pesantren memiliki karakter khusus yang tidak mudah lekam oleh waktu, kendatipun terjadi tranformasi kelembagaan (munculnya pesantren khalafiyah). Wujud karakter khusus adalah terbentuk takdim alal ustadz, tafakkuh fiddin, kealiman perilaku serta sikap rurral terhadap lingkungan. Karakter tersebut tumbuh menjadi perilaku keteladan dilingikungan masyarakat, shingga dapat menjadi iktibar masyarakat. Ini dapat dijadikan inspiransi modal grand desain dalam merumuskan model pendidikan berbasis karakter pada sekolah modern.

Sejalan dengan hasil penelitian Suparta Mundzir (2009), penelitian Zamarksyari Dhofier (1994: 62) menunjukkan bahwa perkembangan yang diperoleh pesantren dan banyak santrinya ditentukan oleh kealiman dan pemikiran-pemikiran brilian Kyai yang dituangkan dalam buku-buku yang dipelajari di pesantren-pesantren. Lebih lanjut dinyatakan bahwa salah satu contoh bentuk pemikiran fonumental yang telah memberi warna karakter pesantren maju adalah *al-Manzumah al-Da'ilah Fi Awwali al-Asyhur al-Qomariyah* yang diajarkan oleh Kyai Faqih Maskumambang. Temuan empiris tersebut memberikan rekomendasi bahwa transformasi pesantren telah terjadi, dimana dalam transformasi tersebut masih terpelihara nilai-nilai moral (karakter) santri, dan menjadi pegangan dalam tampilan perilaku empiris dimasyarakat. Karakter kemandirian, kedsiplinan, teguh dalam pendirian, konsisten memegang prinsip agama, memasyarakat, serta ke-takdim-an terhadap yang lebih tua dan gurunya serta bersikap toleran menjadi ciri khusus harian santri. Sikap bersahaja dengan menerima dan mensyukuri yang ada menjadi pilar kesejahteraan dan kebahagiaan hidup santri. Sikap tersebut, tidak mudah hilang dan lekam, kendatipun suasana modernitas menjadi bagian perkmebangan dan pertumbuhan alam pikirannya.

Penelitian terkait problematikan madrasah sebagai sekolah umum plus, yang dengan banyak muatan pelejaran sehingga terkadang berdampak pada kekurang efektifan pelaksanaan kurikulum serta ketercapaian pembelajaran dilakukan oleh Supaat (2010) dan Ihsan (2012). Penelitian Supaat (2010) menunjukkan bahwa sebagai sekolah yang menyelenggarakan pendidikan formal, madrasah harus memenuhi standar kompetensi pendidikan nasional. Karena itu, madrasah disamping mengajarkan materi pelajaran umum, juga materi pelajaran agama. Madrasah, dilihat dari struktur kurikulum menjadi berbeda dibanding struktur kurikulum sekolah umum, yaitu disamping memberikan pelajaran-pelajaran ilmu umum juga memberikan materi-materi pelajaran agama yang merupakan ciri khusus madrasah. Karena itu, jumlah mata pelajaran dalam kurikulum sekolah madrasah jauh lebih banyak dibandingkan dengan sekolah umum. Ini, merupakan keniscayaan bahwa sekolah madrasah merupakan sekolah plus, yaitu disampiung memberikan kompetensi ilmu umum, juga kuat dalam penguasan ilmu agama serta syarat pembentukan karakter etika yang Islami.

Penelitian Ihsan (2012) menunjukkan bahwa siswa Madrasah Aliyah yang sediannya untuk mengetahui, menguasai dan memahami ilmu-ilmu agama ternyata tidak sesuai dengan yang diharapkan. Hal itu karena, terdapat keterbatasan dalam perumusan kurikulum dan pola pembelajaran yang dilakukan. Madrasah Aliyah umumnya jumlah mata pelajaran sangat banyak dengan tidak diimbangi ketercukupan waktu dan pengelolaan siswa. Sering terjadi pengurangan jam pelajaran yang hanya dimaksudkan supaya semua mata pelajaran dapat diajarkan. Banyak siswa di Madrasah Aliyah dalam menguasai ilmu agama dan umum bersifat setangah-setengah, meskipun juga terdapat siswa yang penguasaanya bagus. Hasil penelitian ini merekomendasikan bahwa pngelolaan sekolah Madrasah Aliyah tipe boarding school disarankan, sehingga proses pembelajaran ilmu umum dan agamanya cakupan waktu dan metoden-nya terpenuhi.

Kajian lebih akademis dalam mengkaitkan pendidikan pesantren dan sekolah dilingkungan pesantren dengan kebutuhan dan keniscayaan keragaman bangsa, khususnya bangsa Indonesia yang sering disebut dengan istilah pendidikan multikultural, khususnya agama Islam multikultural pluralistik antara lain dilakukan oleh Syamsul Arifin (2001) dan Ahmad Barizi (2001) M. Amin Abdullah (2005), Zainal Abidin (2009), dan Mundzier Suparta (2001).

Penelitian tentang pemikiran pendidikan Nurcholish Madjid yang merupakan tesis Muslihin di Leiden University dengan tema "*Towards Peace Education: Nurcholish Madjid's Islamic Education Reform in Indonesia*". Sesuai dengan temanya, fokus kajian tesis ini adalah tentang kiprah Nurcholish Madjid dalam mempromosikan pembaruan pendidikan yakni pendidikan berbasis perdamaian dan belum secara spesifik menyentuh substansi Pendidikan Agama (Islam) multikultural pluralistik. Temuan menarik dalam penelitian ini adalah bahwa desain kurikulum atau sekolah berbasis multikultural adalah cocok untuk katakter dan tipologi ke Indonesiaan. Karena itu, sentralisasi pendidikan yang justru mendudukkan sekolah sebatas robot-robot legitimasi keinginan pusat menjadi kurang tepat. Muatan kearifan lokal serta masuknya dimesi kemajemukan harus dilakukan, agar sikap egalitarian peserta didik dapat terbentuk sejak dini.

METODE PENELITIAN

Penelitian dilaksanakan di sekolah atau madrasah berbasis pesantren, yaitu Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam Kudus dan Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Muhammadyah Kudus. Data penelitian ini meliputi: (1) data primer berupa hasil wawancara dan hasil pengamatan langsung di lapangan; dan (2) data sekunder tentang laporan-laporan yang ada di sekolah dan dokumen –dokumen lain terkait.

Untuk menganalisis data mengacu pada pola analisis data model Miles dan Huberman (1984) yang dimodifikasi sesuai dengan kontek (setting) yang ada. Analisis data dilakukan saat pengumpulan data berlangsung, dan setelah selesai pengumpulan data dalam periode tertentu. Saat wawancara, peneliti melakukan analisis jawaban responden. Jika jawaban dari wawancara setelah dianalisis terasa belum memuaskan, peneliti melanjutkan pertanyaan sampai tahap tertentu, sampai data dianggap kredibel. Disampinmg itu, juga dilakukan pengam,atan langsung kelapangan, dan jika dipandang masih perlu pendalam untuk memperoleh data kredibel dilanjutkan dengan memperpanjang masa pegamatan.

Pembelajaran Berbasis Karakter di Pesantrean dan Madrasah Aliyah Assalam Kudus

Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam Kudus yang beralamat di Kecamatan Jati Kudus merupakan pendidikan Madrasah berbasis Pesantren. Dikatakan Madrasah Aliyah Berbasis Pesantren karena menyelenggarakan pendidikan menyatu antara pondok pensantren salafiyah yang merupakan pendidikan informal dengan pendidikan formal yaitu Madrasah Aliyah (boarding school). Penyatuan antara kedua lembaga tersebut dilakukan baik dilihat dari aspek manajemen pengelolaan, maupun (kurikulum) pendidikan yang diajarkan dalam pondok pesantren dengan madrasah Aliyah.

Karakter penyatuan pendidikan pondok informal dengan madrasah formal (Madrasah Aliyah) dapat dilihat dari:

1. Antara pondok pesantren dengan madrasah aliyah berada dalam satu naungan yayasan yang dipimpin seorang ketua yayasan, dalam hal ini adalah KH. Ma'ruf Shiddiq, LC.
2. Sistem perencanaan organisasi menjadi satu ksatuan, baik dilihat dari aspek peremcanaan program maupun keuangan adalah satu.
3. Mekanisme administrasi pembukuan, akuntabilitas, keuangan dalam satu kesatuan proses, yang akahirnya disusun laporan keuangan komprehensif antara Pondok Pesantren dengan Madrasah Aliyah Assalam.
4. Dillihat dari aspek penyatuan lingkungan pendidikan, berada dalam satu kawasan.

Karakter penyatuan pendidikan antara pondok pesantren dengan Madrasah Aliyah Assalam juga dapat dilihat dari karakter kurikulum yang terintegrasi antara Pondok Pesantren dengan kurikulum Madrasah Aliyah Assalam. Hal itu, ditunjukkan dengan karakter antara lain :

1. Kurikuluam Madrasah Aliyah mengikuti peraturan pemerintah, yaitu Kementrian Agama dan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan.
2. Untuk mempertajam penguasaan ilmu yang menjadi ciri khas Madrasah Aliyah Assalam, kurikulum diberikan muatan lokal. Muatan lokal ini dimaksudkan untuk memberikan muatan karakter tertentu bagi siswa.
3. Kurikulkum pendidikan formal sebagaimana tersebut diatas diberikan pada padi hari sampai siang hari. Proses pembelajaran ini sama seperti dengan Madrasah Aliyah lain yang tidak berbasis pesantren.
4. Pada sore haru sampai malam hari, siswa mengikuti proses pembelajaran di pondok pesantren yang merupakan kelanjutan dari proses pembelajaran Madrasah Aliyah pada pagi dan siang hari.

5. Kurikulum pada pondok pesantren di-disain secara khusus melanjutkan materi Madrasah Aliyah. Materi Pondok Pesantren memiliki kaitan dengan materi Madrasah Aliyah yang sifat pendalaman, terutama mata pelajaran-mata pelajaran agama lewat pengkajian kitab- kitab kuning yang muatannya terdapat kesamaan dengan materi di Madrasah Aliyah.
6. Materi pelajaran pondok pesantren juga ditujukan secara khusus untuk memberikan muatan pembentukan karakter pada siswa, terutama karakter aqidah dan moral keagamaan Islam ala-Ahlsunnan waljamaan. Hal itu ditunjukkan, bahwa dalam pondok pesamntren mahasiswa dapat memperdalam Tahfidz al-Qur'an, prngkajian kitab kuning secara sorogan, ceramah agama secara terstruktur dari KH. Ma'ruf Shiddiq, LC, tadarus al-Qur'an terstruktur.

Bentuk pembelajaran di Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam dilakukan sebagaimana pesantren lainnya, yaitu terjadwal secara tersetruktur, diajar oleh Kyai dan Ustadz yang ditunjuk Kyai, dan menggunakan pola pembeLajaran sorogan. Disni, peran Kyai merupakan sentrak figur dan panutan semua pihak , termasuk oleh civitas akademika, dan ustadz yang mengajar di Pondok Pesantren Assalam dan Madrasah Aliyah. Sehingga, terjadi proses keteladanan (uswah) terhadap para siswa. Karakter kharismatik Kyai sangat kelihatan, yang mana, Kyai merupakan sentral figur, termasuk dalam banyak keputusan kelembagaan. Disni, memiliki potensi besar pembentukan karakter, karena dimensi kefiguran dan ke-kharismatikan, sebagaimana yang terjadi dipondok pesantren lain.

Pembelajaran Berbasis Karakter di Pondok Pesantren dan Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus

Pondok Pesantren dan Madrasah Aliyah Muhammdiyah Kudus yang beralamat di Jl. Besito Lemah Gunung Krandon Kudus tergolong sebagai Madrasah berbasis Pesantren. Dikatakan demikian, karena adanya penyatuan baik dari sisi manajamen kurikulum yang duiajar antara pondok pesantren dengan sekolah formal (Madrasah Aliyah Muhammadiyah), atau sering disebut (*boarding school*). Penyatuan antara tersebut baik dilihat dari manajemen pengelolaan, maupun (kurikulum) pendidikan yang diajarkan dalam pondok pesaantren dengan madrasah Aliyah.

Perbedaan antara Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam Kudus dengan Pondok Pesanren Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus adalah yang menaugi. Jika Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam Kudus dibawah penyelenggaraan yayasan, berbeda dengan Pondok Pesantren Madrasah Aaliyah Kudus dibawah langsung PDM Majlis Dikdasmen Muhammadiyah Kudus, yang memiliki hirartkhi dibawah Pengurus PDM Majlis Dikdasmen Muhammadiyah Propinsi Jawa Tengah, dan Pimpinan Pusat PDM Majlis Dikdasmen Muhammadiyah Kudus. Hal itu, terdapat keesamaan dengan pendidikan di lingkungan muhammdiyah yang lain.

Sebagai *boarding school*, Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Muhammdiyah memiliki karakter:

1. Antara Pondok Pesantren (pendidikan informal) dengan Madrasah Aliyah (pendidikan formal) berada dalam satu naungan pengelolaan yang merupakan dsatu keesatuan sistem pendidikan yang saling melengkapi.
2. Untuk menjamin peningkatan kualitas pengelolaan serta menakinisd *responsibility*, maka level tanggungjawab dibedakan antara kepala sekolah yang bertanggungjawab atas pelaksanaan pendidikan di Madrasah Aliyah dengan pimpinan Pondok Pesantern (disebut direktur Pesantren) yang menjamin pelaksanaan pedidikan dan nilai-nilai pesantren di bawah PDM Majlis Dikdasmen Muhammadiyah Kudus.
3. Proses integrasi dan singkronisasi materi Pondok Pesantren dan Madrasah Aliyah dilakukan dengan integrasi pengelolaan kurikulum, sehingga upaya untuk pendalam materi keagamaan, karakter, dan proses habituasi dapat tercapai. Disni, penyatuan dan peleburan antara Pendok Pesantren dengan Madrasah Aliyah kelihatan, bahwa antara Pondok Pesantren dengan Madrasah Aliyah adalah satu kesatuan. Sementara, perbedaan fungsi antara kepala sekolah dan Kepala Madrasah Aliyah hanyalah level manajemen dalam manajamen besar pendidikan Pondok Pesantren dan Madrasah Aliyah yang berada dalam wilayah pelaksana pendidikan PDM Majlis Dikdasmen Muhammadiyah Kudus.

4. Sistem perencanaan organisasi menjadi satu kesatuan, baik dilihat dari aspek perencanaan program maupun keuangan.
5. Mekanisme administrasi pembukuan, akuntabilitas, keuangan dalam satu kesatuan proses, yang akahirnya disusun laporan keuangan komprehensif antara pondok pesantren dengan Madrasah Aliyah Muhammadiyah yang nantinya dipertanggungjawabkan kepada PDM Majlis Dikdasmen Muhammadiyah Kudus.
6. Dillihat dari aspek penyatuan lingkungan pendidikan, berada dalam satu kawasan.

Karakter penyatuan pendidikan antara Pondok Pesantren dengan Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus juga dapat dilihat karakter penyatuan kurikulum yang terintegrasu antara Pondok Pesantren dengan kurikulum Madrasah Aliyah Muhammadiyah. Hal itu, ditunjukkan dengan karakter antara lain:

1. Kurikuluam Madrasah Aliyah mengikuti peraturan pemerintah, yaitu Kementrian Agama dan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan.
2. Untuk mempertajam penguasaan ilmu keagamaan yang menjadi ciri khas Madrasah Aliyah Muhammadiyah, kurikulum diberikan muatan lokal. Muatan lokal ini dimaksudkan untuk memberikan muatan karakter tertentu bagi siswa serta kemuhammadiyahan yang berpikir dinamis, egaliter, profesioal dan ahlakul karimah. Konsep mendasar yang merupakan cita-cita pendidi Pondok Pesantren dan Madrasah Aliyah Muhammadiyah adalah pelurusan Aqidah dan penanaman karakter ahkah yang Islami. Disitu, menjadi penajaman pembinaan karakter setiap santri/siswa di Pondok Pesantren Muhammadiyah Kudus.
3. Kurikulum pendidikan formal sebagaimana tersebut diatas diberikan pada pagi hari sampai siang hari. Proses pembelajaran ini sama seperti dengan Madrasah Aliyah lain yang tidak berbasis pesantren.
4. Pada sore hari (jam 16.00) sampai malam hari (21.00), santri/siswa mengikuti proses pembelajaran di pondok pesantren yang merupakan kelanjutan dari proses pembelajaran Madrasah Aliyah pada pagi dan siang hari.
5. Kurikulum pada pondok pesantren di-desain secara khusus, melanjutkan materi Madrasah Aliyah. Materi Pondok Pesantren memiliki kaitan dengan materi Madrasah Aliyah yang sifat pendalaman, terutama mata pelajaran-mata pelajaran agama lewat pengkajian kitab-kitab kuning yang muatannya terdapat kesamaan dengan materi di Madrasah Aliyah, serta proses habituasi (pemibiasaan dan setting lingkungan tertentu) untuk menanamkan nilai-nilai karakter Islami yang egaliter.
6. Proses habituasi lewat setting sosial pesantren dibawah pengawasan langsung, yang didalamnya menanamkan sikap disiplin ibadah magdhoh dan ghairu mahdhoh, disiplin waktu, kemandirian, interaksi sosial yang mencerminkan etika Islami, mengasah keterampililan dan kemampuan emosional lewat berbagai kegiatan ekstrakulikuler, serta perilaku bersih dan jujur.
7. Materi pelajaran pondok pesantren juga ditujukan secara khusus untuk memberikan muatan pembentukan karakter pada siswa, terutama karakter aqidah dan moral keagamaan Islam. Hal itu ditunjukkan, bahwa dalam pondok pesamntren mahasiswa dapat memperdalam Tahfidz al-Qur'an, pengkajian kitab kuning, tafsir al-Qur'an, ceramah agama secara terstruktur tadarus al-Qur'an terstruktur, peembiasaan bahasa asing (arab), dan lain-lain.
8. Untuk mempertajam kemampuan emosional dan keterampilan siswa, juga diberikan tambahan ekstra kukikuler, seperti: pencak silat Tapak Suci Putra Muhammadiyah, Kepanduan Hizbul Wathan, sepak bola, kaligrafi, nastid putra, tenis meja, badminton, keputrian, qira'ah dan pidato.

Tambahan mata pelajaran di Pondok Pesantren dikategorikan enam kategori, yaitu:

1. Al-Qur'an, yang meliputi dua (2) pelajaran yaitu (1) tahfidz al-Qur'an; dan (2) Tafsir jalalain. Kedua materi tersebut memberikan dua muatan inti yang berkarakter, yaitu alumni Pondok Pesantren Madrasah Aliyah harus memiliki karakter baca al-Qur'an tartil, hafal beberapa juz dalam al-Quran atau jika tidak mampu menghafal surat-surat pendek dalam al-Qur'an secara

tartil. Disamping itu, alumsi Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus mampu memahami isi al-Qur'an, menterjemahkan, dan mampu memahamim kandungan al-Qur'an. Itu semua, merupakan salah satu upaya untuk menjadikan alumni (insan) yang berkarakter Qur'ani.

2. Akidah, yaitu pemberian mata pelajaran Kitab al-Imam, disini dimaksudkan untuk menjadikan peserta didik dan alumni yang memiliki Aqidah yang kuat sebagaimana yang dianjurkan dalam al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Dimasa globalisasi dan akhir zaman banyak *variance* keyakinan yang dapat menjerumuskan. Materi ini menjadi pelurus aqidah dan benteng keimanan santri sehingga tidak udah tergoyahkan oleh godaan zaman.
3. Akhlaq, yaitu pemberian mata pelajaran bagi santri *Ta'limul Muta'allim* yang memberikan karakter bagi siswa/sanmtri/alumni menjadi insan yang ber-etika dan moral Islami. Disini, juga bermuatan bagaimana seharusnya santri melakukan ninteraksi dengan sesana, guru, masyarakat, orang tua, dengan alam dan sejenis. *Ta'lim Muta'alim* juga memberikan insan yang humanis yang merupakan karakter kader Islami. Diharapkan, setelah terjun ke masyarakat, alumni mampu menjadi pemimpin yang memiliki integritas, toleran, mawas kedepan.
4. Bahasa Arab, pemberian materi alat komunikasi dalam dunia global maupun dalam rangka modal pengembangan ilmu, terutama jika alumni studi lanjut ke jenjang yang lebih tinggi. Alumni Ponpes Madrasah Aliyah Muhamamadiyah Kudus diharapkan memiliki kapasits berbahasa bagus, yang juga merupakan karakter generasi Islami.
5. Bahasa Inggris, dinisi juga diharapkan memberikan karakter khusus bagi alumni Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Muhammadiyah untuk menguasai bahasa asing, dalam kerangka percaturan globalisasi dan pengembangan ilmu dan studi lanjut.
6. Keterampilan, disini terdapat dua materi yang diberikan yaitu (1) *Muhadharah* (Pidato); dan (2) *Munadharah* (*Bahtsul Masail*). *Muhadharah* (Pidato) diharapkan santri siswa/alumni mampu menjadi penyia'ar Islam bagi lingkungan dan berkomunikasi dengan baik. Dengan demikian, Muhammadiyah tidak kehilangan atau terkikis generasi muda yang bertablig sepanjang masa. Sementara, *Munadharah (Bahtsul Masail*), dimaksudkan agar santri mampu mencerna dan mencari solusi hukum atau paling tidak dapat memahami landasan hulum Islam atas berbagai gejala baru yang belum secara jelas dasar naqli-nya atas fenomena yang terjadi dimasyarakat.

Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Kudus mengharuskan agar santri mondok, yaitu semua santri/murid harus bermukim di Pondok Pesantren. Jadi semua siswa yang sekolah di Madrasah Aliyah Muhammadiyah kudus adalah Santri di Pondok Pesantren.

Madrasah Berbasis Pesantren di Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam dan Muhammadiyah Kudus

Pendidikan Karakter Kontek Konsep pendidikan karakter sebagaimana dalam teori nampaknya tak jauh berbeda dengan konsep pendidikan karakter yang diajarkan di kedua ponsok pesantren (Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam dan Muhammadiyah Kudus). Kesamaan tersebut ditunjukkan dengan orientasi pendidikan kedua lemabaga tersebut, yang mana, pendidikan ditujukan untuk menciptakan insan yang bertaqwa, memiliki budi pekerja mulai, taat pada agama serta memiliki kemandirian sebagai bekal masa depan. Kedua lembaga tersebut, ciri inti pendidikan didasarkan aqidah Islam sehingga santri ditanamkan karakter generasi Muda yang Islami, meskipun basis azas pendirian berbeda, yaitu Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam Kudus berangkan dari kultur Nahdlatul Ulama', sedang Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus berakar dari kultur Muhammadiyah. Meskipun akar kultur yang berbeda, namun terdapat kesamaan eesensi tentang pendidikaan karakter antara keduannya.

Menurut pendapat KH. Ma'ruf Shiddiq, LC., menyatakan latar belakang *boarding school* (madrasah berbasis pesantren) adalah mencernmati pergeseran fenomena yang semakin memprehatinkan tentang moral bangsa yang melami degradasi. Menurut Kyai Ma'ruf Shiidiq, bahwa selama menjadi guru di beberapa sekolah Aliyah di Kabupaten Kudus, termasuk sekolah Aliyah ter-trade mark agamis banyak kendala ketika membangun karakter. Tidak sedikit siswanya

yang mengalami degradasi moral. Untuk itu membutuhkan Madrasah yang terintegrasi pesantren maksudnya madrasah yang secara managerial dan kurikulum menyatau dengan pesan. Disitu, lewat pembiasaan dan keteladanan membentuk karakter secara berkelanjutan dalam kisaran waktu yang panjang, sehingga membentuk karakter bangsa.

Tentang bagaimana konsep pendidikan karakter, sebagaimana hasil wawancara, Kyai Ma'ruf Shiddiq menyatakan :

"Pendidikan karakter pada prinsipnya adalah membentuk karakter siswa yang memiliki etika Islami. Pembentukan karakter berada diranah, ibadah, aqidah mu'amalah, dan ahlak. Pembentukan karakter ibadah dilakukan dengan tujuan untuk meningkatkan kualitas ibadah baik ibadah magdhah maupun ghoiru mahdoh. Kualitas ibadah tersebut baik ditunjukkan dalam kedisplinan menjalan ibadah, kedisiplinan ketepan waktu, maupun konsistensi dalam menjalan ibadah. Karaketr dibidang muamalah dimaksudkan untuk menciptakan kualiutas perilaku muamalah harian, hubungan kerjasama dengan sesama, serta merangsang kemampuan emosional siswa. Karakter dibidang aqidah dimaksudkan untuk membentuk karakter siswa dalam keyakinan dan pelurusan keyakinan. Terkait pembentukan aqidah karena lembaga pendidikan Assalam berangkat dari kultur Nahdalatul ulamak maka pola perikau keyakinan diarahkan menjadi insan agamis yang egaliter mukltikulturalism. Sementara, karakter dibidang ahlaq dimasudkan untuk membentuk karakter perilaku hubungan antar sesama teman, dengan orang tua, dengan guru, dengan masyarakat maupun dengan lingkungan yang didasarkan pada moral agama."

Strategi yang dilakukan untuk menciptakan pembentukan karakter (sebagaimana yang dinyatakan KH. Ma'ruf Shiddiq, LC.) dilakukan dengan pendidikan pengkondisian (habituasi) dan keterladanan. Proses habituasi dilakukan dengan perpaduan antara Pondok Pesantren dengan Pendidkkan Madrasah Aliyah baik dari sisi manajemen maupun intergrasu kurikulum. Secara muatan kurikulum, pembelajaran materi Pesantren bersifat mempertajam (pendalaman) materi di pendidikan formal yang mengikuti kurikulum Kementrian Agama. Suyanto (wakil kepala sekolah bidang kurikulum) menyatakan bahwa bentuk peroaduan kurikulum Pondok Pesantren dengan Madrasah Aliyah, misalnya mata kuliah fiqh di Madrasah Aliyah yang mengacu materi-meteri umum dan dasar selanjutnya di Pondok Pesantren dupertajam dengan materi fiqh tersebut dengan mengkaji kiitab kuning sehingga pemahaman santri lebih komprehensif.

Pendapat senada disampaikan oleh KH. Sya'uddin. S.Ag, M.Ag (sesepuh dan sekaligus direktur Pondok Pesantren Muhammadiyah Kudus) tentang konsep pendidilkan karakter. Menurut KH. Sya'uddin, S.Ag, M.Ag menyatakan bahwa pendidikan karakter adalah:

"Pendidikan berbasis pesantren Muhammadiyah kudus yang didalam perpaduan antara Pondok Pesantren dengan Madrasah Aliyah Muhammadiyah merupakan respon kondisi sekarang yang semakin memprehatinkan. Banyak generasi muda yang makin jauh dari al-Qur'an dan terjadi gradasi moral dan aqidah. Kekhawatiran tersebut memunculkan ide bagaimana menciptakan pendidikan yang menamakan karakter Qur'ani sehingga moral generasi muda menjadi tidak terlepas dari etika Islami. Menurut KH. Sya'uddin, S.Ag, M.Ag pendidikan karakter berarti pendidikan yang memiliki nilai Qur'ani yang meresap dalam ibadah, perilaku harian, aqidah dan ahlak. Generasi Qur'ani berarti generasi yang memiliki rasa tanggungjawab, jujur, egaliter, disiplin, dan setiap perilaku harian didasari dengan nilai-nilai Islami. Untuk menciptakan peendidikan karakter tidak mudah sebagaimana membalik telapak tangan. Melainkan, membentuk karakter orang harus dilakukan melalui proses pembiasaan dan keteladanan. Disini, dilakukan secara totalitas perilaku harian yang dimodifikasi, stimulus, dan pengkondisian tertentu sehingga memunculkan perubahan perilaku santri. Proses pembiasaan dalam kisaran panjang tersebut harus dibarengi dengan uswatun hasanah yang diperankan oleh ustadz, para musrif (ustaz pendamping pondok). Pembiasaan tersebut dilakukan bukan hanya lewat setting lingkungan pondok secara fisik, melainkan juga pada perilaku disisiplin shalat, kebersihan, menjalan ibadah puasa senin dan kamis, kiyaamul lail, shalat dhuha, ceramah rutin, pembentukan karakter emosional lewat ekstra kulikuler dan sejenisnya. Bahkan, mekanisme pulangnya santri ke rumah (menjenguk keluarga/liburan) juga dilakukan dengan pengkondisian tertentu. Misalnya, untuk kelas satu tri-wulan pertama boleh pulang setelah di pondok 2 minggu, triwulan kedua setelah di pondok satu bulan dan seterusnya. Begitu juga sistem pemberian ijin pulang antara santriawann dengan santriwati waktunya juga berbeda. Misalnya, minggu ini untuk santri putra, baru minggu besok untuk santri putri. Jadi, untuk menghindari antar santri kencam, sistem jadwal pulang (liburan) santri ke rumah diatur secara berbeda."

Hal senada juga disampaikan pak Sa'dun (Ustad yang membidangi kurikulum Pondok Pesantren Muhammadiyah) menyatakan bahwa untuk membentuk karajter dan pendidikan berbasisn karakter sebagaimana yangb terjadi din Pondok Peasantren Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus adalah keteladan. Keteladanan disini, baik oleh guru/Ustadz, direktur pondok, pegawai dan seluruh elemen yang bterlibat dalam pendidikan terhadapm para santri/siswa. Keteladanan tersebut memberin ruang dan peluang untuk membentuk perikau tertentu (perilakunkarakter siswa). Lebih lanjut dinyatakan bahwa, disamping keteladanan pengawasan melekat oleh pihakm pengelola pondok dan para Musrif juga sangat penting. Hal itu karena, adanya

pengawasan berarti meningkatkan keterhagasan santri untuk tidak melanggar aturana, termasuk etika. Kondisi seperti, secara terbiasan akan membiasakan santri hidup atau berperilaku harian sebagaimana mestinya.

Berangkat dari pemetaan data empiris sebagaimana yang terjadi di Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam Kudus dan Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus, pendidikan karakter adalah pendidikan yang disanmping memberikan kemampuan intelekktual kognitif tentang berbagai disiplin ilmu sebagaimana tuntutan kurikulam Kementrian Agama dan Kementrian Pendidikan dan kebuyataan, juga harus mampu menanamkan nilai-nilai Qur'ani (Islami) baik dalam ibadah, muamalah, akhlak maupun aqidah. Karakter nilai tersebut merupakan transformasi dari pendidikan yang ditempuh, sehingga mampu mencetak generasi muda Islami yang tangguh, bermoral dan beretika Islami, mandiri, berintegritas, dan mampu berkembang untuk kemaslahatan umat dan lingkungan.

Pendidikan karakter sebagaimana yang diperankan oleh Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam dan Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Muhammadiyah Kudus memiliki ciri:

1. Secara kelembagaan, merupakan integrasi (penyatuan) antara Pondok Pesantren yang merupakan pendidikan informal salaf dengan pendidikan formal yaitu Madrasah Aliyah yang menggunakan Kurikulum dari Kementrian Agama dan Kementrian Pendidikan Nasional. Dengan pendidikan tersebut, alumni dapat melanjutkan jenjang yang lebih tinggi, memilikim kesejajaran dengan lembaga formal lainnya.
2. Secara kurikulum, merupakan integrasi (penyatuan) antara kurikulum Pondok Pesantren salafiya dengan kurikulum salafiyah (sorogan) dengan kurikulum Kementrian Agama dan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan. Disnini, kurikulum Pondok Pesanttren posisinya memperkuat pendidikan formal, terutama mata pelajaran agama yang hanya membahas secara umum kemudian diperdalam di pondok pesantren. Sebagai contoh, mata pelajaran fiqh di Madrasah Aliyah yang hanya membahas hal-hal umum, dipondok pesantren diperdalam dengan kitab kuning tentang fiqh. Pemilihan materi di Pondok Pesantren memperhitungkan keselarasan dengan materi pelajaran di Madrasah Aliyah.
3. Materi karakter diberikan baik dalam kurikulum yang megacu pada Kementrian Agama maupun Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan, seperti dalam mata pelajaran PKPN, Bahasa Indonesia sebagai bahasa pemersatu Bangsa, Bahasa Jawa sebagai kearifan lokal, serta menempel di pelajaran lain dalam bentuk pembiasaan kedisiplinan dalam tugas mata pelajaran. Sementara, dalam mata pelajaran Pondok Pesantren, karakter diberikan hampir semua muatan pelajaran pondok sebagai muatan lokal. Khusus untuk materi kepribadian, dipilih kitab kuning yang bermuatan karakter, seperti Irsyadul Ibad, Ta'lim Mutta'allim, thafid al-Qur,an, Tafsir Jalalain, keaqidahan, aswaja, kemuhammadiyaahan, serta bentuk ekstrakulikuler yang merupakan muatan rekreatif.
4. Keteladanan Kyai, Ustaz sangat mewarnai pembentukan karakter santri/ siswa. Hal itu karena, sebagai pondok pesantren salaf, Kyai tetap merupakan figur kharismatik yang merupakan cenre figure sebagai pijakan atau tauladan santri dalam berperilaku.
5. Pendidikan dilakukan secara habituatif, yaitu pembiasaan dan pengkondisian dalam setting lingkungan pesantren dengan pola *stimulus character building*. Proses habituasi ini, berupa pembiasaan dalam bgentuk perilaku sosial, pembiasan kedisiplinan waktu, kedsiplinan tugas, kedisiplinan ibadah mahdhoh, kedisiplinan kiayamul lail, kedisiplinan solat dhuha, kedisplinan puasa Isnin dan Khamis, kedisplinan tadaru, kedisiplinan tahfid alqur'an, kepatuhan aturan dan norma yang berlaku, pembiasaan membaca salam dan jabatana tangan jika bertemu kawan dan mencium tangan pada ustadz, kebiasan berbicara sopan pada siapa saja, dan sejenis. Metode pembiasaan ini akahir menjadi budaya harian, yang secara perlahan dan kisaran waktu panjang menjadi perilaku harian. Di situlah karakter peribadi seseorang siswa terbentuk.
6. Setiap Santri bererti Murid Madrasah Aliyah. Hal itu dilakukan agar mendukung tujuan pendidikan karakter lewat proses pembelajaran habituatif dan terkontrol.

Pengembangan Model Pendidikan Berbasis Karakter

Mengembangkan model pendidikan karakter bukan merupakan pekerjaan yang mudah, karena bersinggunan dengan transformasi karakter seseorang yang berbeda-berda. Disamping itu, karakter merupakan soft skill yang rentan terhadap pengaruh internal maupun eksternal personality. Maksudnya, sebagai manusia yang memiliki motif (yang merupakan asasi setiap manusia) sangat mudah dipengaruhi oleh berbagai faktor. Terlebih, sebagaimana teori psikologi, bahwa manusia cenderung berbuat dan berperilaku sesuai dengan kehendaknya dan yang menguntungkan bagi dirinya. Norma dianggap sebagai aturan yang membebani, sehingga jika memungkinkan maka akan dilanggar.

Pendidikan karakter melibatkan mobilisasi sumberdaya baik yang tangible maupun intangible, serta harus harus dilandasai nilai filosofis sebagai pijakan untuk merumuskan berbagai langkah dan strategi pengelolaan pendidikan secara komprehensif. Di situ, membutuhkan proses habituasi, keteladanan, ketajaman materi, *setting* lingkungan yang tepat sehingga dapat menjadi terapi bagi psikis siswa/santri.

Secara garis besar, model pendidikan karakter di Broken down menjadi rumusan sebagai berikut:

Pertama, rumusan landasan filosofis lembaga yang selanjutnya dirumuskan dalam visi dan misi lembaga. Rumusan filosofis ini, harus dikaji secdara serius tentang makna hakiki dari pendidikan karajter, sehingga terhadap koheerensi dengan rumusan visi dan ,isi lembaga, yang menjadi pijakan untuk merumuskan arah dan tujuan pendidikan lembaga.

Kedua, memperhatikan segala kaidah dan aturan yang diberlakukan oleh pemerintah, serta kearifan lokal masyarakat. Hal itu karena, pendidikan harus kerangka tujuan pendidikan nasional sebagaimana dalam mukhadimah Undang-undang Dasar 1945, serta berbagai peraturan pendidikan dibawahnya. Disamping itu, pendidikan harus menyerap kearifan lokal yang merupakan norma konvensional masyarakat sekitar, mengingat pendidikan ada karena *stakehoder* yang itu tak lain adalah masyarakat sekitar. Penolakan oleh masyarakat atas eksisten pendidikan berarti pendidikan karakter menjadi tifak tercapai.

Ketiga, merumuskan tujuan dan arah pendidikan karakter yang akan dibangun (*desian*). Tahap ini cukup penting karena oprasionalisasi dari filosofi yang merupakan harapan funding futhers, visi dan misi yang dicita-citakan atas penddidikan karater yang dibangun. Rumusan tujuan dan arah pendidikan tidak boleh lepas sedikitpun dari visi dan misi pendidikan karakter. Disini, harus dirumuskan batasan-batasan pendidikan karakterm berikut rumusan proses pembelajaran yang mampu mengantarkan pendidikan beerbasis karakter.

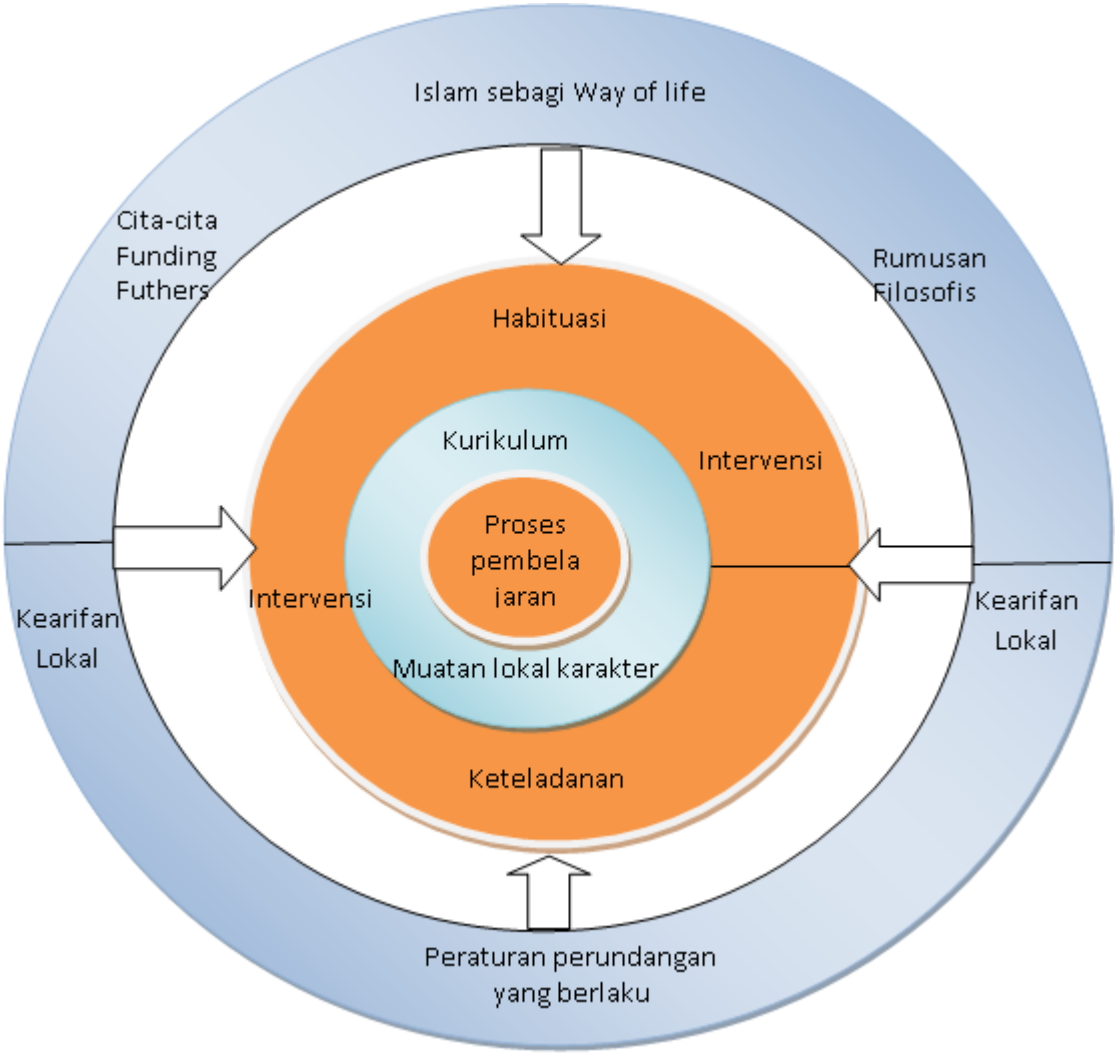
Keempat, merumuskan standar kompetensi, kurikulum terintegrasi, dan desian pembeelajaran yang mampu mengarahkan letercapaian risalah pendidikan karakter. Disni merupakan pekerja cukup sulit dan rumit, karena merupakan bahan baku bagaimana cara terjadi transformasi karakter kepada siswa, sehingga mampu membentuk karakter susta. Lebih rumit lagi, ketika merumuskan sistem evalusi karakter, yang mana, hakm itu meruoakan ranah afektif.

Kelima, rumusan proses pembelajaran berbasis habituasi yang mendukung terjadinya transformasi nilai berkarakter bagi siswa. Rumusan habituasi ini, mulai setting sosial, setting lingkungan, setting stimulus perilaku, manajamen sumberdaya, dan sjenisnya. Disni, bentuk organisasi dan pola manajemen dan pengambilan keputusan memiliki peran penting. Penciptaan kondisi (*conditioning*) lewat organisasi atmosfera akademik menjadi sangat menentukan. Kerana, pendidikan karakter membutuhkan keteladanan baik kepala sekolah, guru, maupun pihak lain terkait.

Keenam, merumuskan bentuk intervensi, baik berupa ekstrakulikuler mahupun kegiatan lain yang mampu merangsang perkembangan kemampuan emotional suiswa.

Secara diagramatis konsep metodologi pendidikan karakter digambarkan sebagai berikut:

Gambar 4.1
Lapis Orbit Metodologi Pendidikan Berbasisan Karakter



KESIMPULAN

Penelituan ini merupoakan penelitian beparadigma kuakitatif natukalistik, sehingga penelitian diumaksudkan untuk mengungkap makna yang berada di objek penelitian. Locus penelitian adalah pendidikan berbasis karakter di Madrasah Aliyah Berbasis Pesantren, yaitu Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Assalam Kudus dan Pondok Pesantren Madrasah Aliyah Muhammdiyah Kudus. Hasil penelitian menunjukkan sebagai boarding sechool (sekolah yang memadukan/meleburkan antara Pondok Pesantren dengan Madrasah Aliyah sebagai sekolah formal dengan proses pembelajaran yang bersifat habituasi, intervensi, dan keteladanan memberikan warna tersendiri dalam pembentukan karakter siswa. Bentukan karakter tersebut secara garis beasr adalah menciptakan insan Islami (Qur'ani), yaitu generasi juda yang memiliki sifat dan sikap jujur, integritas, disiplin, mansiri, tanggungjawab, mampu berperilaku sesuai dengan moral dan etika Islmi, serta mampu mendagaptasi dengan lingkungan.

Saran untuk Riset Mendatang

1. Penelitian selanjutnya disarankan untuk mempertajam penelitian dalam topik ini, terutama dalam lokus.
2. Meneliti pendidikan karakter dalam setting madrasah berbasis pesantren dalam tipe yang lain.
3. Secara metode, penelitian selanjutnya disarankan dengan menggunakan *Research & Development*, agar diperoleh temuan model berbasis karakter baru yang lebih mendalam dan dapat diaplikasikan.
4. Melihat jumlah yang cukup besar, serta sama memiliki peranan pendidikan karakter bangsa, penelitian selanjutnya meneliti model pendidikan karakter di sekolah umum.

NOTA HUJUNG

[1] Peneliti adalah Dosen Fakultas Agama Islam Universitas Wahid Hasyim Semarang Jawa Tengah Indonesia.

RUJUKAN

Eitzen, Stanlen D. 1986. *Social Problems*. Boston: Allyn & Bacon.

Elmubarok, Z. 2008. *Membumikan Pendidikan Nilai, Mengumpulkan yang Terserak, menyambung yang Terputus dan Menyatukan yang Tercerai*. Bandung: Alfabeta

Gorton, Richard A. & Schneider, Gail T. 1991. *School- Based Leadership: Callenges and Opportunities*. Dubuque, IA: Wm. C. Brown Publishers.

Gunarsa Singgih D at al. 1988. *Psikologi Remaja*. Jakarta: BPK Gunung Mulya.

Husni Rahim. 2001. *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Kaufman, James, M. 1989. *Characteristics of Behaviour Disorders of Children and Youth*. Columbus: Merril Publishing Company.

Kneller, G.F. 1971. *Introduction to The Philosophy of Education*. New York: John Wiley & Sons, Inc.

Miles Matthew B. dan Huberman Michael A. 1984. *Qualitative Data Analysis A Sourcebook of New Methodes*. London : Sage Publications.

Nur Syam. 2010. *Pendidikan Krakter Bangsa Berbasis Lillah Billah*. t pt.

Sadulloh, U. 2007. *Pengantar Filsafat Pendidikan*. Bandung: Alfabeta.

Sartono, Suwarniyati. 1985. *Pengukuran Sikap Masyarakat terhadap Kenakalan Remaja di DKI Jakarta*. Laporan Penelitian UI, Jakarta.

Soerjono Soekanto. 1988. *Sosiologi Penyimpangan*. Jakarta: Rajawali.

Suparta,undzier. 2009. *Perubahan Orientasi Pondok Pesantren Salafiyah Trerhadap Perilaku Keagamaan Masyarakat.* Jakarta : Asta Buana Sejahtera.

Suyanto. 2009. *Urgensi Pendidikan Karakter*. Indonesia:Direktorat Jenderal Manajemen Pendidikan Dasar dan Menengah. t pt.

The Liang Gie. 1999. *Pengantar Filsafat Ilmu.* Yogyakarta: Liberty.

Zamaksyari Dhofier. 1994. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta : LP3ES.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Interkoneksi Dan Intersubjektifitas Keberagamaan Manusia: Memahami Butir Pemikiran M. Amin Abdullah

Iman Fadhilah

Fakultas Agama Universitas Wahid Hasyim
Semarang, Jawa Tengah, Indonesia

Abstrak: Mengkaji pemikiran M. Amin Abdullah lebih kental dengan kajian paradigmatis-filosofisnya. Istilah integrasi diartikan sebagai pengkajian suatu bidang keilmuan dengan melihat, menyapa, dan memanfaatkan bidang keilmuan lainnya. Sedangkan interkoneksi melihat kesaling-terkaitan antara berbagai disiplin keilmuan. Artinya dalam mengkaji ilmu-ilmu agama seperti tafsir, fikih, kalam, ulumul Qur'an dan hadist yang lebih mengedapankan teks (bayani) juga mengkaji dan mengkaitkan disiplin ilmu-ilmu lainnya seperti sosiologi, antropologi, histrori, psikologi yang lebih menekankan pola pikir empiris. Beserta pendekatan berikutnya adalah pendekatan irfani yang lebih mementingkan gnosis, dzauq atau hati. Epistemologi bayani, burhani, dan irfani merupakan istilah yang dipopulerkan oleh Abid al-Jabiry. Dalam mempelajari ilmu kalam misalnya hendaknya menurut Amin harus bersentuhan dengan problem ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan universal.

Kata kunci: Integrasi, Interkoneksi, Epistemologi.

PENGENALAN

Dalam rentetan ilmuwan kontemporer di Indonesia, nama M. Amin Abdullah tidak bisa di lepaskan, ia lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953. Menamatkan Kulliyat Al-Mu'allimin Al-Islamiyyah (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo 1972 dan Program Sarjana Muda (Bakalaureat) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD) 1977 di Pesantren yang sama. Menyelesaikan Program Sarjana pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 1982. Atas sponsor Departemen Agama dan Pemerintah Republik Turki, mulai tahun 1985 mengambil Program Ph.D. bidang Filsafat Islam, di Department of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki (1990). Mengikuti Program Post-Doctoral di McGill University, Kanada (1997-1998).

Disertasinya, The Idea of University of Ethical Norms in Ghazali and Kant, diterbitkan di Turki (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992). Karya-karya ilmiah lainnya yang diterbitkan, antara lain: Falsafah Kalam di Era Postmodernisme (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995); Studi Agama: Normativitas atau Historisitas (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer, (Bandung, Mizan, 2000); Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam, (Bandung: Mizan, 2002) serta Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius, (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005). Sedangkan karya terjemahan yang diterbitkan adalah Agama dan Akal Pikiran: Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusiawi (Jakarta: Rajawali, 1985); Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan (Jakarta: Rajawali, 1989).
Dia menjadi Ketua Perhimpunan Pelajar Indonesia (PPI), Turki, 1986-1987. Pernah bekerja pada Konsulat Jenderal Republik Indonesia, Sekretariat Badan Urusan Haji, di Jeddah (1985 dan 1990), Mekkah (1988), dan Madinah (1989), Arab Saudi. Kini, sebagai dosen tetap Fakultas Ushuluddin, staf pengajar pada Program Doktor Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga, IAIN Sunan Ampel Surabaya, Universitas Islam Indonesia, Program Magister pada UIN Sunan Kalijaga,

Ilmu Filsafat, Fakultas Filsafat dan Program Studi Sastra (Kajian Timur Tengah), Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Tahun 1993-1996, menjabat Asisten Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga; 1992-1995 menjabat Wakil Kepala Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Tahun 1998-2001 sebagai Pembantu Rektor I (Bidang Akademik) di almamaternya, IAIN Sunan Kalijaga. Pada Januari 1999 mendapat kehormatan menjadi Guru Besar dalam Ilmu Filsafat. Dari tahun 2002-2005 sebagai Rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Tahun 2005-2010 sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk Periode kedua.

Dalam organisasi kemasyarakatan, dia menjadi Ketua Divisi Ummat, ICMI, Orwil Daerah Istimewa Yogyakarta, 1991-1995. Setelah Muktamar Muhammadiyah ke-83 di Banda Aceh 1995, diberi amanat sebagai Ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, Pimpinan Pusat Muhammadiyah (1995-2000). Kemudian terpilih sebagai salah satu Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Wakil Ketua (2000-2005).

Tulisan-tulisannya dapat dijumpai di berbagai jurnal keilmuan, antara lain Ulumul Qur'an (Jakarta), Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies (Yogyakarta) dan beberapa jurnal keilmuan keislaman yang lain. Di samping itu, dia aktif mengikuti seminar di dalam dan luar negeri. Seminar internasional yang diikuti, antara lain: "Kependudukan dalam Dunia Islam", Badan Kependudukan Universitas Al-Azhar, Kairo, Juli 1992; tentang "Dakwah Islamiyah", Pemerintah Republik Turki, Oktober 1993; Lokakarya Program Majelis Agama ASEAN (MABIM), Pemerintah Malaysia, di Langkawi, Januari 1994; "Islam and 21st Century", Universitas Leiden, Belanda, Juni 1996; "Qur'anic Exegesis in the Eve of 21st Century", Universitas Leiden, Juni 1998, "Islam and Civil Society : Messages from Southeast Asia", Tokyo Jepang, 1999; "al-Ta'rikh al- Islamy wa azamah al-huwaiyah", Tripoli, Libia, 2000; "International anti-corruption conference", Seol, Korea Selatan, 2003; Persiapan Seminar "New Horizon in Islamic Thought", London, Agustus, 2003; "Gender issues in Islam", Kualalumpur, Malaysia, 2003; "Dakwah and Dissemination of Islamic Religious Authority in Contemporarry Indonesia, Leiden, Belanda, 2003.

Karya dan Essai Pemikiran M Amin Abdullah

Karya-karya Abdullah di antaranya adalah buku yang berjudul The Idea of Ethical Norms in Ghazali and Kant yang diterbitkan pada 1992 di Turki dan buku yang berjudul Falsafah Kalam di Era Postmodernism (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). Sedang karya lainnya yang berupa terjemahan adalah Agama dan Akal Pikiran: Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa manusiawi (Jakarta: Rajawali Press, 1985), Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan, (Rajawali Press: 1989). Disamping itu, karya-karya lainnya masih banyak, baik yang berupa buku, makalah maupun artikel

Mengkaji pemikiran M. Amin Abdullah lebih kental dengan kajian paradigmatis-filosofisnya. Istilah integrasi diartikan sebagai pengkajian suatu bidang keilmuan dengan melihat, menyapa, dan memanfaatkan bidang keilmuan lainnya. Sedangkan interkoneksi melihat kesaling-terkaitan antara berbagai disiplin keilmuan. Artinya dalam mengkaji ilmu-ilmu agama seperti tafsir, fikih, kalam, ulumul qur'an dan hadist yang lebih mengedapankan teks (bayani) juga mengkaji dan mengkaitkan disiplin ilmu-ilmu lainnya seperti sosiologi, antropologi, histrori, psikologi yang lebih menekankan pola pikir empiris.

Beserta pendekatan berikutnya adalah pendekatan irfani yang lebih mementingkan gnosis, dzauq atau hati. Epistemologi bayani, burhani, dan irfani merupakan istilah yang dipopulerkan oleh Abid al-Jabiry. Dalam mempelajari ilmu kalam misalnya hendaknya menurut Amin harus bersentuhan dengan problem ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan universal. Dalam mengkaji teks-teks agama juga dapat menggunakan pendekatan interdisipliner. Sebagai contoh dalam mengkaji al-Qur'an tidak hanya menggunakan pendekatan tekstual, akan tetapi kontekstual yaitu melalui pendekatan sosiologis & historis. Bagaimana asbab al-nuzul ayat tersebut; Bagaimana latar belakang atau konteks sosio-historisnya; dan Bagaimana pula kontekstualisasinya (pendekatan hermeneutik).

Dalam integrasi-interkoneksi tentunya tidak bisa dilepas dari dialektika variabel-variabel keilmuan, baik ilmu umum dan ilmu agama. Brand yang diusung UIN untuk menyebut dialektika

ini adalah hadlarah al-nash, hadlarah al-'ilm, dan hadlarah al-falsafah (Lihat M.Amin Abdullah, Islamic Studies; Dalam Paradigma Integrasi-interkoneksi) Hadlarah al-nash lebih mininjau kepada teks-teks keagamaan sebagai perwujudan identitas keislaman. Sementara hadlarah al-'ilm adalah professional dalam bidang keilmuan dan hadlarah al-falsafah adalah dialektika antara hadlarah al-nash dan hadlarah al-'ilm sehingga memberikan kontribusi positif yang nyata dalam kehidupan masyarakat.

Perubahan paradigma dari dikotomik-atomistik ke integratif-interkonektif juga telah berhasil beliau lakukan. Ia mampu menyusun peraga dengan menggunakan karya binatang kecil yang disebut laba-laba (jaring laba-laba).

Butir Pemikiran Amin Abdullah

Tingginya keragaman dalam segi agama membuat potensi konflik bangsa Indonesia juga tinggi, baik konflik dalam sekala kecil maupun dalam sekala besar. Dalam sekala kecil, konflik tercermin pada komunikasi tidak sambung atau tidak berjalan sebagaimana mestinya, sehingga menyebabkan rasa tersinggung, marah, frustasi, kecewa, dongkol, dan bingun. Sementara itu, konflik dalam skala besar mewujud dalam, misalnya, kerusuhan sosial, kekacauan, dan perseteruan antar agama[1]. Problem dan kemajemukan beragama tersebut telah menuntut umat beragama untuk membangun suatu pola hidup yang bisa menciptakan suasana penghargaan dan kerjasama yang baik di antara para pemeluk agama yang berbeda-beda.

Untuk itu, Abdullah menekankan pentinganya sebuah pendekatan yang tepat dan kondusif bagi kemajuan pola hidup beragama yang plural. Sehingga studi agama (religious studies) sangatlah mendesak untuk dikembangkan. Studi dan pendekatan agama yang komprehensif, multidisipliner, interdisipliner dengan menggunakan metodologi yang bersifat historis-kritis – melengkapi penggunaan metodologi yang bersifat doktriner-normatif – adalah pilihan yang tepat untuk masyarakat Indonesia[2].

METODOLOGI PENULISAN

Pembahasan Teoritik: Menurut Amin Abdullah, Dalam merespon wacana kemodernan, pemikiran Islam setidaknya terbagi menjadi tiga kelompok: Pertama, pemikiran Islam fundamentalis, yaitu pemikiran Islam yang menolak untuk menafsirkan ulang teks ajaran Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua, pemikiran Islam konservatif, yaitu pemikiran Islam yang berusaha untuk mengembalikan ajaran Islam kepada masa keemasannya. Ketiga, pemikiran Islam modern, yaitu pemikiran Islam yang menafsirkan ulang teks ajaran Islam untuk menjawab problem kekiniannya walaupun jawabannya masih global dan belum sistematis[3]. Dalam model tafsir tersebut, gagasan Abdullah melampauinya di mana ia menjawab berbagai permasalahan keagamaan yang muncul dengan pendekatan interconnected entities, baik menyangkut bidang rekonstruksi pendekatan kajian agama (Islam) maupun bidang rekonstruksi pola hubungan antara agama[4].

Selanjutnya, untuk mengkaji bidang rekonstruksi pendekatan kajian agama Amin Abdullah, menggunakan pendekatan Ian G. Barbour yang membagi pendekatan kajian pengetahuan (sains) dan agama menjadi empat macam: Pertama, pendekatan konflik adalah sebuah pendekatan yang saling menafikan di antara keduanya, yaitu agama dan pengetahuan (sains). Bagi pendekatan ini, sains dan agama bertentangan. Kedua, pendekatan independensi yang menyatakan bahwa sains dan agama adalah dua domain independen yang dapat hidup bersama sepanjang mempertahankan "jarak aman" satu sama lain. Menurut pandangan ini, semestinya tidak perlu ada konflik kerena sains dan agama berada di domain yang berbeda. Di samping itu, pernyataan sains dan pernyataan agama memiliki bahasa yang tidak bisa dipertentangkan karena pernyataan maasing-masing melayani fungsi yang berbeda-beda dalam kehidupan manusia dan berusaha menjawab persoalan yang berbeda. Ketiga, pendekatan dialog yang menyatakan bahwa salah satu bentuk pendekatan dialog adalah membandingkan metode kedua bidang ini yang dapat menunjukkan kemiripan dan perbedaan. Misalnya, model konseptual dan analogi dapat dipergunakan untuk menggambarkan hal-hal yang tidak dapat diamati secara langsung (misalnya Tuhan atau partikel subatom). Sebagai

alternatifnya, dialog dapat terjadi ketika sains menyentuh persoalan di luar wilayahnya sendiri. Model pendekatan ini baru terjadi ketika diantara keduanya saling membutuhkan, tetapi jika tidak ada kepentingan maka tidak terjadi dialog. Keempat, pendekatan integrasi adalah kemitraan yang lebih sistematis dan ekstensif antara sains dan agama yang terjadi di kalangan orang yang mencari titik temu di antara keduanya[5].

Sementara itu, untuk mengkaji bidang rekonstruksi pola hubungan antaragama Abdullah, kita menggunakan pendekatannya Edward Scillebeeckx (seperti dikutip Haryatmoko) yang menyatakan bahwa pluralisme de jure merupakan pola hubungan antaragama yang muncul bukan karena tututan keterpaksaan tetapi muncul dari ketulusan dan keinginan yang sungguh-sungguh (baca: pluralisme agama de jure). Pola hubungan antargama ini, menurut Edward Scillebeeckx, adalah berbeda dengan pola hubungan antargama yang tidak tulus dan yang tidak murni baca pluralisme agama de facto[6].

Akhirnya, untuk menilai unsur kontemporer dalam gagasan Islam Abdullah adalah dengan menggunakan pendekatan (epistemologi) Milton K. Munitz yang menyatakan bahwa pendekatan keilmuaan (termasuk juga pendekatan keagamaan) yang diperlukan saat ini adalah pendekatan yang tidak memisahkan secara diametris antara subyek dan obyek, antara universalitas dan partikularitas, antara normatifitas dan historisitas, antara agama dan sains, tetapi justru yang dibutuhkan adalah pendekatan dialogis yang kritis, kreatif, sistematis dan ekstensif di antara keduanya. Pendekatan kontemporer ini diajukan oleh Munitz untuk mengkritik pendekatan (epistemologi) modern yang selalu memisahkan secara diametris antara subyek dan obyek, antara universalitas dan partikularitas, antara normatifitas dan historisitas, agama dan sains[7].

Munculnya fenomena klaim kebenaran selain merupakan akibat dari adanya pengaruh logika klasik, ia juga tidak bisa dilepaskan dari adanya komitmen keberagamaan yang berlebihan dan melampaui batas kewajaran. Karenanya untuk menanggapi adanya pola pikir yang belebihan, kita perlu membangun pola pikir yang mengandaikan adanya keseimbangan antara 'komitmen' dan 'keterbukaan'[8]. Hal ini penting dalam menghadapi era kekinian –khususnya bangsa Indonesia- yang sering dilanda konflik agama akibat adanya pluralitas kepentingan[9] dan adanya standar ganda dalam memandang agama lain. Dalam hal standar ganda ini, Hugh Goddard mengomentarinya:
Dalam seluruh sejarah hubungan dua agama monoteisme ini, Islam dan Kristiani, apa yang telah membuat hubungan itu berkembang menjadi kesalahpahaman –bahkan menimbulkan suasana saling menjadi ancaman di antara keduanya –adalah suatu kondisi adanya 'standar ganda' (double standards). Maksudnya orang Islam ataupun Kristiani, selalu menerapkan standar-standar yang berbeda untuk dirinya -yang biasanya standar yang bersifat ideal- sedangkan penilaian terhadap agama lain, memakai standar lain, yang lebih bersifat realistis dan historis. Melalui standard ganda inilah, muncul prasangka-prasangka sosiologis dan teologis, yang selanjutnya memperkeruh suasana hubungan antar umat beragama, yang sebagian adalah kita warisi dari tradisi.

Dalam konteks ini, Abdullah mendorong para penganut agama (di Indonesia) untuk menumbuhkan saling hormat-menghormati dan harga-menghargai dengan segala totalitasnya, termasuk jiwa, pikiran, naluri, keyakinan, dan agamanya[10]. Sebab hanya dengan dasar inilah, menurut Abdullah, kerukunan dalam kehidupan beragama yang tulus dapat diciptakan, dan bukan kerukunan agama yang bercorak palsu (having religious) yang pada dasarnya bersumber dari pendekatan konflik atau sesekali pendekatan independen. Dengan kata lain, kita sebagai umat beragama, menurut Abdullah, perlu membangun pola hubungan antaragama yang tulus dengan merujuk pada nilai-nilai fundamental agama secara dialogis-integratif dengan pembacaan yang transformatif (al-qira'ah al-mutijah) [11]. Selain itu, kita sebagai umat beragama, menurut Abdullah, juga perlu membaca khazanah keimanan dan keberagaman orang lain yang tidak menutup kemungkinan bisa didialogkan hingga mencapai pola hubungan antaragama yang ideal, baik pada tataran konseptual maupun praktik[12].

Dari uraian tersebut, gagasan Abdulah pada dasarnya menekankan pentingnya dialog-integratif di antara para pemeluk agama (daripada hanya dengan kerukunan beragama yang palsu atau pluralisme de fakto) untuk membangun cara berpikir, cara bersikap dan cara bertindak yang santun, menahan diri, dan arif dalam melihat realitas kemajemukan agama. Hal ini diperlukan agar pola hubungan antaragama terbangun secara de jure dan terbentuk pola hidup beragama atau antaragama yang bercorak being religious.

Sedang gagasan Islam kontemporer Abdullah dapat dibaca dengan pendekatannya Munitz yang berupaya memadukan secara dialogis-kritis-integratif antara subyek dan obyek, antara universalitas dan partikularitas, antara normatifitas dan historisitas. Dari pendekatan ini dapat dibangun kerukunan beragama yang tulus dan aktif, atau pola hidup keberagamaan yang bercorak being religius; sebuah sikap dan tingka laku yang rendah hati, menerima dan mengakui perbedaan sebagai modal konstruktif untuk membangun kehidupan bersama yang berkeadilan dalam kehidupan keagamaan yang plural.

Kedepan pola kerja integralistik dengan basis moralitas keagamaan ini dituntut mengurai ilmu-ilmu yang lebih luas seperti psikologi, sosiologi, politik, kesehatan, lingkungan dan seterusnya.

Subjektifitas Keberagaman Manusia: Dalam diskusi akademik tentang agama dan hubungan social antara para penganut agama-agama, khususnya antara Kristen dan Islam. Richard C Martin menengarai adanya 'ketegangan' antara pendukung kelompok Subjektivist dan Objektivis. Ketegangan itu dipertajam lagi karena para pendukung subjektifis bersandar pada keyakinan ketuhanan (fideistic), sedangkan para pendukung Objektifis bersandar pada keyakinan keilmuan (scientific) dalam melihat relasi keanekaragaman agama-agama dunia. Dalam bahasa Immanuel Kant, dia membedakan secara tajam antara apa yang ia sebut "Ecclesiastical Faith" (Kirchengalauben) yang cenderung bersifat subjektif, dan "Pure Religious Faith" (Reine Religionglaube) yang cenderung bersifat Objektif. Baik Kant, Pure Religious Faith merupakan "kendaraan" (Vehicle) bagi Fure Rational Faith. Baginya, Ecclesiastical Faith merupakan "kulit" (Shell) yang didalamnya terdapat inti rasional atau isi intelektualitas dari agama, yang is sebut Pure Religious Faith.

Dengan demikian secara filosofis, seperti halnya Ilmu pengetahuan dan dunia praktis yang lain, agama memeiliki dua sisi yang tidak bisa dipisahkan yaitu wilayah teori murni intelektual (theorrtical reason) dan wilayah praktikal-empirikal (practical reason). Jauh-jauh hari, failasuf muslim al-Farabi (Wafat 950 M) juga telah menekankan hal serupa. Dia tidak setuju adanya pembagian dan pembedaan ilmu yang dikategorikan sebagai "asing" (imported: dakhiil) dan "pribumi" (asli; produksi asli dalam negri). Dia lebih menyetujui dan menguatkan pembagian ilmu yang bersifat "theoretical reason" dan "bahasa" atau "logika" seperti yang terjadi pada jaman al-Farabi, perbedaan antara Abu Bishr Matta (870-940 M) dan Abu Said al-Sirafi (8893-979 M).
Pengajaran agama-agama dunia di berbagai tempat di dunia pada umumnya masih menempuh jalur corak pendidikan agama yang bersifat "Narmatif-Subjektif". Para ahli antropologi agama menyebut dan menyimpati pola piker keagamaan model ini sebagai "Fideist Subjektivism". Ada juga yang menyebutnya dengan sebutan al-Aql al-Lahuty al-Siyasy (Nalar ketuhanan yang berbobot-bermuatan politik). Dapat dibayangkan betapa sulitnya menjelaskan keberbagaian dan kebinekaan agama dan bagaimana cara menyikapinya, jika yang dikenalkan kepada anak-anak didik "hanya" model pendidikan dan pengajaran agama yang semata-mata bercorak "Normatif-Subjektif" (hanya mementingkan diri dan kelompoknya sendiri dan melupakan bahkan menegasikan keberadaan orang atau kelompok pengikut agama yang lain (the Others).

Hampir-hampir tidak ada celah sama sekali untuk memandang dan melihat penganut agama lain (juga bisa berlaku untuk etnis, ras, suku, warna kulit yang lain) sebagai teman seperjalanan menuju kampong ke (per) damaian (Dar al-Salam; abode of peace). Pengajaran model seperti itu mungkin cocok untuk diri dan kelompok intern sendiri dan dalam situasi alam dunia yang masih tertutup rapat dalam pergaulan dunia internasional yang semakin terbuka deperti saat sekarang ini. Tetapi model pendidikan agama yang bercorak Subjektif hampir-hampir tidak dapat menyumbang pemikiran bagaimana member jalan keluar dari semakin terbukanya dunia oergaulan antar bangsa dan antar pengikut agama-agama dunia. Lebih dari itu, model pendidikan keagamaan yang Sbujektif tidak bisa berbuat apa-apa ketika dihadapkan adanya ralitas pihak ketiga (kelompok kepentingan) yang selalu ingin mengali di air keruh. Kelompok kepentingan baik politik, ekonomi, social maupun budaya selalu mengintai dan sewaktu-waktu bisa memperbaiki corak keberagamaan yang bersifat Subjektif-emosional-tertutup-rigid untuk meraih kepentingannya sendiri.

Konflik di berbagai tempat di dunia (Bosnia, Somalia, Nigeria, Palestina, Irlandia, Pakistan, India, Afghanistan, Thailan Selatan, Indonesia (Ambon, Poso) dan lain-lain) hampir-hampir

semuanya menggunakan faktor agama yang bersifat Normatif-Subjektif ini sebagai alat pemicu motor penggeraknya. Belum lagi menyebut kecenderungan belakangan munculnya golongan militam-radikal-ekstrimist dari berbagai kelompok agama agama dunia yang jelas-jelas memanfaatkan "emosi" kelompok keagamaan yang bersumber dari corak pengacaran agama yang normatif-subjektif-tertutup sebagai alat mantra perjuangannya.

Objektifitas Keberagaman Manusia: Mencermati pola pikir, model pengajaran dan sikap keberagaman Subjektif, yang tampaknya kurang kodusif untuk tata pergaulan antara bangsa-bangsa lain dan lebih-lebih antar berbagai pengikut agama-agama dunia dalam planet yang semakin mengecil akbiat menajuan alat teknologi komunikasi dan transportasi, maka para ilmuan agama-agama berfikir keras untuk mengalihkan pandangan Subjektifitas ke sisi Objektifitas keberagaman manusia.

Semula ilmu-ilmu sosial seperti antropologi, sosiologi, sejarah psikologi sangat berperan disini, yang kemudian dikembangkan menjadi ilmu-ilmu social keagamaan (social sciences of religion) seperti sosiologi agama, antropologi agama, sejarah-sejarah agama. Para ilmuan social agama ingin menjelaskna bahwa realitas agama selain berdimensi Subjektif, juga berdimensi Objektif. Objektifitas agama berada diluar kemauan dan keinginan diri seseorang atau kelompok pengikutnya. Para ilmuan social agama-agama ingin menjelaskan dan memetakan struktru fundamental objektifitas agama-agama, meskipun dalam praktek kesejarahannya juga sangat tergantung pada "interpretasi" subjektifitas para pelaku dan pemimpinnya. Umat beragama tidak dapat menolak struktur fundamental yang melakat pada realitas antropologis, sosiologis dan historis dari agama-agama tersebut.

Objektifitas agama-agama hanya dapat diperoleh dengan cara melakukan penelitian yang mendalam (research). Lembaga Penelitian (Research Institutions) dan Perguruan Tinggi (Higher Educations) sangat berperan penting dalam Objektifitas keberagaman manusia ini. Pemahaman keagamaan yang bercorak Objektif antara lain bercirikan sebagai berikut; 1) Deskriftif-empiris. Para peneliti menjelaskan apa adanya gambaran yang utuh tentang apa itu agama menurut para penganutnya masing-masing. Kemudian direkam, dicatat, diklasifikasi, dikategorisasi, dicari hubungan yang signifikan antara tenuan data yang satu dengan yang lainnya, dan dimaknai sesuai prespektif keilmuan studi social agama-agama. 2) Detachment (berjarak dari objek penelitian). Kebalikan dari pandangan dan sikap yang meniscayakan perlunya keterlibatan dan pemihakan penuh (involvement) dalam keberagaman yang bercorak Subjektif, maka yang diberlukan adalah kemampuan penelitian dan agamawan yang bersikap jernih dalam melihat dan mengamati struktur fundamental keagamaan.

Untuk menghindari dan mengurangi bias-bias subjektifitas keagamaan yang berlebihan (karena menghilangkannya sama sekali adalah tidak mungkin dalam studi agama) maka kerangka teori dan metode penelitian sangat penting perannya disini. 3) Outsider. Disini peneliti agama dan manusia beragama tidak lagi hanya puas terkungkung dan terjebak oleh horizon dan prespektif insider (seperti yang terjadi dalam keberagaman yang Subjektif) tapi sekaligus juga dapat memerankan dirinya dapat melihat agama dari luar (outsider). Lagi-lagi disini, alat bantu yang sangat diperlukan adalah tata cara dan pola pikir keilmuan, yang dalam uraian diatas penulis sebut sisi-sisi Objektifitas dan Theoretical Reason dari pada agama dan tidak hanya terhenti pada sisi Practical Reason (atau sering disebut dengan amaliah) nya saja. Disini perbedaan mencilok antara ilmu-imu ssosial dan ilmu-ilmu keagamaan. Peneliti agama adalah sosok ilmuan yang memiliki pengalaman keagamaan (Religious experience). Begitu pula sebaliknya, para agamawan dan lebih-lebih pimpinan elitnya juga dituntut memiliki siat objektif (Sceintific prespectivies) dalam memahami realitas agama-agama. 4) Historisitas.

Dalam corak keagamaan yang Objektif, dibedakan secara tegas antara wilayah Keimanan (Faith) dan Tradisi (Implementasi dan praktek keimanan dalam sejarah kemanusiaan). Dengan kata lain, historisitas keberagaman manusia sangat diperhatikan oleh corak keilmuan deskriptif dari agama-agama. Kesejarahan, kultur dan tradisi sangat penting dalam keilmuan agama, karena semua agama-agama sejak berdirinya telah membentuk kejarahan yang panjang, berabad-abad dan membentuk tradisi yang kuat dalam lingkungan masing-masing. Secara historis-empiris, dapat dideskripsikan sistem ritual (antropologi agama), asal-usul agama (Origin), perubahan (Change)

dan perkembangan (Development), agama (sejarah agama), bahasa yang dipergunakan sebagai alat komunikasi (Sosial-linguistik), dan bagaimana hubungan sosial umat beragama (Sosiologi) dan sistem kepercayaan atau system of belief (antropologi). 5) Reduksionis-relativis. Ada kritik yang diarahkan kepada pendekatan deskriprtif-empiris. Salah satunya adalah penekanan yang terlalu berlebihan pada aspek lahiriyyah (externalities) dari pada agama. Hal itu dimaklumi, karena para peneliti agama generasi awal memang kebanyakan berasal dari tradisi ilmu-ilmu sosial positivis. Belum memperoleh training tentang studi agama-agama yang lebih komperhensif-humanistik. Kekurangan ini yang nantinya akan disempurnakan oleh pendekatan penomenologi agama.

Intersubjektifitas Keberagaman Manusia: Perpetual peace mensyaratkan perlunya perubahan dan transformasi radikal dalam pandangan keagamaan seseorang dan kelompok, karena tidak ada perdamaian dunia tanpa perdamaian antar pimpinan dan pengikut agama-agama, "non world peace without religious peace", kata Hans Kung. Bahkan ada yang mengatakan bahwa "al-istibdad al-siyasy mutawallid min al-istibdad al-diny" (Kediktatoran politik lahir dari kediktatoran agama). Truth claim (klain kebenaran) yang biasa menjadi keyakinan dan sikap pengikut agama-agama yang bercorak Subjektif-Dokmatik-Eksklusif (Ecclesiasical faith) menjadi sumber kesulitan dan batu sanding tertama bagi pengikut agama yang manapun untuk memandang dan menghargai keberadan orang dan pengikut agama lain (the Others; al-Ahkam).

Mereka mengalami kendala yang luar biasa untuk memahami, melihat dan merasakan orang lain sebagaimana mereka memandang, mengalami dan merasakan dirinya sendiri (Self; al-Ana) dengan hak-hak dan kewajiban yang utuh tanpa dikurangi. Nilai-nilai kehidupan baru yang lebih mengutamakan prinsip-prinsip non-diskriminasi (Non discrimination) dalam bentuk apapun baik pada dataran kehidupan agama, sosial, ekonomi, politik maupun kultur, tanpa buruk sangka antara sesame komunitas agama, pandangan yang setara (equal) antar berbagai pengikut agama-agama, dan pandangan bahwa pengikut agama lain adalah teman seperjalanan yang saling membantu dalan menghadapi kesulitan hidup bersama (Partnership) menjadi sulit dipersemaikan. Nilai-nilai sivilitas amat sangat penting untuk menopang Perpetual Peace (Perdamain Abadi, Perdamain tanpa syarat apapun; unconditioned perpetual peace) yang didambakan oleh semua anggota komunitas pengikut agama-agama dunia.

Cara pandang dan filsafat keagamaan baru (Fikih baru) ini meniscayakan perlunya pembaharuan metode dan pendekatan dalam pendidikan agama-agama yang selama ini berjalan. Pendidikan yang lebih peka, tanggap dan sensitive terhadap berbagai nilai-nilai sivikitas baru yang berkembang dalam interaksi dan pergaulan internasional antar bangsa-bangsa dunia, antar suku, ras, etis, dan agama serta cermat terhadap perkembangan pemikiran dan realitas hubungan antara agama-agama pada aras local, religional maupun internasional. Kepekaan ini perlu supaya pendidikan dan pengajaran agama tidak kehilangan relevansi dengan perkembangan yang sedang berjalan diluar tembok kurikulum dan silabi yang seolah-olah telah dibakukan oleh negara maupun oleh organisasi agama-agama (Religious Studies), pandangam keagamaan atau Fikih baru dalam wilayah hubungan antara agama-agama dunia diprakarsai oleh pendekatan Penomenologi Agama.

Penomenologi agama adalah sebuah pendekatan studi agama yang sangat prihatin terhadap kesulitan-kesulitan yang melekat pada jenis pendekatan studi dan sikap keberagamaan yang bercorak Subjektif-Normatif-Eksklusif maupun yang semata-mata Objektif-deskriptif-scientifik, mengikuti klasifikasi Kant – yang kehilangan spirit, etos atau ruh untuk mejalani hidup berdampingan secara damai di berbagai belahan duinia. Jembatan penghubung antara corak keberagamaan tersebut penulis istilahkan "Intersubjektifitas" keberagamaan. Pendekatan penomenologi agama yang bersifat Intersubjektif ingin memahami kepercayaan kelompok lain, menenggang dan mengakui keberadaan dan hak hidup masing-masing agama yang ada (Subjektif), tanpa mengurangi sedikitpun, tetapi dengan persyaratan yang ketat supaya masing-masing tidak tergelincir jatuh kearah Truth Claim yang rigit, eksklusif, dogmatic yang tidak sehat dan oleh karenanya menguatkan sisi-sisi Objektif dari sisi-sisi kesejarahan dari tradisi agama-agama yang ada, yang memang tidak bisa dipungkiri keberadaannya.

Kesejarahan agama-agamayang sarat dengan "interpretasi" para pemimpin, pemuka agama, tokoh-tokoh partai, para pejabat yang sedang berkuasa, , ulama, bhikku, pendeta, pastur, intelektual, juga golongan awam. Sisi kesejarahan yang tidak bisa terhindar dari proses

pembentukan, perubahan dan pengembangan sesuai tantangan local, ragional maupun interbasional yang dihadapi oleh konteks jaman, situasi politik, sosial, budaya, dan tingkat pengetahuan yang berkembang pada era tertentu. Ujung-ujungnya, penomenologi agama hendaknya menegaskan adanya Common Patterns (al-Tsawabit) diantara agama-agama yang ada dan sekaligus menegaskan adanya Particular Pattern (al-Mutaghayyirat; al-Mutahawwilat) yang terbungkus dalam kulit kesejarahan dan tradisi agama-agama dunia. Pergumulan, pergulatan, perdebatan, diskusi mendalam dan dialektika antara keduanya akan mengantarkan terbentuknya sikap dan pandangan baru yang disebut empati (empaty) dan simpati (sympathy) antara sesame sebagai pengikut agama-agama sebagai salah satu sarat psikologis hubungan antar agama-agama menuju terbentuknya nilai sivilitas baru yang mengantarkan kearah peaceful coexistence integrasi and aliansi antar peradaban.

Kontribusi Pemikiran M. Amin Abdullah: Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa gagasan Islam kontemporer Abdullah dalam bidang rekonstruksi pendekatan kajian agama dan rekonstruksi pola hubungan antaragama adalah dibaca dengan menggunakan pendekatannya Ian G. Barbour, Edward Scillebeeckx dan Milton K. Munitz.

Dengan kerangka teoritik tersebut, kita dapat mengatakan bahwa pendekatan Abdullah dalam bidang rekonstruksi pendekatan kajian agama –yang dibaca dengan pendekatannya Ian G. Barbour- adalah bercorak dialog-integratif. Walaupun demikian, gagasan Abdullah dalam bidang rekosntruksi pendekatan kajian agama memiliki titik kemajuan dengan munculnya pendekatan keagamaan yang bercorak interdisipliner dan sekaligus pendekatan multireligius, yang belum dilakukan oleh Ian G. Barbour. Sementara itu, pendekatan Abdullah dalam bidang rekonstruksi pola hubungan antaragama -yang dibaca dengan pendekatannya Edward Scillebeeckx- adalah bercorak pluralisme de jure. Akhirnya, kita dapat mengatakan –dengan meminjam istilah Munitz- bahwa gagasan Islam Abdullah adalah bercorak kontemporer.

1. Sistem dan Metode Ilmu Yang Ditawarkan. Islam dan ummat Islam sebagai factor utama penyebab kemajuan peradaban manusia adalah sebuah kenyataan sejarah, meski juga keterbelakangan dan kelemahan yang melanda ummat Islam dewasa ini juga tidak bisa kita pungkiri. Upaya membangkitkan kembali peradaban Islam dipenuhi dengan berbagai wacana.Amin Abdullah menyorotinya dari segi keilmuan keagamaan dimana ia melihat tradisi keilmuan Islam tidak kunjung memberi pencerahan, ia berpendapat perlu adanya reformasi dalam metode pengkajian Islam.Amin melihat bahwasannya kemandulan Islam lebih disebabkan oleh tercerainya teks-teks keislaman dengan konteks sosial diamana corak yang populer digunakan dalam pengkajian Islam adalah corak yang dikotomis dan tekstualis, oleh karena itu corak pengkajian seperti ini harus di rubah dengan corak pengkajian yang integrated,komprehensif melibatkan multidisiplin keilmuan.
   Jadi nuansanya adalah reintegrasi keilmuan atau penyatuan kembali atau yang dapat pula diartikan upaya menerima masukan dari berbagai sisi keilmuan, menerima keberadaan entitas lain dari ilmu yang sebenarnya berkaitan erat dengan ilmu keislaman lalu mengintegrasikannya menjadi formula yang efektif mengurai benang kusut berbagai masalah kekinian.
2. Bangunan Epistemologis Interkonektf-integratif. Pola dikotomis keilmuan yang memisahkan antara ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama adalah kenyataan yang terus ada dan berjalan sampai sekarang, di banyak benak masyarakat awam atau intelektual sekalipun.Diatas telah di singgung pemikiran integrasi dari Amin Abdullah dalam mengurai kenyataan pahit ini.Inti dari epistemologi ini adalah ide dan usaha dalam memunculkan dialog sekaligus kerjasama antar berbagai disiplin ilmu umum dan agama diamana bisa dicirikan dari model ini adalah dikedepankannya metode interdisipliner,interkonektifitas.
   Menurut Amin Abdullah gagasan ini adalah kelanjutan apa yang pernah dikembangkan Kuntowijoyo, yang kemudian oleh Amin Abdullah dikembangkan lebih lanjut dalam konteks studi keislaman di IAIN dan upaya pengembangannya lebih lanjut secara integrative dimasa depan. Agama dalam arti luas merupakan wahyu Tuhan , yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan , diri sendiri, dan lingkungan hidup baik fisik social maupun budaya secara global,Seperangkat aturan-aturan,nilai-nilai umum dan prinsip-prinsip dasar inilah yang

sebenarnya disebut syari'at.Kitab suci al-Alqur'an merupakan petunjuk etika,moral,akhlak,kebijaksanaan dan dapat menjadi theology ilmu serta grand theory ilmu.Sebagai sumber pengetahuan disamping pengetahuan yang di eksplorasi manusia.Perpaduan antara keduanya disebut teaoantroposentris.sehingga pemisahan keduanya,dalam bingkai sekularisme misalnya,sudah tidak sesuai lagi dengan semangat zaman kalau tidak bisa dikatakan sudah keting

Ilmu yang lahir dari induk agama menjadi ilmu yang obyektif,dalam arti bahwa ilmu tersebut tidak diarasakan oleh penganut agama lain sebagai norma, tetapi sebagi gejala keilmuan yang obyektif, yang diterima oleh seorang atheis sekalipun.Maka objektifikasi ilmu adalah ilmu dari orang beriman untuk seluruh manusia.contoh objektifikasi ilmu antara lain : ilmu optik dan aljabar tanpa harus dikaitkan dengan budaya Islam era Al-Haitsami dan Al-Khawarizmi atau khasiat madu tanpa harus ia tahu bahwa dalam al-Qur'an terdapat ilmu tentang khasiat madu.Akhirnya ilmu yang lahir dari teori teaoantroposentris,terintegrasi antara etika agama dan eksplorasi manusia (terhadap alam dan lingkungannya)obyektif,independen,dan tidak memihak suatu kepentinagn tertentu,bermanfaat untuk seluruh ummat manusia apapun backgroundnya. Bukan seperti ilmu-ilmu sekuler yang mengklaim sebagai value free ternyata penuh muatan kepentingan (kepentingan dominasi ekonomi, militer,dominasi kepentingan budaya barat dan lain-lain).

Sebuah posisi tengah antara sekularisme dan fundamentalisme negative (tradisionalis) agama yang jumud.Pola dan hasil kerja integralistik dengan basis moralitas keagamaan ini bisa kita jumpai misalnya dalam ilmu ekonomi syariah, ekonomi bersandar wahyu yang jauh lebih komprehensif dalam meliput elemen- elemen penting bagi kemaslahatan manusia daripada system sekuler, mampu memberikan semua elemen yang diperlukan bagi kebahagian manusia menurut tuntunan persaudaraan dan keadilan.

NOTA HUJUNG

1 Syahid. t.th. Peta Kerukunan Umat Beragama Propinsi Bengkulu (Seri II). Dlm. Riuh Di Beranda Satu. Hlm. 2.

2 Abdullah. t.th. Studi Agama…,hlm.7. Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan", dalam Charles Kurzman (ed.), Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global, terj. Bahrul Ulum, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 485. Greg Barton, Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid, terj. Nanang Tahqiq, (Jakarta: Pramadina, Pustaka Antara, dan The Ford Foundation, 1999), hlm. 3. Muhammad Syahrur, Dirasah al-Islamiyah Mu'ashirah, (Damaskus, 1994), hlm. 117-8, dan Kazuo Shimogaki, Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 17-9.; Asghar Ali Engeneer, Islam dan Teologi Pembebasan, terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 32.

3 Alwi Shihab, Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama, (Bandung: Mizan,1999),hlm. 178. James Norman Dalrymple Anderson, Hukum Islam di Dunia Modern, terj. Machnun Husein (Surabaya: CV. Amrpress, 1991), hlm. 91. Fazlur Rahman, Islam, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 345-375.

4 Alwi Shihab, Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama, (Bandung: Mizan,1999),hlm. 178. James Norman Dalrymple Anderson, Hukum Islam di Dunia Modern, terj. Machnun Husein (Surabaya: CV. Amrpress, 1991), hlm. 91. Fazlur Rahman, Islam, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 345-375.

5 Ian G. Barbour, Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama, terj. E.R. Muhamad, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 40-42. Ian G. Barbour, Issues in Science and Religion, (New York: Prentice-Hall, Inc, 1966). J. Milton Yinger, The Science Study of Religion, (New York: Macmillan, 1957), hlm. 245.

6 Haryatmoko, "Pluralisme De Jure, Kritik Ideology", dalam M. Amin Abdullah dkk, (eds.), Antologi Studi Islam, (Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga, 2000), hlm. 38.

7 Milton K. Munitz, Contemporary Analytic Philosophy, (New York: Macmillan Publishing, 1981), hlm. 4-5. Lebih lanjut, M. Francis Abraham mengkritik pemisahan secara diametris antara budaya tradisional dengan budaya modern. Sebab, menurutnya, tidak ada masyarakat yang secara murni dapat dikategorikan tradisional dan tidak pula ada modernitas tanpa tradisi (karena kemajuan yang berhasil dicapai Barat pun pada dasarnya tetap berangkat dari continuity of tradition). M. Francis Abraham,

Modernisasi di Dunia Ketiga: Suatu Teori Umum Pembangunan, terj. M. Rusli Karim, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), hlm.1-29. M. Abed Al-Jabiri, Post Tradisionalisme Islam, (peny. Ahmad Baso), (Yogyakarta: LKiS, 2000)

[8] Muhammad Wahyuni Nafis, "Refrensi Historis bagi Dialog Antaragama", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), Passing Over Melintasi Batas Agama, (Jakarta: Gramedia dan Paramadina, 2001), hlm. 95. Hans Kung, Etika Ekonomi-Politik Global: Mencari Visi Baru Bagi Keberlangsungan Agama di Abad XXI, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2002).

[9] A. Mukti Ali, "Ilmu Perbandingan Agama Di Indonesia", dalam Zaini Muhtarom dkk., (redaksi), Ilmu Perbandingan Agama Di Indonesia (Beberapa Permasalahan), (Jakarta: INIS, 1990). Mukti, Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia, (Mizan, Bandung, 1998); Ahmad Malik MTT, "Peta Kerukunan Umat Beragama Propensi Kalimantan Timur" (Seri II), dalam Riuh Di Beranda Satu…, hlm. 305.

[10] Tawaran Abdullah ini pada dasarnya merupakan kritik terhadap para pendahulunya, khususnya kepada Mukti yang hanya menyuarakan perlunya kerukunan beragama, tepatnya kerukunan antar umat beragama, dalam masyarakat yang plural di Indonesia dengan mencetuskan teori berpikir agreement in disagreement (kesepakatan dalam perbedaan). Dengan berdasarkan pemikiran ini, Mukti lalu membangun "kerukunan beragama" melalui penafsiran kritis dan sintesis (sainstifik cum doktriner) terhadap sumber agama Islam (al-Qur'an dan al-Hadits) walaupun ia masih mempunyai pandangan yang truth claim dan truth salvation sebagaimana dapat dicermati dari pernyataan Mukti berikut ini: "Dalam mempelajari agama-agama lain, seorang Muslim tidak boleh melupakan sumber kitab yang pokok, ialah al-Qur'an. Al-Qur'an bukan hanya merupakan sumber pokok saja untuk menghampiri agama lain, tetapi juga merupakan peraturan lengkap tentang kepercayaan dan amal perbuatan orang. Hal ini perlu diperingatkan karena (Ilmu Perbandingan Agama) yang berusaha memahami kepercayaan-kepercayaan dan agama-agama lain, dikawatirkan orang yang melakukannya itu menganggap bahwa Al-Qur'an itu adalah sejajar dengan literatur-literatur dari agama-agama lain. Bagi seorang Muslim yang ingin mendalami agama-agama lain hendaknya sadar bahwa Al-Qur'an itulah sumber yang paling utama disamping sumber-sumber dari agama-agama lain. Hal ini disebabkan bukan hanya karena seorang Muslim yakin, bahwa Al-Qur'an itulah yang yang memuat ajaran-ajaran yang benar, tetapi juga karena memang sebenarnya Al-Qur'an itulah membuat bahan-bahan yang sangat penting untuk memahami agama-agama lain." Nasrullah Ali Fauzi, "Abdul Mukti Ali", dalam Ulumul Qur'an, No 3. Vol 5. Tahun 1995, hlm. 30. Dalam istilah sufi disebut al-jam' bayna al-adhdhad, coincidentia oppositorum, Kautsar Azhari Noor, Tasawuf Parennial; Kearifan kritis Kaum Sufi, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2002), hlm. 71. Mukti, Ilmu Perbandingan Agama, (Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1970), hlm.32-33.

[11] Jawa Pos, Minggu 29 Agustus 2004, hlm. 4.

[12] Abdullah, Studi Agama…, hlm.65. M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil Al-Ilmi…., hlm. 386.

RUJUKAN

Abdullah, M. A. 1996. Studi agama: normativitas atau historisitas? t.tp: Pustaka Pelajar.

Alwi Shihab. 1999. *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan.

Asghar Ali Engeneer. 1999. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Fazlur Rahman. 1984. *Islam*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.

Greg Barton. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Terj. Nanang Tahqiq. Jakarta: Pramadina Pustaka Antara & The Ford Foundation.

James Norman Dalrymple Anderson. 1991. Hukum Islam di Dunia Modern. Terj. Machnun Husein. Surabaya: CV. Amrpress.

J. Milton Yinger. 1957. *The Science Study of Religion*. New York: Macmillan.

Haryatmoko. 2000. Pluralisme De Jure, Kritik Ideology. Dlm. M. Amin Abdullah (pnyt.). *Antologi Studi Islam*. Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga.

M. Amin Abdullah. 1996. *Studi Agama Normativitas atau Historositas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

M. Amin Abdullah. 1995. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

M. Amin Abdullah. 2000. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*. Bandung: Mizan.

M. Amin Abdullah. 2002. *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. Bandung: Mizan.

M. Amin Abdullah. 2005. *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius*. Jakarta: PSAP Muhammadiyah

M. Amin Abdullah. 1985. *Agama dan Akal Pikiran: Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusiawi*. Terj. Jakarta: Rajawali.

M. Amin Abdullah. 1989. *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan*. Jakarta: Rajawali.

Nurcholish Madjid. 2001. Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan. Dlm. Charles Kurzman (pnyt.). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. Jakarta: Paramadina.

Kazuo Shimogaki. 1997. Kiri Islam; *Antara Modernisme dan Postmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*. Terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula. Yogyakarta: Lkis.

Mukti. 1970. *Ilmu Perbandingan Agama*. Yogyakarta: Yayasan NIDA.

Ian G. Barbour. 2000. *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*. Terj. E.R. Muhamad. Bandung: Mizan.

Ian G. Barbour. 1966. *Issues in Science and Religion*. New York: Prentice-Hall.

Milton K. Munitz. 1981. *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan Publishing.

M. Francis Abraham. 1991. *Modernisasi di Dunia Ketiga: Suatu Teori Umum Pembangunan*. Terj. M. Rusli Karim. Yogyakarta: Tiara Wacana.

M. Abed Al-Jabiri. 2000. *Post Tradisionalisme Islam*. Terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LkiS.

Syahid, A., & Daulay, M. Z. 2002. Riuh di beranda 1 (Vol. 2). Bagian Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Umat Beragama, Pusat Litbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang Agama & Diklat Keagamaan. Departemen Agama RI.

Syahrur Muhammad. 1994. Dirasah al-Islamiyah Mu ashirah. Beirut: t.pt

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Musabaqoh Qira'atil Kutub (MQK) Nasional 2014 Seberang Kota Jambi (SEKOJA) Menjadi media informasi flashback Islam terbesar di Jambi

Riswan, Eril syahmaidi & Stmik Nurdin Hamzah

UNP Padang, Indonesia

Abstrak: Sungai Batang Hari telah membelah Kota Jambi menjadi dua bahagian iaitu kota Jambi dan seberang kota Jambi (Sekoja), sungai terpanjang di Sumatera dan menjadi saksi sejarah keberadaan beberapa pondok pesantren yang ada di Sekoja diantaranya pondok pesantren Nurul Iman, pondok pesantren As'ad, pondok pesantren Saadatul dare, dll, pondok pesantren ini telah berumur cukup tua yang saat itu menjadi pusat kebangkitan dunia pesantren, sebagai lembaga pendidikan agama Islam yang dulunya menjadi kebanggaan masyarakat Jambi, didatangi santri dari berbagai daerah yang ada di Jambi, dan beberapa daerah yang ada di Indonesia, bahkan dari luar negeri, nama yang besar itu sekarang hanya menjadi buah bibir dan kenangan di masyarakat.Dengan adanya MQK atau lebih dikenal dengan kitab kuning ke V tingkat nasional ini, para santri yang berasal dari 34 provinsi berdatangan ke Provinsi Jambi untuk mengasah dan menguji kemampuan mereka terhadap kitab kuning yang menjadi pondasi bagi para santri dalam memahami agama islam, di sisi lain penulis melihat ada upaya pemerintahan Provinsi Jambi untuk menginformasikan kepada khususnya masyarakat provinsi Jambi, dan umumnya masyarakat nusantara bahkan masyarakat dunia bahwa dulunya Jambi khusus Sekoja menjadi pusat kajian islam bagi para santri, penyelenggaraan MQK ke V ini menjadi saksi bagaimana pemerintah provinsi Jambi dan masyarakat Sekoja dalam upaya mengembalikan kembali masa kejayaan pondok Pesantran As'an dan beberapa pesantren lainnya sebagai pusat kajian islam dan menjadi daerah ini menjadi kota santri.Tidak dimungkiri keberadaan pesantren di sekoja ini telah memberikan kontribusi bagi provinsi Jambi dalam melahir para pemimpin-pemimpin Jambi, Hasan Basri Agus selaku gubernur Jambi sekarang merupakan salah satu alumni pesantren Nurul Iman, mantan Gubernur Jambi Abdulrahman Sayuti dan beberapa tokoh masyarakat lainnya, kegiatan ini telah menjadi media informasi kepada masyarakat berupa flashback kejayaan kajian islam di masa lalu di Jambi, dan juga merepleksikan menggapa keberadaan pesantren ini tidak boleh bertahan sampai sekarang, jika dibandingkan pesantren-pesantren yang ada di pulau Jawa. Dengan tulisan ini, penulis mencoba memplashbackan kembali masa-masa keemasan kajian-kajian islam yang telah berlangsung di beberapa pesantren yang ada di Sekoja berupa informasi-informasi tentang bukti keberlangsungan kajian-kajian islam dari bukti yang ada berupa dokumentasi, benda-benda dan cerita dari para pelaku sejarah yang masih hidup, dengan harapan informasi-informasi tersebut membangkitkan kembali gairah masyarakat dan pemerintah untuk membangun kembali keberadaan pesantren sebagai sarana bagi para santri mengkaji kajian islam.Untuk mengambarkan flashback kejayaan kajian islam di Sekoja ini, penulis menjadikan bukti-bukti kejayaan tersebut dalam bentuk maklumat-maklumat, dan ini akan mengingatkan orang bahawa informasi akan menjadi media penghubung bagi pengambilan keputusan untuk mengkaji kembali mengapa masa kejayaan pesanteren tersebut tidak berkelanjutan, dengan penelitian ini penulis berharap timbul kajian-kajian lain dari para akademisi akan mengevaluasi faktor apa yang menyebabkan itu terjadi.

Kata kunci: MQK, Informasi, pesantren

PENGENALAN

Pada tarikh 1-9 septermber 2014 bandar Jambi, khusus Sekoja kedatangan para santri lebih kurang 1.870 orang dari berbagai pesantren di Indonesia, mereka berlomba dalam berbagai kegiatan dalam

rangka melestarikan pemahaman dan penguasaan kitab kuning (MQK), sebagai referensi para ulama dalam mempelajari pengetahuan agama, event ini wadah yang sangat luar biasa bagi para santri untuk mengkaji pengetahuan agama, juga menjadi pertemuan para kiyai dan tempat diskusi para sarjana islam tentang pesantren.

Sebagai tuan rumah penyelengara event MQK ke V, pemerintah provinsi Jambi telah memilih dan menetapkan Sekoja sebagai tempat penyelengara, pilihan ini dilatarbelakangi sejarah Sekoja pada setengah abad yang lalu sebagai pusat kajian islam, ini ditandai dengan keberadaan beberapa Mesjid, Madrasah dan beberapa Pondok Pesantren yang masih terjaga sampai sekarang, kegiatan MQK ke V ini merupakan bentuk flashback kembali memori masyarakat akan kejayaan Sekoja dalam perkembangan islam di provinsi Jambi, ditambah dukungan adat istiadat masyarakat Sekoja yang masih kental dengan nuansa islam, bukti sejarah dari kejayaan pesantren tersebut sekarang masih terjaga dengan baik, diantaranya pesantren Nurul Islam, Nurul Iman, As'ad, Sadatul Dare, dll.

Penyelengaraan MKQ di Sekoja ini juga memiliki tujuan lain dari pemerintah Provinsi Jambi iaitu untuk meningkatkan pembangunan sekoja yang cukup jauh tertinggal dari Ibukota Jambi, padahal keberadaan pesantren ini pada setengah abad yang lalu ini sangat membawa dampak yang sangat segnifikan terhadap peningkatan sumber daya manusia, indikator ini terlihat dari beberapa alumni pesantren ini menjadi pemimpin dimasa yang akan datang, diantaranya mantan Gubernur Jambi Abdurrahman Sayuti, Gubernur inkambern H.Hasan Basri Agus, dan beberapa tokoh masyarakat lainnya.

Besarnya nama Sekoja pada masa lampau dengan berbagai aktivitas yang dilakukan melalui mesjid, pondok pesantren, dan madrasah dalam pendidikan islam, telah mendorong penulis untuk mereflesikan event ini sebagai media maklumat kepada masyarakat tentang kejayaan yang pernah dilakukan masyarakat Sekoja, penulis mencoba merangkaikan kembali dalam bentu tulisan mengenai masa keemasan tersebut, dari bukti-bukti sejarah yang masih tinggal.

TINJAUAN LITERATUR

Apa itu MQK: Musabakoh Qira'atil Kutib (MQK) adalah Pengajaran kitab kuning di pesantren adalah penting dalam rangka maintenance of islamic knowledge and conservation of islamic legacies, melestarikan warisan pengetahuan keislaman yang diperoleh secara turun temurun dari generasi salaf al-shâlih. Melalui tradisi pembacaan dan pengkajian kitab kuning di pesantren seperti itu, doktrin-doktrin dalam kitab kuning yang bersumber dan merujuk Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama, menjadi "ruh" dan jiwa yang menggerakkan dan mengarahkan kehidupan pesantren. Lebih dari itu, tradisi kitab kuning juga mendasari bangunan keilmuan yang dikembangkan pesantren. Melalui pewarisan seperti itulah seluruh khazanah keilmuan yang dihasilkan oleh ulama' salaf al-shâlih diterima, dikaji, dan dijaga keasliannya. (kemenag.go.id)

Kementerian Agama ingin menjadikan MQK sebagai salah satu rujukan untuk mengukur kualitas pengajaran pendidikan di pesantren, dan mengetahui penguasaan pemahaman para santri serta para calon kiai tentang kitab kuning.

MQK digelar sebagai salah satu instrumen dalam menjawab keraguan orang tentang kesinambungan untuk mencetak kader-kader kiai atau ulama (www.antaranews.com).

Dengan pemahaman diatas dan sejarah Sekoja tentang pertumbuhan islam, tepat rasanya pemerintah provinsi Jambi sebagai tuan rumah penyelengaraan MQK ke V menunjuk Sekoja tempat pelaksanaan MQK, dimana setengah abad yang lalu begitu pesatnya perkembangan pesantren di kota ini, event ini merupakan salah satu upaya pemerintah Jambi dalam mengingatkan kembali kepada masyarakat tentang kejayaan pesentren di Sekoja.

MAKLUMAT

Sebagai seorang akademisi Jambi dengan latarberlakang ilmu pengetahuan sistem informasi, penulis sangat tertarik melihat sejarah masa lalu dari pondok pesantren yang ada di Sekoja tersebut dan mencoba mengambarkan kembali dalam bentuk Maklumat sebagai media flashback bagi masyarakat tentang kejayaan pesantren di Sekoja, maklumat merupakan suatu hal yang perlu bagi

kehidupan seseorang, dengan Maklumat seseorang yang awalnya tidak tahu menjadi tahu, awalnya tidak mengerti menjadi mengerti, Maklumat tersebut akan menambah pengetahuan atau wawasan seseorang.

Raymond Mc.Leod mengungkapkan bahwa maklumat adalah 'data yang sudah diolah menjadi bentuk yang memiliki arti bagi penerima dan bermanfaat bagi pengambilan keputusan saat ini atau mendatang, hal ini juga dikatakan oleh Tata Sutabri menyatakan bahwa maklumat adalah data yang telah diklasifikasikan atau diolah atau diinterpretasikan untuk diigunakan dalam proses pengambilan keputusan. Pendapat ini juga didukung oleh Anton M. Meliono yang menyebutkan bahwa maklumat adalah data yang sudah diproses untuk tujuan tertentu, tujuan tersebut adalah untuk menghasilkan sebuah keputusan, Gordon B Davis juga berpandangan sama tentang maklumat sebuah data yang telah diproses menjadi suatu bentuk yang berarti bagi penerimanya dan bermanfaat bagi pengambilan keputusan saat ini atau mendatang, Jogiyanto HM juga berpendapat bahwa maklumat adalah sebagai hasil dari pengolahan data dalam bentuk yang lebih berguna dan lebih berarti bagi penerimanya yang menggambarkan suatu kejadian-kejadian yang nyata yang digunakan untuk pengambilan keputusan (http://system-basis-data-1.blogspot.com/2013/07/pengertian-informasi-menurut-para.

Dari pernyataan diatas dapat disimpulkan bahwa maklumat tersebut sangat berarti bagi pengambilan keputusan, dan penulis berharap menginformasikan kembali keberadaan pondok pesantren tersebut kepada masyarakat akan menjadi nilai tambah atau kajian-kajian ilmiah untuk diteliti, dengan pelaksanaan MQK di Sekoja, pemerintah berupaya membangun kembali sekoja sehingga dapat berkontribusi terhadap pembangunan Provinsi Jambi kedepan.

ISLAMIC BOARDING SCHOOLS

Pesantren, pondok pesantren, atau sering disingkat pondok atau ponpes, adalah sebuah asrama pendidikan tradisional, di mana para siswanya semua tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan guru yang lebih dikenal dengan sebutan Kiai dan mempunyai asrama untuk tempat menginap santri. Santri tersebut berada dalam kompleks yang juga menyediakan masjid untuk beribadah, ruang untuk belajar, dan kegiatan keagamaan lainnya. Kompleks ini biasanya dikelilingi oleh tembok untuk dapat mengawasi keluar masuknya para santri sesuai dengan peraturan yang berlaku. Pondok Pesantren merupakan dua istilah yang menunjukkan satu pengertian. Pesantren menurut pengertian dasarnya adalah tempat belajar para santri, sedangkan pondok berarti rumah atau tempat tinggal sederhana terbuat dari bambu. Di samping itu, kata pondok mungkin berasal dari Bahasa Arab Funduq yang berarti asrama atau hotel. Di Jawa termasuk Sunda dan Madura umumnya digunakan istilah pondok dan pesantren, sedang di Aceh dikenal dengan Istilah dayah atau rangkang atau menuasa, sedangkan di Minangkabau disebut surau. Pesantren juga dapat dipahami sebagai lembaga pendidikan dan pengajaran agama, umumnya dengan cara nonklasikal, di mana seorang kiai mengajarkan ilmu agama Islam kepada santri-santri berdasarkan kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa Arab oleh Ulama Abad pertengahan, dan para santrinya biasanya tinggal di pondok (asrama) dalam pesantren tersebut.

Keberadaan pondok pesantren di Sekoja ini patut menjadi literatur bagi para santri, dimana salah satu dari pondol pesantren tersebut sudah ada sejak tahun 1915 iaitu Nurul Iman, dan pesantren lainnya, Sekoja menjadi pusat pendidikan islam yang cukup besar dan didatangi oleh santri dari beberap pelosok negeri ini dan beberapa santri dari negara-negara tetangga, kebesaran tersebut sekarang hanya menjadi kenangan dan kebanggan masyarakat Jambi, dengan adanya penyelenggaraan MQK ini kebanggaan tersebut akan membangkitkan kembali gairah masyarakat untuk mengujudkan kembali sekoja menjadi kota santri.

METODELOGI PENELITIAN

Penelitian ini dilatarbelakangi di tunjuknya Provinsi Jambi sebagai penyelenggara MQK ke V tingkat nasional, dan pemerintahan provinsi Jambi memilih Seberang Kota Jambi (Sekoja) sebagai tuan rumah penyelenggaraan ini, menggapa Sekoja yang dipilih dan mengapa tidak Kota Jambi sebagai ibu kota Jambi yang dipilih, padahal disini ada mesjid yang cukup besar yang terkenal

dengan nama mesjid seribu tiang iaitu mesjid Agung Al Falah. Dipilih Sekoja sebagai tuang rumah MQK ternyata sangat bermakna sekali bagi pemerintah provinsi Jambi sebagai media flashback kepada masyarakat bahwa disini pernah berjaya pusat kajian islam dikalangan para santri pondok pesantren.

Dalam penelitian ini penulis mencoba menulisnya kembali dalam bentuk tulisan dengan mengumpulkan data melalui surve lapangan dan wawancara dengan para saksi sejarah yang masih ada, dan tinjauan beberapa literature mengenai keberadaan pondok pesantren tersebut melalui media internet.

PEMBAHASAN PENELITIAN

Sejarah Keberadaan Pondok Pesantren di Sekoja. Seberang kota Jambi (Sekoja), berdiri beberapa pondok pesantren yang berusia cukup tua, diantaranya pondok pondok pesantren Nurul Islam, Nurul Iman, Jauharen, Saaddatuldaren berdiri pada tahun 1915, keempat pondok pesantren ini merupakan ujud dari keberadaan Masjid Batu yang terletak di Olak Kemang, Kecamatan Danau Teluk, didirikan oleh Habib Sayyid Idrus bin Hasan Al Jufrisalah pada tahun 1880, ia seorang raja yang berkuasa abad ke 19 dengan gelar Pangeran Wiro Kusumo.

Sejarah keberadaan pondok pesantren di Sekoja, tidak terlepas dari keberadaan Langgar Putih yang banyak mempengaruhi keberadaan pesantren di Jambi. Langgar Putih yang didirikan pada tahun 1868 oleh Asy Syeh Khotib Mas'ud berlokasi di Kelurahan Ulu Gedong. Pendirian langgar ini selain sebagai tempat peribadatan masyarakat Ulu Gedong dan masyarakat Seberang Kota Jambi, juga dijadikan sebagai sarana pendidikan Agama Islam. Setelah beliau wafat tahun1889 usaha beliau dilanjutkan oleh keponakannya sekaligus anak angkatnya iaitu Guru Haji Abdul Majid Jambi (waktu belajarnya di Mekkah seangkatan dengan Syekh Ahmad Khotib al-Minang Kabawi. Pada masa Guru Haji Abdul Majid Jambi dimulai berkembangnya pengajian Kitab Kuning di daerah Kesultanan Jambi. Pengajian berlangsung sampai tahun 1904 sampai beliau harus hijrah ke Mekkah untuk menghindari penangkapan Belanda karena selain seorang Guru beliau juga penasehat Sulthan Thaha Syaifuddin. Pusat pendidikan Islam lain adalah Pondok Pesantren Nurul Iman yang merupakan hasil rintisan sebuah organisasisosial bernama Perukunan 'Tsamaratul Insan'. Organisasi ini didirikan berdasarkan izin Residen Negeri Jambi No.1636 sebagaimana tercantum dalam peraturan pendiriannya yang dibuat di Jambi pada tarikh 10 Nopember 1915 (bertepatan 1 Zulqa'idah 1333 H). Organisasi bertujuan untuk mempersatukan masyarakat Islam Jambi dan mengkoordinir masalah-masalah sosial seperti kemalangan, kematian, kesehatan, pendidikan dan sebagainya. Organisasi ini kemudian merintis berdirinya pesantren yang sekarang dikenal dengan Pesantren Nurul Imam dan tiga madrasah iaitu Sa'adatud Darein di Kampung Tahtul Yaman, Nurul Islam dikampung Tanjung Pasir danAl-Jauharein Kampung Tanjung Johor. Berdasarkan pemikiran ulama saat itu, maka disusunlah program kerja untuk mendorong kesejahteraan masyarakat seberang dalam bentuk empat butir perencanaan yang tertulis pada document perukunan iaitu Membuka perkebunan yang hasilnya dipergunakan untuk kelangsungan hidup organisasi. Mendirikan pesantren sebagai tempat mengajarkan ilmu pengetahuanagama. Memakmurkan masjid dan surau serta memelihara tanah pemakaman kaum Muslimin. Mengadakan tanah wakaf dan rumah sakit bagi kaum Muslimin, yang hasilnya dimanfaatkan bagi kepentingan perjuangan agama. Pada tahun 1915 Tsamaratul Insan mulai mewujudkan programnya, antara lain mendirikan Pesantren Buluh (dinamai "Buluh" karena bahan bangunan pesantren terbuat dan bambu atau buluh). Pada mulanya kegiatan pesantren ini baru dalam tahap mengajarkan baca-tulis huruf al-Qur'an kepada anak-anak setempat dan mendapat perhatian sangat besar sehingga banyak di antara penduduk yang mengirimkan anak mereka belajar ke pesantren. Perkembangan selanjutnya melalui gotong-royong dibangun pesantren permanen sebagai pengganti Madrasah NurulIman (http://www.academia.edu/4071274/Ardi_Novra_MICE_Ecotourism_Akeselerasi_Pembangunan_Kawasan_Jambi_Seberang_Kota_SEKOJA_#4).

Sekoja Budaya Melayu Islam. Untuk melihat masyarakat asli Jambi berserta adat istiadatnya dapat dilihat pada Sekoja, dimana masyarakat masih menjaga dan merawat rumah-rumah tradisional panggung dengan arsitektur perpaduan budaya Melayu, Tiongha dan Arab. Dan dalam

kehidupan sehari-hari masyarakat Sekoja juga kental dengan nuansa islam, hal ini didukung dengan banyaknya Mesjid, Madrasah, dan pesantren.

Di sekoja ada terdapat sebuah rumah batu perpaduan ketiga budaya diatas, rumah ini peninggalan salah seorang penyiar agama islam pertama di Jambi iaitu Sayid Idrus, yang digelar dengan Pangeran Wiro Kusumo, sayang rumah ini tidak begitu terawat dengan baik, padahal ini adalah aset budaya yang bisa memperkaya Sekoja dalam pengembangan wisata rohani bagi masyarakat baik lokal maupun mancanegara.

Sekoja juga berkembang budaya kerajinan Batik khas Jambi, dengan motif dan warna yang sangat berbeda dengan batik-batik yang ada di beberapa wilayah Indonesia dengan bahan baku alami yang bersumber dari tumbuh-tumbuhan yang ada di Jambi, budaya ini juga diperkuat dengan adanya budaya kompangan, sebuah tradisi kesenian tradisoanla berupa gabungan beberapa alat seni berupa rabana, biasanya digunakan untuk menyambut para petinggi pemerintah yang datang, acara perkawinan, dan pemberian nama anak (Cukuran) dan Akekah, biasanya diiringinya juga dengan nyanyian bernuansa islam.

Sekoja Masa Datang. Besarnya nilai sejarah perkembangan islam di Sekoja, telah mendorong pemerintah Provinsi Jambi sebagai tuan rumah penyelenggaraan MQK ke V Tingkat Nasional 2014 untuk memilih Sekoja sebagai tempat penyelengaraan MQK tersebut, penyelengaraan ini dipusatkan di Kampus Pondok Pesantren As'ad Olak Kemang, sebagaimana yang dikemukan Gubernur Jambi Drs.H. Hasan Basri Agus, MM atau lebih dikenal HBA bahwa di Sekoja pertama kali islam berkembang di provinsi Jambi, event ini diharapkan sebagai tahun kebangkitan Sekoja sepertia apa yang pernah terjadi pada setengah abab yang lalu.

Jika dilihat dari sejarah lalu lintas penyiaran agama islam, Sekoja telah menjadi daerah yang cukup maju sejalan dengan perjalanan waktu, namum hal tersebut tidak sesuai dengan apa yang diharapkan, pembangunan Sekoja jauh tertinggal dari pembangunan Kota Jambi, hal ini seharusnya tidak terjadi, karena Sekoja dengan Kota Jambi hanya dipisahkan dengan aliran sunggai Batang hari, kedepan pembangunan kota Jambi harus berorientasi pembangun menyeluruh baik kota Jambi maupun Sekoja, ibarat kota kembar.

Untuk mengejar ketertinggalan pembangunan tersebut, pemerintah Jambi telah membuat sebuah rencana pembangun yang menghubungkan kedua kota dengan sebuah jembatan gantung Pedestrian, jembatan ini akan menjadi icon wisata baru bagi kota Jambi, pembanggunan jembatan ini telah berlanggsung, diperkirakan selesai pada tahun 2014 ini, nantinya jembatan ini hanya bisa dilalui pejalan kaki, bagi kendaraan bermotor jembatan Aurduri tetap menjadi pilihan untuk menghubungkan kedua kota.

Apakah pembangunan jembatan ini akan menggurangi pendatapan para ojek ketek, sebuah transportasi perahu mesin yang digunakan masyarakat untuk menyemberangi para penduduk yang melakukan aktivitas sehari-harinya di Kota Jambi, tentu hal ini telah diperhitungkan oleh pemerintah provinsi Jambi, keuntungan dan kerugiannya, kita berharap keuntungan lebih besar bagi masyarakat, hal ini tidak hanya sekedar pembangun objek wisata, tentu ada solusi yang ditawarkan kepada para tukang ojek ketek yang telah menjadikan ketek tersebut sebagai mata pencarian mereka sehari-hari.

Pembangunan Jembatan Gantung ini diharapkan bisa meningkatkan pembangunan Sekoja dan tetap berpihak pada budaya yang menumbuh kembangkan pesantren di kota ini, pembangunan hendaknya jangan merusak budaya islam yang sudah begitu melekat pada masyarakat, pembangunan haruslah berorientasi pada budaya yang mengakar pada budaya masyarakat, tetap melestarikan adat istiadat, serta tumbuh kembali gairah masyarakat untuk mempelajari pendidikan islam di pesantren-pesantren, sebagaimana yang pernah terjadi pada setengah abad yang lalu menjadi pusat kajian islam bagi para santri dari berbagai pelosok negeri ini.

RUMUSAN

Tujuan penelitian ini hanya menginformasikan kembali kepada pembaca berupa maklumat kejayaan islam setengah abad yang lalu di Sekoja, dengan maklumat ini pembaca dibawa kembali (flesbeck) pada masa lalu bagaimana peran pesantren di sekoja, bahkan alumni dari pesantren ini bisa menjadi pemimpin Jambi.

RUJUKAN

www.kemenag.go.id
Id.wikepedia.org
http://system-basis-data-1.blogspot.com/2013/07/pengertian-informasi-menurut-para-ahli.html.
http://www.academia.edu/4071274/Ardi_Novra_MICE_Ecotourism_Akeselerasi_Pembangunan_Kawasan_Jambi_Seberang_Kota_SEKOJA_#4
Leman. 1998. *Metodologi Pengembangan Sistem Informasi*. Jakarta. PT. Elex Media Komputido Gramedia.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Aplikasi ICT Sejarah Kebudayaan Islam berupa E-Story dalam Pembentukan Karakter Pelajar di sekolah Madrasah Diniyah

Liza Efriyanti

Pendidikan Teknologi Kejuruan
Universiti Negeri Padang (Indonesia)

Abstrak: Perkembangan teknologi saat ini semakin pesat. Salah satu bentuk perkembangan teknologi saat sekarang adalah bidang komputer yang juga telah digunakan sebagai alat pembuatan media pembelajaran. Selama ini guru menjelaskan sejarah kebudayaan Islam di sekolah Madrasah Diniyah hanya menggunakan buku paket dan tidak ada dukungan penunjang sehingga pelajar sulit menggambarkan penjelasan guru dan tujuan dari proses pembelajaran kurang tercapai. Dengan adanya media pembelajaran yang menggunakan teknologi informasi akan mempermudah guru dalam menyampaikan maksud dari suatu kisah sejarah kebudayaan islam yang disampaikan, sehingga karakter yang diharapkan tumbuh pada diri pelajar akan terbangun sebagai pemuda Islam yang berkarakter dan dapat menjadikan sebagai suri teladan pada diri mereka setelah menonton kisah yang ditayangkan. Tujuan pendidikan nasional pada kurikulum 2013 berupa Scientific Learning akan terlaksana dengan menggunakan media pembelajaran ini.Metodologi penelitian ini adalah metodologi penelitian Research and Development (R&D), iaitu metodologi yang digunakan untuk meciptakan suatu produk tertentu dan menguji tingkat keefektifan dari produk tersebut. maka dilaksanakan dengan menggunakan perangkat komputer untuk melakukan perancangan, pengujian dan pengoptimalan produk yang telah dihasilkan. Maka Penelitian ini menggunakan versi ADDIE dan model pengembangan multimedia Luther-Sutopo yang terdiri atas enam tahap, iaitu tahap concept, design, material collecting, assembly, testing dan distribution. Hasil penelitian berupa media Sejarah Kebudayaan Islam tentang Penaklukan Andalusia oleh Tariq Bin Ziyad sehingga nantinya dapat menumbuhkan karakter yang positif yang ada pada diri Tariq Bin Ziyad pada pelajar Madrasah Diniyah khususnya.

Kata kunci: *ICT, E-Story, Sejarah Kebudayaan Islam, Penaklukan Andalusia, Pembentukan Karakter Siswa*

PENGENALAN

Saat ini dalam dunia pendidikan, komputer menjadi salah satu media yang diperhitungkan untuk mendukung proses pembelajaran. Komputer dapat membuat atau menghasilkan suatu aplikasi berupa media pembelajaran yang akan mengubah sudut pandang peserta didik terhadap pembelajaran. Story atau cerita merupakan tuturan (kisah) yang membentangkan bagaimana terjadinya suatu hal. Dari story atau cerita kita dapat mengetahui suatu kejadian yang di alami pemeran dalam cerita.Ceritapada umumnya lebih berkesan daripada nasehat murni, sehingga pada umumnya cerita terekam jauh lebih kuat dalam memori manusia.
Menurut para ahli pendidikan bercerita kepada anak-anak memiliki beberapa fungsi yang amat penting, iaitu:

1. Membangun kedekatan emosional antara pengajar dengan anak.
2. Media penyampai pesan/nilai moral dan agama yang efektif.
3. Pendidikan imajinasi/fantasi.
4. Menyalurkan dan mengembangkan emosi.

5. Membantu proses peniruan perbuatan baik tokoh dalam cerita.
6. Memberikan dan memperkaya pengalaman batin.
7. Sarana Hiburan dan penarik perhatian.
8. Menggugah minat baca.
9. Sarana membangun watak mulia.

Tariq Bin Ziad adalah Pemuda keturunan bangsa Beber, iaitu kaum yang menepati kawasan utara benua Afrika.Pada awalnya,dia adalah seorang budak kemudian, dia di merdekakan oleh Musa bin Nushair ra gubernur Afrika Utara.Gubernur Musa Bin Nushair memerintahkan berperang dengan pemberontak beber di wilayah tanja yang terletak di ujung negara maghribi. Beliau berhasil mengalahkan pemberontak itu dan mengislamkan masyarkat berber di wilayah itu.
Tariq bin Ziad, saya melantik saudara sebagai perwakilan pemerintah di wilayah tanga keranasaudara adalah panglima tentara yang gagah dan berani. Saya berharap dengan adanya beberapa orang arab disini saudara dapat mengajarkan al-qur'an dan ajaran islam kepada penduduk setempat sebagai mana firman Allah SWT :

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ

Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi " (al-Quran, Al-'Imran 3 : 85)

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ

Sesungguhnya orang-orang yang selalu membaca kitab Allah dan mendirikan shalat dan menafkahkan sebahagian dari rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka dengan diam-diam dan terang-terangan, mereka itu mengharapkan perniagaan yang tidak akan merugi (al-Quran, Al-Faathir 25: 29)

Masalah yang sering dihadapi oleh para peserta didik iaitu masalah dalam perkembangan terutama di kalangan SMP atau MTSN, masalah ini juga menjadi tugas para pendidik (guru) dalam upaya memajukan kualitas manusia Indonesia terutama dalam pendidikan, karna masalah seperti ini harusnya dapat terselesaikan secepat mungkin meskipun didalamnya terdapat kesukaran, lalu bagaimana kaitannya dengan masalah pendidikan yang harus diatasi sesegera mungkin agar dapat tercipta pendidikan yang baik dan benar serta optimal untuk mewujudkan tujuan pendidikan itu sendiri baik dimasa sekarag maupun masa nyang akan datang, tentunya kekompakan dan keselarasan antara komponen-komponen pendidik (komponen pendidik di sekolah sperti guru,wali kelas kepala sekolah. Komponen keluarga atau orang tua dan koponen di lingkungan masyarakat) harus dijalankan dengan baik dalam memantau proses perkembangan yang dialami peserta didik.

Atas dasar tersebut penulis melakukan penelitian pada pelajar agar dapat sedikit membantu dalam penyelesayai masalah pendidikan yang sedang dialami pada masa sekarang ini, kerana penelitian pendidikan ini sendiri bertujuan untuk memecahkan masalah-masalah pendidikan terutama dengan masalah yang berkaitan dengan kualitas proses pendidikan dan pengajaran serta aplikasinya kelak di masyarakat, namun penelitian ini akan lebih spesifik mengangkat sebuah realita yang terjadi di dalam kehidupan peserta didik, yang kemudian akan di pahami dan dipelajari sebagai bahan evaluasi terhadap masalah yang ada dalam pendidikan, khususnya dari objek yang sedang di teliti.

Hasil dan Pembahasan

Adapun hasil dan pembahasan dari penelitian ini disesuaikan dengan tahapan penelitian dalam pengembangan media dengan menggunakan ICT. Tahapan-tahapan yang dilakukan adalah sebagai berikut:

1. **Konsep**: E-Story yang digunakan sebagai media pembelajaran ini dirancang untuk pelajar-pelajar Diniyah. Didalamnya disajikan kisah penaklukan Andalusia oleh Tariq Bin Ziyad dalam bentuk audio visual. Tema yang disajikan adalah penaklukan Andalusia serta masuknya ajaran islam yang pertama kali ke benua Eropa yang di bawa oleh Tariq Bin Ziyad. Perancangan desain media pembelajaran dalam bentuk E-Story ini menggunakan software

Adobe Flash CS6 sebagai software utama, didukung software yang lain seperti, Cool Edit Pro 2.0, Corel Draw x6, dan Adobe Photoshop CS5.

2. **Perancangan:** Pada tahap ini dilakukan perancangan struktur navigasi, dan storyboard. Struktur navigasi terdiri atas: struktur navigasi utama, struktur navigasi play terdiri atas 12 scene.
3. **Perancangan storyboard:** Perancangan storyboard secara ringkas untuk setiap scene dapat dilihat pada tabel dibawah ini:

Jadual 1. Storyboard Ringkas

Scene 1	*Intro*
Scene 2	Menu Utama
Scene 3	Play

4. **Interface:** Media ini dirancang untuk pelajar Madrasah Diniyah, maka desain yang dibuat banyak menggunakan unsur animasi agar pelajar tertarik menggunakan aplikasi ini sebagai media pembelajaran Sejarah Kebudayaan Islam (SKI). Unsur tersebut disempurnakan dengan menambahkan musik latar, Background dimodifikasi pada disetiap halaman untuk mempertegas kesan menarik, hal ini dimaksudkan agar aplikasi terlihat tidak membosankan.
5. **Pengumpulan Bahan:** Beberapa data dan informasi yang harus dikumpulkan untuk memulai pembuatan media ini adalah :

i. Data Narasi kisah penaklukan Andalusia oleh Tariq Bin Ziyad bersumber dari buku dan sumber lainnya yang dapat dipertanggungjawabkan.
ii. Data audio yang digunakan adalah Software Cool Edit Pro, Free Mp3 Cutter suara penulis tentang kisah penaklukan Andalusia oleh Tariq Bin Ziyad.
iii. Data grafik atau *image* yang digunakan adalah *image background* dan image karakter tokoh.

6. **Pembuatan:** Pada tahap ini terdiri atas 5 tahap:

i. Pembuatan objek dan latarbelakang.
ii. Pembuatan tombol navigasi.
iii. Peraturcaraan *Actionscrip.*
iv. Rakam dan mengedit suara.
v. Mencuba cerita dan publikasi fail

7. **Dapatan Hasil**

i. Halaman permulaan.

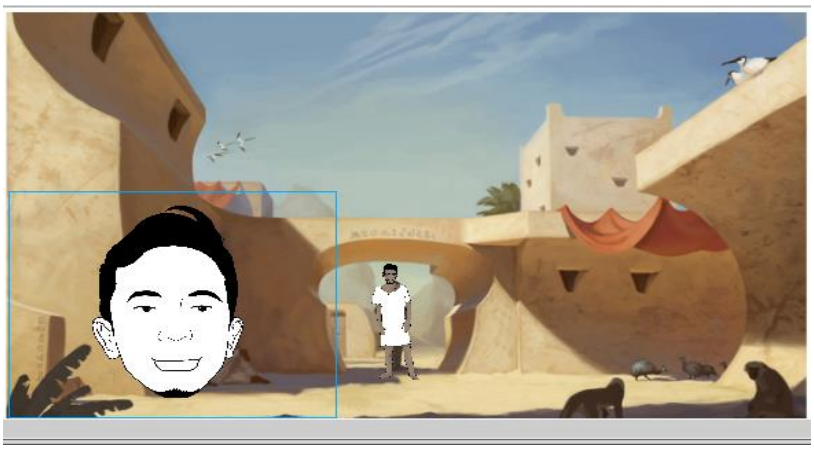
Rajah 1. Tampilan Halaman Intro

ii. Halaman menu utama. Pada halaman menu utama, terdapat 3 button (tombol) yaitu, Profil, Play dan Exit.

Rajah 2. Tampilan Halaman Menu Utama

iii. Halaman Play. Pada halaman Play ini terdiri dari beberapa Scene, masing – masing Scene terdiri dari Animasi, gambar-gambar,suara dan seorang Narator yang akan menyampaikan kisah penaklukan Andalusia oleh Tariq Bn Ziyad.

Gambar 3. Tampilan Animasi Narator saat menyampaikan dan menceritakan Tariq Bin Ziyad adalah pemuda keturunan bangsa Berber iaitu kaum yang menepati kawasan Utara benua Afrika



Gambar 4. Tampilan Animasi Tariq Bin Ziyad menjadi seorang budak di waktu dia berada di benua Afrika utara di wilayah Berber

Gambar 5.Tampilan Animasi gambar pelantiakan Tariq Bin Ziyad menjadi seorang panglima yang di lantik oleh Musa Bin Nushair

Gambar 6. Tampilan gambar Animasi di wilayah Tanga yang di pimpin oleh Tariq Bin Ziyad yang akan mengajarkan alqur'an dan ajaran islam kepada penduduk setempat

Gambar 7.Tampilan Animasi gambar ceramah yang di beriakan Tariq Bin Ziyad kepada pasukannya yang di perintahkan oleh gubernur Afriaka utara untuk menyerang semenanjung kawasan benua Afrika

Gambar 8.Tampilan gambar Animasi Tariq Bin Ziyad dan pasukannya sebelum keberangkatan untuk menyerang semenanjung Andalusia

Gambar 9. Tampilan Animasi keberangkatan kapal Tariq Bin ziyad menuju pantai semenanjung pegunungan batu karang di tangerang spanyol yang di kenal sebagai Gibraltar

Gambar 10.Tampilan Animasi memperkenalkan Jabal Thariq

Gambar 11.Tampilan Animasi Pembakaran kapal Tariq Bin Ziyad di waktu sampai di tangerang Spanyol yang dikenal sebagai Gibraltar

Gambar 12. Tampilan Animasi pemberian semangat sebelum perperangan itu di mulai

Gambar 13.Tampilan gambar Animasi perperangan

Testing (Pengujian)

Testing adalah tahap pengujian program jadi. Apabila ada kesalahan program akan dibetulkan, dan jika sudah berjalan dengan baik, proses akan masuk ke tahap selanjutnya iaitu distribution. Tahap testing dilakukan setelah selesai tahap pembuatan dan seluruh data dimasukkan. Pada tahap pengujian, media diuji dengan Metode Blackbox.

Berdasarkan dari uji validitas, didapati bahwa media pembelajaran yang telah penulis buat sudah bisa digunakan dengan dengan penilaian bahwa tampilan gambar sudah valid, keterpaduan isi produk juga sudah cukup valid, komunikasi visual dinilai cukup valid. Penelitian secara umum didapati bahwa media pembelajaran sudah dapat digunakan dengan sedikit revisi.

Uji efektifitas menunjukkan bahwa tampilan yang dibuat sudah efektif dalam media pembelajaran yang diberikan kepada pelajar . Dari segi isi sudah kesesuaian dan kejelasan gambar, materi, dan bahasa yang diberikan. Penelitian secaraa umum dinilai sudah cukup menarik bagi pelajar Madrasah Diniyah.

Uji praktikalitas menunjukkan bahwa format isi, kelengkapan, dan kualitas produk dinilai sudah praktis sedangkan dari segi isi dinilai masih kurang praktis dan dari segi bahasa dinilai sudah praktis. Untuk penelitian secara umum media pembelajaran ini sudah dapat digunakan dengan sedikit revisi.

Diterbitkan

Dalam proses ini media yang sudah jadi diburning ke CD (Compact Disk) dengan menggunakan perangkat Cyberlink Power2Go dan dikemas sehingga produk menjadi siap pakai.

KESIMPULAN

1. Aplikasi ICT dalam Sejarah Kebudayaan dengan merancang sebuah e-story khususnya kisah Penaklukan Andalusia oleh Tariq Bin Ziyad yang diberikan kepada pelajar Madrasah Diniyah memberikan nuansa belajar yang berbeda dari biasanya sehingga pelajar dapat melihat kisah dengan baik dan benar serta pelajar tidak keliru lagi tentang asal usulnya masuknya ajaran islam kebenua Eropa yang di bawa oleh Tariq Bin Ziyad.

2. Sciencetific Learning untuk sejarah kebudayaan islam pada hal pembentukan karakter pelajar Madrasah Diniyah akan tercapai secara optimal dan tujuan pembelajaran dapat terlaksana dengan baik.
3. Terciptanya suasana belajar yang menyenangkan dan tidak membosankan keranamateri pelajaran disajikan dengan memanfaatkan media ICT sehingga menimbulkan gairah untuk belajar.

RUJUKAN

Adelia Putri. *Pengertian Desain Dari Beberapa Sumber*. http:/www.buatdesainkita.blogspot.com [20 March 2013]

Andi Sunyoto. 2010. *Adobe Flash + XML = Rich Multimedia Application*. Yogyakarta: Andi Offset.

Andi. 2013. *Mahir Dalam 7 Hari Adobe Flash CS6*. Yogyakarta: CV Andi Offset.

Andi. 2013. Mahir Dalam 7 Hari Adobe Flash CS6. Dlm. *Surakarta Yudhistira (pnyt.). Teknologi Informasidan Komunikasi.* hlm. 11. Yogyakarta: CV Andi Offset.

Andi Pramono. 2006. *Presentasi Multimedia dengan Macromedia Flash*. Yogyakarta: Andi Offset.

Ariesto Hadi Sutopo. 2002. *Analisisdan Desain Berorientasi Objek*. Yogyakarta: J & J Learning.

Azhar Arsyad. 2007. *Media Pembelajaran*. Jakarta: Raja Grafido Persada.

Adobe Flash CS6 [20 march 2014] http://en.wikipedia.org/wiki/Adobe_Flash

Azhar Arsyad. 2011. *MediaPembelajaran*. Jakarta: RajaGrafindoPersada.

Dra, Subakti. 2000. *Buku Jendela Iptek*. Jakarta: PT. Balai Pustaka.

Darma. 2009. *Buku Pintar Menguasai Multimedia*. Jakarta: Media Kita.

Sutanta, Algoritma. 2004. *Teknik Penyelesaian Permasalahan Dengan Teknik Komputasi*. Yogyakarta: GrahaIlmu.

Endang Mulyatiningsih. 2012. *Modul kuliah pengembangan Model PembelajaranUNY*. Yogyakarta: Modul Kuliah.

Hardaniwati. 2003. *Kamus Pelajar*. Jakarta: Pusat Bahasa.

definisi-pengertian-elektronika-secara.htm http://edukasielektro.blogspot.com/2013/05/ [18 March 2014]

penelitian-proses-perkembangan-anak-smp. html http://yusupmaulan.blogspot.com/2012/11/ [JULY 2014

http://jagad-ilmu.blogspot.com/2009/08/karakteristik-anak-usia-smp-remaja-bab.html di aksespadajuli 2014

Iwan Binanto. *2010. Multimedia Digital, DasarTeori+Pengembangannya.* Yogyakarta: Andi Offset.

Luqman ghazzi. 2009. *PenaklukanAndalusia*. Malaysia: Penebit kalil.

Maghfirah Pustaka. QS.Al-Faathir(35)ayat.2.

Muhammad Amin Al-Jundi. t.th. *101 KisahTeladan*. Yogyakarta: MitraPustak.

Mahmud Yunus. 2000. *TafsirQuran Karim.* Jakarta: PT Hidakarya Agung.

Mirza Fahmi Anshari. http://www. mirzan.blogspot.com.pengertian-UML

Nana Sudjanadan Ahmad Rivai. 2011. *Media pengajaran*. Bandung: Sinar Baru Algensindo.

NurhadiWaryanto. Storyboard Dalam Media PembelajaranInteraktif, http://staff.uny. ac.id/sites/default/files/tmp/Storyboard%20dalam%20Media%20Pembelajaran%20Interaktif.pdf, diakses [20 march 2014]

PT Media SyamilCipta. QS.Al-Imran (3) ayat.85.

Rahmat Abdullah. t.th. *Warisan Sang Murabbi*. Jakarta: Tarbawi Pres.

Storyboard Animasi. http://raystoryboard.blogspot.com/2011/06/storyboard-animasi.html. [20 march 2014]

Sugiyono. 2009. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Alfabeta.

Syaodih Sukmadinata Nana. 2009. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Pt Remaja Rosdakarya.

Yoga Permana Wijaya. t.th. *Pengertian Multimedia Interaktif*. t.tp t.pt.

http://yogapw. wordpress.com. [23 March 2014]

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Local Islamic Understanding in Kitab Literature Seribu Masa'il: Comparative Study of Arab-Malay Texts

Lutfiyah Alindah

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

Abstract: The spread and development of Islam in the Indonesia not only brought Islam religion, but also brought the Islamic culture in the form of literature. The development in teaching Islamic cultural tradition is important in the process of Islamization. Many books were translated, composed or adapted to many languages in the archipelago. The books are compiled in what is known as sastra kitab (literature of Islamic theology). One of the sastra kitab contains important values of religious life. Its two versions, the Masail Sayyidi 'Abdullah bin Salam lin Nabi in the Arabic version or Seribu Masa'il in Malay version, are still preserved. Both of these texts are part of the process of translation from Arabic texts into Malay text which have variations either in linguistic structure or in the meaning of text.This paper examines the variations occurring in process of translation between Arabic text and Malay text and how the variations are manifested in these two texts. This research is important because this book is one of Sirah nabawiyah (the history of the prophet) and well known in Malays world. In addition, this study contains the theological values and dialogue between Muslims and non-Muslims (the Jew). By using George Steiner's theory, this study tries to examine the difficulties and the paradoxes created by translation from one language to another.This study demonstrates that the final translation between Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabitext and Seribu Masa'il have variations both in the structure of linguistics and meanings. In addition, there are several differences between these two texts; these are riwayah, the number of questions in the book and Abdullah bin Salam's reference books. The variations in translation process can be traced in the production of Seribu Masa'il. It was assumed that the translation was done in the 14th century until the 16th century. In this era, there were many books translated, composed, and adapted because there where Islamic cultural indigenization. Thus, Arabic text was adapted to the local context to be more acceptable to local readers. However, this book has positive values in Islamic theology that influenced by local understanding such as the oneness of God, mutual respect between muslim and non muslim, and the common position between Muslims and non-Muslims in front of the God.

Key word: Seribu Masai'l, Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabī, sastra kitab, indigenization Islamic culture.

INTRODUCTION

The spread and development of Islam in the Malay-Indonesia cannot be separated from the merchants and navigators who come from the Middle East (Robert Day 2002). The arrival of the traders from the Middle East and Islamic countries in the South East Asia not only brought Islam religion only, but also brought Islamic culture[1] in the form of literary art that has evolved in Arabia. Islamic tradition in the form of Islamic literature began the falling of Malacca to the Portuguese in 1511. During this period, Muslim merchants and scholars made Aceh as the basis of Islam. The scholar either from Egypt or from Mecca thought the books brought by them in the archipelago such Bustân as-Salâtin book or Saifu'l Qati' book (Fang 2013: 301).

Teaching book or commonly called the yellow book is a traditional Islamic model in the archipelago. While there are many debates about the beginning book tradition in pesantren (boarding school) and there is a assumption however that the boarding institutions existed before

the 18th century[2], but it does not mean that the yellow book was done not taught and learned before it. Classical texts or kitab kuning has been studied since the 16th century or earlier. In this period, the transmission of Islamic knowledge is by informal education. The teaching of the kitab (yellow book) is done by the children and adults after finishing their prayers at mosques or surau. In this place, they learned to read the Qur'an and also learned the religious subject from the Arab traders who live in many days (mampir) at the village or from religious leaders in the village. They often sleep in the mosque or surau after learning the religious subject with their friends. The teaching yellow book was delivered orally by the kiai[3] in front of group of students or santri with the written text. The teaching of the book just in its lughah (language) or its *ma'nawi* (meaning) with the little explanation from the teacher or kiai. So the role of the teacher in the teaching of the book is required by the student or santri as a religious figure or a role model. Teaching model in pesantren demanded on ta'dzim (respectful) to the teacher. It is more important than a good intelligence[4].

From this tradition, therefore in the 14th century until the 16thcentury, many kitab[5] or books were translated, composed or adapted to many languages in the archipelago either Malay, Javanese, Sundanese, Bugis language or others. In this fact, some Indonesian author also wrote the books by their languages with the similar style and similar content to the original book. Yet, in this period emerging some religious treatises and works written in the form of literature, or resembling literature, both prose and poetry, or a mixture of both. They are called the literature of Islamic theological. The literature of Islamic theology is also called sastra kitab. It contains the teachings of Islam in the form of Islamic theology, mysticism, philosophy or history by narrative media. Sastra kitab at that time had a important role in the Islamization process by indigenization Islamic culture. One out the famous literary book is Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-NabiArabic version or commonly known as the Seribu Masail[6] or Hikayat Seribu Masail in Malay version. This book contains sirah nabawiyah (the history of prophet).

Seribu Masail, translation book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabī. is popular book in the Middle ages and become one of the reference Nurudin Raniri's Bustânus Salâtīn. The book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabihas translated into the various languages of the archipelago such as Javanese, Bugis, Indonesian and Malay. The popularity of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabibecause of the contain book. It contains the teaching of the Islamic religion with a parable form of story about the dialogue between Muhammad (prophet of Islam) and Abdullah bin Salam, a Jewish, on the theological issues related to Islam.

Despite Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabibook in Arabic version or Seribu Masa'il in Malay version is popular, it has a fundamental problem regarding to process of translation. Both of them have variations in many aspects. Although in reality, the book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabicomes from Arabs as a source of Islam, but the meaning in Seribu Masa'il has undergone the mixing with the Islamic local understanding (the Malays). Thus, the variation between the Arabic text and the Malay text is not only in the difference of meaning, but also the perception or theological views between the Arabic text and the Malay text.

Thus, this study investigate further how the variations occurring in the process of translation between the texts and how these variations embodied in Arab text and Malay text and the understanding of the variations in the translation process is important because the book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabicontains sirah nabawiyyah (history of the prophet) that always tell both written and verbal as Islamic teaching. In addition, this study also explain that the book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiis a treasure of the history that contains positive values on theological and dialogue between Muslims and non-Muslims.

To Understand is to Translate

The first time when we look at a text in front of us, so we know that there is 'something there'. So, when we believe that there is something in the text, the next task is to understand. George Steiner (1992: 312) said in his book After Babel that 'to understand is to translate'. However, before understanding the text, we must have 'trust' to the text that there is something there. Steiner (2000: 186) states that All understanding, and the demonstrative statement of understanding the which is

translation, starts with an act of trust'. So, the trust is needed in translating the text (Ricoeur 2004: 24).

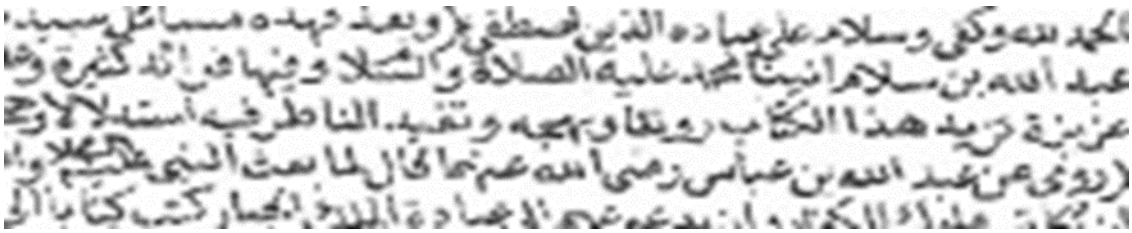
In the translation, the language and culture are considered as Steiner (2000: 188)) states that 'no language, no traditional symbolic or cultural ensemble sets imports without the risk of being'. So, the translating is also an activity delivering cross-cultural and cross-linguistic to the reader or listener. Basil Hatim and Ian Mason (1988: 1) said that the translator is a communicator. However, an interpreter is not only move the word to the sentence or to the text or the culture, but the translator is the producer or the interpreter of the text. So, the translator used negotiation to make easier communication purposes. Here the importance of knowing the context of cross-cultural for understanding the text (Katan 1999: 7; Martin 1992: 149; Halliday & Hasan 1985:1).

Basically, plurality and diversity language makes us very aware that there are difficulties and paradoxes created by translation. Therefore, in fact, the theoretically in translation is impossible, because there is untranslatable either in of phonological, lexical, syntactic or rhetorical. In addition, clearly there is phenomenon of retranslation in the great text either in the same culture or different cultures such as the Bible or Shakespeare text (Ricoeur 2004: 34). Thus it can be said that to understand the text is is translated. In translating, a translator have 'trust' for understanding the text in front of him. There were also the transformation of culture and language because no one language or culture not be transformed.

Overview of the book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiand Seribu Masa'il

The Arabic book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiis a book in Arabic language and in Malay language called Seribu Masa'il. This book can be classified as a story of the prophet or sirah nabawiyah (history of prophet) because it contains the story of the prophet Muhammad and Islamic figures (Piah et al. 2006: 400). Liaw Yock Fang classifies (2013: 300) that the book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabior Seribu Masa'il is the literary book or literature because of the Islamic theology elements in it. Piah (1993: 400) also classified that this book is kitab criteria and be the category of prophet stories and Islamic figures.

This book tells about the questions and the answers between Abdullah ibn Salam, a Jewish leader from Khaibar with the Muhammad prophet. The dialogue between them is conducted in the Khaibar, one of city in Madinah. This story begins from Muhammad's letter to Abdullah bin Salam as Jewish leaders to follow Muhammad's religion (Islam). After reading the letter, he went to Muhammad and asked what he had read in the Torah[7] about the last prophets (khatam al-anbiya') descended from Musa bin Imran[8]. After meeting, Abdullah bin Salam asked a thousand question with the various issues to the prophet Muhammad related to faith, worship, the description of the doomsday (kiamat) and also about the description those who refuse to the God. All of these questions are the issue of Islamic theology[9]. Every question is answered by the prophet Muhammad and justified by Abdullah bin Salam. In the end, Abdullah bin Salam converted to Islam because of the Muhammad's answer are true according to the book of the Abdullah bin Salam known[10]. The picture above are the texts of Arabic language and Malay Language:



The Variations in Seribu Masa'il and Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabī

I would like to present the different or termed as variation. The variations of translation in this case includes two components. They are the variation between the whole book of Masa'il Sayyidi Abdullah bin Salam li-Nabi and Seribu Masa'il and the variations in the meanings. Here are the basic differences between the two texts as a whole:

No.		*Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabī*	Seribu Masa'il
1.	Name	Abdullah bin Salam	Abdullah bin Salam atau Samud Abdullah
2.	The question of the book	1000 issues, 400 problems and 4 problems stubs	1000 problems
3.	*Riwayah* (the sequence of storyteller)	From Abdullah bin Abbas RA	From Abbas RA
4.	The reference book of Abdullah bin Salam	Torah	Torah, the Psalms and the Gospels

The variations or differences in both linguistic or meaning in the two texts can be seen in the following table:

Arabic	فقال عليه السلام يا جبريل ماالذي اكتبه عليهم فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم	[red. Then Muhammad SAW ask, O Gabriel what I write to them, then Gabriel replied to him, Muhammad, please write بسم الله الرحمن الرحيم from Muhammad saw
Malay	Awal surat adalah bismillahirrahmanirrahim dan dilanjutkan dengan فإن الأرض يورثها مت يشاء من عباده والعاقبة للمتقين والسلام علي من التبع الهدي لاحول ولاقوة إلا بالله العلي الظيم	[red. The first letter is Bismillahirrahmanirrahim than followed by فإن الأرض يورثها مت يشاء من عباده والعاقبة للمتقين والسلام علي من التبع الهدي لاحول ولاقوة إلا بالله العلي الظيم

The text above has different structure in the structure and the meaning. The structure in Arabic text is indirect sentence [فقال عليه السلام (then Muhammad SAW ask)] there is a command verb [اكتب بسم الله (please write bismillah)]. But, in Malay text is declarative sentence [awal surat adalah Bismillahirrahmanirrahim (the first letter is Bismillahirrahmanirrahim)]. Beside the structure, both of the texts have different meaning. In Arabic text, Muhammad was asked to Gabriel for the directions about what he would write. So, whatever Muhammad's doing is by the commanding from Gabriel. In contrast, in the Malay text, does not mentioned who wrote it but shows the contents of the letter only. Another difference is the difference between the two letters. In Arabic text, the first letter is basmalah and shows that the letter from Muhammad, the apostle of God [بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (bismillahirrahmanirrahim from Muhammad SAW)], but in Malay text, after 'Bismillahirrahmanirrahim' added by فإن الأرض يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين والسلام علي من التبع الهدي لاحول ولاقوة إلا بالله العلي الظيم. This text is an invitation to be the cautious [والعاقبة للمتقين], congratulations [والسلام], follow the guidance [من التبع الهدي] and submission to God [لاحول ولاقوة إلا بالله العلي الظيم]. Thus, it can be said that the goal of the initial letter of the text already showing the invitation to worship for Allah, while the Arabic text indicates that he (Muhammad) is the messenger of God only.

Arabic	با محمدانت بنى ام رسول فقال ان الله جل وعلابعتنى نبئا ورسولا وخاتم النبيين اما قرات فى التوراة محمد رسول الله والذين معه اشداء وعلى الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا قال صدقت	[red. O Muhammad, you are the servant and Muhammad said that Allah has sent him to be prophet and apostle and the last prophet and I read in in the Torah that محمد رسول الله الكفار رحماء بينهم تراهم والذين معه اشداء ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا Abdullah replied, you are righ]
Malay	Ya Muhammad tuan hamba nabi atau Rasul maka Rasulullah menjawab hai Abdullah adapun aku nabi lagi rasul seperti titah Allah ta'ala di dalam al-Qur'an وما كان يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء لرسول أن حجاب أو يرسل رسولا	[red.O Muhammad is the servant of prophet, apostle. Than Muhammad replied O Abdullah I am as apostles and as prophets like His command in the Qur'an وما كان لرسول أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسول].

The text above has different structure in Arabic text and Malay text. The different is between declarative sentences and introgatif sentence. Arabic text is a declarative sentence showed by word [انت (you)] and the speaker knows that Muhammad is a prophet. So, there is no question from Abdullah bin Salam to Muhammad about who is he [با محمدانت بنى ام رسول فقال ان الله جل وعلابعتنى نبئا ورسولا وخاتم النبيين اما][11] . While in Malay text, the sentence is introgative. This sentence shows that Abdullah bin Salam want to know the prophethood of Muhammad. So, Abdullah bin Salam asks to Muhammad [Ya Muhammad tuan hamba nabi atau Rasul (O Muhammad is the servant of prophet, apostle.)]. In addition, the arguments of Qur'an from both of text say that Muhammad is prophet are different. In Arabic text, the argument in the surah al-Fath: 29. whereas the Malay text is surah Al-Shura: 51. The difference of the arguments indicate that Arabic text more explicitly to show that Muhammad is the Messenger of Allah because it is mentioned the name of Muhammad. But in Malay text only say that there is someone who can speak with the God but not mentioned who is one.

Arabic	يا محمد فعلى امى دين كانوا قال على دين الله الخالص ودين ملائكته ودين الاسلام قال صدقت	[red. Muhammad, I do not know anything about their religious affiliations. Muhammad replied that I was in the sacred religion of Allah, the angels and the religion of Islam]
Malay	Ya Muhammad adapun segala hamba Allah ta'ala yang tuanhamba suruh membuat iman agama itu agama Allah kahh atau agama tuan hamba sendiri maka sabdaRasulullah SAW yang agama itu agama Allah Rabbul alamin yang disuruhkan kepda aku dan kepada segala ummatku maka kata Abdullah bin salam صدق يا رسول الله	[red. O Muhammad, Allah told that you command me to be religious faith, is it Allah's religion or your own religion. Then Rasulullah said that the religion is Allah's religion, *Rabbul al-Alamin* (Lord of the Worlds) that has sent to the me and all my *ummah* (followers), then Abdullah bin Salam said صدق يا رسول الله]

The sentence above has different typical in the structure. In Arabic text is declarative sentence and in Malay text is introgatif sentence. The declarative sentence in the Arabic text begins with the statement that Abdullah bin Salam is the ignorant what the people's religion [يا محمد فعلى امى دين كانوا (Muhammad, I do not know anything about their religious affiliations)], whereas in the Malay text begins by the hesitation with the religion brought by Muhammad [Ya Muhammad adapun segala

hamba Allah ta'ala yang tuan hamba suruh membuat iman agama itu agama Allah kah atau agama tuan hamba sendiri]. The differences of the two texts are not only in the structure, but also in its meaning. The differences in the meaning seen in the Malay text that Abdullah bin Salam want to know the truth of Muhammad's religion, so he have two options 'the God's religion' or 'the Muhammad's religion'. Actually, Abdullah bin Salam just asking him to to know the truth of Muhammad from his answer. The word [صدق يا رسول الله (it is right)] in Malay text shows that Abdullah bin Salam believed that Muhammad is the apostle and the last prophet (khatam an-Nabiyyin).

Arabic	يا محمد فاهل الجنة يدخلون الجنة بالاسلام ام بالايمان ام باعمالهم قال ابن سلام استوجبوا الجنة بالايمان ويدخلونها برحمة الله ويقسمونها باعمالهم قال صدقت	[red. O Muhammad will the occupants of heaven enter by Islam or by faith or by their charity, Muhammad replied that o..ibnu Salam, heaven needed by a faith and entered by the grace of God and divided by their deeds]
Malay	katakanlah ya Muhammad segala Islam yang masuk Itu dengan kebaktiankah atau tiada dengan kebaktian maka sabda Rasulullah hai Abdullah segala orang yang beroleh heaven itu bukan dengan kebaktian barangsiapa ang menyebut kepada kalimah لا إله إلا الله محمد الرسول الله ialah yang beroleh heaven tiada dengan keyakinan jikalau Yahudi dan Nashrani sekalipun jikalau ia menyebut dua kalimat ini atau orang yang menyembah berhala sekalipun jia ia masuk Islam adalah heaven akan baginya maka kata Abdullah صدق يا رسول الله	[red. O..Muhammad, please say who is Islam in are they enter by the service or by not service?. Than Abdullah replied…O Abdullah, who are get the heaven are not by service. Whoever refer the sentence لا إله إلا الله محمد الرسول الله is get heaven without belief. if the Jews and Christians even calls these two sentences or who is adore the idols even he converted to Islam is the heaven going for him then Abdullah said صدق يا رسول الله]

The difference between both of the text is in the rank units. Malay text has more phrases than Arabic text. In Arabic text just only says [استوجبوا الجنة بالايمان ويدخلونها برحمة الله ويقسمونها باعمالهم] , but in Malay text has more phrases [hai Abdullah segala orang yang beroleh heaven itu bukan dengan kebaktian barangsiapa ang menyebut kepada kalimah لا إله إلا الله محمد الرسول الله ialah yang beroleh surga tiada dengan keyakinan jikalau Yahudi dan Nashrani sekalipun jikalau ia menyebut dua kalimat ini atau orang yang menyembah berhala sekalipun jia ia masuk Islam adalah surga akan baginya] . In this case not only has a change of unit rank but also the meaning. Basically, these two questions have the same essence that is a requirement to enter the heaven, but both of the texts have different directions either in the question or the answer. In the Arabic text, it appears that Abdullah bin Salam knows and agrees on what it is the Islamic faith, while the Malay text just only say that who read the syadah [لا إله إلا الله محمد الرسول الله] is Islam and has same rights to enter heaven.

Based on the explanation above, it can be said that basically the text of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabi (Arabic text) and the Seribu Masa'il (Malay text) has the same substantial. However, both of them have different direction in the writing either in the form of the questions from Abdullah bin Salam to Muhammad or the answers from Muhammad to Abdullah bin Salam. In addition, there are some Qur'anic texts are also different between the Arab text and the Malay text. The difference both of them shows that Qur'an text in the Arabic text clearer and brighter to say about Islamic theological like to say Islam or Muhammad is the final prophet. It

means that in Arabic text, only say right or wrong and yes or no. While Qur'an text in the the Malay text shows the uncertain statement. For the example is when Muhammad answer to Abdullah bin Salam who are the people will enter the heaven, then the answers is who say syahadah لا إله إلا الله محمد الرسول الله , but a Jews or Christians can also enter to the heaven but by syahadah too. It seems that there is a difference between the direction of Arabic text and Malay text in the writing, between clear and unclear.

The Context of Seribu Masa'il and Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabī

The difference between the structure and the meaning of the text Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabi and Seribu Masa'il would be more understandable if we look was the text produced. The text Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabi is the popular book in the Middle Ages. However, in the Persian book written by al-Tabari Abu Ali Muhammad al-Bal'ami, it was mentioned the book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabi told about the story of Abdullah bin Salam, a Jewish who asked a thousand questions to Muhammad. Al-Tabari book was written by Abu Ali Muhammad al-Bal'ami in the year 963, so the book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiassumed has been written before. In the year was due in 1143, this book has been translated into latin. Previously has been translated into the Persia language with the title of the book 28 masalah and there is also a book called Hazar Masa'il.

The inclusion of Islamic books like Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiin the archipelago can not be separated from the history of Islamization in the archipelago. The first Islam has emerged in the archipelago around the 8th century and 9th brought by Arab traders and Parsian traders (Robert Day 2002: 10; Arifin 2005: 19). But only in the 13th century AD, along with the establishment of the Samudra Pasai kingdom (1272-1450 AD), religion began to grow and spread. In the 14th century until the 16th century, the kingdom of Pasai became the center of Islamic intellectual. During this period there was a cultural indigenization of Islam . Islamic culture indigenization is done by translating, adapting and composing the Arab stories and the Persian stories. The first translation is Malay language and then in another languages such as Aceh, Bugis, Javanese, Sundanese, Madurese and other languages in archipelago . So, the Islamic culture is familiar to the people in the archipelago and it has important role to converted to Islamic religion. Thus, Islam can be used as a mirror and referral to perceiving, understanding and interpreting the realities of life.

Actually, the familiarization process of Islamic tales are not necessarily accepted by the Malay community directly because of the Hindu period, which have the most popular story like the story of Ramayana or Hikayat Sri Rama (Winstedt 1961: 140). By the indigenization process, many communities in the archipelago converted to Islam through Islamic tale or Islamic story that spread in the community. The indigenization of Islamic culture shows how the normative teachings of Islam as a normative teaching from the God can be accommodated to the origin culture without losing its identity. The success of the process of indigenization of Islamic culture is indicated by the book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabi has many translations and has different titles such as the Javanese language called Samud, Seh Ngabdul Salam in Suluk Warna-Warni, Seh Samud, Serat Samud, Suluk Seh Ngabdulsalam, im Malay language called Hikayat Seribu Masalah or Seribu Masa'il, in Tamil language called by Ayira Macala, in Sundanese language called by Wawacan Sual Serebu. So, by indigenization Islamic culture, it was integrated between the Islamic Middle East with the local culture through translation, composition and adaptation process. So, very likely the occurring variations between the book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabi and Seribu Masa'il. It is aware that it has been a process of the 'original' to 'local culture' through a process of Islamization (Feener 2009: xiv).

The Islamic Local Understanding in the Book of Seribu Masa'il

Apart from variation of the translation variations, the book of Seribu Masa'il and Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabi has the important values in religious life either about the teaching of

Islam or the mutual respect between Muslims and non-Muslims. Both of the texts provide the positive values that influenced by Islamic local understanding, such as:

1. **Mutual respect between Muslims and non-Muslims:** There are many books tell about the disharmony between Muslims and non-Muslims either in the classic book that tell the history about wickedness of the Jewish to Muhammad like Abu Lahab (Suyani 2004: 182) or Abu Jahal (Ibid 2004: 212) or in the contemporary study, we can find many book tell about the disharmony between Muslims and non-Muslims. However, in the story Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiand Seribu Masa'il give another description, it is about the harmony and dialogue between Muslims and non-Muslims, ie between Muhammad and the Jewish Abdullah bin Salam. Both of them demonstrated a mutual respect and humility. It can be seen in this following text:

وقال له ماتريد يابن سلام فقال يامحمد انا من علماء بنى اسرائيل وممن قراالتوراة وفهمها وعلمها وانا رسول اليهود اليك وقد ارسلوا معي رسائل لاتفهمها عن يقين وقد سالوك ان تبينها لهم وانت من المحسنين فقال عليه الصلاة و السلام قل ما بدالك من المسائل ياابن سلام.

[red. And Muhammad asked what do you want, O Ibn Salam, he replied, O Muhammad, I was scholars of Israel and I read the Torah, understand it, practice it and I was Jewish. They sent a letter to you that they did not understand about faith and I ask you to explain to them. You are muhsinin (a good man) and Muhammad said, what is your problem please say to me O Ibn Salam] (Arabic text)

Pada hari ahad serta dengan Yahudi yang tujuh ratus orang itu dan berapa pujian nabi Muhammad makanya memberi hormat di hadapannya Rasulullah SAW maka ujar Jabrail رسول الله صلي الله عليه وسلم السلام علي من التبع الهدي Hai Abdullah bin Salam marhaban bika.
[red. On the first day, the seven hundred Jewish people and many praises to the prophet Muhammad. So, they give the respectful in front Him, then Jabrail said رسول الله صلي الله عليه وسلم السلام علي من التبع الهدي o… Abdullah bin Salam marhaban bika (welcome for you)] (Malay text)

Malay text exemplified how the mutual respect between Muslims and non-Muslims each other and how to meet each other. In the text, Abdullah bin Salam said that he brought seven hundred men and the give praise to prophet Muhammad. The respond from Muhammad also give greeting 'marhaban bika' (welcome for you). The propagation model such as Muhammed is needed, al-Hirsh 'ala al-Jama'a Salamah that cares for his congregations (Jundi: 21).

The difference between the Arabic text and Malay text is culturally. It is the tradition of visiting and meeting the people. In Arabic text, when Abdullah bin Salam met Muhammad, then he immediately said who was he and what he wanted [يامحمد انا من علماء بنى اسرائيل وممن قراالتوراة]. However, in the Malay texts, the first spoken to Abdullah bin Salam by Muhammad was not about his purpose, but 'marhaban bika' (welcome for you). It show that in Malay culture, when the person meet someone, they always say 'hello' even when they met somebody that they don't know him.

2. **Oneness to the God:** The Book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabi or Seribu Masa'il also teaches the oneness of the God in the story. The oneness of the God indicated by some kind of expression:

katakanlah ya Muhammad apa yang esa tiada jadi dua-dua tiada jadi tiga dan tiga tiada jadi empat, empat tiada jadi lima yang lima tiada jadi enam yang enam tiada jadi tujuh yang tujuh tiada jadi delapan yang delapan tiada jadi Sembilan yang sembilan tiada jadi sepuluh yang sepuluh tiada jadi sebelas yang sebelas tiada jadi dua belas yang dua belas tiada jadi tiga belas yang tiga belas tiada jadi empat belas….

[red. O Muhammad please say what is oneness, it is one not be two and two not be three and three not be four and four not be five and five not be six and six not be seven and seven not be eight and eight not be nine and nine not be ten and ten not be twelve and twelve not be thirteen and thirteen not be fourteen....] (Malay text)

In addition, there is also description the great of God that shows His Nurullah (the glow of Allah) can move the hills and burn it.

ya Tuhanku aku hendak melihat rupamu maka firman Allah ha Musa tiadalah dapat engkau melihat aku sesungguhnyakah barang siapa yang melihat akan daku maka ia itu mati adapun jika engkau hendak melihat daku pergilah engkau ke bukit Thurisina maka berjalanlah nabi Musa naik ke bukit Thurisina maka terpancarlah nurrullah maka bukit itupun bergerak maka hangus menjadi abu

[red. O my God, I want to see your shapes then the God say o..Moses, you cannot see me actually, whoever saw me he will die. But if you want to see me, please go to the hill of Thurisina then Musa walk up to the hill of Thurisina then nurrullah (the glow of Allah) rises then the hill move and burn it] (Malay text)

In the Qur'an, God's unity has been described in al-Ikhlas, 'Say, 'He is Allah , [who is] One, Allah, the Eternal Refuge, He neither begets nor is born'. No explanation what is the mean of 'One'. However, in the Malay text, oneness of God (Allah ahad) explained very clearly and detailed. The mean of 'the One' is can not be two or three or four or five and so on. The unity of God was also described by the story of Moses who wanted to see the God directly in Thurisina hill. At that moment Nurullah (the light of God) revealed, so the hill moved and burnt to ashes.

3. **The Equal position for Human in front of the God:** Basically the book of Seribu Masa'il and Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabi teaches the equality between Islam, Jewish and Christian. The equal position is evidenced by the existence of the same right to enter heaven. But, this text said that the ticket for the heaven is by syahadah (لا إله إلا الله محمد الرسول الله) . It can be seen in the following passage the difference between Arabic text and Malay text:

يا محمد فاهل الجنة يدخلون الجنة بالاسلام ام بالايمان ام باعمالهم قال ابن سلام استوجبوا الجنة بالايمان ويدخلونها برحمة الله ويقسمونها باعمالهم قال صدقت

[red. O Muhammad will the occupants of heaven enter by Islam or by faith or by their charity, Muhammad replied that o..ibnu Salam, heaven needed by a faith and entered by the grace of God and divided by their deeds] (**Arabic text**)

katakanlah ya Muhammad segala Islam yang masuk Itu dengan kebaktiankah atau tiada dengan kebaktian maka sabda Rasulullah hai Abdullah segala orang yang beroleh heaven itu bukan dengan kebaktian barangsiapa yang menyebut kepada kalimah لا إله إلا الله محمد الرسول الله adalah yang beroleh heaven tiada dengan keyakinan jikalau Yahudi dan Nashrani sekalipun jikalau ia menyebut dua kalimat ini atau orang yang menyembah berhala sekalipun jika ia masuk Islam adalah heaven akan baginya maka kata Abdullah صدق يا رسول الله

[red.O.Muhammad, please say who is Islam in are they enter by the service or by not service? Than Abdullah replied…hei Abdullah, who are get the heaven are not by service. Whoever refer the sentence لا إله إلا الله محمد الرسول الله is get heaven without belief. If the Jews and Christians even calls these two sentences or who is adore the idols even he converted to Islam is the heaven going for him then Abdullah said صدق يا رسول الله] (**Malay text**).

This basic principle considers that every humans is equal and has same entity. The difference between them is the level of their kindness, as in the words of Allah: O people! We created you from a male and a female, and made you races and tribes, that you may know one another. The best among you in the sight of God is the most righteous. God is All-Knowing, Well-Experienced (al-Hujurat: 13).

The text above shows that there are differences in understanding between Arab text and Malay text. In the Arabic text, the person will get heaven not only with their faith (iman) but also through the grace of the God (rahmat) and charity (amal). Otherwise, there is the difference in Malay texts. The people who get the heaven not only because of their charity (amal), but also with their faith (iman) for converte to Islam by uttering syahadah. Although previously he was a Jew nor Christian; nor idolaters, but if he had converted to Islam and utter shahadah, then he is entitled to enter the heaven.

Conclusion

I had examined both books Arabic text and Malay text. Based on the data, the book of Seribu Masa'il or Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiis Islamic theology literature or called

sastra kitab, because this book contains the value of religious life and the book tells the story of sirah nabawiyah (history of the prophet). During the islamization process, the Islamic theology literatur plays an important role in the spread of Islam through a story or tale wrapped premises of Islamic theology and the result is many people converted to Islam.

Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiin Arabic versions and Seribu Masa'il in the Malay version are the form of the translation process. In the process of translation, both of the texts have variations. The variation showed by the different names, riwayah, the number of questions from Abdullah bin Salam to Muhammad and the reference books used by Abdullah bin Salam. The variation occurs in the linguistic structure and the meaning. The variation in the meaning cannot be separated from the different diction and expression used in the Arabic text or Malay text, but substantially, both of them have similarities ideas.

The variation in the texts related to the context in which the text is manifested. The text of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiis a written text in the 7th century, but Seribu Masa'il written in the 14th century to the 16th century where there is a massive intellectual activity, it is the indigenization Islamic culture. At this time many books translated, composed or adapted to many languages such as Malay or Javanese language. Thus, we can be sure that the text variation between Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiand Seribu Masa'il are very likely because of indigenization of Islamic culture. It is the adjustment of the local language and local culture with the original text. So, the teaching Islam or Islamic values more easy accepted by the local community.

Regardless of the variation between Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabiand Seribu Masa'il, both of the books have important religious values to emulate such as mutual respect between Muslims and non-Muslims, the equation of human position in front of the God and the oneness of God. The positive values in this tale will be a classic heritage treasures that must be maintained throughout the period.

NOTA HUJUNG

1. Naquib al-Attas (2011: 135-136) adds that the influence of the Arabs does not only affect the writing of Malay-Arabic (Jawi), but also in the naming of the days like ahad, isnain, tsulasa and so on.
2. There are several opinions about when the beginning of pesantren (boarding school) in Indonesia. Dutch survey in 1819 gave the impression that there has not been pesantren in Java. The education institutions similar to boarding schools are reported in Priangan, Pekalongan, Rembang, Kudus, Surabaya, Madiun and Ponorogo. However, the boarding schools in Lombok and Sulawesi are estimated before the 20th century. See Bruinessen (1995: 23-26).
3. There are several types of books (kitab) taught at the pesantren. If the kitab is one of the subjects taught in madrasah diniyyah, the students should understand the contents of the kitab and the teacher's explanation because there is an exam to be the higher class for the students. However, if the kitab is taught only in the month of Ramadan, the kitab was not tested in the exam. The kitab taught in Ramadan just spent and finished in a month, so the contents of the kitab are not necessary understood well by the students.
4. The obedience of the student to the teacher or kiai became an important modal in studying religious subject in pesantren. Therefore, from the beginning of study, the teacher or kiai always taught the book of Ta'lim al-Muta'allim (the book contains the way to be student).
5. Kitab is a book or work of the scholar and usually in Arabic language. The term of kitab is also often used to refer to the kitab kuning (the book has a yellow paper) that is taught in Islamic schools or pesantren (Bruinessen 1995: 17). But the kitab meant here is the literature of Islamic theology called sastra kitab (Fang 2013: 300).
6. Liaw Yock Fang (2013: 301) said that Seribu Masa'il categorized as a literary book or literature of Islamic theology. This literature of Islamic theology includes the study of Islamic theology like Qur'an, Tafsir (the interpretation of the Qur'an), Tajwid (Qur'anic recitation), Arkan-al-Islam (the pillars of Islam), Ushuludin (theology), Fiqh (jurisprudence), ilmu sufi (sufism), ilmu tasawuf (mysticism), tarikat (the different religious orders), zikir (chanting the names of God), rawatib (non-obligatory prayers), doa (supplication), jimat (talisman), risalah (tract), wasiat (wills) and kitab tib (folk medicine and spells).

7. There is different stories both of the texts, in Arabic version, Abdullah bin Salam came to Muhammad by his self. However, in the Malay version, Abdullah bin Salam came with seven hundred followers for asking to Muhammad.
8. In another book, the question from Abdullah bin Salam to the Prophet Muhammad related three issues regarding food in the heaven, the character of doomsday and the similarity children to the father or the mother (Fang 1975: 200; Ibrahim 1976: 62; Ali 1990: 113-114).
9. The story of a Jew who converted to Islam in the 7th century or 8th century have also been written by Paul Lawrence Rose (2011).
10. O Muhammad, you are the a servant and Muhammad said that Allah has sent him to be prophet and apostle and the last prophet.
11. Muhammad is the Messenger of God. Those with him are stern against the disbelievers, yet compassionate amongst themselves. You see them kneeling, prostrating, seeking blessings from God and approval.
12. It is not for any human that God should speak to him, except by inspiration, or from behind a veil, or by sending a messenger to reveal by His permission whatever He wills. He is All-High, All-Wise.
13. O Muhammad, Allah Ta'ala told that you command me to be religious faith, is it Allah's religion or your own religion. Than Rasulullah said that the religion is Allah's religion.
14. heaven needed by a faith and entered by the grace of God and divided by their deeds.
15. O Abdullah, who are get the heaven are not by service. Whoever refer the sentence لا إله إلا الله محمد الرسول الله is get heaven without belief. if the Jews and Christians even calls these two sentences or who is adore the idols even he converted to Islam is the heaven going for hill.
16. there is no God except Allah, Muhammad is the Apostle of Allah.
17. Kitab al-Tabari was written by Abu Ali Muhammad ibn Muhammad al-Bal'ami (1200-1399 AD) who discusses about al-Tarikh al-mulk wa rusuli (the history of the kings and the apostle)
18. The idea of indigenization of cultural Islam is raised by Abdurrahman Wahid (2001) in the 1980s, but the term indigenization Islamic culture introduced by Abdul Hadi (2001) in the depiction of Malay literature in the archipelago. This term also used by Oman Fathurrahman (2012) in reviewing the work of Ronit Ricci 'Islamic Translated'.
19. From the book of Masa'il Sayyidi Abdullah Bin Salam li-Nabi in Arabic language into several books with different languages and different titles. Ronit Ricci (2010: 1-2) saw that by this book there is an Islamic literary network in Southeast Asia and the connection Muslims cross-border regions and cultures.
20. there is no God except Allah, Muhammad is the Apostle of Allah.

RUJUKAN

Al-Attas, Muhammad Naquib. 2011. *Historical Fact and Fiction*. Malasyia: Universiti Teknologi Malasyia Press.

Ali, Munir. 1990. *Kajian Kesusastraan Melayu Klasik*. Malasyia: Eagle Trading Sdn. Bhd.

Anon. t.th. Seribu Masail., Jakarta. ML15. Perpustakaan Nasional Republik Indonesia.

Arifin, Abdul Hadi. 2005. *Malikussaleh Reinterpretasi Penyebaran Islam Nusantara*. Nangroe Aceh Darussalam: University of Malikussaleh Press.

Bal'ami, Abu Ali Muhammad bin Muhammad. Tt. *Al-Thabari*. Afghanistan: Jumhur al-Islamiyah al-Ibraiyah.

Bruinessen, Martin Van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Fang, Liaw Yock. 2013. *A History of Classical Malay Literature*. Singapore: ISEAS.

Fathurahman, Oman. 2012. Memahami Pribumisasi Islam Melalui Kitab Seribu Masalah. *Studia Islamika*, 19, 23, h. 597-609.

Feener, Michael. 2009. *Issues and Ideologies in the Study of Regional Muslim Culture in Islamic Connections Muslim Societies in South and Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.

Hadi, Abdul. 2001. *Islam: Cakrawala Estetik dan Budaya*. Jakarta: Pustaka

Halliday, M.A.K&Hasan. 1985. *Language, Text and Context: Aspect of Language in Social-Semiotic Prespective*. Victoria: Deakin University Press..

Hatim, Basil& Ian Mason. 1997. *The Translator as Communicator*. London&New York: Routledge.

Jundi, Anwar. tt. *Az-Zi'âmah an-Nabawiyah fiTârikh ar-Rasûl*. Mesir: Mathba' at-Tawakkil.

Katan, David. 1999. *Tranlating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. UK: ST Jerome Publishing.

Martin, J. R. 1992. *English Text System and Structure*. Philadelpia: John Benjamin Publishing Company.

Masâil Sayyidi Abdullah bin Salam lin Nabī. Oklahoma Central Library, America, the web http://catalog.nypl.org/record=b11731602~S1

Piah, Mat Harun dkk. 1993. *Kesusastraan Melayu Tradisional*. Selangor: DawamabSdn. Bhd.

Recouer, Paul. 2004. *On Translation*. London&New York: Routledge.

Ricci, Ronit. 2008. A Jew on Java, a Model Malay Rabbi and a Tamil Torah Scholar: Representations of Abdullah Ibnu Salam in the Book of One Thousand Questions. *Combridge University Press*, 18, 4, h. 481- 495.

Ricci, Ronit. 2010. Islamic Literrary Networks in South and Southeast Asia. *Journal of Islamic Studies* 21(1): 1-28.

Ricci, Ronit. 2011. *Islam Translated: Literature, Conversion and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Chicago: The University of Chicago Press.

Robert Daya, McAmis. 2002, *Malay Muslims: The History and Challenge of Reheavennt Islam in Southeast Asia*. Amerika: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Rose, Paul Lawrence. 2011. Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina Retrieving the Historical Kernel. Der Islam 86 (1): 1-29

Saad, Ibrahim. 1976. *Kesusastraan Melayu: Satu Pengenalan*. Kuala Lumpur: Utusan Printcorp Sdn. Bhd.

Sanwani. 2011. *Transliterasi Seribu Masa'il*. Jakarta: Perpustakaan Nasional RI.

Steiner, George. 1992. *After Babel: Aspect of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press.

Steiner, George. 2000. The Hermeneutic Motion. Dlm. Lawrence Venuti (pnyt.) *The Translation Studies Reader*, hlm. 186-191. London: Routledge.

Suyani, Muhammad. t.th. *As-Sirat an-Nabawiyah kamâ Jâat fial-Hadīth as-Shahīhah (Qirâah Jadīdah)*. Jil. 1. Riyadh: Maktabah al-Abikan.

Wahid, Abdurrahman. 2011. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*. Jakarta : Desantara.

Wieringa, E.P. 2003. Dotting the Dal and Penetrating the Letters The Javanese Origin of Syair Seribu Masalah and its Bantenese Spelling. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. 159 (4): 499-518.

Winstedt, Richard. 1961. *The Malays A Cultural History*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Metodologi Musthafa Umar dalam *Tafsir al-Maᶜrifah*

M. Kafrawi & Wan Nasyarudin Wan Abdullah

Jabatan Pengajian al-Quran dan as-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Kitab tafsir al-Ma'rifah adalah sebuah kitab tafsir yang dikarang oleh Musthafa Umar. Beliau adalah salah seorang ulama Riau yang memiliki perhatian besar terhadap perkembangan tafsir al-Qur'an di Nusantara. Kitab tafsir ini terkenal di pekanbaru Provinsi Riau (Bandar Negeri Riau), tetapi seakan-akan tidak dikenali di tempat-tempat lain. Hal ini menjadi alasan utama yang mendorong minat penulis untuk mengkajinya dari tiga aspek utama. Pertama, Biografi dan sejarah perjalanan kehidupan pengarang kitab. Kedua, pembahasan mengenai nama kitab, maksudnya, sebab dan tujuan penulisan (sejarahnya), tempat dan masa penulisan, kitab-kitab rujukan, serta pandangan tokoh terhadap kitab tafsirnya. Ketiga, kajian metodologi danisi kandungan kitab. Dengan demikian kajian ini bermatlamat untuk memperkenalkan biografi pribadi pengarang, seterusnya untuk mengetahui dan mengkaji metodnya yang digunakan dalam perbahasan tafsir al-Ma'rifah, juga kelebihan dan kelemahan yang terkandung di dalam kitab tafsirnya. Kajian ini adalah kajian kepustakaan, temu bual, dan analisis dari penulis. Dari kajian tersebut didapati beberapa dapatan di antaranya: Pertama, kitab tafsir al-Ma'rifah merupakan kitab tafsir semasa yang mengkaji masalah yang terjadi pada masa kini dengan menggunakan bahasa Melayu yang mudah untuk difahami. Kedua, kitab tafsir ini memberikan penekanan kepada aspek perbaikan masyarakat Islam, akhlak dan sosial masyarakat. Ketiga, metod yang diguna pakai merupakan gabungan beberapa metod, iaitu metode al-ma'thur, al-rayi dan aqli al-ijtima'i (perbaikan masyarakat).

PENGENALAN

Al-Qur'an adalah sumber hukum utama di dalam islam, kemudian sumber hukum yang kedua selepas al-Qur'an adalah hadith Nabi Muhammad saw, pada zaman Nabi saw al-Qur'an tidak di tafsirkan secara keselurahan, Beliau saw hanya mentafsirkan al-Qur'an sesuai dengan keperluan pada masa itu sahaja atau menjawab pertanyaan daripada para Sahabat ra sahaja.

Kemudian pada zaman Sahabat, tafsir al-Qur'an mulai berkembang terutama di tiga tempat madrasah tafsir diantaranya: di Madinah, Makkah, dan Kuffah, begitu juga pada zaman tabi'in. Kesinambungan pentafsiran al-Qur'an sangat mutlak di perlukan oleh setiap umat manusia, menyadari hal ini, maka para ulama yang berkemampuan dalam bidang tafsir berusaha untuk memahami dan mentafsirkan al-Qur'an berdasarkan kepada kaedah-kaedah disiplin ilmu tafsir. serta mengikut kepada kepakaran masing-masing dengan memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu yang telah ditetapkan oleh para ulama terdahulu.

Salah satu dari sekian banyak mufassir pada masa ini yang belum dikenal ramai oleh masyarakat adalah Musthafa Umar. Beliau berusaha mengembangkan kepakarannya dalam bidang Tafsir al-Qur'an, sebagai perkembangan zaman sekarang yang selalu berkembang sehingga perlu disesuaikan penafsiran al-Qur'an pada zaman ini. Kepakarannya dalam bidang tafsir menyokong beliau mengarang kitab Tafsir al-Ma'rifah, yang ditulis dengan menggunakan bahasa Melayu yang mudah dipahami oleh masyarakat. Sebagai insan akademik kajian demi kajian terhadap hasil karya para ulama merupakan satu perkara yang mesti dilakukan bagi mendedahkan penemuan dan buah pemikiran baru yang bermanfaat bagi generasi selepasnya.

PERNYATAAN MASALAH

Berdasarkan kepada pendahuluan yang telah disebutkan di atas, maka permasalahan yang akan dicuba untuk diselesaikan dalam kajian ini adalah pengenalan terhadap kitab Tafsir al-Ma'rifah, Pengenalan Biografi Musthafa Umar, Metodologi beliau dalam tafsir al-Ma'rifah.

Dalam kajian ini akan didedahkan kaedah Metodologi beliau di dalam kitab Tafsir al-Ma'rifah. Apakah sudah bersesuaian dengan pentafsiran para ualama mukhtabar yang terdahulu ataupun berdasar pandangan beliau sendiri.

PERSOALAN KAJIAN

Persoalan kajian yang hendak dijawab dalam kajian ini adalah :

1. Siapakah Musthafa Umar dan tafsir al-Ma'rifah?
2. Apakah metodologi yang digunakan oleh Musthafa Umar dalam kitab tafsirnya?

OBJEKTIF KAJIAN

Metod yang digunakan oleh pengkaji ialah kajian kepustakaan iaitu dengan menggunakan kajian Kualitatif, membaca dan meneliti kitab Tafsir al-Ma'rifah. kemudian sedikit temubual dengan pengarang tafsir al-Ma'rifah untuk mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan tajuk. selain itu juga penulis mengambil data-data sekunder daripada dokumen tertulis dan bercetak, mahupun audio video karangan beliau dan ulama-ulama lain seperti tesis, buku, jurnal, makalah, surat khabar, kertas kerja, prosiding, mp3, vcd dan lain sebagainya. yang berhubung kait dengan permasalahan yang dikaji.

TINJAUN LITERATUR

Kajian ini merupakan kajian tentang Metodologi dalam kitab Tafsir 'Tafsir al-Ma'rifah' oleh Musthafa Umar. Setelah sedikit sebanyak penulis melakukan kajian, penulis mendapati beberapa kajian tentang Metodologi ahli-ahli tafsir yang telah di buat iaitu :

Jurnal Islam Universiti Malaya (2011), yang bertajuk 'Manhaj Tafsir Al-Azhar' jurnal ini membincangkan metodologi Hamka dalam tafsir al-Azhar, kajian ini mengupas tentang manhaj tafsir al-Azhar dengan metod tafsir bil ma'thur dan bi al- Ra'yi, serta pemikiran beliau mengenai isu Isra'iliyyat, Falsafah, Islah, Sejarah, Syari'ah, Sains, Tasawuf, Syair, dan Psikologi (ilmu jiwa).

Disertasi Sarjana Khairuddin bin Mawardi (2009), yang bertajuk 'Metodologi penafsiran Mahmud Yunus dalam tafsir Qur'an karim',Kajian ini menjelaskan dan membincangkan metode pentafsiran al-Qur'an, menjelaskan sejarah pentafsiran al-Qur'an di Indonesia, kajian tokoh-tokoh tafsir al-Qur'an di Indonesia. Metod yang digunakan dalam tafsir ini adalah pentafsiran ayat al-Qur'an dengan al-Qur'an, dengan Hadith, dengan pandangan Sahabat, pepatah dan tafsiran ayat-ayat al-Qur'an melalui Kisah-kisah, dalam tafsir ini beliau menghindari daripada masuknya unsur Isra'iliyat dalam tafsir Ayat.

Disertasi Doktor Falsafah Musthafa Umar (2009), yang bertajuk 'metode aqliyyah ijtima'iyyah, kajian ini adalah kajian tentang tafsir Sha'rawi dan metode beliau dalam mentafirkan al-Qur'an'. Dengan menggunakan metode aqliyyah ijtima'iyyah. Pemikiran baharu dalam pentafsiran masa kini, yang bertujuan untuk memperbaiki keadaan umat islam pada masa ini.

Disertasi Doktor Falsafah Muhammad Najib Abd Kodir (2008), yang bertajuk 'Muhammad Qurays Shihab Manhajuhu wa Afkaruhu fi Tafsirihi al-Misbah (dirasah tahliliyah naqdiah), kajian ini menjelaskan metod Qurays Sihab dalam Tafsir Misbah, pemikiran beliau terhadap issu semasa, seperti isu masyarakat, perempuan muslimah didalam masyarakat, issu poligami, issu jilbab (tudung) muslimah didalam al-Quran dan Sunnah, pandangan beliau mengenai Ahli kitab, isu hukum Islam dan pelaksanaannya di zaman sekarang, issu Syura, issu persamaan dan persamaan hak-hak manusia.

Disertasi Sarjana Abdul Haris (2006), yang bertajuk 'Metodologi M. Quraish Sihab dalam mentafsirkan al-Quran Kajian terhadap Buku Membumikan al-Qur'an', kajian ini menjelaskan tentang Metod Qurays Sihab dalam buku Membumikan al-Qur'an, kajian ini lebih menekankan kepada Metod Tafsir mawdu'i, sejarah dan perkembangan Kaedah Mawdu'i dan kelebihan Tafsir Mawdu'i, penerapan Sihab terhadap kaedah Mawdu'I dalam al-Qur'an, dan analisi beliau tentang Hermeneutika.

Disertasi Sarjana Mustazah bin Bahari (2005), yang bertajuk ' Metodologi al-Shaykh abu Bakr al-Jaza'iri di dalam Tafsirnya (Aysar al-Tafasyir li Kalam al-Aliyy al-Kabir)' , kajian ini menjelaskan tentang Metodologi al-Shaykh Abu Bakr di dalam kitabnya ini menerusi dari sudut-sudut Aqidah, fiqh, Usul fiqh, Hadith, Kisah isra'iliyat, adab dan Akhlaq, dan Tasawwuf (penyucian Jiwa).

Disertasi sarjana Fadlan bin Mohd Othman (2003), yang bertajuk 'Metodologi al-Shaykh abd al-Rahman al-Sa'di di dalam tafsirnya Taysir al –Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan', kajian ini menganalisis tentang Metodologi Shaykh abd al-Rahman al-Sa'di di dalam tafsirnya Taysir al –Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan.

Thesis Sarinah binti Yahya (2003), yang bertajuk 'Manhaj Muhammad Sayyid Tantawi Fi Kitabihi Tafsir al-Wasit Li al-Qur'an al-Karim', kajian ini menganalisis tentang metodologi al-Shaykh Sayyid Tantawi dalim kitab Tafsir Wasit, dan sumber rujukan yang diambil dari kitab tafsir bil al-Ma'thur dan Kitab tafsir bil al-Ra'yi.

Adapun menurut pengetahuan dan kajian penulis, kajian berkenaan Metodologi kitab Tafsir al-Ma'rifah setakat ini belum ada lagi dilakukan oleh mana-mana pihak, kerana tafsir ini masih baru dan masih dalam tahap penyelesaian juzuk-juzuk berikutnya.

ANALISIS TINJUAN LITERARTUR

Musthafa Umar: Nama penuh beliau adalah Musthafa Umar, beliau merupakan keturunan Melayu Riau, beliau tidak memiliki nisbah keturunan. kerana kebanyakan suku di Nusantara tidak memiliki nisbah keturunan hal ini berbeza dengan keturunan bangsa Arab yang memiliki nisbah keturunan.
Beliau mendapat gelaran Sarjana Muda di Universiti al-Azhar, kemudian beliau mendapat gelaran Sarjana/Master di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia dan mendapat gelaran Doktoral falsafah (P.hd) di Universiti Malaya

Musthafa umar adalah salah seorang tokoh ulama nusantara pada masa kini yang belum terlalu dikenal oleh banyak orang. Walaupun beliau telah banyak memberikan sumbangan pemikiran baik dalam bentuk karangan buku-buku mahupun dalam dakwah praktikal kelapangan seperti kajian rutin di Masjid Agung An-Nur di Pekanbaru Riau. Ia juga membuat pengajian pelbagai ilmu agama, seperti tafsir, usul feqah, dan bahasa arab baik di mesjid di Riau mahupun Juga di Malaysia. Bahkan ke daerah pedalaman orang-orang asli yang jauh sekalipun. Sehingga perlulah bagi penulis memperkenalkan biografi dan tafsir beliau.

Kitab tafsir ini adalah tafsir al-Macrifah yang bermaksud ' Pengetahuan' menurut beliau mengatakan maknanya adalah semoga kitab tafsir ini boleh memberikan pengetahuan kepada Masyarakat sesuai dengan maknanya. Beliau menjelaskan bahawa tafsir ini berusaha mengembalikan masyarakat kepada petunjuk al-Qur'an dan Hadith Nabi S.A.W, serta mencintai keduanya.

Metodologi Kitab Tafsir al-Ma'rifah

1. **Manhaj Umum metodologi tafsir al-Ma'rifah**: Sebelum membahas metodologi kandungan kitab tafsir Musthafa umar, penulis perlu membuat kaedah umum yang digunakan beliau dalam perbahasan tafsirnya. Setiap surah yang akan ditafsirkan, beliau selalu memberikan penjelasan singkat mengenai beberapa perkara yang berkaitan dengan sesuatu surah sebagai pengantar. Pembahasan tersebut meliputi nama surah dan maknanya (terkadang menyebutkan beberapa nama surah yang berbeza), susunan tafsir berdasarkan urutan tertibnya dalam mushaf. Menyebutkan tempat turunnya surah sama ada makkiyah (diturunkan di Makkah sebelum hijrah) atau Madaniyah (diturunkan di Madinah setelah hijrah). Menjelaskan jumlah bilangan ayat, menceritakan secara ringkas isi kandungan surahnya. Ketika pertama masuk

dalam perbahasan tafsir, Musthafa menggunakan metod yang sesuai mengikut ayat yang hendak di tafsirkan. Di bawah ini adalah beberapa kaedah umum dalam tafsir Musthafa yang penulis kaji melalui pentafsiran beliau dalam surah al-Fatihah dan al-Baqoroh.

i. Sebelum mentafsirkan ayat, beliau memberikan tajuk-tajuk tertentu pada setiap ayat dalam surah sesuai dengan susunannya dalam mushaf. Seperti surah al-fatihah, beliau memberikan tema tentang amal. kemudian pada ayat pertama beliau mentafsirkan tentang ilmu memulakan amal, ayat kedua pula tentang ilmu mengakhiri amal dan seterusnya.
ii. Menghubungkaitkan ayat (munasabah ayat) antara ayat yang sedang dibahas dengan ayat sebelum dan selepasnya. seperti surah al-Baqoroh. Pada ayat pertama beliau memberikan tajuk orang-rang bertaqwa, kemudian ayat kedua orang-orang kafir, dan ayat ke tiga pula tentang orang-orang munafiq.
iii. Ayat yang termasuk فواتح السورة (huruf-huruf pembuka surah), Musthafa menyebutnya dengan istilah huruf muqotho'ah. beliau menjelaskan rahasia makna katanya dalam bahasa Arab dengan pendapat beliau tanpa menyebutkan pendapat para ulama.
iv. Musthafa umar selalu membuat rumusan (istinbat) yang diambil daripada sesuatu ayat yang ditafsirkan yang berkenaan dengan beberapa aspek dalam kehidupan seperti surah al-Fatihah mengandungi makna Aqidah, Ibadah, dan Mu'amalah.
v. Menyentuh pembahasan pada aspek fadilah surah-surah tersebut, seperti surah al-fatihah sebagai Ibu atau Induk kitab suci al-Qur'an (Ummul al-Kitab) dan al-Baqoroh sebagai surah yang mesti dibaca bagi setiap muslim, kerana menjauhkan Syaitan daripada menghuni rumah itu.
vi. Menggunakan penggabungan metode Tahlili dan Mawdu'i dengan bermatlamat perbaikan masyarakat islam pada masa ini (aqliyyah ijtima'iyyah).
vii. Menggunakan bahasa melayu yang ringkas, sederhana dan mudah difahami oleh seluruh masyarakat awam.

2. **Manhaj khusus metodologi tafsir al-Ma'rifah:** Sebagaiamana yang telah dijelaskan diatas, bahawa cara kedua yang dilakukan penulis untuk mencari metodologi kitab tafsir ialah kaedah khusus. iaitu mengkaji isi kandungan kitab tafsirnya secara lebih mendalam. Supaya dapat menentukan metod tafsir bi al-Ma'thur, metod bi al-Ra'yi, atau gabungan beberapa metod yang lainnya. Kerana Musthafa tidak menyebutkan metode apa yang diguna pakai dalam muqoddimahnya. Adapun berikut ini adalah kajian yang menyeluruh terhadap isi kandungan kitab tafsir al-Ma'rifah yang dikarang oleh Musthfa umar.

i. Tajuk yang Bersepadu dalam Surah al-Qur'an: Pembahasan tajuk yang bersepadu dalam surah al-Qur'an adalah pembahasan satu ayat di suatu tempat tertentu dengan memperhatikan ayat-ayat lain yang masih berada di dalam surah yang sama. Cara seperti ini ditempuh dalam mentafsirkan ayat kerana kesemua ayat dalam setiap surah al-Qur'an dipercayai saling menjelaskan antara satu dengan yang lainnya. Musthafa Umar memperhatikan tajuk yang menyatukan sesebuah surah al-Qur'an dan berusaha mentafsirkan ayat-ayat yang ada selepasnya dalam satu surah dengan tidak melepaskan daripada tajuk tersebut didalam tafsir beliau. Seperti contoh berikut ini, ketika beliau mentafsirkan surah al-Fatihah tentang Amal perbuatan Manusia:

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

Maksudnya: Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyanyang.

Beliau mentafsirkan ayat ini sebagai awal memulakan amal perbuatan hendaklah membaca Bismillah. Kemudian beliau menghubungkan ayat ini dengan ayat selepasnya dalamsurat al-fatihah juga, iaitu;

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِيْنَ

Maksudnya: Segala puji bagi Allah pemelihara semesta alam

Dalam ayat ini beliau menjelaskan bahawa selepas membaca Bismillah di awal perbuatan, maka cara mengakhiri amal perbuatannya adalah dengan membaca Alhamdulillah. kemudian beliau mentafsirkan ayat selepasnya iaitu setiap amalan akan dibalas oleh Allah SWT nanti di akhirat. Ayat selepasnya pula menerangkan tentang amalan yang diterima dan amalan orang yang ditolak.

ii. Pembahasan Tajuk yang bersepadu dalam al-Qur'an: Menurut Muhammad Shaltut Pembahasan Tajuk yang bersepadu dalam al-Qur'an adalah semua yang ada didalam al-Qur'an, tidak ada bertentangan antara satu bahagian dengan bahagian yang lain. Tidak ada pemisahan antara satu dengan yang lain, meskipun berbeza tempatnya, berbilang surah dan hukumnya. Ia tetap menjadi satu kesatuan dalam maknanya tidak dibenarkan pemisahan dalam pengamalannya dan tidak pula dalam pengambilannya secara sebahagian-sebahagian. Musthafa umar menempuh metode ini didalam tafsir beliau, berikut ini adalah contoh-contohnya: Ketika Musthafa Umar mentafsirkan ayat pertama daripada al-Fatihah:

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

Maksudnya: Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyanyang.

Beliau membahas ayat tersebut dengan ayat yang lain didalam al-Qur'an, seperti firman Allah:

ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ

Maksudnya: Bacalah (Wahai Muhammad) Dengan nama Tuhanmu Yang menciptakan (sekalian makhluk).

Mustahafa menyatukan kedua ayat tersebut sehingga menjadi bersepadu, iaitu setiap perbuatan hendaklah dimulai dengan membaca Bismillah. sebagaimana ayat pertama diturunkan Allah SWT kepada Nabi SAW unutk membaca Bismi Rabbika . jadi sebelum melakukan segala perbuatan hendak membaca Bimillah, kerana semua yang ada dibumi ini adalah dibawah kekuasaan Allah, maka menjadi suatu keharusan kiranya bagi kita untuk menyebut nama Penciptanya.

KESIMPULAN

keseluruhan kajian diatas menjelaskan bahawa tafsir al-Ma'rifah adalah kitab tafsir ulama nusantara masa kini yang luar biasa. Kerana sangat sedikit sekali ulama masa kini yang mempunyai keberanian dan keahlian dalam mentafsirkan al-Qur'an. Dan berusaha mengajak masyarakat untuk membaca dan memahami al-Qur'an lebih mendalam dengan bahasa Melayu yang mudah di pahami. Kemudian berdasarkan kajian penulis terdapat banyak manfaat dan ilmu pengetahuan yang terdapat dalam tafsir ini yang masih belum diterokai.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim

Mohd Najib Abdul Kadir. 2008. Muhammad Qurays Shihab Manhajuhu wa Afkaruhu fi Tafsirihi al-Misbah (dirasah tahliliyah naqdiah). Disertasi Ph.D, Fakulti Ilmu Wahyu dan Warisan Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.

Abdul Haris. 2006. Metodologi M. Quraish Sihab dalam mentafsirkan al-Quran Kajian terhadap Buku Membumikan al-Quran. Tesis Sarjana, Fakulti pengajian Islam, Jabatan al-Quran dan Hadith Universiti Malaya.

Anon. 2005. Aysar al-Tafasyir li Kalam al-Aliyy al-Kabir, Tesis Sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Jabatan Al-Quran dan Sunnah Universiti Kebangsaan Malaysia.

Bahari, Mustazah 2005. *Metodologi al-Shaykh abu Bakr al-Jaza'iri di dalam Tafsirnya*.

Hamka. 1982. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas.

Jurnal Islam Universiti Malaya : http://eprints.um.edu.my/1227/

Mawardi, Khairuddin 2009. Metodologi penafsiran Mahmud Yunus dalam tafsirQur'an karim. Tesis Sarjana, Fakulti pengajian Islam al-Quran dan Hadith Universiti Malaya.

Musthafa Umar. 2010. *Tafsir al-Ma'rifah*. Ed.ke-1 jil.1. Pekan Baru: Tafaqquh Streaming

Musthafa Umar. 2009. Metode aqliyah Ijtima'iyyah : Kajian terhadap tafsir Syekh Asy-Sya'rawi. Tesis Dr.Fal, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman al-Kelantani dalam Bidang Hadith

Mahfuz Suhaimi, Latifah Abdul Majid & Ahmad Asmadi Sakat

Jabatan Pengajian al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani merupakan seorang ulama yang masyhur kerana sumbangan beliau dalam pelbagai bidang ilmu seperti usuluddin, tasawuf dan sebagainya. Begitu juga terhadap bidang hadith, beliau telah memberi sumbangan dalam bidang hadith melalui kitab karangannya yang berjudul 'Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub'. Kitab tersebut merupakan ulasan terhadap kitab 'Lubab al-Hadīth' karangan al-Suyuti yang mengumpulkan hadith-hadith tentang *fada'il al-a'mal* (kelebihan beramal). Kitab tersebut mempunyai 40 pecahan bab yang dipenuhi dengan hadith-hadith fada'il al-acmal. Namun hadith-hadith tersebut kebanyakannya adalah hadith mardud berbanding hadith maqbul. Hadith da'if sememangnya tidak boleh digunakan sebagai hujah. Walaubagaimanapun, dalam konteks hadith-hadith *fada'il al-a'mal*, hadith *daif* masih boleh digunakan sekiranya telah memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh para ulama.

PENGENALAN

Kajian ini membincangkan tentang biografi Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani dari sudut latar belakang kehidupan beliau, latar belakang keluarga beliau, guru-guru beliau, murid-murid beliau dan pendidikan beliau, serta sumbangan beliau dalam bidang hadith. Beliau tergolong di kalangan ulama yang masyhur dalam bidang penulisan sehingga ulama-ulama dari Patani sanggup datang semata-mata untuk berguru dengan beliau. Banyak karya-karya yang telah dihasilkan beliau dalam pelbagai bidang ilmu, antaranya ialah ilmu Hadith, Tauhid, Qasidah, Zikir serta perubatan. Satu-satunya karya hadith yang telah dihasilkan oleh beliau ialah kitab yang berjudul 'Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub'. Kitab tersebut merupakan hasil ulasan terhadap kitab 'Lubab al-Hadīth' karangan Imam Jalaluddin al-Suyutī. Kedua-dua kitab hadith tersebut mengumpulkan dan membincangkan hadith-hadith berkenaan dengan fada'il al-acmal. Keseluruhan kitab Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub dihasilkan di dalam Bahasa Jawi termasuklah hadith yang menjadi syarahan atau ulasan kepada Lubab al-Hadīth juga diterjemahkan maknanya sahaja di dalam bahasa Jawi tanpa disertai matannya di dalam bahasa Arab. Cuma, matan-matan hadith yang terdapat di dalam Lubab al-Hadīth dikekalkan matannya di dalam bahasa Arab.

BIOGRAFI SHAYKH ALI IBN ABDUL RAHMAN AL-KELANTANI

Latar Belakang Kehidupan

Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani merupakan salah seorang tokoh ulama Melayu yang banyak berjasa dalam bidang dakwah Islamiyah tidak kira samada secara lisan mahupun penulisan. Sumbangan dan jasa beliau ini sememangnya tidak dapat dinafikan terutamanya dalam bidang penulisan hadith.

Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani atau nama sebenarnya ialah Wan Ali bin Haji Wan Abdul Rahman bin Wan Abdul Ghafur bin Shaykh Izzuddin@Shaykh Taqiyuddin adalah ulama terkenal kelahiran Kelantan. Namun, beliau lebih dikenali dengan gelaran Tok Wan Ali

Kutan. Jika ingin berbicara menurut Kamus Dewan Edisi Keempat, perkataan 'Tok' itu merujuk kepada gelaran bagi orang lelaki yang sudah tua dan perkataan 'Wan' itu merupakan panggilan bagi anak jati Kelantan iaitu Negeri Cik Siti Wan Kembang[1]. Selain itu, ada juga yang mendifinisikan perkataan 'Tok' itu sebagai satu gelaran mulia yang diberikan kepada orang tua yang alim dan ada ketokohan di dalam pelbagai cabang ilmu agama dan perkatan 'Wan' pula dikatakan asalnya merupakan gelaran untuk orang-orang yang baik, soleh serta mulia. Manakala, gelaran Kutan yang diberikan pula adalah bersempena dengan nama tempat di mana beliau telah dilahirkan[2].

Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani telah dilahirkan di Kampung Kutan yang berada tidak jauh dari Kota Kubang Labu yang bersejarah, di tepi Sungai Kelantan. Kampung ini bersempadan dengan kawasan Pasir Pekan dan tidak jauh dari sebelah hulu Bandar Kota Bharu. Tarikh kelahiran Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani tidak diketahui secara jelas dan tepat. Namun, setakat ini, ada dua pendapat yang masyhur yang dipegang sebagai kebarangkalian tarikh beliau dilahirkan. Pertamanya, Ismail Awang di dalam majalah Pengasuh menyebutkan bahawa Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani dilahirkan pada tahun 1253 Hijrah bersamaan dengan 1837 Masihi manakala yang keduanya ialah pendapat daripada Almarhum al-Ustaz Haji Wan Muhammad Saghir yang menggunakan tahun 1235 Hijrah bersamaan dengan 1820 Masihi sebagai tahun kelahiran Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani. Hal ini adalah berdasarkan pendapat yang lebih kuat di kalangan ahli keluarga Shaykh Wan Ali Ibn Abdur Rahman al-Kalantani sendiri yang menyatakan bahawa umur Shaykh Wan Ali Ibn Abdur Rahman al-Kalantani tidak jauh bezanya dengan umur birasnya iaitu Shaykh Wan Muhammad Zain bin Mustafa al-Fathani, ayahanda kepada Shaykh Ahmad al-Fathani yang dilahirkan pada tahun 1233 Hijrah bersamaan dengan 1817 Masihi[3].

Latar Belakang Keluarga

Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani mempunyai enam orang adik beradik iaitu dua orang abang dan tiga orang kakak dan beliau merupakan anak bongsu daripada enam orang adik beradik itu. Abang-abang dan kakak-kakak beliau itu ialah Haji Wan Seman, Wan Bulat, Wan Hawa, Wan Kalthum dan Wan Siti Hajar.

Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani telah berkahwin dengan Wan Aishah binti Wan Muhammad Salleh al-Fathani, yang merupakan adik beradik dengan Wan Cik binti Wan Muhammad Salleh al-Fathani, ibu Shaykh Ahmad al-Fatani. Wan Aisyah berasal dari Fathani tetapi menetap di Makkah. Hasil perkahwinan tersebut, beliau telah dikurniakan Allah S.W.T tiga orang cahaya mata, iaitu Wan Fatimah, Wan Sofiyyah dan Wan Abdul Rahman. Selain itu, ada pendapat lain yang mengatakan bahawa Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani mempunyai seorang lagi puteri yang bernama Wan Maryam yang menjadikan kesemua anak-anak beliau ialah empat orang.

Selepas kematian isterinya, Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani telah berkahwin pula dengan seorang lagi wanita yang juga bernama seperti isterinya yang dahulu iaitu Hajjah Aisyah yang merupakan guru al-Quran dan mengajar Bahasa Arab dan Jawi di Makkah. Isteri baru beliau ini berasal dari Kota Bharu, Kelantan.

Setelah begitu banyak menabur budi dan menyemai jasa kepada dunia Islam, Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani akhirnya pergi meninggalkan dunia yang fana ini dan beliau menghembuskan nafasnya yang terakhir pada tahun 1913 di tanah suci Makkah. Semoga setiap sumbangan dan usaha gigih beliau dalam menguruskan urusan agama demi melihat kegemilangan Islam itu mendapat ganjaran daripada Allah S.W.T[4].

Latar Belakang Pendidikan

Sewaktu kecilnya, Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani dibesarkan di kampungnya sehingga umurnya menjangkau 12 tahun. Namun, pendidikan awal yang diterimanya pada ketika itu agak tidak jelas sehinggalah beliau dihantar untuk mengikuti pembelajaran di Makkah seawal usianya 12 tahun. Dengan melihat kepada waktu beliau mula berdikari di negara orang ini, maka

kehebatan beliau sebagai seorang tokoh pelajar memang tidak dapat dinafikan. Kesanggupan dan kemampuan beliau untuk menimba ilmu pengetahuan di kota kelahiran Nabi Muhammad SAW di usia muda itu menyaksikan bahawa beliau seorang pelajar yang berwawasan dan punya cita-cita tersendiri. Tidak seperti kanak-kanak lain di waktu itu yang mungkin masih bergelumang dengan guli, bola dan sebagainya. Maka, tidak hairanlah apabila beliau berjaya menguasai ilmu pengetahuan keislaman dengan meluas sehingga diiktiraf sebagai ulama' besar di Makkah.

Kehebatan Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani yang mampu menguasai pelbagai bidang ilmu pengetahuan keislaman adalah bukan perkara yang asing. Hal ini kerana, bersandarkan kepada ilmu pendidikan beliau yang diambil daripada daripada ulama'-ulama' besar Makkah yang sangat masyhur pada ketika itu, maka sewajarnya beliau membesar menjadi seorang ulama yang serba hebat. Malah, melihat kepada guru-gurunya ketika berada di Makkah seperti Shaykh Muhammad bin Sulaiman Hasbullah al-Makki, Shaykh Muhammad Haqqi al-Nazili al-Naqsyabandi dan Shaykh Ahmad As'ad al-Dihan sahaja telah cukup member gambaran bahawa beliau sememangnya akan menjadi sehebat gurunya atau lebih dari itu. Selain itu, ketika masih berada di tanah suci Makkah juga, beliau dikatakan pernah berguru dengan seorang ulama besar Alam Melayu iaitu Shaykh Abdul Shamad Pulai Chondong dan daripada Shaykh Ahmad As'ad al-Dihan dan Shaykh Abdul Shamad Pulai Chondong inilah, beliau menerima ijazah Hizbu al-Bahri. Perkara ini ada disebut di dalam kitabnya yang berjudul 'Lum'at al-Aurad' yang mana dalam rangkaian sanad dalam kitab itu ada disebutkan bahawa Shaykh Abdul Shamad Pulai Chondong telah menerima ijazah tersebut daripada Shaykh Abdullah bin Muhammad Saleh, beliau menerima daripada ayahnya Shaykh Muhammad Saleh bin Abdul Rahman al-Fathani, beliau pula menerima daripada Shaykh Muhammad Saleh bin Ibrahim, Mufti Syafi'e di Makkah pada zamannya. Silsilah ini bersambung terus hingga kepada pengamal pertama Hizbu al-Bahri iaitu Wali Allah Shaykh Abil Hasan al-Syazili. Maka, Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani dikira termasuk salah seorang daripada pengikut Thariqat Syaziliyah yang mana sanad atau silsilahnya adalah bersambung daripada Shaykh Abil Hasan al-Syazili hingga kepada Rasulullah saw[5].

Ketika berada di Madinah pula, Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani menerima ijazah Salawat Dalailu al-Khairat dengan sanad yang bersambung sampai kepada pengasasnya iaitu Shaykh Sulaiman al-Jazuli dari gurunya Shaykh Muhammad Amin bin Sayid Ridhwan al-Madani. Selain daripada itu, beliau juga banyak mempelajari pelbagai ilmu pengetahuan daripada Shaykh Abdul Qadir bin Abdul Rahman al-Fathani dan daripada ulama'besar inilah beliau menerima Thariqat Syatariyah. Disamping itu, Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani juga telah menerima Talqin Bai'ah Thariqat Ahmadiyah daripada Shaykh Ibrahim al-Rasyidi. Melihat kepada kesungguhan beliau dalam mempelajari ilmu-ilmu tasawuf ini sehingga menerima ijazah dan thariqat, maka tidak hairanlah apabila kita melihat Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani menjadi seorang ulama' yang disegani bukan setakat kerana ilmunya malah keperibadiannya. Malah, beliau juga terkenal dengan sifat wara', tawaddu', dermawan, kuat beribadat, banyak mengamalkan ilmu-ilmu batin, tidak banyak tidur di kala malam untuk bangun mengerjakan sembahyang malam dan menulis kitab. Sesungguhnya, kekuatan peribadi ini merupakan tunjang dan asas terpenting yang perlu ada dalam setiap insan samada penuntut ilmu, pendakwah mahupun orang awam.

Murid-murid Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani

Ketinggian ilmu Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani sememangnya amat dikagumi. Kewibawaan beliau bukan sahaja dilihat kerana pernah mengajar di Masjid al-Haram, tetapi, keluasan pengetahuan ilmunya itu menyebabkan ramai ulama dari Patani yang datang untuk berguru dengan beliau. Bahkan, beliau juga merupakan gurunya para ulama kita terdahulu. Antara ulama'-ulama' besar yang pernah berguru dengan beliau ialah:

1. Shaykh Muhammad Yusuf bin Ahmad (Tok Kenali)
2. Shaykh Ahmad bin Muhammad Said al-Linggi (Mufti pertama Negeri Sembilan)
3. Shaykh Abdullah Fahim (Mufti Pertama Pulau Pinang)
4. Shaykh Ismail bin Haji Senik (Tok Kemuning)
5. Shaykh Uthman bin Haji Muhammad (Tok Bachok)

6. Shaykh Wan Ahmad bin Wan Muhammad Zain al-Fatani
7. Dato' Laksamana Haji Muhammad bin Haji Muhammad Said Khatib
8. Dato' Perdana Menteri Paduka Raja Haji Nik Mahmud bin Ismail
9. Haji Umar Sungai Keladi
10. Haji Yusof Pulau Ubi
11. Tok Bermin

Begitulah gigihnya Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani dalam mengajar murid-muridnya sehingga mereka membesar menjadi ulama' yang disegani. Inilah yang dikatakan guru yang sebenarnya apabila ilmunya bukan sahaja memberi manfaat kepada dirinya malah juga kepada orang lain sehinggalah tersebar luasnya.

Sumbangan Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani

Ketokohan Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani dalam bidang penulisan sememangnya telah jelas dan nyata apabila beliau telah meninggalkan kepada kita beberapa penulisan yang penuh manfaat dan amat tinggi nilainya. Ketinggian ilmu beliau yang telah diterjemahkan di dalam penulisan-penulisan itu sememangnya amat berguna bagi membantu seseorang hamba melakukan ibadah serta menjalani kehidupan harian dengan lebih baik. Antara karya-karya agong hasil penulisan beliau ialah:

1. Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub, 1306 Hijrah bersamaan dengan 1888 Masihi. Kandungannya merupakan terjemahan dan syarah kepada kitab Lubab al-Hadīth. Matan Lubab al-Hadīth adalah karya Imam Jalaluddin al-Suyuthi. Cetakan pertamanya telah ditashih oleh Shaykh Ahmad al-Fathani. Pada cetakan pertama diselitkan puisi di dalam bahasa Arab gubahan Shaykh Ahmad al-Fatani yang terdiri daripada 27 bait.
2. Zahratul Murīd fī cAqaidit Tawhīd, 1310 Hijrah bersamaan dengan 1892 Masihi. Kandungannya membicarakan tentang perkara tauhid menurut pegangan Ahli Sunnah wal Jama'ah. Cetakan pertamanya juga telah ditashih oleh Shaykh Ahmad al- Fathani. Di bahagian muka dan belakang cetakan Mathbacah al-Miriyah al-Kainah, Mekah, pada tahun 1315 Hijrah terdapat juga keterangan daripada Shaykh Ahmad al-Fathani. Kitab ini terdapat beberapa edisi cetakan di antaranya yang dicetak oleh Mathbacah al-Kamaliyah, Kota Bharu, Kelantan.
3. Lumcatu al-Awrad, 1311 Hijrah bersamaan dengan 1894 Masihi. Isi kandungannya adalah berkisar tentang selawat, wirid dan pelbagai doa. Terdapat pelbagai edisi cetakan kitab ini, di antaranya oleh Matba'ah al-Miriyah, Mekah. Manakala, cetakan kedua pula ialah pada tahun 1314 Hijrah. Edisi cetakan Matbacah Al-Ahmadiah dari Singapura pula dicetak pada tahun 1346 Hijrah. Dan edisi yang terakhir ialah yang diusahakan oleh cucunya, Haji Wan Abdul Qadir Daud al-Kalantani. Edisi yang terakhir ini dicetak terus menerus dan masih beredar di pasaran kitab sehinggalah ke hari ini. Lumcatu al-Awrad ini sangat banyak diamalkan oleh para ulama dan orang awam dunia Melayu.
4. Majmacul Qasa'id wa al-`Awaid, 1320 Hijrah bersamaan dengan 1902 Masihi. Kandungannya merupakan kumpulan kepada pelbagai qasidah dan cetakan pertamanya ialah daripada Mathbacah al-Miriyah, Mekah pada tahun 1321 Hijrah.
5. Ilmu Perubatan, ditulis di dalam bahasa Arab dan masih dalam bentuk manuskrip.
6. Ilmu Perubatan, ditulis dalam bahasa Melayu dan masih dalam bentuk manuskrip.
7. Catatan-catatan, masih dalam bentuk manuskrip.

Begitulah hasil cetusan idea daripada keluasan ilmu dan ketajaman pemikiran Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani samada yang telah dicetak mahupun yang belum dicetak dan diterbitkan. Kitab-kitab yang telah dicetak tersebut telah menular dan masih digunapakai sehingga ke hari ini. Walaupun penulisan hadithnya hanya terhad pada satu kitab sahaja, namun itu sudah cukup bernilai memandangkan ilmu dan usaha yang beliau curahkan di dalam kitab Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub sehingga ianya menjadi asas kepada perkembangan ilmu hadith di Malaysia. Malah kitab hadith ini ternyata bermanfaat kerana masih digunapakai di dalam pengajian-pengajian di pondok-pondok dan kuliah di masjid-masjid terutama Malaysia dan Thailand.

Pengenalan Kitab Jauhar Al-Mauhub Wa Munabbihat Al-Qulub

Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani sememangnya terkenal dengan karya-karya ilmiah tulisan beliau. Banyak hasil karya beliau telah dicetak dan diterbitkan sebagai bahan pengajian mahupun rujukan. Pun begitu, terdapat satu hasil karya beliau di dalam bidang hadith yang telah mengangkat nama beliau sebagai seorang ulama hadith iaitu karya beliau yang berjudul Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub atau dikenali juga di dalam bahasa Melayunya sebagai 'Permata Pemberian yang Indah dan Menjaga Segala Hati yang Lalai'. Ianya merupakan sebuah kitab jawi yang dinukilkan daripada kitab 'Lubab al-Hadīth' karangan Shaykh al-cAlīm al-cAllamah Jalaluddīn cAbdul Rahman al-Suyuthī. Kitab ini mempunyai 229 halaman berkenaan syarah hadith tentang soal targhib (galakan beramal ibadah) dan tarhib (menggerunkan pengamal maksiat).

Format Penyusunan Kitab: Setiap kitab atau penulisan pastinya mempunyai gaya dan cara penulisannya yang tersendiri. Hal ini penting bagi memastikan sesuatu karya itu mempunyai nilai kualiti yang tinggi. Selain mampu menarik minat para pembaca, visinya yang lebih jauh ialah bagi memastikan intipatinya menyelinap jauh ke dalam jiwa pembaca agar ianya mampu dipraktikkan bukan sekadar bahan bacaan dibibir sahaja. Begitulah Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani yang juga mempunyai pengolahannya yang tersendiri dalam menghasilkan karya hadith beliau. Berikut ialah format-format yang digunakan oleh Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani dalam kitab Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub:

1. Pendahuluan Pertama: Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani memulakan penulisan beliau dengan puji-pujian kepada Allah S.W.T dan Rasulnya serta kepada kitab yang beliau jadikan syarahan kepada kitab tersebut iaitu Lubab al-Hadīth karangan Shaykh Jalaluddin Abdul Rahman al-Sayuthi.
   Kemudian beliau menyebutkan metodnya dalam penulisan ini bahawa beliau mengumpulkan hadith-hadith, pengajaran yang indah-indah dan beberapa faedah yang ajaib-ajaib yang beliau pungut daripada athar perkataan para sahabat dan ulama' untuk dijadikan syarahan kepada hadith-hadith di dalam kitab Lubab al-Hadīth yang dimuatkan di dalam 40 buah bab. Malah, beliau juga ada menyebut bahawa beliau meninggalkan segala sanadnya kerana mengikut asalnya.
   Seterusnya sebagai penutup muqaddimahnya, beliau memberikan penjelesan tentang peri pentingnya menyampaikan hadith dengan membawa beberapa potong hadith yang menceritakan tenteng kepentingan menyampaikan hadith.
2. Pendahuluan Kedua: Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani meneruskan penulisannya dengan pendahuluan yang kedua bagi menyatakan kepentingan berfikir. Di sini, beliau telah membawakan beberapa potong hadith dan ayat-ayat al-Quran yang menyatakan tentang kelebihan berfikir.
   Tujuan beliau menulis pendahuluan kedua yang bertemakan kelebihan berfikir ini sebelum terus kepada bab yang pertama adalah kerana beliau ingin para pembaca untuk memahami dan mengambil berat tentang kepentingan berfikir. Hal ini amat penting supaya para pembaca dapat berfikir sejenak dan mengambil iktibar serta manfaat pada setiap patah perkataan yang dibacanya di dalam kitab beliau ini agar pembacaannya tidak sia-sia dan bukan sekadar membasah lidah dan meniti di bibir sahaja. Justeru beliau membawa juga beberapa potong ayat al-Quran dan juga hadith yang menyebut tentang kepentingan berfikir.
3. Kandungan Kitab: Seterusnya, dari segi penyusunan bab di dalam kitab Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub pula, ianya adalah berdasarkan kepada susunan bab di dalam kitab Lubab al-Hadith itu sendiri. Manakala, bagi isi kandungan kitab pula, beliau akan memulakan penulisan beliau dengan sedikit muqaddimah dan terus kepada dalil-dalil daripada ayat al-Quran atau terjemahan hadith tanpa matannya yang akan diselang-selikan dengan matan-matan hadith daripada kitab Lubab al-Hadīth.
4. Penutup: Seusai mensyarahkan 40 buah bab itu, sebelum beliau mengakhiri penulisannya dengan penutup kitab, beliau terlebih dahulu menulis penamat kata yang mana di dalamnya dihuraikan tentang Hari Qiamat dan keadaan-keadaan yang akan di alami pada ketika itu dengan membawa beberapa dalil daripada ayat al-Quran dan juga hadith-hadith Nabi Muhammad SAW. Tujuan penulisannya tentang Hari Qiamat di dalam penamat kata ini adalah bertujuan untuk memberi

kesedaran kepada para pembaca agar setelah membaca buku ini, para pembaca akan mengambil iktibar dan terus menjaga hati mereka daripada lalai dan sentiasa mengingati yang kita umat manusia pasti akan menghadapi mati dan Hari Qiamat.

Setelah selesai menulis penamat kata, beliau meneruskan lagi dengan menulis tentang sifat syurga dan nikmatnya sebagai kesudahan bagi kitab dan akhirnya, barulah beliau menutup penulisan beliau dengan penutup kitab. Di dalam penutup kitab, beliau terlebih dahulu berpesan agar sesiapa sahaja yang terlihat kata-kata yang dinaqalnya yang menyalahi daripada kalam ulama atau tersalah mengambil daripada sumbernya, maka yang tersalah itu wajib diperbetulkan dan kemudiannya beliau mengakhiri penutub kitab ini dengan doa dan memuji Allah S.W.T.

Setelah segalanya selesai ditulis, maka index dilampirkan di bahagian belakang yang mana ianya mengandungi halaman tentang isi kandungan kitab Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub bagi memudahkan para pembaca untuk mencari tajuk yang diinginginya.

Berdasarkan penelitian terhadap kitab Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub, didapati Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani di dalam corak penulisannya ini tidak jauh bezanya dengan cara penyampaian kitab Ihya' cUlumddīn karya Imam al-Ghazali dan kitab Al-Zawajir can Iqtiraf al-Kaba'ir karya Imam Ibn Hajar al-Makki al-Haithami dalam mengemukakan soal tahrīb. Penyampaiannya banyak membawakan hadith-hadith mardud berbanding hadith-hadith maqbul yang mana diketahui bahawa penggunaan terhadap hadith-hadith mardud adalah tidak dibolehkan. Namun begitu, ianya berbeza bila berbicara dalam konteks fada'il al-acmal (kelebihan beramal), penggunaan terhadap hadith-hadith mardud ini adalah dibenarkan namun tidak boleh menggunakannya sebagai hujah.

KESIMPULAN

Berdasarkan kajian yang telah dilakukan terhadap Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman Al-Kelantani, beliau merupakan seorang alim yang telah banyak berjasa dalam memberikan sumbangan terhadap bidang penulisan. Pun begitu, berdasarkan pengamatan terhadap karya-karya beliau, hanya kitab Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub ini lah satu-satunya kitab hadith karangan beliau. Hal ini jelas memberitahu bahawa bidang ilmu beliau lebih menjurus kepada bidang-bidang ilmu yang lainnya. Namun, hasil daripada kesungguhan dan kemampuan beliau dalam menghasilkan karya hadith yang berjudul Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub ini tidak boleh dipandang sepi. Hal ini kerana tidak dapat dinafikan bahawa dengan kehadiran kitab inilah, ianya telah menjadi asas kepada perkembanagan ilmu hadith di Malaysia di samping ilmu tauhid, fikah dan tasauf. Malah, Shaykh Haji Wan Mohd Saghir Abdullah yang merupaka cucu kepada Shaykh Ahmad al-Fathani ada menyebut bagaimana pentingnya kitab ini di dalam pendidikan rohani masyarakat.

Pengajian ilmu hadith kemudiannya telah diperluas kepada tajuk-tajuk mengenai sanad, matan dan seterusnya sahīh dan dacīf. Ia dimulakan oleh Sayyid Hasan bin Sayyid Nur Hasan al-Khurasani yang merupakan seorang ahli hadith besar di Kelantan[6]. Dengan berkembangnya pengajian hadith dewasa ini di peringkat pengajian tginggi dan pusat-pusat pengajian uagama telah mengingatkan kita tentang kesan pengajian kitab Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub dan peranan pengarangnya Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman al-Kelantani dalam hal ini.

RUJUKAN

Abdul Razak Mahmud. Pelajaran Tatarakyat Negeri Kelantan (1).

Ismail Awang. 1975. Tok Wan Ali Kutan. *Pengasoh* Disember.

Majlis Ugama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan. 1988. *Tokoh-tokoh ulama Semenanjung Melayu*. t.tp.: t.pt.

Noraine Abu. 2011. Permata Pemberian yang Indah dan Menjaga Segala Hati yang Lalai. Selangor: Al-Hidayah Publications.

Kamus Dewan. t.th. Ampang: Percetakan Dewan Bahasa & Pustaka.

Shaykh Ali Ibn Abdul Rahman al-Kelantani, Al-Jawhar Al-Mauhub wa Munabbihat Al-Qulub. Fathani: Maktabah Ibn al-Halabi.

Wan Mohd Saghir Abdullah. 2004. Shaykh Wan Ali Kutan-Guru Para Ulama Melayu. Utusan Malaysia, 27 September 2004.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Aktiviti Dialog Antara Agama di Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Putrajaya

Mahfuzah Zohdi, Jaffary Awang & Yusri Mohamad Ramli

Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 BANGI

Abstrak: Penglibatan NGO Islam dalam dialog antara agama kini mendapat sokongan dari pelbagai pihaktermasuk institusi masjid. Ini sejajar dengan peranan masjid di Malaysia yang tidak hanya tertumpu kepada kegiatan ibadah tetapi bertindak sebagai pusat aktiviti sosial masyarakat. Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin Putrajaya kini menjadi salah satu destinasi pelancongan di kalangan masyarakat bukan Islam.Sehubungan dengan itu, kertaskerja ini akan membincangkan aktiviti dialog antara agama yang telah diadakan di Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Putrajaya. Perbincangan akan memfokuskan kepada bentuk pelaksanaan aktiviti dialog antara agama.Kedua tema-tema yang menjadi topik dalam dialog. Ketiga bentuk cabaran yang dihadapi dalam menjayakan dialog di masjid. Maklumat data ini diperoleh melalui dokumen dan temu bual kepada beberapa individu yang terlibat secara langsung dengan aktiviti dialog antara agama di masjid ini. Kertas kerja ini merumuskan bahawa institusi masjid berpotensi dalam aktiviti dialog antara agama serta dapat memupuk persefahaman dan keharmonian antara penganut agama Islam dan penganut agama lain.

PENGENALAN

Penglibatan badan-badan bukan Kerajaan (NGO) selaku pelopor kepada aktiviti dialog dalam negara bukanlah suatu yang asing. Nama-nama seperti Inter-Faith Spiritual Fellowship (INSaF), Malaysia Interfaith Network (MIN), Hidayah Centre, Islamic Outreach ABIM dan agensi Kerajaan seperti Pusat Dialog Peradaban (PDP) Universiti Malaya dan Jawatankuasa Mempromosikan Perpaduan dan Keharmonian di antara Penganut Agama (JKMPKA) merupakan antara badan-badan yang aktif mempromosikan dialog antara agama pada ketika ini (Mustafa Kamal Amat Misra & Jaffary Awang 2013). Walau bagaimanapun, kecenderungan beberapa institusi masjid seperti Masjid Putra, Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Masjid Negara dan Masjid Wilayah melaksanakan dialog antara agama dalam aktiviti-aktiviti masjid dilihat sebagai suatu perkembangan positif terhadap pembinaan hubungan yang berteraskan persefahaman dan perpaduan antara kaum.

Sekiranya di sorot terhadap peranan masjid, ia merupakan suatu yang signifikan kepada umat Islam. Masjid merupakan syiar dan simbol kepada keagungan Islam. Kerana itulah ia merupakan binaan yang mula-mula sekali didirikan oleh Rasulullah SAW di awal penghijrahan baginda ke Madinah. Masjid merupakan rumah ibadah, pusat aktiviti sosial, ekonomi, pentadbiran, kehakiman, pendidikan dan pembangunan masyarakat. Ia juga memainkan peranan penting dalam interaksi antara orang-orang Islam dan bukan Islam pada ketika itu (Mohamad Tajuddin Mohamad Rasdi 1998; Mohd. Mohtar Shafii t.th).

Rasulullah SAWpernah menerima kehadiran delegasi tetamu dari kalangan orang-orang Kristian yang berasal dari daerah Najran di Yaman. Delegasi yang seramai enam puluh orangini terdiri dari kalangan ketua-ketua agama dan ahli politik ini telah datang ke Madinah untuk bertemu dengan Rasulullah SAW. Rasulullah SAW telah melayan mereka dengan baik. Rasulullah SAW juga dikatakan telah membenarkan mereka melakukan aktiviti agama dan berdialog dengan Rasulullah di masjid. Dalam satu perbincangan, mereka telah membangkitkan mengenai ‘Son of God’, dan Rasulullah SAW telah mengemukakan hujah dengan membacakan ayat dari al-Quran, 3:

36-64. Perbincangan ini berlaku secara harmoni dan telahbersambung sehingga ke hari berikutnya dengan masing-masing mengeluarkan hujah dan pandangan (Muhammad Shafiq & Mohammed Abu Nimer 2011). Ini menunjukkan bahawa Rasulullah bukan sahaja menerima kehadiran dan memberi layanan baik terhadap orang-orang bukan Islam di masjid, malah mengadakan perbincangan dan pertukaran pandangan mengenai kepercayaan agama masing-masing melalui dialog. Dalam negara yang mana Islam telah termaktub sebagai agama Persekutuan, banyak masjid dibina sesuai dengan keperluan masyarakat Islam setempat. Kebanyakannya juga terletak di tengah-tengah komuniti masyarakat Islam dan bukan Islam terutamanya di bandar dan pinggir bandar. Walaupun realitinya keutamaan masjid sebagai tempat ibadah dan pusat aktiviti orang-orang Islam, Namun, peranannya perlu diperluaskan supaya ia boleh dimanfaatkan oleh masyarakat dari kalangan penganut agama lain (Ahmad Nawawi Yaakob et al. 2004; Nora Zaidi Abdullah et al. 2014), tujuannya masjid dapat berperanan dalam memberi gambaran yang benar mengenai Islam kepada orang-orang bukan Islam, sebagaimana yang pernah berlaku pada zaman Rasulullah saw dahulu.

Namun, persoalannya sejauh mana aktiviti dialog antara agama ada dilaksanakan di masjid-masjid? Apakah bentuk aktiviti yang diadakan dan apakah cabaran yang dihadapi dalam melaksanakan aktiviti dialog di sini? Sehubungan dengan itu, kajian ini membincangkan mengenai bentuk pelaksanaan aktiviti dialog antara agama di Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin. Tema-tema yang dibincangkan dalam dialog serta meneroka cabaran yang dihadapi oleh pihak masjid dalam menjalan aktiviti dialog antara agama.

Terdapat beberapa kajian lepas yang telah dibuat berhubung dengan peranan dan aktiviti masjid. Antaranya adalah kajian yang dijalankan oleh Mohamad Tajuddin Mohamad Rasdi (1998). Dalam kajiannya, beliau menjelaskan mengenai pembinaan masjid dari sudut kaedah, pendekatan dan seni berdasarkan kepada al-Quran dan al-Hadis. Menurutnya ciri-ciri pembinaan masjid mempunyai kaitan yang amat rapat dengan elemen ibadah yang dilakukan seperti solat, iktikaf, zikir dan pengebumian jenazah. Kupasan dibuat secara terperinci dengan berdasarkan kepada hadis-hadis Rasulullah SAW. Beliau turut menyentuh mengenai peranan masjid sebagai rumah ibadah dan pembangunan sosial masyarakat. Sebagai individu Muslim, tanggungjawab dalam tersebut tidak terhad hanya kepada orang-orang Islam sahaja namun meliputi penganut bukan Islam. Oleh itu, tanggung jawab mempelajari dan memahami mereka yang berlainan agama dan budaya juga termasuk dalam salah satu tanggungjawab sosial tersebut.

Dalam kajian oleh Ahmad Nawawi Yaakob et al. (2004), instrumen soal selidik telah digunakan kepada 110 responden beragama Buddha, Kristian dan Hindu di sekitar Johor, Cheras, Subang dan Gombak. Kajian ini dibuat dengan objektif untuk mengkaji peranan masjid dalam masyarakat majmuk serta mengetahui persepsi masyarakat bukan Islam terhadap fungsi masjid. Dalam kajiannya beliau mendapati bahawa masjid belum sepenuhnya berperanan dalam membentuk toleransi kalangan masyarakat majmuk. Ini dilihat dari dapatan hasil kajian beliau yang mana kebanyakan masyarakat bukan Islam tidak pernah terlibat dan kurang berminat untuk mengetahui sebarang aktiviti masjid. Pada pandangan pengkaji, ini menunjukkan bahawa kebanyakan masyarakat bukan Islam berpandangan bahawa institusi masjid hanya eksklusif untuk aktiviti orang-orang Islam sahaja dan agama tidak dilihat sebagai jambatan untuk menghubungkan keharmonian di kalangan masyarakat pelbagai kaum dan agama. Walaupun begitu senario ini mungkin mempunyai perubahan memandangkan kajian ini dijalankan pada tahun 2004 di mana pada masa kini terdapat usaha-usaha dibuat untuk mengeratkan hubungan antara kaum melalui institusi masjid.

Kajian oleh Amath (2013) pula menjelaskan akan kepentingan NGO Islam termasuk institusi masjid untuk terlibat dalam dialog antara agama. Pelaksanaannya termasuklah melalui konvensyen, seminar dan forum serta mengadakan ‘open mosque days’ dengan tujuan untuk menggalakkan penganut agama lain melawat masjid. Beliau juga menyarankan supaya institusi ini bekerjasama dengan pihak media supaya aktiviti-aktiviti dialog dapat dipromosikan secara meluas di media cetak dan elektronik. Laporan aktiviti dialog di Masjid Tuanku Mizan yang dibuat melalui akhbar Sinar Harian dan www.themalaysianinsider.com perlu diperluaskan kepada media-media utama negara supaya masyarakat dapat melihat agama sebagai unsur perpaduan dalam masyarakat majmuk.

Dalam kajian oleh Suder (2014), beliau menjelaskan bahawa di Jerman, masjid tidak hanya digunakan sebagai tempat untuk menunaikan ibadah, namun fungsinya dipelbagaikan bagi memenuhi keperluan masyarakat Muslim setempat. Masjid merupakan penghubung antara penduduk asal Jerman dan komuniti Muslim yang rata-ratanya merupakan penghijrah dari negara luar. Berdasarkan kepada kedudukan aktiviti yang dijalankan, dialog antara agama menduduki kedudukan ketiga paling kerap diadakan selepas aktiviti sukan dan sosial dengan peratusan 60.4% bagi golongan dewasa dan 65.2% bagi aktiviti yang menyasarkan golongan remaja. Selain itu, kelas-kelas bahasa seperti bahasa Jerman dan bahasa ibunda masyarakat Muslim di situ turut diajar, di samping aktiviti kebudayaan, kelas kemahiran teknologi maklumat dan seni seperti lukisan, kraf dan memasak. Menurutnya lagi, masjid menjalin hubungan yang rapat dengan komuniti agama lain terutamanya Kristian. Aktiviti-aktiviti yang dilaksanakan termasuklah mesyuarat dan perbincangan, sambutan hari-hari kebesaran seperti Ramadhan dan hari-perayaan lain. Dengan kata lain, masjid berperanan dalam menjalinkan hubungan erat dengan komuniti agama lain bagi memperkukuh, memperkembang dan mengintegrasikan sosioekonomi masyarakat Islam dan penduduk setempat.

METODOLOGI

Reka bentuk kajian adalah kajian kes dengan pendekatan kualitatif. Tempat kajian adalah Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin Putrajaya. Masjid ini dipilih bagi tujuan kajian kerana masjid ini telah melaksanakan aktiviti dialog antara agama. Walaupun program-program penerangan melalui dialog turut diadakan sebagaimana di masjid-masjid yang lain di Putrajaya, namun masjid ini agak terkehadapan dalam menjalin hubungan dan kerjasama dengan ketua-ketua agama lain. Kaedah pengumpulan data yang digunakan adalah melalui instrumen kajian dokumentasi, temu bual tidak berstruktur dan pemerhatian. Untuk mendapatkan maklumat dan gambaran mengenai aktiviti dialog antara agama di masjid ini, temu bual bersemuka telah dilakukan untuk mendapatkan maklumat dan gambaran yang lebih mendalam. Pemilihan informan adalah berdasarkan peranan mereka dalam mengurus selia aktiviti dialog antara agama di masjid ini. Seramai 5 orang individu yang berkaitan dengan pengurusan masjid telah ditemu bual sebagaimana berikut:

BIL	NAMA	JAWATAN
1.	Tuan Haji HazarudinBaharudin 27 Jun 2014	Imam Besar Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Putrajaya
2.	Encik Ahmad FahmiMohdSamsudin 13 Ogos 2014	Timbalan Setiausaha Agung, ABIM
3.	Puan Hajah NormahSulaiman 15 Ogos 2014	Penyelaras Program *Mosque Tour Guide*(MTG), Islamic Outreach ABIM
4.	Tuan Haji Mahmud Ahmad 24 September 2014	Penyelaras Program Mosque Tour Guide Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Putrajaya (Islamic Outreach ABIM)
5.	Ruth Moy 24 September 2014	Salah seorang peserta delegasi Lawatan dan Pertemuan Persahabatan Sukan Touch Australia pada 22-25 September 2014 seramai 40 orang.

Kajian ini dijalankan di Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Putrajaya. Pemilihan responden menggunakan kaedah ‘persampelan bertujuan’ (purposive sampling). Responden yang ditemu bual adalah individu yang terlibat dengan aktiviti dialog antara agama di masjid ini.

Pengkaji turut membuat kajian arkib terhadap beberapa dokumen yang berkaitan seperti laporan statistik bulanan, buletin masjid dan aktiviti tahunan. Pemerhatian turut dibuat untuk mendapatkan gambaran sebenar aktiviti MTG sebagaimana yang dijelaskan kepada pengkaji. Penganalisisan data kajian menggunakan perisian Atlas.ti. Pengkaji menentukan tema-tema seperti ‘aktiviti’, ‘kaedah’, ‘cabaran/ masalah’ dari sesi temu bual yang dijalankan untuk dianalisis sebagai dapatan kajian.

HASIL KAJIAN

Berdasarkan kajian yang dijalankan, pengkaji mendapati terdapat dua bentuk aktiviti dialog antara agama yang dijalankan di Masjid Tuanku Mizan iaitu:

1. Program yang dilaksanakan secara berterusan iaitu program Mosque Tour Guide (MTG). MTG mula diperkenalkan di masjid ini sejak tahun 2012. Pelaksanaannya mendapat kerjasama dari Islamic Outreach ABIM (IOA) di mana beberapa orang tenaga sukarelawan IOA bertugas setiap hari secara bergilir-gilir berdasarkan jadual yang ditetapkan. Dalam memastikan kejayaan MTG, penyelarasan dibuat bagi memastikan program dapat berjalan dengan lancar. Kemudahan yang disediakan oleh pihak masjid termasuklah latihan, logistik dan bahan penerangan. Mesyuarat, perbincangan dan majlis peningkatan ilmu yang dinamakan sebagai usrah pula diadakan secara berkala, namun perbincangan antara pihak masjid dan IOA secara in prompt toakandibuatsekiranyaada keperluan. Menurut Hazarudin Baharudin (2014) pemilihan IOA memandangkan:

> Jadi setiap program-program yang melibatkan interfaith dialogue ini kita melibatkan saluran Outreach ABIM, kerana dia lebih tau medium tu, dan dia punya radar tu lebih luas, jadi kita buat melalui dia

Menurut beliau, pihak masjid sentiasa komited dalam membantu menjayakan program MTG yang diurus selia sepenuhnya oleh Islamic Outreach Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM). Dalam hal ini menurut Hazarudin Baharudin (2014), pihak masjid menyedari bahawa institusi masjid juga bertanggungjawab dan berperanan dalam memberikan penerangan, penjelasan mengenai Islam kepada masyarakat atau pengunjung sama ada dari kalangan orang-orang Islam atau bukan Islam. Dalam pelaksanaan MTG, menurutnya dalam sesi lawatan, seseorang sukarelawan akan berhenti di empat check point iaitu:

i. Di Kiblat Walk / Pintu Masuk Utama. Pada masa ini pelawat akan diberi sedikit penerangan mengenai pembinaan masjid dan kaitannya dengan sejarah Masjid Cordoba di Sepanyol di mana pembinaan Kiblat Walk dibuat dengan mengambil inspirasi Masjid Cordoba.Kedudukan Kiblat Walk/ Pintu Masuk Utama yang bertentangan dengan Palace of Justice, digambarkan sebagai kepentingan kehakiman dan keadilan dalam Islam. Pembinaan masjid ini juga unik memandangkan ia tidak dibina berserta menara yang merupakan kebiasaan di masjid-masjid lain. Penerangan diberi secara ringkas dan kemudiannya sukarelawan menggalakkan para pelawat mengemukakan soalan. Berdasarkan pemerhatian pengkaji, para pelawat mengemukakan antara dua hingga tiga soalan kepada sukarelawan bertugas ketika di Kiblat Walk.
ii. Di ruang solat utama.Penerangan diberi mengenai mengapa umat Islam diwajibkan mengerjakan solat lima waktu dalam sehari dan keutamaan mengambil wudhu' sebelum solat.
iii. Di Sayap A dan Sayap B. Pelawat dapat melihat persekitaran masjid yang dikelilingi air sebagai sumber kehidupan sebagaimana yang dinyatakan dalam al-Quran.
iv. Di tingkat atas, iaitu ruang yang menempatkan bilik kawalan TV dan radio bagi kegunaan rakaman dan penyiaran (Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin t.th).

2. Program yang dilaksana berdasarkan perancangan. Pelaksanaannya dibuat dengan kerjasama badan bukan Kerajaan (NGO) bukan Islam iaituKumpulan Persahabatan Khidmat Antara Agama (Friendship Group of Inter Religious Group – FGIS).FGIS ditubuhkan pada tahun 2002 dan dianggotai oleh beberapa NGO lain seperti Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), Buddhist Maha Vihara, Council of Churchus of Malaysia, Malaysia Hindu Sangam dan Malaysian Gurdwara Council yang diurus selia di bawah Majlis Pusat Satya Sai Baba Malaysia (Satya Sai Baba Central Council of Malaysia -- SSBCCM) (Satya Sai Baba Central Council of Malaysia 2014).
   Dalam usaha menjalin hubungan dengan NGO bukan Islam, menurut (Hazarudin Baharudin 2014):

> Kita perlu bertukar-tukar fikiran, lebih-lebih lagi kita multiracial di Malaysia ini, jadi kefahaman kita mengenai dialog antara agama amat penting...lebih-lebih lagi bila kita duduk di masjid, jadi kita jangan menganggap bahawasanya kita dalam dunia kita je…kalau boleh kita luaskanlah...maknanya kita kena tahu agama-agama lain juga.

Sehingga artikel ini ditulis, sebanyak tiga aktiviti telah dilaksanakan iaitu:

i. Lawatan Mahabbah Kumpulan Persahabatan Khidmat Antara Agama (FGIS) pada 18 Mac 2014 yang dibuat rentetan kehilangan Pesawat MH370. Program ini menghimpunkan semua penganut agama dengan tujuan untuk berkongsi nilai sejagat dan dalam masa yang sama memberi penerangan tentang Islam dan membetulkan salah tafsiran berkaitan Islam kepada perwakilan agama-agama lain (Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin 2014).

   Program ini dihadiri oleh seramai kira-kira 100 orang yang terdiri dari ahli gabungan FGIS. Ia dimulakan dengan lawatan ke Kompleks masjid. Kemudiannya diikuti dengan solat Maghrib dan solat hajat mendoakan keselamatan MH370 yang turut disaksikan oleh ahli-ahli FGIS. Mereka kemudiannya dibawa menikmati makan malam di dewan masjid. Setelah itu, beberapa orang yang mewakili badan/ agensi menyampaikan ucapan iaitu Tuan Haji AmidiAbd.Manan, Presiden ABIM, Tuan Haji HazarudinBaharudin, Imam Besar Masjid Tuanku Mizan dan Datuk J. Jegathesan, penasihat FGIS. Program ini seterusnya disusuli dengan bacaan doa oleh pemimpin-pemimpin agama yang diketuai oleh Father Philip Thomas, Presiden CCM Wilayah Persekutuan, Ven B. Sri Saranankara Nayaka Maha Thero, Chief Priest of Malaysia dan KavithaSathasivan, Ketua Belia Bahagian Segambut, Malaysia Hindu Sangam. Program diakhiri dengan Dr. Suresh Govind, Pengerusi FGIS, Presiden Majlis Sathya Sai Baba Malaysia (Saifuddin Abdullah 2014; Satya Sai Baba Central Council of Malaysia 2014).

   Bagi FGIS dan SSBCCM, lawatan ini merupakan sesuatu yang bersejarah memandangkan lawatan ini adalah lawatan yang pertamanya dibuat di masjid (Satya Sai Baba Central Council of Malaysia 2014). Walau bagaimanapun menurut Hazarudin Baharudin (2014), program ini sebenarnya merupakan kesempatan untuk orang-orang Islam berkongsi mengenai qada' dan qadar dalam Islam dalam peristiwa kehilangan Pesawat MH370.

ii. Majlis Berbuka Puasa Khidmat Antara Agamapada 16 Julai 2014. Program ini merupakan anjuran bersama ABIM, FGIS dan Masjid Tuanku Mizan. Objektif program adalah untuk memberi peluang kepada penganut bukan Islam untuk mengenali Islam dengan lebih dekat melalui ibadah puasa di bulan Ramadhan. Dalam majlis ini pihak masjid dan FGIS telah menunjukkan sokongan rakyat Malaysia kepada penduduk Palestin yang menjadi mangsa kekejaman Zionis Israel. FGIS turut menyerahkan sumbangan sebanyak RM dua puluh ribu atas dasar semangat kemanusiaan dan keharmonian agama (Majlis Belia Malaysia 2014).

iii. Program Sustaining Islam in A Multicultural Environment in Malaysia. Matlamat program adalah untuk memberi pendedahan dan kefahaman kepada pelajar-pelajar antarabangsa pelbagai bangsa dan agama yang berada di universiti-universiti sekitar Putrajaya. Pelajar universiti yang terlibat adalah Universiti Putra Malaysia, Universiti Multi Media, Universiti Lim Kok Wing, Universiti Kuala Lumpur dan Universiti Sains Islam Malaysia. Sasaran kehadiran adalah seramai 60 orang setiap sesi dengan kekerapan dua kali setahun. Program dibuat dalam bentuk forum serta interaksi antara ahli panel dan peserta (Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin 2012).

iv. Kursus Ku Pandumu ke Pintu Syurga. Program ini merupakan program latihan kepada para sukarelawan MTG sekitar Putrajaya dan Kuala Lumpur yang diadakan dengan kerjasama Masjid Tuanku Mizan, IOA dan Kementerian Pelancongan. Objektif program adalah untuk memberi latihan dan kemahiranmengenai tugas sukarelawan MTG. Antara kandungan kursus adalah kepentingan dakwah dalam masyarakat, kemahiran berdialog serta tugas, tanggungjawab dan cabaran sukarelawan MTG. Melalui kursus ini peserta dapat mempertingkat kemahiran dan pengetahuan supaya dapat melaksanakan tugas selaku sukarelawan MTG dengan lebih berkesan (Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin 2014).

Tema-tema Dalam Perbincangan dan Dialog

Dalam menjayakan aktiviti dialog antara agama dengan FGIS, tema yang menjadi topik perbincangan dalam aktiviti dialog antara agama di Masjid Tuanku Mizan adalah sebagaimana berikut:

1. Isu kemanusiaan, sokongan moral dan kebajikan. Peristiwa kehilangan MH370 telah memberi impak yang mendalam kepada rakyat Malaysia. Perasaan simpati dan sedih turut dirasai oleh masyarakat pelbagai bangsa dan agama. Begitu juga dalam isu keganasan Zionis Israel terhadap rakyat Palestine. Kekejaman Zionis Israel yang melampaui batas-batas kemanusiaan telah mengundang simpati dari kalangan penganut agama lain.. Justeru, isu-isu sebegini turut dikongsi melalui aktiviti dialog telah menyumbang kepada persefahaman dan keharmonian antara penganut pelbagai agama. Kerana itulah isu-isu yang bersifat global, nilai-nilai bersama yang dipegang harus menjadi pemangkin untuk semua pihak saling bekerjasama dan memperkukuhkan keharmonian walaupun terdiri dari pelbagai latar belakang agama dan bangsa. Malah aktiviti dialog dan yang berbentuk kebajikan perlu disatukan atas dasar untuk mencapai matlamat ke arah perpaduan dan keharmonian (Azizan Baharuddin 2008; Huda 2006).

ii. Konsep kenabian. Dalam menerangkan mengenai Islam, sukarelawan telah menjelaskan tentang kenabian bahawa umat Nabi Muhammad SAWmempercayaidan menghormati nabi-nabi seperti Nabi Sulaiman, Daud dan Isa sebagaimana yang tercatat dalam kitab agama mereka (Mahmud Ahmad 2014). Walaupun perkongsian dinyatakan secara umum, namun yang ingin ditunjukkan ialah agama-agama seperti Yahudi, Kristian dan Islam ada mempunyai persamaan dan perbezaan dari aspek kenabian. Perbezaan dan persamaan ini lah memungkinkan perkongsian antara penganut-penganut agama melalui dialog (Schottmann 2013).

iii. Ibadah dalam Islam. Penjelasan mengenai kewajipan solat 5 waktu sebagai tiang agama bagi orang-orang Islam serta kepentingan aspek kebersihan dalam Islam.Tujuannya supaya pelawat memahami konsep dan kepentingan ibadah solat dalam Islam (Hazarudin Baharudin 2014).

Masalah dan Cabaran Yang dihadapi

Pihak masjid mempunyai kekangan dalam melaksanakan aktiviti dialog antara agama sebagaimana berikut:

i. kekurangan tenaga sukarelawan yang boleh dan fasih berkomunikasi dalam bahasa Inggeris dan lain-lain bahasa seperti Mandarin. Pihak masjid bergantung sepenuhnya dengan khidmat sukarelawan IOA dalam melaksanakan MTG. Setakat ini sukarelawan IOA yang berkhidmat di sini berjumlah sekitar 10 orang yang terdiri dari kalangan orang-orang Melayu, Cina, India dan Afrika. Walau bagaimanapun ia adalah terhad berbanding jumlah pelawat yang datang (Hazarudin Baharudin 2014) sebagaimana berikut:

Statistik pengunjung Masjid Tuanku Mizan bagi tahun 2014

Bulan	Dalam Negara	Luar Negara
Januari	44,185	12,995
Februari	38,755	9,706
Mac	53,002	16,186
April	62,034	15,955
Mei	63,660	7,821
Jun	41,429	8,347
Julai	47,661	13,488

Ogos	70,330	15,610
September	75,480	15,884

2. Bahan penerbitan bagi tujuan edaran tidak mencukupi.Memandangkan IOA kekurangan peruntukan dalam menyediakan bahan penerbitan, penerbitan bahan-bahan dibuat dengan kerjasama JAKIM. Walau bagaimanapun, JAKIM turut mempunyai peruntukan yang agak terhad.

3. Penyelarasan di peringkat JAKIM masih di peringkat permulaan. Sehubungan itu, perancangan dan pelaksanaan aktiviti-aktiviti dialog setakat ini adalah merupakan inisiatif awal pihak masjid sendiri. Walau bagaimanapun, pengkaji percaya penyelarasan aktiviti dialog antara agama dalam Perancangan Strategik JAKIM bagi tahun 2015 – 2019 akan dapat memantapkan lagi pelaksanaan dialog di bahagian dan cawangan yang berkenaan di bawah JAKIM (Othman Mustapha 2014; Saimah Mukhtar 2014).

PENUTUP

Sebagai kesimpulannya, pengkaji telah membincangkan aspek-aspek penting dalam kajian ini. Perbincangan termasuk pernyataan masalah, objektif, persoalan kajian dan beberapa kajian lepas mengenai institusi yang menjalankan aktiviti dialog. Dalam tajuk berikutnya, pengkaji membincangkan mengenai metodologi kajian yang digunakan merangkumi reka bentuk kajian, persampelan, pengumpulan dan penganalisisan data kajian.

Sebagai rumusan kepada kajian ini, pengkaji ingin mencadangkan kepada mana-mana pengkaji bahawa kajian lain boleh dibuat mengenai aktiviti dialog di masjid-masjid yang lain seperti Masjid Negara, Masjid Wilayah dan Masjid Putra, memandangkan pelaksanaan aktiviti MTG nya yang ada mempunyai perbezaan.

Pengkaji juga ingin mencadangkan bahawa perkongsian dan penyelarasan MTG boleh dibuat di semua masjid yang terlibat terutamanya dari aspek pengurusan, tenaga kerja (kontrak atau sukarelawan) dan latihan. Aspek logistik turut perlu ditambah baik untuk memastikan pengurusan MTG dapat dilaksanakan dengan lancar dan berkesan.

Pengkaji juga ingin mencadangkan supaya aktiviti kebajikan disepadukan dengan aktiviti dialog sama ada bagi program atau aktiviti di masjid atau mana-mana bahagian di JAKIM. Walau pun JAKIM mungkin bukan agensi utama dalam dialog antara agama, namun peranannya selaku pusat rujukan hal ehwal Islam memerlukan JAKIM untuk proaktif dan terlibat samaada secara langsung atau tidak langsung. Perancangan dan pelaksanaannya boleh mengambil contoh-contoh institusi yang berjaya dalam mengharmonikan perpaduan melalui aktiviti dialog samaada di dalam dan luar negara mungkin boleh dijadikan contoh dalam melaksana gerak kerja dialog antara agama di negara ini

RUJUKAN

Ahmad Nawawi Yaakob, Sidek Abdullah & Zalaluddin Sulaiman. 2004. Istitusi Masjid dan Peranannya Ke Arah Membina Toleransi Beragama Dalam Masyarakat Majmuk. Dlm. Ahmad Sunawari Long, Jaffary Awang & Kamaruddin Salleh (pnyt.). Islam: *Past, Present and Future*, hlm. 921-931. Bangi, Selangor: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Amath, Nora. 2013. The impact of 9/11 on Australian Muslim civil society organisations. *Communication, Politics & Culture* 46 116-135.

Azizan Baharuddin. 2008. Peranan Dialog Peradaban di Dalam Wacana "Tamadun Malaysia. *Jurnal Peradaban* 1(2008) 1-14.

Hazarudin Baharudin. 2014. Temu bual, 27 Jun 2014.

Huda, Qamar-Ul. 2006. Conflict Prevention and Peace-Building Efforts by American Muslim Organisations Following September 11. *Journal of Muslim Minority Affairs* 26 (2): 187-203.

Mahmud Ahmad. 2014. Temu bual, 24 September 2014.

Majlis Belia Malaysia. 2014. *Majlis Berbuka Puasa Muhibbah dan Solidariti Rakyat Malaysia Untuk Gaza*. http://belia.org.my/wp/?p=4239 [11 Oktober 2014].

Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin. 2012. *Sustaining Islam In A Multi-Cultural Environment In Malaysia*. http://www.masjidtuankumizan.gov.my/v1/index.php?option=com_content&view=article&id=283:sust

aining-islam-in-a-multi-cultural-environment-in-malaysia&catid=44:berita-semasa&Itemid=98 [12 Oktober 2014].

Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin. 2014. *Kepelbagaian Dalam Bingkai Kesatuan*. http://www.masjidtuankumizan.gov.my/v1/index.php?option=com_content&view=article&id=450:kepelbagaian-dalam-bingkai-kesatuan&catid=44:berita-semasa&Itemid=98 [11 Oktober 2014].

Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin. 2014. *Ku Pandumu Ke Pintu Syurga*. http://www.masjidtuankumizan.gov.my/v1/index.php?option=com_content&view=article&id=456:ku-pandumu-ke-pintu-syurga&catid=44:berita-semasa&Itemid=98 [12 Oktober 2014].

Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin (pnys). t.th. *Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin. Putrajaya: Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin*.

Mohamad Tajuddin Mohamad Rasdi. 1998. *The Mosque as A Community Development Centre: Programme And Architectural Design: Guidelines For Contemporary Muslim Societies*. Universiti Teknologi Malaysia: Skudai

Mohd. Mohtar Shafii. t.th. *Masjid Sebagai Pusat Pendidikan dan Penjanaan Ummat Cemerlang*. http://i-epistemology.net/attachments/1134_jp-v10n3-%20Masjid%20Sebagai%20Pusat%20Pendidikan%20dan%20Penjanaan%20Ummat%20Cemerlang%20-%20M%20Mokhtar%20Shafii.pdf [15 Oktober 2014].

Muhammad Shafiq & Mohammed Abu Nimer. 2011. Interfaith Dialogue: A Guide For Muslim. Herndon, USA: *The International Institute of Islamic Thought*.

Mustafa Kamal Amat Misra & Jaffary Awang. 2013. Dialog Antara Agama di Malaysia: Perkembangan Daripada Tahun 1956-2010. *'Ulum Islamiyyah Journal* 11 (Disember): 49-64.

Nora Zaidi Abdullah, Maimun Aqsha Lubis, Mohd Aderi Che Noh & Mohd Khushairi. 2014. Peranan Institusi Masjid Terhadap Ketamadunan Ilmu di Malaysia. *The 5th International Conference of ASEAN Studies On Educational Technology And Religious Cultures (UKM-POLMED 2014)*, hlm. 6-15.

Othman Mustapha. 2014. Temu bual, 9 September 2014.

Saifuddin Abdullah. 2014. *Pelbagai Agama Doakan MH370*. http://www.sinarharian.com.my/kolumnis/saifuddin-abdullah/pelbagai-agama-doakan-mh370-1.265472 [10 Oktober 2014].

Saimah Mukhtar. 2014. Temu bual, 7 Ogos 2014.

Satya Sai Baba Central Council of Malaysia. 2014. *Friendship Group*. http://saicouncil.org.my/transformation-e-zine/friendship-group/ [9 Oktober 2014].

Satya Sai Baba Central Council of Malaysia. 2014. *Friendship Group's Visit to Sultan Zainal Abidin Mosque*. http://saicouncil.org.my/2014/03/22/friendship-groups-visit-to-sultan-zainal-abidin-mosque/

Schottmann, Sven Alexander. 2013. Sustaining Interfaith Dialogue - A Case Study From Australia. *Global Change, Peace and Security* 25 (3): 319-324.

Suder, Piotr. 2014. Muslim Communities in Germany and their Contribution to Social Integration. *Theological Review* 35 (1/2): 59-74.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Peranan dan Sumbangan JAKIM dalam Dialog Antara Agama

Mahfuzah Zohdi, Yusri Mohamad Ramli & Jaffary Awang

Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia 43600 Bangi

Abstrak: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) selaku agensi agama peringkat Persekutan sekaligus rujukan utama umat Islam dilihat seolah-olah kurang berperanan dalam mempertahankan Islam ketika mana isu-isu sensitif berkaitan Islam dipertikai oleh penganut agama lain. Isu-isu yang menjadi perselisihan ini telah menyebabkan wujudnya ketegangan dan salah faham antara orang-orang Islam dan penganut agama lain. Dalam sebuah negara yang mempunyai masyarakat majmuk, sebilangan pakar berpandangan bahawa dialog antara agama merupakan medium utama untuk merapatkan jurang persefahaman dan kerjasama antara pelbagai penganut agama. Sehubungan itu, penglibatan JAKIM dalam Jawatankuasa Mempromosikan Persefahaman dan Keharmonian di Antara Penganut Agama (JKMPKA), merupakan langkah penting JAKIM untuk lebih berperanan dalam aktiviti dialog antara agama. Sehubungan itu, kajian ini meneliti peranan dan sumbangan JAKIM dalam dialog antara agama sejak awal penubuhannya sehingga ke hari ini. Metod yang digunakan dalam kajian ini adalah menggunakan reka bentuk kajian kes dengan pendekatan kualitatif. Kaedah pengumpulan data dibuat melalui kajian dokumentasi, temu bual dan pemerhatian. Bagi tujuan penganalisisan data, software Atlas.ti digunakan bagi mengasingkan data berdasarkan tema-tema yang dikehendaki. Berdasarkan pemerhatian awal, didapati bahawa JAKIM telah terlibat dalam dialog antara agama. Ini ditandai dengan penglibatan dalam beberapa aktiviti secara tidak langsung dan langsung. Aktiviti dialog secara tidak langsung boleh dilihat melalui aktiviti-aktiviti *da'wah bil hal* yang telah sedia dilaksanakan oleh JAKIM dan penghantaran pegawai bagi mengikuti kursus di Muslim College, London yang mana dalam kursus tersebut, pegawai-pegawai didedahkan dengan dialog antara agama secara teori dan praktikal. Manakala aktiviti secara langsung adalah melalui program-program masjid seperti Mosque Tour Guide (MTG), program Wacana Perbandingan Agama serta Lawatan Muhibah Ketua-ketua Agama. Penglibatan JAKIM pada tahun 2010 dalam JKMPKA telah meluaskan lagi penglibatan JAKIM dalam dialog antara agama walaupun pelaksanaannya dibuat dengan kerjasama pelbagai jabatan dan NGO Islam lain. Kajian ini penting kerana ia menggambarkan bahawa JAKIM telah pun berperanan dalam aktiviti dialog antara agama, walaupun boleh dikatakan ia masih pada peringkat awal. Kajian ini dijangka akan memberi impak terhadap hubungan antara penganut Islam khususnya JAKIM dan penganut agama lain dalam memupuk persefahaman dan keharmonian di negara ini serta memberi persepsi yang positif terhadap Islam..

Kata kunci: dialog antara agama, JAKIM, institusi Islam, keharmonian agama

PENGENALAN

Aktiviti dialog antara agama di Malaysia dikatakan telah bermula di negara ini sejak awal tahun1950an. Pelaksanaannya pada peringkat awal telah dipelopori oleh The Pure Life Society, sebuah badan kebajikan yang mempromosikan perpaduan kalangan masyarakat pelbagai kaum. Aktiviti dialog yang dilaksanakan pada ketika itu dibuat dalam bentuk ceramah dan forum serta program kebajikan di rumah anak yatim, orang miskin dan ibu tunggal (The Pure Life Society 2013). Persatuan yang didaftarkan dengan nama Persatuan Hidup Murni ini kemudiannya menubuhkan Majlis Kerjasama antara Agama Sedunia (*World Council for Inter-Faith Cooperation*) yang bergerak aktif sehingga tahun 1962. Pada tahun 1963 ia semakin berkembang

dan bergerak dengan menggunakan nama Pertubuhan antara Agama Malaysia (*Malaysian Inter-Religious Organisation-MIRO*). Walau bagaimanapun, aktivitinya semakin malap sehinggalah pada tahun 1986, ia diberikan nafas baru dengan penubuhan Inter-Faith Spiritual Fellowship (INSAF) (Ahmad Munawar Ismail & Wan Kamal Mujani 2012; Arfah Ab Majid 2013; Mustafa Kamal Amat Misra & Jaffary Awang 2013).

Sekitar tahun 1970an, keterlibatan NGO Islam dalam dialog antara agama masih tidak begitu ketara sehinggalah wujudnya ABIM. ABIM yang ditubuhkan pada tahun 1971, dikatakan telah memulakan langkah mengadakan dialog agama antara penganut Islam dan Konfusianisme sekitar tahun 1970an selepas penubuhannya (Feng 2001). Walaupun ABIM tidak begitu aktif dalam dialog pada ketika itu, namun ABIM terlibat dalam seminar-seminar dialog antara agama yang dianjurkan oleh NGO lain. Antaranya pada Oktober 1980, ABIM menyertai satu seminar antara agama yang dianjurkan oleh Young Men Christian Organisation (YMCA) dan Partners of People of Other Faiths (Arfah Ab Majid 2013).

Pada tahun 1992, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM) ditubuhkan dengan matlamat penubuhannya untuk memberikan kefahaman yang tepat mengenai Islam kepada seluruh masyarakat (Institut Kefahaman Islam Malaysia 2014). Walau bagaimanapun, pada masa kini, terdapat beberapa pertubuhan bukan Kerajaan (NGO) yang dipelopori oleh orang-orang Islam dan bukan Islam yang berperanan dalam mempromosikan dialog antara agama seperti Akademi Kajian Ketamadunan (Academy of Civillisation Studies), Kolej Darul Hikmah, Islamic Propagation Society (IPSI), International Movement for a Just World (JUST), Malaysia Inter-faith Network (MIN) dan Malaysia Consultative Council for Buddhism, Cristian, Hinduisme, Sikhism and Taoisme (MCCBCHST). Institusi pengajian tinggi tidak terkecuali dalam melaksanakan program dan aktiviti dialog antaranya Fakulti Pengajian Islam (FPI), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Pusat Dialog Peradaban (PDP), Universiti Malaya (UM) dan Kulliyyah Ilmu Wahyu dan Sains Kemanusiaan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) (Wan Sabri Wan Yusof & Arfah Ab Majid 2012).

Di peringkat kerajaan, kepentingan terhadap dialog antara agama turut diambil perhatian. Ia dapat dilihat apabila pada 20 Januari 2010, kerajaan telah mewujudkan Jawatankuasa Mempromosikan Keharmonian dan Perpaduan di antara Penganut Agama (JMPKA). Fungsi utamanya adalah bagi membantu kerajaan mempromosikan persefahaman dan keharmonian antara penganut agama di Malaysia. Keanggotaannya terdiri dari MCCBCHST, Allied Coordinating Committee of Islamic NGO'S (ACCIN), IKIM, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Institut Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa Sedunia (INFAD) dan Islamic Information and Services Foundation (IIS) (Jabatan Perpaduan Negara Dan Integrasi Nasional 2013).

Pertembungan dan konflik yang melibatkan perbezaan agama dan bangsa kerap berlaku dalam sesebuah negara yang mempunyai masyarakat majmuk. Dialog antara agama dipercayai sebagai kaedah terbaik dalam menangani konflik tersebut (Muhammed Fauzi Othman et al. 2009; Nuredayu Omar 2002). Sekiranya dilihat dalam konteks Malaysia, negara ini tidak terkecuali dalam berhadapan dengan isu-isu yang menjejaskan hubungan antara kaum. Ketidakseimbangan politik, sosial dan ekonomi masyarakat telah menyebabkan tercetusnya Peristiwa 13 Mei 1969, yang hanya merupakan 'tanda' dari masalah yang telah berakar umbi dalam masyarakat pada ketika itu. Peristiwa ini kemudiannya telah menyebabkan dasar dan polisi berhubung struktur sosial dan ekonomi negara digubal iaitu Dasar Ekonomi Baru (DEB). DEB diperkenalkan pada tahun 1970. Dasar ini mengandungi enam dokumen iaitu Dokumen A: Policies for Growth with Racial Balance, Dokumen B: Racial Disparity and Economic, Dokumen C: The New Economic Policy, Dokumen D: Employment, Production and Racial Economic Balance Targets for the SMP, Dokumen E: Problem of Racial Economic Imbalance and National Unity dan Dokumen F: Social Research for National Unity. Ia dibentuk dengan matlamat untuk meneliti bagaimana kaedah terbaik dalam memastikan perpaduan negara dapat dicapai (Faaland et al. 2005). Walaupun dasar ini memberi kesan positif terhadap pembentukan perpaduan dan sosioekonomi negara, namun hakikatnya sehingga kini, negara masih berhadapan dengan isu-isu perpaduan yang tidak boleh dipandang mudah. Malah, pada ketika ini terdapat pihak yang semakin berani menyuarakan pandangan dan membuat tuntutan, bukan sahaja atas dasar kepentingan sesuatu entiti tetapi turut menyentuh sensitiviti agama dan kaum lain (Amir Hasan Dawi 2010).

Hunt (2009) telah merangkumkan empat isu utama yang telah menimbulkan perselisihan dan ketegangan antara kaum dan penganut pelbagai agama di Malaysia iaitu pertama adalah isu kebebasan beragama. Seseorang yang beragama Islam tidak sewenang-wenangnya boleh menukar agamanya kepada agama lain sebagaimana yang telah diperuntukkan dalam Undang-undang Syariah di Malaysia. Kedua, meruntuhkan rumah-rumah ibadat agama lain. Penganut agama lain merasakan sukar untuk membina rumah ibadat mereka, malah rumah-rumah ibadat yang sedia ada pula diruntuhkan disebabkan pembinaannya atas tanah kerajaan dan tidak mendapat kelulusan pihak berkuasa tempatan. Ketiga adalah isu tuntutan penggunaan kalimah dalam bahasa Arab oleh penganut agama lain selain Islam yang sinonim dengan Islam seperti Allah, Kaabah, Baitullah dan solat. Dan isu keempat ialah larangan penggunaan kalimah Allah di dalam Bible kerana ia boleh mengundang kekeliruan di kalangan orang-orang Islam.

Dalam isu yang dinyatakan di atas, Hunt (2009) berpandangan bahawa dialog antara penganut-penganut agama dapat memberi kefahaman kepada penganut agama lain berhubung isu-isu tersebut. Walau bagaimanapun, menurutnya, terdapat sebilangan pihak yang mendakwa bahawa dialog antara agama hanya membuka ruang kepada pihak lain untuk menyerang Islam serta meletakkan agama Islam setaraf dengan agama-agama lain. Dengan kata lain, pihak-pihak ini menutup ruang dalam bekerjasama dengan agama lain.

Adakah tanggapan ini benar? Adakah isu-isu yang dinyatakan di atas boleh diselesaikan di meja dialog kerana ia menyentuh urusan dasar dan polisi negara. Sekiranya dialog antara agama diadakan, adakah ia memberi signifikan dalam hubungan antara penganut pelbagai agama? Justeru pada pandangan pengkaji, adalah penting konsep dialog antara agama difahami dengan betul serta ditentukan dalam bentuk yang bagaimana ia perlu dilaksanakan dalam konteks negara ini.

Sekiranya dilihat, fenomena dialog antara agama sebenarnya bukan suatu yang asing lagi bagi negara-negara seperti United Kingdom, Amerika Syarikat, Australia, Turki dan seumpamanya yang mempunyai penghijrah yang ramai dari negara lain. Dalam negara-negara ini yang mana orang-orang Islam merupakan golongan minoriti, aktiviti dialog dilakukan dengan kerjasama dengan pertubuhan-pertubuhan bukan kerajaan yang mewakili agama-agama seperti Yahudi, Kristian dan Islam serta mendapat kerjasama pihak kerajaan dan pihak berkuasa tempatan (Liyatakali Takim 2004).

Dalam konteks Malaysia juga menunjukkan corak yang sama di mana aktiviti dialog antara agama dipelopori oleh badan bukan kerajaan. Di pihak kerajaan, ia dimulakan dengan melibatkan IKIM dan JAKIM. Usaha ini dikatakan mencapai tahap nasional apabila JKMPKA dibentuk.

Penglibatan JAKIM dalam JKMPKA dilihat sebagai penting. JAKIM selaku agensi agama peringkat persekutuan mempunyai kapasiti untuk bertindak dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan penyelarasan dan pembangunanhal ehwal Islam di negara ini. JAKIM yang merupakan sebagai urus setia kepada Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam (MKI) sekali gus merupakan rujukan utama dalam masalah-masalah berkaitan Islam dan umat Islam (Urusetia Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia 2013). Oleh itu, apabila isu-isu sensitif berkaitan Islam seperti hak untuk keluar dari agama Islam, pembinaan rumah ibadat, tanah kubur, penggunaan kalimah Allah dalam Bible dan pelaksanaan Undang-undang Jenayah Syariah ditimbulkan oleh sebilangan NGO bukan Islam, masyarakat meletakkan harapan agar JAKIM berperanan dan terkehadapan dalam menangani isu-isu ini (Khairulnizam Mat Karim 2005; Muda @ Ismail Ab Rahman et al. 2008).

Sehubungan itu, penglibatan JAKIM dalam JKMPKA merupakan langkah penting kepada JAKIM untuk lebih berperanan dalam dialog antara agama. Ia juga boleh dilihat sebagai kesempatan kepada JAKIM untuk memberi penjelasan berkenaan agama Islam serta menjalin hubungan dengan penganut agama lain. Persoalannya adalah JAKIM tidak pernah terlibat dalam dialog? Sehubungan itu, kajian ini akan meneliti sejauh mana peranan dan sumbangan JAKIM dalam dialog antara agama sejak penubuhannya sama ada di peringkat JAKIM sendiri atau melalui agensi-agensi di bawahnya.

Terdapat beberapa kajian yang telah dibuat berhubung institusi yang ada melaksanakan dialog antara agama, sama ada di pihak kerajaan ataupun badan bukan kerajaan yang berada di dalam dan di luar negara. Antaranya adalah kajian yang dilakukan oleh Khairulnizam Mat Karim (2005) mengenai peranan dan aktiviti dialog antara agama yang dilaksanakan oleh INSaF dan Pusat

Dialog Peradaban Universiti Malaya. Beliau merumuskan bahawa badan, organisasi dan masyarakat bukan Islam lebih peka terhadap kepentingan dialog antara agama berbanding dengan organisasi dan masyarakat Islam. Beliau turut mencadangkan supaya JAKIM bertindak sebagai *leading organization* dalam merancang dan melaksana pelan tindakan dalam memberi kesedaran dan melaksana aktiviti dialog antara agama di kalangan orang-orang Islam.

Kajian Yusri Mohammad Ramli (2007) pula menjelaskan mengenai perkembangan dialog antara agama di negara ini. Pada peringkat awal selepas kemerdekaan Malaysia, aktiviti dialog antara agama dipromosikan oleh badan bukan kerajaan yang dianggotai oleh masyarakat bukan Islam yang kemudiannya mempunyai keahlian dari kalangan orang-orang Islam. Di peringkat kerajaan, agensi yang melaksanakan aktiviti dialog antara agama antaranya adalah IKIM, Pusat Dialog Peradaban, Universiti Malaya, JKMPKA dan JAKIM. Penekanan aktiviti adalah berkaitan isu-isu sosial yang memerlukan tindakan semua penganut agama. Selain itu, kajiannya turut menekankan kepentingan dialog antara agama sebagaimana yang dianjurkan di dalam al-Quran. Malah umat Islam dikenali sebagai pelopor kepada aktiviti-aktiviti dialog dan perkara ini diperakui oleh sarjana Barat sendiri seperti Eric J Sharpe, Bruce Lawrence, David Thomas dan Montgomery Watt.

Di luar negara yang mana umat Islam merupakan golongan minoriti, aktiviti dialog antara agama dianjurkan oleh badan-badan NGO yang didukung oleh komuniti Muslim setempat. Dalam kajian oleh Huda (2006), beliau menjelaskan mengenai usaha NGO Islam di Amerika Syarikat memberi kefahaman yang betul mengenai Islam melalui dialog antara agama terutamanya selepas peristiwa serangan 11/9. Antara yang aktif adalah Islamic Society of North America (ISNA), Zaytuna Institute, American Society for Muslim Advancement (ASMA), Muslim Public Affairs Council (MPAC), Council on American Islamic Relations (CAIR), American Muslim Alliance (AMA), Center for the Study of Islam and Democracy (CSID) dan Free Muslim Coalition (FMC). Pendekatan dibuat melalui bengkel, forum, konvensyen dan aktiviti-aktiviti kemasyarakatan dalam pelbagai bidang seperti politik, pendidikan, keagamaan, isu-isu sosial dan hak asasi manusia. Walau bagaimanapun, pendekatan ISNA dalam menganjurkan program dialog antara agama yang disertai dengan aktiviti-aktiviti kebajikan dikatakan paling berjaya mengintegrasikan Islam dengan sosiobudaya masyarakat di Amerika.

Pewujudan polisi dan dasar berkaitan masyarakat majmuk adalah penting dalam sesebuah negara. Dalam kajian Ho (2007), beliau menyatakan bahawa kerajaan Australia telah mewujudkan polisi dan dasar berhubung masyarakat majmuk. Polisi tersebut yang digubal pada tahun 2004 telah mewujud dan mempromosi manual aktiviti dialog antara agama untuk dilaksanakan oleh masyarakat setempat. Pihak kerajaan melalui Department of Immigration and Multicultural Affairs (DIMA) turut menyalurkan sumbangan kewangan bagi membiayai aktiviti dialog antara agama. Contohnya pada 2003, DIMA telah menyalurkan sebanyak Dollar Australia sebanyak $50,000 bagi program sambutan perayaan Eid el-Fitr, Chanukah dan Orthodox yang melibatkan generasi muda Muslim, Kristian dan Yahudi. Dua tahun berikutnya dana yang diperoleh meningkat kepada $100,000 bagi meningkatkan kerjasama antara NGO Yahudi, Muslim dan Kristian dalam berkongsi kepelbagaian perspektif dalam isu-isu semasa seperti dadah, alkohol, keganasan rumah tangga dan warga yang tidak rumah.

Dalam kajian oleh Schottmann (2013) beliau menjelaskan bahawa Australia merupakan antara contoh negara yang berjaya dalam membentuk masyarakat majmuk. Selain ia berkait dengan dasar pihak kerajaan terhadap masyarakat pelbagai bangsa dan agama (Moran 2011), kejayaan ini dibantu oleh peranan yang dimainkan oleh NGO-NGO seperti Jewish Christian Muslim Association (JCMA). JCMA yang terdiri dari 3 kumpulan agama terbesar di Australia iaitu Kristian, Islam dan Yahudi bergiat aktif dalam menganjurkan aktiviti dialog antara agama dalam bentuk forum, seminar dan persidangan berkaitan dialog antara agama. Program lawatan dan penerangan turut diadakan di sekolah-sekolah. Berbeza dengan sesetengah NGO yang terlibat dalam aktiviti polisi dan dasar negara, JCMA hanya menumpukan kepada isu-isu sosial yang bersifat sejagat seperti perlindungan hak asasi manusia, menangani gejala rasuah, motivasi, pembangunan dan alam sekitar. Apa yang menarik, tiga perkara yang diberi penekanan untuk memastikan hubungan baik di dalam JCMA ialah sikap saling menghormati di kalangan mereka yang terlibat dalam sesi dialog, tidak memaksa seseorang yang berlainan kefahaman untuk

mengikuti apa yang dianutinya dan yang terakhir iaitu bersikap neutral terhadap orang-orang Kristian, Islam dan Yahudi yang terlibat dalam konflik di luar negara.

Dialog antara agama tidak hanya dibuat dilaksanakan di kalangan negara Barat. Terdapat juga negara Islam lain telah mengambil inisiatif melaksanakan dialog antara agama. Mengikut kajian Alhomoudi (2010), pada tahun Putera Mahkota Kerajaan Arab Saudi telah menubuhkan King Abdul Aziz Centre for National Dialogue dengan tujuan untuk memastikan hak-hak beragama bagi golongan minoriti. Sekiranya negara-negara lain banyak mengadakan aktiviti bengkel, seminar dan konvensyen yang disertai oleh pelbagai bangsa dan penganut agama, namun, pusat ini turut menumpukan untuk membentuk pelatih dan individu yang berkemahiran dalam dialog antara agama di samping mengadakan program-program seminar dan konvensyen. Dalam kajiannya beliau turut menjelaskan bahawa antara masalah yang dihadapi dalam berdialog adalah masalah persepsi terhadap dialog dan kurangnya ilmu dan pengetahuan mengenai dialog antara agama terutamanya di kalangan orang-orang Islam.

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi yang digunakan dalam kajian ini adalah menggunakan reka bentuk kajian kes dengan pendekatan kualitatif. Bagi mendapatkan data-data yang dikehendaki, pengkaji mengumpulkan data dengan melakukan dokumentasi melalui instrumen temu bual dan pemerhatian. Instrumen temu bual ini bersifat semi struktur di mana walaupun pengkaji mempunyai satu set soalan yang telah dibina, namun pengkaji bebas untuk mengemukakan soalan-soalan tambahan untuk mendapat maklumat lanjut berhubung tajuk kajian. Dalam kajian ini temu bual dibuat secara bersemuka dengan responden. Setiap sesi temu bual akan direkod dan dicatat. Seramai sembilan orang responden telah ditemu bual sebagaimana berikut:

BIL	TARIKH/ MASA/ TEMPAT	RESPONDAN	JAWATAN
1.	27 Jun 2014 (Jumaat) 3.00 petang Masjid Wilayah Persekutuan	Tuan Haji Hazarudin Baharudin	Imam Besar, Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Putrajaya
2.	24 Julai 2014 (Khamis) 9.00 pagi Masjid Wilayah Persekutuan	Puan Fathiah Abd Rahman	Penolong Pengarah Kanan, Masjid Wilayah Persekutuan, Kuala Lumpur
3.	4 Ogos 2014 (Isnin) 9.00 pagi Masjid Putra, Putrajaya	Tuan Haji Nordin Samah	Imam, Masjid Putra, Putrajaya
4.	7 Ogos 2014 (Khamis) 8.30 pagi Bahagian Pembangunan Insan, JAKIM, Cyberjaya	Puan Hajah Saimah Mokhtar	Pengarah, Bahagian Pembangunan Insan, JAKIM
5.	13 Ogos 2014 (Rabu) 9.00 pagi Pejabat ABIM Pusat, Taman Cemerlang, Desa Melati, Kuala Lumpur	Encik Ahmad Fahmi Mohd Samsudin	Timbalan Setiausaha Agung, ABIM
6.	15 Ogos 2014 (Jumaat) 10.00 pagi Masjid Negara, Kuala Lumpur	Puan Hajah Normah Sulaiman	Penyelaras Program *Mosque Tour Guide*(MTG), *Islamic Outreach* ABIM
7.	20 Ogos 2014 (Rabu) 1.00 petang JAKIM, Putrajaya	Prof. Datin Dr. Azizan Baharuddin	Timbalan Ketua Pengarah IKIM
8.	9 September 2014 (Selasa) 5.30 petang JAKIM, Putrajaya	Dato' Haji Othman Mustapha	Ketua Pengarah JAKIM
9.	24 September 2014 (Rabu) 2.30 petang Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Putrajaya	Tuan Haji Mahmod Ahmad	Penyelaras Program MTG Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Putrajaya
10.	24 September 2014 (Rabu) 2.30 petang Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Putrajaya	Ruth Moy	Salah seorang peserta delegasi Lawatan dan Pertemuan Persahabatan Sukan Touch Australia pada 22-25 September 2014 seramai 40 orang.

Di samping itu kajian ini juga merupakan kajian arkib terhadap dokumen-dokumen berkaitan, ini termasuklah Minit Mesyuarat Jawatankuasa Mempromosikan Persefahaman dan Keharmonian di antara Agama, Minit Mesyuarat Jawatankuasa Kerja Acara Bersama Pemimpin Masyarakat dan Mesyuarat Penyelarasan Program Kembara Muhibah Sempena World Interfaith Harmony 2013, Laporan-laporan Tahunan JAKIM dan masjid-masjid serta takwim aktiviti dan laporan-laporan aktiviti yang berkaitan.

Manakala penganalisisan data kajian ini menggunakan kaedah deskriptif. Perisian Atlas.ti digunakan untuk memudahkan penganalisisan berdasarkan tema-tema tertentu iaitu peranan, aktiviti dan sumbangan. Walau bagaimanapun, pada saat artikel ini ditulis penganalisisan masih sedang berjalan. Justeru bagi tujuan pembentangan ini, fokus perbincangan akan bertumpu pada dapatan kajian bersumberkan dokumen yang telah diperoleh.

Subjek kajian ini dijalankan di Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Ia turut merangkumi bahagian-bahagian dan institusi yang berada di bawah JAKIM yang ada kaitan dengan dialog antara agama seperti Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin, Masjid Putra dan Masjid Wilayah Persekutuan.

Dari segi pemilihan sampel responden, pengkaji menggunakan kaedah persampelan bertujuan (*purposive sampling*) di mana sekumpulan subjek yang mempunyai ciri-ciri tertentu dipilih bagi tujuan temu bual oleh pengkaji. Pengkaji membahagikannya kepada dua kumpulan iaitu individu yang bekerja di JAKIM dan terlibat dalam perancangan dan pelaksanaan dialog serta individu yang berada di luar JAKIM tetapi ada hubungan dan kaitan dengan pelaksanaan JAKIM sebagai agensi yang melaksanakan dialog antara agama. Ini bertujuan supaya data mengenai peranan dan sumbangan JAKIM dalam dialog antara agama dapat diperoleh dan dianalisis dengan tepat.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Bagi tujuan perbincangan, pengkaji mengehadkan kepada hasil dapatan yang diperoleh melalui kajian dokumen dan kajian arkib. Berdasarkan tinjauan awal, pengkaji dapat merumuskan beberapa perkara berhubung peranan dan sumbangan JAKIM dalam dialog antara agama di negara ini iaitu:

Peranan JAKIM dalam Dialog Antara Agama

Peranan JAKIM dalam dialog antara agama boleh dikategorikan kepada dua iaitu secara langsung dan tidak langsung. Penglibatan secara langsung bermula apabila JAKIM dilantik selaku ahli jawatankuasa JKMPKA. Mesyuarat pertamanya yang telah diadakan pada 6 April 2010, telah dihadiri oleh beberapa pertubuhan dan agensi Kerajaan iaitu Jabatan Perpaduan Negara dan Integrasi Nasional (JPNIN), IKIM, MCCBCHST, ACCIN dan wakil-wakil dari Sabah dan Sarawak termasuk JAKIM (Othman Mustapha 2014).

Penglibatan JAKIM secara tidak langsung boleh dikatakan telah berlaku semenjak awal penubuhan JAKIM. Walau bagaimanapun ia tidak dinamakan dialog antara agama. Program-program tersebut adalah seperti berikut iaitu:

Pertama: Melalui aktiviti *da'wah bil hal*. Aktiviti dakwah yang diurus selia oleh Bahagian Dakwah melalui Cawangan Dakwah Khas telah dilaksanakan semenjak awal kewujudan cawangan ini sehingga kini. Aktivitinya lebih menumpukan kepada *da'wah bil hal* kepada komuniti orang asli dan minoriti melalui aktiviti Ziarah Dakwah, Kursus Keluarga Bahagia, Majlis Berbuka Puasa serta program ziarah pesakit hospital (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2008).

Kedua: Memberi pendedahan kepada pegawai-pegawai terhadap hubungan dengan penganut agama lain melalui Kursus Khas Pegawai Hal Ehwal Islam di Muslim College, London. JAKIM telah menjalinkan kerjasama dengan Muslim College dalam penghantaran pegawai-pegawainya melalui program Kursus Khas Pegawai Hal Ehwal Islam di kolej tersebut. Ia telah bermula semenjak tahun 1989 hinggalah kini. Program ini telah diadakan dalam dua bentuk iaitu pembelajaran dalam bilik kuliah dan aktiviti luar seperti lawatan, perjumpaan, dialog, aktiviti sosial dan kebajikan. Subjek yang menjadi fokus dalam program ini ialah Kaunseling, Ekonomi dan

Kewangan Islam, Dialog Antara Agama di United Kingdom, Pertubuhan Sosial dan Kebajikan Islam di United Kingdom, Agama-agama Dunia dan Dunia Islam dan Gerakan-gerakan Islam (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2009).

Jadual 1: Kursus Khas Pegawai Hal Ehwal Islam di Muslim College, London (Bahagian Pembangunan Insan 2014)

Bil	Tahun	Jumlah
1.	1989	6
2.	1990	6
3.	1991	11
4.	1992	10
5.	1993	9
6.	1994	9
7.	2002	15
8.	2003	13
9.	2005	10
10.	2006	10
11.	2007	11
12.	2008	9
13.	2009	9
14.	2010	10
15.	2011	11
16.	2012	10
17.	2013	11
18.	2014	10

Ketiga: Melalui tadbir urus masjid di Malaysia. Dalam Pelan Strategik 2009-2014, JAKIM telah menyenaraikan pemerkasaan pengimarahan institusi masjid sebagai salah satu kaedah program penerangan mengenai Islam. Program ini dibuat dengan kerjasama Islamic Outreach ABIM (IOA) di masjid-masjid utama seliaan JAKIM iaitu Masjid Negara, Masjid Putra, dan Masjid Tuanku Mizan Zainal Abidin. Matlamat utamanya adalah memperkenalkan keindahan Islam kepada penganut agama lain sama ada di dalam dan luar negara melalui institusi masjid (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia t.th.). Program ini yang dikenali sebagai Mosque Tour Guide (MTG) mula dilaksanakan pada tahun 2003 (Islamic Outreach Abim 2014) dan mulai aktif di masjid-masjid utama seliaan JAKIM sejak tahun 2010 (Normah Sulaiman 2014). Pelaksanaan program MTG diperkukuhkan lagi apabila pada tahun 2010, JAKIM dengan kerjasama ABIM melancarkan Garis Panduan Pelancongan dan Ziarah Masjid oleh YB. Shahabudin Yahya yang mewakili Menteri di Jabatan Perdana Menteri, YB. Senator Mejar Jeneral Dato', Seri Jamil Khir Haji Baharom (B) yang dibuat sempena Konvensyen Kesedaran Dakwah Melalui Pelancongan Masjid (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2010).

Pada tahun 2008, Masjid Negara dengan kerjasama IOA telah menerbit dan mengedarkan sebanyak 33 tajuk risalah dalam bahasa Inggeris, Sepanyol, Mandarin dan Jepun untuk diedarkan kepada pelancong yang datang. Antara tajuk-tajuk risalah termasuklah *Prayer In Islam*, *Who Is Allah*, *Becoming Muslim*, *Why Can't I Pray My Way*, *Belief in One God*, *Too Late For Tears*, *Sharing and Living Islam*, *20 Most Common Questions about Islam* dan banyak lagi (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2008).

Sumbangan JAKIM dalam Dialog Antara Agama

Dalam konteks kajian ini sumbangan adalah sesuatu yang memberi impak hasil dari peranan yang dilakukan oleh JAKIM dalam dialog antara agama. Hal ini, buat masa ini dinilai berdasarkan kepada dokumen arkib dan pandangan individu yang telah ditemubual sebagaimana berikut:

Pertama: Penglibatan JAKIM dalam dialog antara agama memberikan ruang kepada JAKIM untuk berdakwah, malah potensinya adalah sangat besar untuk memberi kefahaman kepada orang-orang bukan Islam mengenai Islam. Menurut Azizan Baharuddin (2014):

> "…dialog ni kalau kita faham is silent dakwah... Dakwah bil al-hal...kan... dan dialog ini adalah wadah kita menyampaikan mesej Islam tu. Kalau kita tengok dalam surah Yasin...kan... beritahulah mereka, nenek moyang mereka apa yang belum diberitahu. Tentang apa? Tentang Islam…"
> "Selagi kita tiada dialog tiada pemberitahuan…".
> "Dakwah ini adalah salah satu tanggungjawab JAKIM...dan ini kita telah ulas tadi…"

Ini bertepatan dengan apa yang dinyatakan dalam al-Quran, Surah an-Nahl: 125 yang bermaksud:

> "Serulah ke jalan Tuhanmu (wahai Muhammad) dengan hikmah 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 hidayah petunjuk."

Kedua: Dialog dapat menangkis salah faham dan tuduhan-tuduhan terhadap Islam, sekiranya JAKIM aktif dalam dialog antara agama, ia akan dapat menyelesaikan banyak salah faham mengenai Islam serta menyangkal tuduhan-tuduhan oleh orang-orang bukan Islam dalam sesuatu isu. Menurut Azizan Baharuddin (2014):

> "Mungkin, jika dialog ini adalah aktif dipromosikan oleh JAKIM, dia akan boleh melenturkan banyak masalah. Contohnya, tuduhan-tuduhan, tohmahan-tohmahan seperti berebut mayat, hmm… seperti bila dua orang pasangan bila salah seorang masuk Islam dan pasangan berebut anak, all that…"

Ketiga: Dapat membina hubungan baik dan menunjukkan sifat keterbukaan antara penganut pelbagai agama. Ini dapat dilihat dalam satu Majlis Berbuka Puasa yang dibuat dengan kerjasama Masjid Tuanku Mizan, Islamic Outreach ABIM dan Friendship Group Inter Religious Service (FGIS - sebuah NGO yang dianggotai oleh ABIM, Council of Churches (CCM), Buddhist Maha Vihara, Malaysia Hindu Sangam dan Malaysian Gurdwaras Council). Dalam pertemuan tersebut, Dr. G. Suresh Kumar selaku Presiden kepada Sathya Sai Baba Council telahberkata bahawa:

> "Non-Muslim have told me they find it difficult to come visit mosques and engage with Muslims, so we are trying to facilitate this".

> "We get to bask in the beautiful, excellent architecture of the mosque and learn more about this peaceful religion. It's about inclusion and being a part of the community".

Menurutnya lagi program sebegini membantunya untuk melihat Islam dalam konteks yang sebenar:

> "Islam in the truest sense of the religion".

Keempat, orang-orang bukan Islam dapat melihat sendiri bagaimana sesuatu amalan ibadah dalam Islam dilaksanakan. Dalam majlis yang sama, salah seorang peserta peserta iaitu Thai Ming Yeow berkata:

> "It really gives me a better understanding of Muslims. Usually we just watch on TV how they perform their prayers, and now I get to experience it first-hand" (Anisah Shukri 2014).

Pengkaji juga difahamkan bahawa pihak FGIS telah mengumpul dan menyerahkan sejumlah dana kepada pihak masjid sebagai menunjukkan sokongan dan solidariti kepada Gaza (Ahmad Fahmi Mohd Samsudin 2014). Ini membuktikan bahawa peranan masjid kini bukan sahaja sebagai rumah ibadah, malah telah diperluaskan dengan aktiviti kemasyarakatan serta usaha bagi memupuk persefahaman dan perpaduan antara kaum (Ahmad Nawawi Yaakob et al. 2004).

KESIMPULAN

Sebagai rumusannya, dalam sub-sub topik yang tersenarai, pengkaji telah memberikan penjelasan berkaitan perkara-perkara penting berhubung kajian. Dalam pendahuluan, pengkaji mengemukakan pernyataan masalah akan perlunya kajian ini dilakukan. Penjelasan turut disertakan dengan beberapa tinjauan literatur agensi-agensi pelaksana dialog di dalam dan luar negara. Berikutnya, pengkaji mengemukakan metodologi yang digunakan, iaitu menggunakan reka bentuk kajian kes dengan pendekatan kualitatif, lokasi kajian serta kaedah pengumpulan dan penganalisisan data.

Seterusnya pengkaji mengemukakan hasil dapatan kajian berdasarkan dokumentasi dan arkib serta temu bual yang diperoleh setakat artikel ini ditulis.

Daripada kajian ini, pengkaji ingin mencadangkan bahawa kajian-kajian lain boleh dibuat terhadap badan-badan lain terutamanya yang bertindak secara langsung dalam mengurus, menyelaras dan mengendali aktiviti dialog antara agama di negara ini. Penglibatan pihak kerajaan secara langsung menggambarkan keprihatinan untuk kelangsungan perpaduan dan keharmonian negara ini untuk jangka masa panjang. Justeru kajian-kajian berkenaan mekanisme, isu-isu yang dibincangkan, garis panduan adalah perlu untuk memantapkan pelaksanaan dialog antara agama.

Berdasarkan temu bual dan pemerhatian yang pengkaji jalankan, pengkaji ingin mencadangkan beberapa perkara yang mungkin boleh diketengahkan oleh pihak JAKIM pada masa-masa yang akan datang iaitu antaranya:

Pertama: Memantapkan lagi perancangan dan penyelarasan dialog antara agama. Mekanisme dialog perlu diwujudkan bagi memastikan pelaksanaan dialog antara agama yang diurus selia oleh JAKIM dapat berjalan dengan lancar.

Kedua: Perlunya kerjasama yang erat dengan kumpulan pakar sama ada dari kalangan institusi pengajian tinggi, badan-badan kerajaan atau badan bukan kerajaan yang terlibat dalam dialog terutamanya dalam menyediakan Term of Reference (TOR) JAKIM dalam dialog dan garis-garis panduan yang berkaitan.

Ketiga: Perlunya JAKIM menyedia dan membina kepakaran dan latihan di peringkat dalaman JAKIM sendiri. Sekiranya dialog antara agama merupakan salah satu kaedah dakwah, maka peluang berdialog wajar dipertingkatkan supaya Islam dapat ditanggapi dengan pandangan yang betul serta mengelakkan salah faham terhadap ajaran Islam.

Keempat: Pelaksanaan MTG dilihat sebagai berpotensi besar dalam menyebarluaskan perkongsian mengenai keindahan Islam kepada pelawat yang datang sama ada dari dalam dan luar negara. Rata-rata pelawat yang berkunjung menzahirkan kekaguman terhadap seni bina Islam yang ditonjolkan melalui masjid di samping mendapat pengetahuan baru mengenai maklumat Islam seperti falsafah dan tertib solat serta kenabian menurut Islam dan lain-lain lagi. Justeru, pelaksanaan dan keperluan MTG mungkin boleh ditambah baik dan diselaraskan antara masjid-masjid utama seliaan JAKIM yang lain. Hubungan erat antara JAKIM, pengurusan masjid dan NGO pengendali MTG perlu dikekalkan. Pengkaji membayangkan antara aspek yang masih boleh dipertingkatkan adalah dari segi bantuan dana, latihan, terutamanya kemahiran berkomunikasi dan penguasaan pelbagai bahasa seperti Inggeris, Mandarin dan Arab, perlantikann petugas tetap dan penyediaan statistik dan pelaporan MTG yang lebih sistematik dan tersusun. Pengkaji yakin, sekiranya *site office* khusus bagi kerja-kerja perancangan, penyelarasan dan pelaksanaan MTG dapat diwujudkan di masjid-masjid, pelaksanaannya pasti akan lebih kemas dan berkesan.

Sebagai kesimpulannya dapat dilihat bahawa JAKIM sebenarnya telah pun berperanan dalam dialog antara agama walaupun peranannya tidak begitu ketara. Ia boleh dilihat melalui aktiviti secara tidak langsung menerusi pertemuan dan ziarah kepada masyarakat orang asli, *dakwah bi al-hal* dan mengimarahkan masjid melalui program Mosque Tour Guide. Penglibatannya dalam JKMPKA merupakan langkah penting JAKIM untuk terlibat secara langsung dalam program-program dialog bersama-sama ketua-ketua penganut agama lain. Ia berupaya memberikan gambaran positif mengenai Islam yang sifatnya rahmat kepada seluruh alam kepada penganut agama lain. Kajian ini diharapkan dapat menjadi rujukan awal kepada JAKIM untuk merancang dan melaksana aktiviti dialog dengan lebih berkesan dan sistematik.

RUJUKAN

Ahmad Fahmi Mohd Samsudin. 2014. Temu bual, 13 Ogos.

Ahmad Munawar Ismail & Wan Kamal Mujani. 2012. Themes and Issues in Research on Interfaith and Inter-Religious Dialogue in Malaysia. *Advances in Natural and Applied Sciences* 6 (6): 1001-1009.

Ahmad Nawawi Yaakob, Sidek Abdullah & Zalaluddin Sulaiman. 2004. Institusi Masjid dan Peranannya ke Arah Membina Toleransi Beragama dalam Masyarakat Majmuk. Dlm. Ahmad Sunawari Long, Jaffary Awang & Kamaruddin Salleh (pnyt.). *Islam: Past, Present and Future*, hlm. 921-931. Bangi, Selangor: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Alhomoudi, Fahad A. 2010. Muslim-Christian Relationship from the Perspective of King Abdullah's Interfaith Dialogue Initiatives: Current Challenges and Possibilities. *Journal of Ecumenical Studies* 45 (2): 288.

Amir Hasan Dawi. 2010. Kepentingan Identiti dan Perjuangan Etnik dalam Masyarakat Malaysia. *Persidangan Antarabangsa Minoriti dan Majoriti: Bahasa, Budaya dan Identiti*. Anjuran Universiti Pendidikan Sultan Idris. Kuching, Sarawak, 23-24 November.

Anisah Shukri. 2014. In Ramadhan, Interfaith Ties Bloom Despite Extremist Voices at The Fringe. http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/in-ramadan-interfaith-ties-bloom-despite-extremist-voices-at-the-fringe [5 Oktober 2014].

Arfah Ab Majid. 2013. Inter-Religious Dialogue In Malaysia And Prejudice Reduction: A Preliminary Survey. *Proceeding of The International Conference on Social Research*, hlm. 706-717.

Arfah Ab Majid. 2013. Inter-Religious Dialogue in Malaysia and Prejudice Reduction: A Preliminary Survey. *International Conference on Social Science Research*, hlm. 706-717.

Azizan Baharuddin. 2014. Temu bual, 20 Ogos.

Bahagian Pembangunan Insan, JAKIM. 2014. Maklumat Statistik Kursus Khas Pegawai Hal Ehwal Islam di Muslim College, London 1989-2014.

Faaland, Just, Parkinson, Jack & Rais Saniman. 2005. *Dasar Ekonomi Baru: Pertumbuhan Negara dan Pencapaian Ekonomi*. Kuala Lumpur: Utusan Publication.

Feng, Lum Chih. 2001. *ABIM: 3 Dekad Yang Penuh Dugaan*. Hooi, T. N. B. & Wahying, K. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM).

Ho, Christina. 2007. 'A Christian, a Muslim and a Jew Walk Into a Room': Inter-faith Dialogue and the Desecularisation of Australian Multiculturalism. *The Everyday Multiculturalism Conference*, hlm. 1-10.

Huda, Qamar-Ul. 2006. Conflict Prevention and Peace-Building Efforts by Ameican Muslim Organisations Following September 11. *Journal of Muslim Minority Affairs* 26 (2): 187-203.

Hunt, Robert. 2009. Can Muslim Engage in Interreligious Dialogue? A Study of Malay Muslim Identity in Contemporary Malaysia. *The Muslim World* 99 (Oktober): 581-607.

Institut Kefahaman Islam Malaysia. 2014. Pengenalan. http://www.ikim.gov.my/index.php/ms/info-korporat/maklumat-asas/pengenalan [27 Ogos 2014].

Islamic Outreach ABIM. 2014. Program Dakwah Pelancong Masjid (Mosque Tour Guide - MTG). http://www.ioacentre.com/index.php/2014-03-17-04-04-53/program-dakwah-pelancong-masjid-masjid-tour-guide-mtg [19 Ogos 2014].

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2008. *Laporan Tahunan 2008*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2009. *Laporan Tahunan 2009*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2010. *Laporan Tahunan 2010*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. t.th. *Pelan Tindakan Strategik JAKIM 2009-2014*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Jabatan Perpaduan Negara dan Integrasi Nasional. 2013. Latarbelakang. http://www.jpnin.gov.my/objektif_jkmpka [22 November 2014].

Khairulnizam Mat Karim. 2005. Realiti Aplikasi Dialog Antara Agama di Malaysia: Kajian Terhadap Inter - Faith Spiritual Fellowship (INSaF) dan Pusat Dialog Peradaban, Universiti Malaya. Tesis Ijazah Sarjana, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya.

Liyatakali Takim. 2004. From Conversation To Conversation: Interfaith Dialogue In Post 9-11 America. *The Muslim World* 94 (3): 343-355.

Moran, Anthony. 2011. Multiculturalism as nation-building in Australia: Inclusive national identity and the embrace of diversity. *Ethnic and Racial Studies* 34 (12): 2153-2172.

Muda @ Ismail Ab Rahman, Jaffary Awang & Ahmad Munawar Ismail. 2008. Dialog Antara Agama-agama di Malaysia. *Seminar Antarabangsa Budaya & Pemikiran Malaysia-Indonesia*, hlm. 289-292. Bangi: Jabatan Usuluddin & Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Muhammed Fauzi Othman, Mohd Koharuddin Balwi & Mohd Azhar Abdul Hamid. 2009. Globalisasi dan Hubungan Etnik. *Hubungan Etnik di Malaysia: Perspektif Teori dan Praktik*, hlm. 241-264.

Mustafa Kamal Amat Misra & Jaffary Awang. 2013. Dialog Antara Agama di Malaysia: Perkembangan Daripada Tahun 1956-2010. *'Ulum Islamiyyah Journal* 11 (Disember): 49-64.

Normah Sulaiman. 2014. Temu bual, 15 Ogos.

Nuredayu Omar. 2002. Pengurusan konflik antara etnik dan penduduk minoriti: Polisi dan amalan pentadbiran sesebuah negara secara umum. *Jurnal Pembangunan Sosial* (4&5): 167-181.

Othman Mustapha. 2014. Temu bual, 9 September.

Schottmann, Sven Alexander. 2013. Sustaining Interfaith Dialogue - A Case Study From Australia. Global Change, *Peace and Security* 25 (3): 319-324.

The Pure Life Society. 2013. History. http://www.purelife.org.my/aboutus-history.html [11 Mac 2014].

Urusetia Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia 2013. Peraturan Majlis Kebangsaan Bagi Hal ehwal Ugama Islam Malaysia. Putrajaya. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Wan Sabri Wan Yusof & Arfah Ab Majid. 2012. Inter Religious Dialogue Models In Malaysia. *GJAT* 2 (1): 7-11.

Yusri Mohammad Ramli. 2007. Dialog Antara Agama: Perkembangannya Dalam Separuh Abad Selepas Merdeka. *Seminar Antarabangsa Agama & Pembangunan III: Islam Pasca Kemerdekaan*. Anjuran Jabatan Usuluddin & Falsafah, Fakulti Pengajian Islam. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Penggunaan *Shahid* Hadith oleh al-Suyuti dalam Kitab *Ham^{c} al-Hawami^{c} fi Sharh Jam^{c} al-Jawami^{c}*

Maryam Md Rofiee & Md. Nor Abdullah

Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Hadith merupakan antara sumber yang digunakan dalam pengkaedahan tatabahasa Arab. Walau bagaimanapun, berlaku perselisihan pendapat dalam kalangan ulama tatabahasa Arab sama ada untuk menerima atau menolak hadith sebagai *shahid*. Al-Suyuti yang merupakan salah seorang tokoh tatabahasa Arab dikatakan menolak hadith dalam pengkaedahan tatabahasa Arab. Namun, terdapat pandangan yang mengatakan beliau berada di pertengahan iaitu di antara menerima dan menolaknya. Sehubungan dengan itu, kajian ini bertujuan untuk membincangkan penggunaan *shahid* hadith oleh al-Suyuti dalam karya beliau yang membahaskan tentang kaedah tatabahasa Arab iaitu *Ham^{c} al-Hawami^{c} fi Sharh Jam^{c} al-Jawami^{c}* dan hanya memfokuskan kepada *babal-^{c}Umad* sahaja. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan kaedah perolehan data menggunakan analisis kandungan terhadap karya *Ham^{c} al-Hawami^{c}*. Dapatan kajian menunjukkan al-Suyuti juga telah menggunakan hadith sebagai *shahid* pengkaedahan tatabahasa Arab dalam bab tersebut. Namun, hanya terdapat 27 sahaja penggunaan *shahid* hadith dalam bab tersebut berbanding *shahid* al-Quran dan puisi.

Kata Kunci: Hadith, kaedah tatabahasa Arab, tokoh tatabahasa Arab, al-Suyuti, *Ham^{c} al-Hawami^{c} fi Sharh Jam^{c} al-Jawami^{c}*

PENGENALAN

Hadith merupakan sumber tatabahasa Arab yang telah terbukti kefasihannya selepas sumber al-Quran. Ini kerana kefasihan Nabi Muhammad saw sudah diakui berbanding orang lain, sekalipun pemuisi yang hebat dan terkenal pada zaman kegemilangannya dahulu. Namun di antara sumber-sumber tatabahasa Arab yang lain seperti al-Quran, puisi dan prosa, pengambilan hadith sebagai *shahid* kaedah tatabahasa Arab menjadi perbahasan utama dalam kalangan ulama. Ini disebabkan keautoritiannya sebagai sumber tatabahasa Arab yang sahih dipertikaikan apabila timbulnya isu seperti berlaku *lahn* dalam kalangan perawi dan periwayatan hadith dengan makna, tidak dengan lafaz asalnya. Isu ini dibincangkan secara meluas kerana tumpuan dan fokus ilmu tatabahasa Arab adalah lafaz yang berbahasa Arab iaitu lafaz hadith itu sendiri.

Oleh yang demikian, dalam kalangan ulama tatabahasa Arab, pendirian terhadap penggunaan *shahid* hadith terbahagi kepada tiga kelompok iaitu yang menerima, yang menolak dan yang berada di pertengahan. Bagi kelompok tersebut, ketiga-tiganya mempunyai alasan dan hujah bagi mempertahankan pendapat masing-masing serta kritikan terhadap kelompok lain.

PERNYATAAN MASALAH

Seperti yang dinyatakan, terdapat perselisihan pendapat dalam kalangan ulama bagi menjadikan hadith sebagai *shahid* dan hujah untuk menetapkan lafaz bahasa dan hukum tatabahasa Arab (^{c}Abd al-Aziz 1995:85). Pendirian ulama tatabahasa Arab terhadap penggunaan hadith sebagai *shahid*

terbahagi kepada tiga golongan iaitu golongan yang menentang sepenuhnya berhujah dengan hadith, golongan yang berada di pertengahan serta golongan yang mengharuskan *istishhad* dengan kesemua hadith (al-Hadithi 1974:62).

Antara tokoh yang terkenal dalam bidang tatabahasa Arab iaitu al-Suyuti juga turut terlibat dalam pembahagian kelompok ini. Beliau dikatakan dari kalangan mereka yang menolak hadith sebagai *shahid* pengkaedahan tatabahasa Arab. Hal ini dapat dikenal pasti dalam kata-kata Abu ᶜUdah (1994:677), "pelopor golongan ini ialah Ibn al-Daiᶜ dan diikuti oleh muridnya Abu Hayyan. Usaha mereka seterusnya disokong dan mendapat sambutan oleh al-Suyuti. Hal ini kerana berlaku beberapa perkara dalam periwayatan hadith seperti isu hadith diriwayatkan dengan makna".

Perkara ini turut dinyatakan Ibn al-Tayyib (1983:97) bahawa al-Suyuti menyokong dan mengikuti mereka. Hal ini terbukti apabila al-Suyuti menukil kata-kata mereka mengenai pendapat mereka terhadap isu penggunaan hadis dalam pengkaedahan tatabahasa Arab di dalam kitab beliau iaitu *al-Iqtirah fi ᶜIlm Usul al-Nahw*. Al-Mukhtar (2001:197) juga menyokong dengan mengatakan bahawa al-Suyuti tidak mengikut jejak Ibn Malik dalam teori menggunakan hadith sebagai *shahid*, walaupun beliau dari kalangan ulama besar hadis. Ini menunjukkan bahawa al-Suyuti menolak hadis sebagai *shahid* kerana Ibn Malik merupakan dari kalangan ulama yang menerima sepenuhnya dan menggunakan hadis sebagai *shahid* pengkaedahan tatabahasa Arab.

Timbul persoalan di sini, adakah benar al-Suyuti menolak hadith dan tidak menggunakannya sebagai *shahid* pengkaedahan tatabahasa Arab. Ini kerana, dalam karya al-Iqtirah, beliau telah menggariskan hadith sebagai sumber tatabahasa Arab yang dipercayai kefasihannya. Sehubungan dengan itu, persoalan ini memerlukan pemerhatian yang khusus oleh pengkaji. Tambahan pula, ᶜAskari (2010:110) mengatakan bahawa al-Suyuti sangsi dalam masalah *istishad* dengan hadith. Ia turut disokong oleh al-Qaysi (2010:89) yang berpendapat bahawa al-Suyuti tidak berlebihan dalam isu ini dengan berada di pertengahan di antara dua golongan yang menolak dan menerima keseluruhan hadith. Hal ini turut diakui oleh al-Baghdadi (1998, 1:13) yang mengatakan bahawa al-Suyuti mengikut jejak langkah al-Shatibi yang merupakan pencetus golongan pertengahan ini. Pendapat ini menunjukkan terdapat percanggahan dengan pendapat sebelumnya yang mengatakan bahawa al-Suyuti menolak daripada menggunakan hadith sebagai *shahid* dan dalil pengkaedahan tatabahasa Arab.

Selain pendapat yang mengatakan al-Suyuti berada di pertengahan, terdapat juga pendapat lain yang mengatakan beliau sangsi dengan berada di antara dua golongan dalam isu ini. Dua golongan tersebut ialah golongan yang menolak dan golongan yang berada di pertengahan sama ada menolak atau menerima hadith dalam kaedah tatabahasa Arab. Pendapat ini dinyatakan oleh Fajal (1997:133) dan al-Hadithi (1981:26). Oleh itu, rasionalnya kajian ini dilakukan untuk mengkaji pendirian dan melihat penggunaan hadith oleh al-Suyuti sebagai dalil kepada kaedah tatabahasa Arab.

PERSOALAN KAJIAN

Berdasarkan penyataan masalah berikut, terdapat beberapa persoalan yang perlu di rungkai bagi mendapatkan hasil dan dapatan untuk topik kajian ini:

1. Bagaimanakah riwayat hidup al-Suyuti?
2. Apakah pendirian al-Suyuti mengenai *shahid* hadith?
3. Adakah al-Suyuti menggunakan *shahid* hadith dalam karya *Hamᶜ al-Hawamiᶜ fi Sharh Jamᶜ al-Jawamiᶜ*?

OBJEKTIF KAJIAN

Justeru bagi menjawab persoalan tersebut, objektif kajian ini dilakukan bagi :

1. Mengkaji riwayat hidup al-Suyuti secara ringkas.
2. Mengkaji pendirian al-Suyuti mengenai shahid hadith.
3. Menganalisis penggunaan *shahid* hadith oleh al-Suyuti dalam karya *Hamᶜ al-Hawamiᶜ fi Sharh Jamᶜ al-Jawamiᶜ*.

KAJIAN LITERATUR

Kajian mengenai hadith sudah banyak dilakukan, tambahan pula ia merupakan di antara sumber dalam pelbagai bidang. Namun, kajian ini hanya memfokuskan kepada hadith sebagai sumber dalam bidang tatabahasa Arab. Antara kajian yang melibatkan hadith dalam bidang tatabahasa Arab ialah karya Abu ᶜUdah (1994) yang bertajuk *Bina' al-Jumlah fi al-Hadith al-Nabawi al-Sharif fi al-Sahihayn*. Karya ini berkisar mengenai kaedah pembinaan ayat yang terdapat dalam dua kitab hadith iaitu *Sahih Bukhari* dan *Sahih Muslim* yang meliputi topik *al-Jumlah al-Khabariah, al-Jumlah al-Insha'iah* dan *al-Jumlah al-Shartiah*. Beliau memilih tajuk ini setelah mendapatikajian mengenai tatabahasa Arab dalam hadith jarang dilakukan sepertimana yang dilakukan dalam al-Quran. Apatah lagi kajian khusus yang menumpukan kepada kaedah pembinaan ayat dalam hadith, yang terdapat hanya kajian mengenai *Gharib al-Hadith, Iᶜrab al-Hadith* dan bentuk *Balahgah al-Nabawiyah*. Di penghujung karya ini, beliau mengambil satu sub topik kecil bagi membincangkan isu berhujah dengan hadith dalam bidang tatabahasa Arab. Hasil kajian ini, beliau mendapati kaedah tatabahasa Arab yang diletakkan oleh ulama tatabahasa Arab tidak bercanggah dengan kaedah yang terdapat dalam hadith.

Adapun kajian berkenaan iᶜrab hadith telah dilakukan oleh beberapa orang tokoh seperti al-ᶜUkbari dan al-Suyuti. Karya al-ᶜUkbari (1989) bertajuk *Iᶜrab al-Hadith al-Nabawi* dan al-Suyuti (1994) pula bertajuk *ᶜUqud al-Zabarjad fi Iᶜrab al-Hadith al-Nabawi*. Tujuan al-ᶜUkbari menghasilkan karya ini adalah kerana permintaan daripada anak muridnya supaya membuat penulisan ringkas mengenai iᶜrab hadith. Ia kerana berlakunya kesalahan pada sesetengah lafaz hadis yang diriwayatkan perawi. Dalam kitab tersebut, al-ᶜUkbari telah mengemukakan sebanyak 424 hadis dan 122 orang perawi daripada kitab *Jamiᶜ al-Masanid* yang menghimpunkan hadith al-Tirmizi dan Ahmad. Adapun al-Suyuti pula mengemukakan sebanyak 1730 hadis dan 209 perawi daripada kitab *Musnad Ahmad*. Pada awalnya, nama asal karya al-Suyuti ialah *ᶜUqud al-Zabarjad ᶜala Musnad Ahmad*, namun setelah itu beliau telah memasukkan beberapa hadith selain daripada musnad ini, maka diberi nama baru *ᶜUqud al-Zabarjad fi Iᶜrab al-Hadith al-Nabawi*. Dua karya ini mendatangkan hadith kemudiannya menyatakan kaedah tatabahasa Arab yang betul berserta beberapa pendapat.

Selain itu, karya Fajal (1997) yang bertajuk *al-Hadith al-Nabawi fi al-Nahw al-ᶜArabi* juga membincangkan isu tatabahasa Arab yang terdapat dalam hadith. Tujuan beliau menghasilkan karya ini adalah untuk membincangkan isu ber*istishhad* dengan hadith. Selain itu,beliau turut membincangkan sebanyak 110 masalah pengkaedahan tatabahasa Arab oleh enam orang ulama yang mengarang kitab *sharah* (yang berbeza) kepada matan *Alfiyyah Ibn Malik*. Seterusnya beliau mengemukakan hadith bagi setiap permasalahan tersebut dan beberapa pendapat mengenainya.

Antara yang lain ialah tesis PhD yang bertajuk Kedudukan al-Sunnah di dalam Ilmu Tatabahasa Arab oleh Badrul Munir Muhamad Nur (2000). Kajian ini bertujuan untuk menjelaskan kedudukan sebenar hadith dalam bidang bahasa dan tatabahasa Arab. Selain itu, ia juga bertujuan untuk membuktikan bahawa hadith merupakan sumber bahasa dan tatabahasa Arab setelah al-Quran serta dalil yang kuat dalam mengembangkan kedua-dua ilmu tersebut. Namun kajian ini hanya membahaskan penggunaan hadith secara umum tanpa mengkhususkan secara praktikal oleh ulama yang menggunakan hadis sebagai sumber dalam pengkaedahan tatabahasa Arab.

Walau bagaimanapun, terdapat tesis yang dilakukan di Universiti Muᶜtah yang memfokuskan kepada ulama tatabahasa Arab iaitu Taᶜdid Shahid al-Hadis al-Nabawi fi Kitab Shawahid al-Tawdih li Ibn Malik : Dirasah Tahliliah Ta'siliah. Kajian al-Muᶜayatah (2010) ini membincangkan penggunaan *shahid* hadith dalam pengkaedahan tatabahasa Arab oleh Ibn Malik yang sememangnya merupakan ulama yang menggunakan hadith sebagai *shahid* pengkaedahan tatabahasa Arab. Oleh kerana itu, sudah pastinya *shahid* hadith digunakan dan dititikberatkan sama seperti sumber lain. Ini dibuktikan lagi bahawa karya Ibn Malik tersebut ialah karya yang memfokuskan kepada *shahid* hadith dalam pengkaedahan tatabahasa Arab.

Oleh yang demikian, pengkaji berpendapat perlu diadakan kajian terhadap penggunaan *shahid* hadith oleh ulama tatabahasa Arab yang berada di pertengahan mahupun yang menolak hadith. Sebagai contoh, al-Suyuti yang disenaraikan sebagai salah seorang ulama yang berada di pertengahan, malah ada pendapat lain yang mengatakan beliau menolak *shahid* hadith dalam

pengkaedahan tatabahasa Arab. Pemilihan ini dilakukan kerana al-Suyuti merupakan salah seorang ulama yang terkenal dalam bidang tatabahasa Arab.

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi kajian ini ialah kajian kualitatif dengan menggunakan reka bentuk analisis kandungan terhadap bahan berkaitan yang merangkumi sumber primer dan sekunder bagi mengumpul data yang dikehendaki. Justeru, pemilihan sampel telah dilakukan dengan memilih kitab *Ham*^{c} *al-Hawami*^{c} *fi Sharh Jam*^{c} *al-Jawami*^{c} sebagai sumber primer kajian ini dan hanya memfokuskan kepada bab al-^{c}Umad sahaja. Kitab ini merupakan di antara karya beliau yang masyhur dalam bidang tatabahasa Arab. Manakala sumber sekunder pula ialah bahan bacaan berkaitan kajian seperti buku, artikel, tesis, prosiding dan sebagainya. Data yang telah dikumpulkan, dianalisis menggunakan kaedah tematik.

HASIL KAJIAN

Biografi al-Suyuti

Latar Belakang: Al-Suyuti lebih dikenali dengan jolokan nama Jalal al-Din al-Suyuti. Jalal al-Din adalah gelaran yang diberi oleh bapanya sendiri, manakala al-Suyuti pula adalah nisbah kepada nama tempat Asyut iaitu di antara bandar yang terletak di selatan Mesir. Walaupun begitu, nama sebenar al-Suyuti ialah seperti yang dinyatakan sendiri oleh beliau dalam buku *Husn al-Muhadarah* ialah ^{c}Abd al-Rahman Ibn al-Kamal Abu Bakr Ibn Muhammad Ibn Sabiq al-Din Ibn al-Fakhr ^{c}Uthman Ibn Nazir al-Din Muhammad Ibn Sayf al-Din Khudr Ibn Najm al-Din Abu al-Salah Ayyub Ibn Nasir al-Din Muhammad Ibn al-Shaykh Humam al-Din al-Humam al-Khudayri al-Assuyuti (al-Suyuti 1967, 1:335).

Al-Suyuti dilahirkan selepas Maghrib malam Ahad pada awal bulan Rejab tahun 849H bersamaan 3 Oktober 1445M. Mengikut al-^{c}Aydarusi (2001:90) ibu beliau berbangsa Turki. Perkara ini turut disokong oleh al-Tabba^{c} (1996:36) yang mengatakan bahawa ibu al-Suyuti adalah amah berbangsa Turki dan dalam sebahagian rujukan mengatakan ibunya dari keturunan *Jarkasiah* yang berasal dari Parsi. Namun begitu, tidak dinyatakan nama ibunya walaupun dalam autobiografinya dalam buku *Husn al-Muhadarah*. Manakala bapanya pula ialah Kamal al-Din Abu al-Manaqib Abu Bakr ibn Nasir al-Din Muhammad Ibn Sabiq al-Din Abu Bakr Ibn Fakhr al-Din ^{c}Uthman Nasir al-Din Muhammad Ibn Sayf al-Din Khidir Ibn Najm al-Din Abu al-Salah Ayub Ibn Nasir al-Din Muhammad Ibn al-Syakh Humam al-Din al-Humam al-Khudayri al-Asyuti.

Pendidikan: Al-Suyuti hidup dalam keluarga yang peka dan mengambil berat terhadap ilmu pengetahuan. Bapanya sendiri iaitu Kamal al-Din mementingkan ilmu pengetahuan dengan menghadiri pelbagai majlis ilmu ulama di Asyut mahupun di Kaherah. Malah beliau juga menitikberatkan ilmu kepada anaknya, al-Suyuti. Semenjak kecil lagi, al-Suyuti sudah berjinak-jinak dengan ilmu dan majlis-majlis ilmu. Ini dibuktikan ketika beliau berusia 3 tahun, bapanya sudah membawanya ke majlis ilmu Shaykh al-Islam Ibn Hajr yang merupakan guru kepada bapanya. Selain itu, bapanya juga turut membawanya ke majlis ilmu beberapa gurunya yang lain seperti al-Shaykh al-Muhaddith Zayn al-Din Ridwan al-^{c}Aqbi, Shaykh Siraj al-Din ^{c}Umar al-Wardi dan lain-lain (al-^{c}Aydarusi 2001:91). Beliau dapat menghabiskan hafazan al-Quran ketika usianya belum genap lapan tahun dan beliau meneruskan aktiviti hafazannya dengan menghafaz matan-matan dalam pelbagai cabang ilmu.

Al-Suyuti berjaya memperoleh ijazah mengajar bahasa Arab oleh gurunya al-Sayrami seawal usianya 17 tahun iaitu pada awal tahun 866H (al-Darubi 2005:71). Pada tahun yang sama, beliau telah menghasilkan hasil karangannya yang pertama iaitu *Sharh al-Isti*^{c}*adhah wa al-Basmalah*. Karyanya itu disemak dan mendapat pujian oleh Shaykh ^{c}Ilam al-Din al-Bulqini yang merupakan salah seorang gurunya. Beliau juga diberi ijazah oleh gurunya itu untuk mengajar fiqh dan mengeluarkan fatwa setelah beliau menyempurnakan pengajiannya (al-Suyuti 1967, 1:336). Pada tahun 869H ketika umurnya 20 tahun, beliau telah pergi ke Mekah untuk menunaikan haji.

Perjalanannya di Mekah telah beliau abadikan dalam buku karangannya yang bertajuk *al-Nihlah al-Zakiyyah fi al-Rihlah al-Makiyyah*. Setelah kepulangannya dari Mekah, beliau telah mengembara ke Dumyat dan Iskandariah iaitu daerah di Mesir. Perjalanan tersebut juga telah beliau semadikan dalam karyanya yang bertajuk *Qutf al-Zuhr fi Rihlah Shahr* (Nubhan 1992:596).

Ketika usianya mencecah 40 tahun, beliau telah mengambil keputusan bagi menumpukan perhatian sepenuhnya untuk beribadat kepada Allah SWT. Hal ini menjadikan beliau memencilkan diri dari kehidupan dunia, sehingga orang ramai hampir tidak mengenali siapa dirinya. Beliau turut menumpukan perhatian sepenuhnya terhadap penulisan, malah meninggalkan kerjayanya iaitu mengajar dan mengeluarkan fatwa. Namun menurut al-Darubi (2005:82) walaupun al-Suyuti membuat keputusan untuk mengasingkan diri dari kehidupan dunia, ini tidak bermakna beliau terus meninggalkan kerjaya mengajarnya dan mengeluarkan fatwa. Hal ini kerana, dalam tempoh usianya 40 tahun sehingga beliau wafat, beliau ada menerima beberapa jawatan yang ditawarkan kepadanya.

Kewafatan : Oleh kerana kesakitan bengkak besar di lengan kirinya yang berlarutan selama tujuh hari, akhirnya al-Suyuti menghembuskan nafas yang terakhir di rumahnya di Rawdat al-Miqyas pada malam Jumaat 19 Jamadil Awal 911H bersamaan 17 Oktober 1505M. Beliau ketika itu berusia 61 tahun 10 bulan 18 hari dan jenazahnya dikebumikan di Hush Qusun di luar pintu al-Qarafah yang terletak di Kaherah (Ibn al-ᶜImad 1998, 8:90). Jenazahnya disembahyangkan di Masjid al-Abariqi seusai solat Jumaat dan majlis pengebumiannya dihadiri oleh orang ramai. Solat ghaib turut dilakukan di Masjid al-Umawi, Damshiq pada hari Jumaat 8 Rejab 911H. Dikatakan bahawa orang yang memandikan jenazah beliau telah mengambil baju serta topinya. Bukan itu sahaja, malah terdapat orang yang membeli baju tersebut dengan harga lima dinar, manakala topi dengan harga tiga dinar bagi tujuan mengambil keberkatan daripadanya (al-Ghazzi 1997, 1:232).

Walaupun jasadnya sudah tiada sejak beberapa kurun yang lalu, namun hasil peninggalanya dalam bidang penulisan masih wujud dan digunakan sehingga sekarang. Sehubungan dengan ketokohan beliau dalam beberapa bidang, maka hasil penulisannya juga merangkumi pelbagai bidang dan di antaranya ialah dalam bidang tatabahasa Arab iaitu *Hamᶜ al-Hawamiᶜ fi Sharh Jamᶜ al-Jawamiᶜ*.

Pendirian al-Suyuti Terhadap Penggunaan *Shahid* Hadis dalam Kaedah Tatabahasa Arab

Al-Suyuti merupakan di antara ulama tatabahasa Arab yang mempunyai karya dalam bidang tatabahasa Arab. Justeru, beliau seperti ulama lain yang menggunakan sumber tatabahasa Arab bagi menyokong dan mengukuhkan kaedah tatabahasa Arab dalam penulisannya. Malah beliau juga mempunyai hasil karya mengenai sumber tatabahasa Arab iaitu *al-Iqtirah fi ᶜIlm Usul al-Nahw*. Dalam karya tersebut, al-Suyuti (2006:74) telah menggariskan bahawa hadith merupakan di antara sumber tatabahasa Arab yang dipercayai kefasihannya.

Namun berdasarkan pendapatnya dalam awal perbahasan mengenai sumber hadith, beliau dilihat seperti tidak menerima keseluruhan hadith kerana terdapat hadith yang diriwayatkan dengan makna manakala lafaznya daripada perawi.

> Adapun ungkapan Nabi Muhammad S.A.W. yang diriwayatkan dengan lafaz baginda digunakan sebagai dalil. Namun periwayatan hadis dengan lafaz baginda jarang berlaku dan jumlahnya hanyalah sedikit sahaja. Ini kerana, kebanyakan hadis diriwayat dengan makna. Hadis telah diterima oleh orang ajam dan golongan *al-muwalladun*sebelum dilakukan pembukuan hadis lagi. Ini menyebabkan mereka telah meriwayatkan hadis dengan menambah atau mengurangkan, mengawal atau mengakhirkan, malah menukar sesuatu perkataan dengan perkataan yang lain. Oleh sebab itulah, terdapat hadis yang menceritakan tentang sesuatu isu tetapi diriwayatkan dengan bentuk dan lafaz yang berbeza.

Berdasarkan ungkapan tersebut, al-Suyuti digolongkan oleh kebanyakan ulama kontemporari dalam golongan pertengahan iaitu tidak menerima dan tidak menolak keseluruhan hadith. Walau bagaimanapun, setelah itu beliau dilihat seolah-olah lebih cenderung kepada menolak hadith kerana telah mengemukakan pendapat Ibn al-Daiᶜ dan Abu Hayyan. Pendapat tersebut mengingkari Ibn Malik yang telah mencipta kaedah tatabahasa Arab berdasarkan hadith. Hal ini kerana, Ibn al-Daiᶜ dan Abu Hayyan merupakan ulama yang dikenali dengan golongan yang menolak hadith untuk dijadikan sumber dalam pengkaedahan tatabahasa Arab, manakala Ibn Malik pula dalam golongan yang menerima sepenuhnya *shahid* hadith.

Tambahan pula dalam kitab *Hamᶜ al-Hawamiᶜ*, al-Suyuti (2012 1:337) telah menyangkal pendapat Ibn Malik yang menetapkan sesuatu kaedah tatabahasa Arab berdasarkan hadith kerana

lafaz hadith tersebut telah ditukar oleh perawi. Ini bukan bermaksud bahawa al-Suyuti menolak *shahid* hadith, ia kerana hadith tersebut diriwayatkan dengan makna dan bersalahan dengan kaedah tatabahasa Arab. Malah al-Suyuti turut menggunakan hadith sebagai *shahid* pengkaedahan tatabahasa Arab dalam kitab tersebut. Ini dikuatkan lagi dengan pendapat Bawadi (t.th: 15) metode al-Suyuti terhadap isu *istishhad* dengan hadith dalam kitab *Ham^{c} al-Hawami^{c}* ialah beliau hanya menggunakan hadith yang bertepatan dengan kaedah tatabahasa Arab sebagai dalil dan meninggalkan hadith yang bertentangan kaedah tatabahasa Arab.

Bersandarkan kenyataan di atas, dapat disimpulkan bahawa al-Suyuti berada dalam golongan pertengahan. Ini bermaksud beliau tidak menerima keseluruhan hadith dan juga tidak menolak sepenuhnya. Ini berasaskan pendapat beliau dalam *al-Iqtirah* yang meletakkan hadith sebagai ungkapan yang fasih. Setelah itu beliau mengatakan pula bahawa kebanyakan hadith diriwayat dengan makna, adapun yang dijadikan dalil ialah yang diriwayatkan dengan lafaz. Konklusinya, al-Suyuti juga menggunakan hadith sebagai sumber pengkaedahan tatabahasa Arab tetapi hanya yang bertepatan dengan kaedah tatabahasa Arab dan diriwayatkan dengan lafaz Nabi Muhammad saw.

Analisis dan Perbincangan *Shahid* Hadith dalam Bab *al-^{c}Umad*, Kitab *Ham^{c} al-Hawami^{c} fi Sharh Jam^{c} al-Jawami^{c}*

Berdasarkan pemerhatian pengkaji terhadap kitab *Ham^{c} al-Hawami^{c}*, al-Suyuti telah menggunakan sebanyak 27shahid hadis dalam bab al-^{c}Umad yang mengandungi lima topik di dalamnya. Beliau telah menggunakannya dalam kesemua topik bab ini melainkan topik yang terakhir. Daripada jumlah ini, sebanyak 19 hadis telah di*takhrij* oleh *pentahkik* kitab ini iaitu Ahmad Shams al-Din. Dalam menganalisis *shahid* hadith yang terdapat dalam bab ini, ia boleh dilihat daripada tiga sudut iaitu penggunaannya mengikut topik, bentuk penggunaan dan fungsi penggunaan.

Shahid Hadis Mengikut Topik Dalam Bab al-^{c}Umad : Dalam membincangkan permasalahan kaedah tatabahasa Arab dalam bab pertama kitab ini iaitu bab al-^{c}Umad, sebanyak 27 *shahid* hadith telah digunakan oleh al-Suyuti yang meliputi kelima-lima topik dalam bab tersebut. Topik pertama dalam bab ini iaitu *al-Mubtada' wa al-Khabar*, beliau telah menggunakan sebanyak 6 *shahid* hadith. Berbanding dengan bab kedua *Nawasikh al-Ibtida'*, beliau menggunakan sebanyak 18 *shahid* hadith. Adapun dalam bab ketiga *al-Fa^{c}il*, hanya 2 *shahid* hadith dan bab keempat *Na'ib al-Fa^{c}il* pula, hanya 1 *shahid* hadith sahaja. Manakala topik kelima *al-Fi^{c}l al-Mudari^{c} al-Mujarrad min al-Nasib wa al-Jazim*, tidak terdapat *shahid* hadith padanya.

Daripada pembahagian *shahid* hadith dalam bab ini, kajian mendapati penggunaannya dalam topik kedua jumlahnya lebih banyak melebihi bab lain. Ini kerana dalam topik tersebut, terdapat empat sub topik di bawahnya. Sub topik yang pertama *Kana wa Akhawatuha* terdapat 7 *shahid* hadith, diikuti 5 *shahid* hadith dalam sub topik kedua *Kada wa Akhawatuha*. Adapun sub topik ketiga *Inna wa Akhawatuha* terdapat 6 *shahid* hadith. Manakala sub topik keempat *Zanna wa Akhawatuha*, tidak terdapat *shahid* hadith padanya.

Jadual 1 menunjukkan peratusan hadith yang digunakan al-Suyuti mengikut topik dalam bab pertama karya beliau. Berdasarkan jadual ini, topik yang paling banyak terdapat *shahid* hadith padanya ialah topik *Nawasikh al-Ibtida'* sebanyak 66.7%. Diikuti dengan topik *al-Mubtada' wa al-Khabar* 22.2%. Manakala topik *al-Fa^{c}il*7.4% dan *Na'ib al-Fa^{c}il* 3.7%.Peratusan yang banyak pada topik kedua adalah merangkumi keempat-empat sub topik di bawahnya seperti yang disebut sebelum ini. Jika dibahagikan mengikut sub topik di bawahnya, nescaya jumlah peratusannya hampir menyamai topik *al-Mubtada' wa al-Khabar*.

Jadual 1 Penggunaan *shahid* hadith mengikut topik

Bil	Topik	Jumlah *shahid* hadis	Peratus
1	*Al-Mubtada' wa al-Khabar*	6	22.2
2	*Nawasikh al-Ibtida'*	18	66.7

3	*Al-Fa^{c}il*	2	7.4
4	*Na'ib al-Fa^{c}il*	1	3.7
5	*al-Fi^{c}l al-Mudari^{c} al-Mujarrad min al-Nasib wa al-Jazim*	-	0

Bentuk Penggunaan *Shahid* Hadis : Berdasarkan penggunaan 27 *shahid* hadith tersebut, dapat disimpulkan bahawa terdapat tiga bentuk penggunaannya yang dikategorikan oleh pengkaji dalam bab ini.

1. **Penggunaan *shahid* hadith semata-mata :** Bentuk penggunaan shahid hadis semata-mata ialah *shahid* hadith yang didatangkan tanpa ada *shahid* lain seperti contoh yang dicipta sendiri atau shahid daripada sumber lain. Ini bermaksud al-Suyuti hanya menggunakan *shahid* hadith sahaja pada sesuatu permasalahan kaedah tatabahasa Arab. Daripada keseluruhan *shahid* hadith yang terdapat dalam bab ini, sebanyak 14 *shahid* hadith yang digunakan dalam bentuk penggunaan *shahid* hadith semata-mata.

2. **Penggunaan *shahid* hadith bersama *shahid* sumber lain :** Bentuk ini bermaksud al-Suyuti menggunakan *shahid* hadith bersama *shahid* sumber lain seperti al-Quran, puisi dan prosa ketika menjelaskan beberapa kaedah tatabahasa Arab yang tertentu. Sebanyak 9 *shahid* hadith yang digunakan dalam bentuk ini. 5 daripadanya digunakan bersama *shahid* al-Quran, 3 digunakan bersama *shahid* puisi dan 1 sahaja digunakan bersama *shahid* prosa.

3. **Penggunaan *shahid* hadis bersama contoh ciptaan sendiri :** Bentuk ini pula bermaksud *shahid* hadith didatangkan bersama contoh yang dicipta sendiri oleh pengarang, tidak hanya menggunakan *shahid* hadith sahaja seperti bentuk yang pertama. Contoh tersebut dicipta berdasarkan keperluan dan ketepatan dengan kaedah tatabahasa Arab tertentu. Setelah dikenalpasti, terdapat 5 *shahid* hadith sahaja yang digunakan bersama contoh sendiri. Namun, 2 daripadanya digunakan sebelum contoh sendiri dan 3 digunakan selepas contoh sendiri.

i. Jadual 2 menunjukkan bentuk penggunaan *shahid* hadith semata-mata mempunyai jumlah yang tertinggi iaitu sebanyak 13 *shahid* hadith dengan 48.1%. Di samping bentuk penggunaan *shahid* hadith bersama *shahid* sumber lain sebanyak 9 dan 33.3%, manakala bentuk penggunaan *shahid* hadith bersama contoh ciptaan sendiri sebanyak 5 dan 18.5%. Berdasarkan peratusan ini, ia menunjukkan al-Suyuti mempercayai peranan sumber hadith sebagai *shahid* pengkaedahan tatabahasa Arab dengan hanya mendatangkan *shahid* hadith semata-mata, tanpa ada contoh sendiri atau *shahid* sumber lain.

Jadual 2 Bentuk penggunaan *shahid* hadith

Bil	**Bentuk penggunaan *shahid* hadis**	**Jumlah *shahid* hadith**	**Peratus**
1	Penggunaan *shahid* hadith semata-mata	13	48.1
2	Penggunaan *shahid* hadith bersama *shahid* sumber lain	9	33.3
3	Penggunaan *shahid* hadith bersama contoh ciptaan sendiri	5	18.5

Fungsi Penggunaan *Shahid* Hadith : Setelah meneliti kesemua 27 *shahid* hadith dalam bab ini, kajian mendapati terdapat beberapa fungsi yang digunakan oleh al-Suyuti. Fungsi ini berbeza mengikut tujuan beliau menggunakan *shahid* hadith tersebut ketika membincangkan permasalahan kaedah tatabahasa Arab.

1. **Menyokong dan mengukuhkan kaedah tatabahasa Arab :** Contohnya dalam topik *al-Mubtada' wa al-Khabar* (al-Suyuti 2012, 1:316):

الجملة إن كانت نفس المبتدأ في المعنى لم تحتج إلى رابط نحو : "أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله"[1] وإلا فلا بد لها من ضمير عائد على المبتدأ يربطها به.

2. Menunjukkan makna yang pelbagai : Contohnya dalam topik *Nawasikh al-Ibtida'*, sub topik *Kana wa Akhawatuha* (al-Suyuti 2012, 1:359):

و ألحق قوم منهم الزمخشري، وأبو البقاء، والجزولي، وابن عصفور، بأفعال هذا الباب: غدا، وراح بمعنى صار، أو بمعنى : وقع فعله في وقت الغدو والرواح. وجعل من ذلك حديث :"اغد عالما"[2].

3. Menjadi dalil kepada pendapat tokoh tatabahasa Arab yang lain : Contohnya dalam topik *al-Mubtada' wa al-Khabar* (al-Suyuti 2012, 1:310) :

وزعم آخر : أنه الذي يليه. وزعم ابن حوط الله : أنه يجوز تثنيته، وجمعه. واستدل بحديث :"أو مخرجيّ هم"[3].

4. Melemahkan penggunaan *shahid* hadis : Contohnya dalam topik *al-Mubtada' wa al-Khabar* (al-Suyuti 2012, 1:337) :

قلت : والظاهر أن الحديث حرّفته الرواة بدليل أن في بعض رواياته : لولا حدثان قومك[4]. وهذا جار على القاعدة.

Jadual 3 menunjukkan jumlah dan peratus *shahid* hadith yang terdapat dalam setiap fungsi penggunaannya. Berdasarkan jadual tersebut, fungsi yang mempunyai jumlah dan peratus *shahid* hadith yang tertinggi ialah fungsi menyokong dan mengukuhkan kaedah tatabahasa Arab. *Shahid* hadith yang terdapat dalam fungsi ini sebanyak 16 hadis daripada keseluruhannya 27 dan peratusnya ialah 59.3%. Diikuti dengan fungsi menjadi dalil kepada pendapat tokoh tatabahasa Arab yang lain mempunyai *shahid* hadith sebanyak 5 dengan 18.5%. Manakala fungsi menunjukkan makna yang pelbagai, terdapat 4 jumlah *shahid* hadith padanya dengan 14.8% dan fungsi melemahkan penggunaan *shahid* hadis pula hanya terdapat 2 sahaja dengan peratus 7.4%. Ini menunjukkan al-Suyuti banyak menggunakan *shahid* hadith yang berperanan sebagai menyokong dan mengukuhkan kaedah tatabahasa Arab dalam bab ini.

Jadual 3 Fungsi penggunaan *shahid* hadith

Bil	Fungsi Penggunaan *Shahid* Hadis	Jumlah *Shahid* Hadith	Peratus
1	Menyokong dan mengukuhkan kaedah tatabahasa Arab	16	59.3
2	Menunjukkan makna yang pelbagai	4	14.8
3	Menjadi dalil kepada pendapat tokoh tatabahasa Arab yang lain	5	18.5

Penggunaan *shahid* hadith oleh al-Suyuti dalam karyanya membuktikan bahawa beliau tidak menolak hadith sebagai sumber pengkaedahan tatabahasa Arab walaupun jumlahnya hanya 27 sahaja berbanding sumber lain. Walau bagaimanapun, 27 *shahid* hadis yang terdapat dalam bab *al-ᶜUmad* sudah menunujukkan angka yang tinggi bagi nisbah penggunaannya dan jumlah ini hanya mewakili satu bab sahaja, belum keseluruhan kitab *Hamᶜ al-Hawamiᶜ*. Andai dihitung penggunaan *shahid* hadith keseluruhan kitab ini, nescaya jumlahnya meningkat kerana kitab ini mengandungi tujuh bab di dalamnya.

Jika dilihat pada sudut yang pertama iaitu penggunaan *shahid* hadith mengikut bab, dapat dilihat al-Suyuti banyak menggunakan *shahid* hadith pada topik yang kedua iaitu *Nawasikh al-Ibtida'*. Namun, ini tidak menghairankan kerana topik *Nawasikh al-Ibtida'* merupakan topik yang besar berbanding topik yang lain. Topik ini mempunyai empat subtopik dan jumlah penggunaan *shahid* hadit yang banyak adalah merangkumi kesemua sub topik tersebut.

Adapun sudut yang kedua pula ialah bentuk penggunaan *shahid* hadith. Dalam sudut ini, bentuk penggunaan pertama iaitu *shahid* hadith semata-mata paling banyak digunakan oleh al-Suyuti. Ini menunjukkan beliau mempercayai peranan hadith sebagai sumber pengkaedahan tatabahasa Arab dengan hanya menggunakan *shahid* hadith sahaja tanpa bersama contoh sendiri

dan *shahid* sumber lain. Malah membuktikan hadith mampu menjadi sumber yang tepat apabila ia digunakan secara bersendirian.

Manakala fungsi penggunaan *shahid* hadith yang merupakan sudut yang ketiga, kelihatan al-Suyuti kerap menggunakan *shahid* hadith pada fungsi untuk menyokong dan mengukuhkan kaedah tatabahasa Arab berbanding fungsi yang lain. Fungsi ini banyak digunakan oleh al-Suyuti sehingga peratusannya melebihi 50% berbanding tiga fungsi yang lain. Ini bertepatan dengan pengkaedahan tatabahasa Arab yang memerlukan sumber untuk dijadikan sebagai penyokong dan pengukuh kepada sesuatu kaedah.

Berdasarkan daripada ketiga-tiga sudut penggunaan *shahid* hadith ini, jelaslah bahawa al-Suyuti tidak mengabaikan hadith sebagai sumber pengkaedahan tatabahasa Arab dalam karya beliau, apatah lagi menolaknya seperti yang didakwa oleh sesetengah pendapat. Namun tidak kesemua hadith diterima total oleh al-Suyuti. Hal ini kerana beliau menerima hadith yang lafaznya bertepatan dengan kaedah tatabahasa Arab dan menolak yang bercanggahan dengannya.

KESIMPULAN

Ketokohan dan keperibadian al-Suyuti dalam bidang akademik terserlah hasil daripada didikan bapanya sejak dari kecil lagi. Malah, seawal usia 17 tahun beliau diberi ijazah untuk mengajar bahasa Arab. Ini menunjukkan pengetahuan beliau mengenai ilmu bahasa Arab dan tatabahasa Arab sangat luas. Tambahan pula, terdapat banyak hasil penulisannya dalam bidang ini, antaranya yang masyhur dalam bidang tatabahasa Arab seperti *Ham*^{c} *al-Hawami*^{c} *fi Sharh Jam*^{c} *al-Jawami*^{c}, *al-Ashbah wa al-Naza'ir* dan lain-lain. Manakala dalam bidang sumber tatabahasa Arab seperti *al-Iqtirah fi* ^{c}*Ilm Usul al-Nahw*.

Sumber tatabahasa Arab memainkan peranan penting dalam menyokong pengkaedahan tatabahasa Arab yang diletakkan oleh ulama dan di antara sumber ini ialah hadith. Penggunaan hadis sebagai *shahid* dalam pengkaedahan tatabahasa Arab tidak mendapat sambutan yang baik seperti sumber tatabahasa Arab yang lain dalam kalangan sesetengah ulama, walaupun ia merupakan kalam Nabi Muhammad saw yang telah terbukti kefasihannya. Adapun al-Suyuti tergolong dalam kalangan golongan yang berada di pertengahan iaitu menerima hadith yang bertepatan dengan kaedah tatabahasa Arab dan menolak hadith yang bertentangan dengan dalil bahawa ia ialah ungkapan perawi yang telah diriwayatkan dengan makna. Ini dibuktikan dalam karya beliau yang memuatkan sejumlah *shahid* hadith dan hujah beliau kerana menolak hadith yang digunakan oleh segelintir ulama. Maka dengan penggunaan tersebut, ternafilah pendapat yang mengatakan beliau menolak hadith.

Kajian ini memberi sumbangan kepada institusi, khususnya kepada Jabatan Bahasa Arab dengan menambah koleksi bahan ilmiah yang sedia ada. Selain itu, ia juga menjadi rujukan kepada pelajar bagi mendapatkan maklumat mengenai *shahid* hadith serta biografi al-Suyuti. Malah, kajian ini mengetengahkan di antara kitab al-Suyuti yang masyhur dalam bidang tatabahasa Arab iaitu *Ham*^{c} *al-Hawami*^{c} *fi Sharh Jam*^{c} *al-Jawami*^{c}. Oleh kerana kurangnya kajian mengenai tatabahasa Arab dilakukan dalam hadith, kajian ini mencadangkan agar dilakukan kajian yang menumpukan kepada kaedah tatabahasa Arab dalam hadith. Seterusnya kajian ini juga mencadangkan agar mengkaji sumbangan al-Suyuti dalam bidang tatabahasa Arab.

NOTA HUJUNG

1 Malik bin Anas, *al-Muwatta'*, Kitab al-Quran, Bab *Ma Ja'a fi al-Du*^{c}*a'*.

2 al-Haythami, *Majma*^{c} *al-Zawa'id wa Manba*^{c} *al-Fawa'id*, Kitab *al-*^{c}*Ilm*, Bab *Fi Fadl al-*^{c}*Alim wa al-Muta*^{c}*llim.*

3 al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab *Bad' al-Wahy*, Bab *Kaifa Kana Bad' al-Wahy ila Rasul Allah*.

4 al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab *al-Hajj*, Bab *Fadl Makkah wa Bunyaniha.*

RUJUKAN

^{c}Abd al-^{c}Aziz, Muhammad Hasan. 1995. *Al-Qiyas fi al-Lughah al-*^{c}*Arabiyah*. Madinah Nasr: Dar al-Fikr al-^{c}Arabi.

Abu ᶜUdah, ᶜUdah Khalil.1994. *Bina' al-Jumlah fi al-Hadith al-Nabawi al-Sharif fi al-Sahihayn*. ᶜAmman: Dar al-Bashir.

ᶜAskari, Muhammad Salih Sharif. 2010. *Istishhad bi al-Hadith al-Nabawi al-Sharif ᶜinda al-Lughawiyyin*. Afaq al-Hadariyyah al-Islamiyyah, Akadimiah al-ᶜUlum a-Insaniyyah wa al-Dirasat al-Thaqafiyyah. 13(2): 97-113.

al-ᶜAydarusi, ᶜAbd al-Qadir Ibn Shaykh Ibn ᶜAbd Allah. 2001. *Al-Nur al-Safir ᶜan Akhbar al-Qurun al-ᶜAshir*. Bayrut:Dar Sadir.

Badrul Munir Muhamad Nur. 2000. Kedudukan al-Sunnah di dalam Ilmu Tatabahasa Arab. Tesis Ph.D, Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

al-Baghdadi, ᶜAbd al-Qadir ibn ᶜUmar. 1998. *Khazanat al-Adab wa Labb Lubab Lisan al-ᶜArab*. Jil. 1. Bayrut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiah.

Bawadi, Muhammad. t.th. Alfaz al-ᶜAqa'id wa al-ᶜIbadat wa al-Muᶜamalat fi Sahih Bukhari: Dirasah Dilaliah. Tesis Ph.D. Jabatan Bahasa Arab dan Sastera.Universiti ᶜAbbas Farhat Satif.

al-Bukhari, Abu ᶜAbd Allah Muhammad ibn Ismaᶜil. 2002. *Sahih al-Bukhari*. Damshiq: Dar Ibn Kathir.

al-Darubi, Samir. 2005. *Zahirat al-Taᶜaddud wa al-Kathrah fi Muallqfat al-Suyuti*. ᶜAmman: Wizarat al-Thaqafah.

al-Ghazzi, Najm al-Din Muhammad ibn Muhammad. 1997. *Al-Kawakib al-Sa'irah bi Aᶜyan al-Mi'ah al-ᶜAshirah*. Bayrut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiah.

Fajal, Mahmud. 1997. *Al-Hadith al-Nabawi fi al-Nahw al-ᶜArabiyy*. Riyad: Adwa' al-Salf.

al-Hadithi, Khadijah. 1974. *Al-Shahid wa Usul al-Nahw fi Kitab Sibawayh*. t.tp: Matbuᶜah Jamiᶜat al-Kuwait.

al-Hadithi, Khadijah. 1981. *Mawqif al-Nuhah min al-Ihtijaj bi al-Hadith al-Sharif*. Iraq: Dar al-Rashid.

al-Haythami, Nur al-Din ᶜAli ibn Abi Bakr. 1994. *Majmaᶜ al-Zawa'id wa Manbaᶜ al-Fawa'id*. Jil. 1. Al-Qahirah: Maktabat al-Qudsi.

Ibn al-ᶜImad, Shahab al-Din Abi al-Falah ᶜAbd al-Hayy ibn Ahmad ibn Muhammad. 1998. *Shadharat al-Dhahab fi Akhbar min Dhahb*. Jil. 8. Bayrut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiah.

Ibn al-Tayyib, Muhammad al-Fasiyy.1983. *Sharah Kifayat al-Mutahaffiz (Tahrir al-Riwayah fi Taqrir al-Kifayah)*. Riyad: Dar ᶜUlum.

Malik bin Anas. 2001. *Al-Muwatta'*. Al-Qahirah: Dar al-Hadith.

al-Muᶜayatah, Basim Mafdi. 2010. Taᶜdid Shahid al-Hadith al-Nabawi fi Kitab Shawahid al-Tawdih li Ibn Malik : Dirasah Tahliliah Ta'siliah. Tesis Ph.D, Jabatan Bahasa Arab, Universiti Mu'tah.

al-Mukhtar, Muhammad. 2001. Al-Imam al-Suyuti al-Nahwiyy wa Makanatuhu fi Madrasah Ibn Malik. Dlm. Muhammad Tawfiq Abu ᶜAli & Salih Kishmir (pnyt). *Al-Imam Jalal al-Din al-Suyuti Fiqhiyyan wa Lughawiyyan wa Muhaddisan wa Mujtahidan*, hlm. 195-230. Bayrut: Dar al-Taqrib bayna al-Madhahib al-Islamiyyah.

Nubhan, ᶜAbd al-Ilah. 1992. Al-Imam Jalal al-Din al-Suyuti: Sirah Mukhtasirah.*Majallah Majmaᶜ al-Lughah al-ᶜArabiyyah bi Damshiq* Oktober: 584-611.

al-Qaysi, ᶜAbd al-Muhsin. 2010. *Qadiah al-Istishhad bi al-Hadith al-Nabawi al-Sharif fi al-Nahw al-ᶜArabi*. *Majallat al-Islam fi Asia* Disember: 79-119.

al-Suyuti, Jalal al-Din ᶜAbd al-Rahman. 1967. *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah*. Jil.1. t.tp: Dar Ihya' al-Kutub al-ᶜArabiyyah.

al-Suyuti, Jalal al-Din. 2006. *Al-Iqtirah fi ᶜIlmUsul al-Nahw*. Al-Azaritah: Dar al-Maᶜrifah al-Jamiᶜiyah.

al-Suyuti, Jalal al-Din. 1994. *ᶜUqud al-Zabarjad fi Iᶜrab al-Hadith al-Nabawi*. Bayrut Dar al-Jayl.

al-Suyuti, Jalal al-Din ᶜAbd al-Rahman. 2012. *Hamᶜ al-Hawamiᶜ fi Sharh Jamᶜ al-Jawamiᶜ*. Jil.1&4. Bayrut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiah.

al-Tabbaᶜ, Iyyad Khalid. 1996. *Al-Imam al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuti: Maᶜlamat al-ᶜUlum al-Islamiyyah*. Damshiq: Dar al-Qalam.

al-ᶜUkbari, ᶜAbd Allah ibn al-Husin. 1989. *Iᶜrab al-Hadith al-Nabawi*. Bayrut: Dar al-Fikr al-Maᶜasir.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Maqasid Shari^{c}a as Philosophy of Islamic Law: A Critical Study on Jasser Auda's Thought

Maulidi

Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstract: *Usul* (*fiqh*) thoughts was considered more stagnant, because it was constructed from deductive thinking methods. This paradigm is identical with the positivistic school in the law studies. As if the Islamic law is founded only from the text (nas) throughout an linguistic analysis. But on the development, *fiqh* thoughts and *usul fiqh* undergo a transformation from *taqlid qauli* toward *taqlid manhaji*, from a literalism paradigm toward teleological paradigm. The transformation of this thinking realized when the Islamic law as a *ijtihad* product unable to respond to the problems of contemporary realities. The negative assumptions of this case, are: first, the law is understood as single entity which not related within other entities. But actually, the Islamic law has closed relationship with other disciplines, especially within social sciences and humanities, utterly natural sciences also. Secondly, the Islamic law is understood as a final thing (an untouchable), whereas the law always have been running with realities development. Third, the law is based on normative-textual authority, but many local wisdom (local wisdom) also carried the relevant philosophical values to the *maqasid shari^{c}a* (legal purpose). The negative assumption is should be deconstructed; if not so it will be empty space in the Islamic law. As the solution, integrative approach system would be encouraged, because the Islamic legal purposes are welfare human life and happiness here-after, and Islam came as *rahmat al-^{c}Alamin*. Especially, in this contemporary era, where science and technology keeps growing progressively, hence is the appropriate *daruri* involving an interdisciplinary knowledge and multi-discipliners sciences for finding the law products (*istinbatul ahkam*). One of the integrative paradigm which was initiated by contemporary *usuliyin* scholars as Jasser Auda figures of contemporary *usuliyin* should be considered in thought constellation, and in development of methodology of Islamic law. With the idea of a system approach, Jasser tried to make *maqasid shari^{c}a* as a philosophical thinking framework in *istidlal* or *istinbat* law. The basic assumption was constructed that the law is an essential element of the system which closely related to another elements in achieving a sharia object (religion) as Imarah said: *ilahiyyul masdar insaniyul maudlu^{c}* (theological taken-anthropological oriented).

INTRODUCTION

As a product of *ijtihad fiqh* is not final. *Fiqh* is more dynamic and flexible. In the history, dynamics and flexibility of *fiqh* shown by the many variants *fiqh* schools (*mazahib al-fiqh*) and their works (*kutub al-fiqh*), both internal and cross schools. The transformation of fiqh itself rejects the assumption of discourse closed-mindedness ijtihad (*insidad bab al-Ijtihad*) and discourse Intellectual discontinuity (*injimad al-Fikr al-^{c}Ilmi*). To be still existed and find relevance, *fiqh* not just be read as a model of reality (a representation of a reality) but also as model for reality (a concept to reality).

Ideally, *fiqh* is not only constructed by deductive or inductive method partially. It should have been born out of the integration process and dialectical relationship between *nas* (scripture), mind (reason) and the reality (Wahbah al-Zuhaily 2000:8-9) because, each era has its problems, respectively, the modern era is no exception. Reality in this modern era could not be denied from the object of *fiqh* studies, more-over in the development of science and technology. In reality which need to be a right and response *fiqh* appropriate and relevant with the context, so that it would not

be a legal void. In this case, classical *fiqh* literatures are not sufficient and not enough to answer all of contemporary problems that receive evolving. It takes courage from contemporary academic *mujtahid* to make a reformulation and reconstruction on theoretical and methodological *ijtihad* more acceptable and compatible with contemporary issues of Islamic legal studies[1].

Progressive reducing of Islamic Law – according to al-Wahhab Khallaf views- is a necessity. He firmly stated, 'the text of the Quran and and al-Sunah have limited final, while social reality and its problems not limited and continued'. It is impossible 'the limited text' as the sole source of legislation against 'the unlimited text' (*Inna Nusus al-Quran wa al-Sunah mahdudah wa mutanahiyah wa waqai*^{c}*u na al-nas wa aqdiyatuhum ghair mahdudah wa la mutanahiyah fala yumkin an takuna al-Nusus al-Mutanahiyah wahdaha hiya al-Masdar al-Tasyri*^{c}*i li ma la yatanaha*)[2]. In the other words, that *ijtihad* is both urgent (*daruri*) to looking for the law (rechts vinding)[3] not related to particular era. Because the people have been continuing and developing with their problems on Islamic legal issues that brought without legitimacy of *nas* progresses (*mufassal*) (Wahbah al-Zuhaily, 2001:5-6).

The idea of renewal (*tajdid*) and reform *fiqh* thought has varied significance study. In general, the essence of discourse *tajdid* focused on two aspects: First, renewal normative *fiqh* (*Tajdid al-Fiqh al-Islami*); Second, renewal *usul fiqh* as a methodology of *ijtihad*. Both are two different entities, but cannot be separated (Wahbah al-Zuhaily, 2000:16-17). Discourse of reforms fiqh will clarify the position of contemporary fiqh in classical *fiqh* studies. According to Yusuf al-Qaradawi, a contemporary *fiqh* is not only as the solution to resolve much problems of contemporary *fiqh* its self, but rather as a critical reviews (*I*^{c}*adatu al-Nadzar al-Banna'*) to classical *fiqh* both in its contents and methodology (al-Qaradawi, 1998:16).

Tajdid discourse was seen - for example - in al-Qaradawi's thoughts with three typologies of interpretation (*ijtihad*): *Ijtihad intiqa*^{c}*i* (selective *ijtihad*), *ijtihad insyai* (productive *ijtihad*) and *ijtihad indima-ji* (integrative *ijtihad*) (al-Qaradawi, 1998:24). In addition, Jamal al-Banna also offers a form of contemporary *fiqh* is integration of theology and sharia - as proposed by Mahmud Syaltut - and return to *fiqh* meaning to be *akbar fiqh* hosted by Abu Hanifah. Another offer of Jamal al-Banna thoughts, that epistemological hierarchy of Islamic law (*usul al-shari*^{c}*ah*) is limited to four: First, *'aql* (reason). Second, *Manzumah al-Qiyam al-Hakimah al-Quran fi Manzumah al-Qiyam al-Hakimah fi al-Quran* (system of philosophical values in the al-Quran). Third, *al-Sunah* (Muhammad traditions). The Fourth, *al-*^{c}*Urf* (custom) (Jamal al-Banna, 1997:10-15). The Jamal al-Banna's concept was violating epistemological hierarchy of Islamic law in the *usul fiqh* studies generally. The majority of *ushuliyin* agreed that hierarchy of sources in the Islamic law is the Quran, the *al-Sunah* (Muhammad traditions), *ijma*^{c} (consensus opinion) and *qiyas* (analogy).

While Wahbah al-Zuhaily emphasize meaning of *fiqh* return to 'the first construction of fiqh that has not been contaminated by so-called orthodoxy school, with implementing the principles of *maqasid* (*al-Mabadi' al-Maqasidiah*) in modern *ijtihad*[4]. Jamaluddin Athiyah in his book, *Tajdid al-Fiqh al-Islami*, which was written with Wahbah al-Zuhaily make a statement of Islamic legal reform in a some respects: content material of *fiqh*, epistemological sources of *fiqh*, urgency of comparative *fiqh* and methodological approaches of *fiqh*, writing of *fiqh* literatures and forms of *fiqh* research (Wahbah al-Zuhaily & Jamaluddin ^{c}Atiyah, 2000:5-10). So also Jasser Auda, director of the Maqasid Research Center In The Philosophy of Islamic Law in London, England, 12 One of his monumental book is '*Maqasid al-Sharia* as Philosophy of Islamic Law- A system Approach' (Salim el-Awwa', 2006:57-58). This paper also gives a new contributions in historical journey of *maqasid sharia* in the Islamic law.

This article will examine the idea for *fiqh* reform (*tajdid fiqh*) and discourse of *usul fiqh* reconstruction according to Jasser Auda in building contemporary fiqh, and the significance of integrative approach disciplines of *usul fiqh* with other disciplines.

The Significance of *Maqasid Sharia*

It has been realized that the law does not come from an empty condition (*exnihilo*) and reduced in a vacuum condition (*innihilo*) too. More over contemporary Islamic legal developments that in fact is not widely studied in classical *fiqh* literatures[5], thus requiring an integrative scientific approach and

multi-perspective methodologies. Therefore, the law conceived as *ius constituendum* (law as what ought to be) or *fiqh* appropriate the spirit of law ordained by higher priority of the law as *ius constitutum* (law as what it's in the book). Thus the understanding of *maqasid sharia* is required, both as the philosophical law as well as a methodological law.

As is known, the term of *maqasid* firstly appeared in the al-Tirmizi book entitled '*Al-Shalah wa Maqasiduha'*. This concept always undergo process the conceptual metamorphosis ranging from 'values' to approach. As a value, *maqasid* sharia is an integral part of a *maslahah* studies, *maslahah mursalah*, istihsan and *qiyas* in classical *usul fiqh*. However, in its development, *maqasid* shari'a studies appeared more urgency for finding Islamic law, especially in responding to its problems of contemporary law.

It has been famous in *usul fiqh* studies that pioneer of *maqasid* sharia is Abu Ishaq al-Syatibi. At the time, *maqasid* has found a tremendous conceptual buildings in three categories: *daruriyah*, *hajiyah* and *tahsiniyah*. Three categories should be oriented toward the benefit of five basic principles (*al-Mabadi' al-Khomsah*), namely religion, soul, mind, property and offspring. Then, after al-Syatibi, *maqasid* study has 'perfect form' and more completed in Thahir Ibn Asyur work, where *maqasid* not only is understood as *mabda'* (principle) in *ijtihad*, but has evolved into approach (*muqtarabah*) in *ijtihad*. Ibn Asyur firmly said that proof of the *lafziyah* approach (linguistic approach) would not be enough to find Islamic law, but is equipped with the causative approach and teleological approach (Thahir, 2005:20). In addition, *maqasid* is no longer focused on five aspects of human needs, but also universal values such as tolerance, equality, democracy and human rights. The reason Ibn Asyur, that Islam came to create prosperous society[6], not only in the local context but also global context.

Spectrum of *Maqasid Sharia*

The contributions of Jasser Thought in *maqasid* evolution lies in *maqasid* as philosophy of Islamic law with a system approach. According to him, the Islamic law must be oriented into *maqasid* sharia, the people's benefit. No circumstances can be justified if *maqasid* sharia as a legal object has been neglected (overlooked), despite the departure of interpretation that relatively' true. This was assured Jasser quoting Ibn Qayyim in his book, I^{c}lam al-Mauqi^{c}in :

"Sharia is based on wisdom and achieving people welfare in this life and afterlife. Sharia is all about justice, mercy, wisdom, and good. Thus, any ruling that replaces justice with injustice, mercy with its opposite, common good with mischief, or wisdom with nonsense, is a ruling that does not belong to the sharia, even if it is claimed to be so according to same interpretation" (Jasser Auda, 2008).

Finding *maqasid* sharia needs to system approach, because Islamic law is not independent, but dependent as other science. For that reason, the inter-dependent relationship in study of Islamic law is to deliver the absolutely responsive-humanist law (*fiqh*) (Jasser Auda, 2008:26). Partial approach and literal interpretation in *ijtihad* would only lead to 'lack' between idealistic law and realistic law (Jasser Auda, 2008:27).

Study of maqasid sharia on Jasser Auda thought not only laid out in his monumental book (*Maqasid Sharia as Philosophy of Islamic Law*). There are several of his books that discuss about *maqasid*, such as *Fiqh al-Maqasid: Inatatul al-Ahkam al-Sharia bi Maqasidiha*, IIIT Virginia, USA, in 2006; *Fahm al-Maqshad Badilan an Tawahhum al-Nasakh* , *Syabkah ^{c}Arabiyah*, in 2011, *al-Maqasid li al-Mubtadi^{c}in*, IIIT, London, 2010. In general, the these books are works *muqtatafat* as development of the first book.

In the book '*Maqasid al-Sharia as Philosophy of Islamic Law'*, Jasser Auda invite '*mujtahid'* to reformulate the concept of the Islamic Law and reconstruction methodology of *ijtihad*. This was considered important by Jasser, because the products of *ijtihad* (*fiqh*) that exist in classical literature had been impressed be reductionist, both literally and partial. Reductionist, because fiqh is born of the so-called 'power *mazhab*' (*sultoh mazhabiyah*), instead of 'scientific authority' (*sultoh ilmiyah*)[7]. Literalist, because *fiqh* is funded from textual norms, not from substantive-purposive norms. Partial, because *fiqh* is claimed as independent science, but *fiqh* as the result of *mujtahid* interpretation could not be separated from other disciplines. Ideally *fiqh* is dependent. In

Jasser views, *fiqh* has always been regarded as one dimensional approach, should be multi-dimensional approaches (Jasser Auda, 2008:27). Therefore, according to Jasser, *fiqh* has to undergo reconstruction of causal paradigm (*iqtirabah ta*^{c}*liliyah*) toward teleological paradigm (*iqtirabah taqsidiyah*) (Jasser Auda, 2008:27).

Holistic and comprehensive approach in studying Islamic law is one thing that could not be ignored. This system approach in studying a legal provisions (*qadiyah al-Hukm*) is a solution-bid initiated by Jasser to answer problems of contemporary law. Classical *Fiqh* that there are still leaves a lot of problems at the applications level. This is because classical *fiqh* schools are more oriented than *maqasid* sharia-oriented, so it seems there was a 'lack' between consideration Islamic law and its function in the public life. At least, the theory *maqasid* as claimed by Jasser able to provide answers to the controversies and contradictions between cedar ideality law and reality law, because *maqasid* itself is inherent philosophical values in Islamic law.

In an effort conceptualization for law, according to Bilal Philips, some principles in legislation of Islamic law need to priority, among others: removal of difficulty (to mitigate difficulties), reduction of religious obligations (to reduce the religious burden), realization of public welfare and realization of universal justice (Jasser Auda, 2008:44). The principles above are an integral part of the philosophy Islamic law.

Jasser academic anxiety to initiate the concept of *maqasid* as philosophy of Islamic law began from a misunderstanding about terminology of Islamic law which had been impressed have the same meaning of sharia, *fiqh*, and the fatwa or *qanun*. The ambiguity of these terms of Islamic law is often make some Muslims 'brave' to do legal action on behalf of Islamic law, even though the act may tarnish Islam itself. The example shown Jasser among other acts of terrorism.

In addition, according to Jasser when viewed from the quantity, the Muslim community, in the world were the majority. However, from the aspect of Human Development Index (HDI), in any predominantly Muslims country, there are still a lot more serious problems that are their responsibilities, from the citizenships problem, social productivity, moral crisis, etc. Not wrong, if Jasser question again 'What is Islamic law?', 'Where is the Islamic law?' and 'Is there a problem with the Islamic law?'. Because, Jasser judge many actions on behalf of peoples with Islamic law, even though it hurt to do in Islamic law such as terrorism acts (acts of terrorism). According to Jasser, such action is clearly against to the essence of Islamic law, (sharia), because sharia as he quotes from bin al-Ibn Qayyim is:

"Sharia is based on wisdom and achieving people welfare in this life and afterlife. Sharia is all about justice, mercy, wisdom, and good. Thus, any ruling that replaces justice with injustice, mercy with its opposite, common good with mischief, or wisdom with nonsense, is a ruling that does not belong to the sharia, even if it is claimed to be so according to same interpretation"(Jasser Auda, 2008:22).

The statement emphasized that the sharia in principle contain loads of ethics, such as fairness (justice), compassion (mercy), policy (wisdom) and virtue (good) which leads to better life. Therefore, if happiness life (welfare life) as a reduced mean orientation of sharia has reduced itself. Thus, the understanding and interpretation of sharia partially cannot be justified, because sharia itself is wholeness and purposefulness . Error of interpretation (misinterpretation) in understanding sharia resulted in the *fiqh* products that are not purposive. In this case, *fiqh* as result of ijtihad often gave birth to destructive behavior and the law contrary to *maqasid* sharia. In other words, *fiqh*, fatwa and *qanun* edicts as derivation of sharia[8] ideally should not be out of sharia objects (*maqasid* sharia).

Reformulation of Fiqh and Methodology of Ijtihad

Jasser offers two-dimensional changes in the study Islamic law, the first approach and methodology of *ijtihad*; the second *maqasid* paradigm as the philosophical bases of Islamic law. In this context, Jasser first explained the importance of the dichotomy of sharia, *fiqh*, fatwa, *qanun* and *urf*. In this approach study of Islamic law, first Jasser reiterated the urgency of integration of Islamic legal studies with other disciplines in addressing the problems of contemporary *fiqh*. This approach (system approach) is offered Jasser considered more responsive to perform *ijtihad*. This system

approach in questions is: 1. cognitive nature; 2. Wholeness; 3. Interrelated hierarchy; 4. Openness; 5. Multi-dimensionality and 6. Purposefulness.

In addition, Jasser also divide the Islamic legal into three groups in understanding *nas* (text), the first (*dzahiriyah*/ literalism) or stagnation (*neo-dzahiriyah*) is the group who understands the laws in literalist meaning, without seeing the substantive meaning (*maqasid*). So-called *jumud*, as the group is more referring to one schools of *fiqh* (*mazhab*), such as Hambali school and others. The second, secularism or westernization (*ᶜImaniya aw al-Tagharrub*) is the group that understand the laws based on contemporary philosophy and methodology, where western civilization was made as reference in *ijtihad* with *nas* negated. the third, centrism or renewed (*al-Wastiyah aw al-Ihya'*) is the group that compromised of two *manhaj* thought above *maqasid* as bases of *ijtihad*, In other words (Jasser Auda, 2008:150-151), this group on the one hand stood on the text, on the other hand is still adopting western thought as optical view of the contemporary adverse.

Generally, *fiqh* is defined as the result of understanding, perception, and knowledge of a (*mujtahid*). *Fiqh* is described as a rule of God (god's ruling). This understanding has actually reduce the revelation of God (God's commands) to the *mujtahid* (jurist's worldview). In other words(Jasser Auda, 2008:193), that there are only two sources of law in the modern study of *usul fiqh*, the Qoran and Hadith. While *ijmaᶜ* and *qiyas* only as a mechanism consultation and interpretation methods of the texts (*nas*). Because of that, in Jasser view, the sacral *ijmaᶜ* in *usul fiqh* studies could no longer be maintained, because it is only multiple-participants decision making. In terms of al-Qaradawi called as *ijtihad jamaᶜi* (mechanism of making collective fatwa) (jasser Auda, 2008:196).

Islamic Law (*fiqh*) is essentially the result of *mujtahid* interpretation of the text (*nas*) that dialectic with human experience, hence Islamic law is subjective, depending on the perspective (world view) and *mujtahid* experience. In this context, Jasser emphasized that ideally a *mujtahid* capable in all areas related to Islamic law, not only in the course scientific disciplines. In other words, a contemporary *mujtahid* should be in a central position (*wasatiyah*) between the *nas* authority (revelation) and human experience.

In this regard, Jasser thought divides in three groups: traditionalists, modernist and post-modernist[9]. The difference of these three groups can be seen in the following diagrams:

Differences in the above three groups of thought lies in understanding the relationship between *nas* (revelation) as a source for the product interpretation (fiqh, fatwa and *qanun*). The traditionalist group puts *fiqh* as part of the sharia (revelation) which is an untouchable and unchangeable. Though *fiqh* itself is a product of *mujtahid* thought (unrevealed) are limited by time and place. *Sunnah* as a revelation in classical scholars perspective 'read' as a whole. While the fatwa (*qanun*) connected closely with *ᶜurf* and *fiqh*, so often the fatwa (*qanun*) adopted directly from *fiqh* literature without adjustment for the existing context.

While in modernist scholars perspective *fiqh* and sharia are separated. *Fiqh* is the result of interpretations of sharia (revelation) that dialectic with *ᶜurf* and separated from the fatwa and *qanun*. While *sunnah* itself is not entirely source of the law because it can be divided into three categories, *sunnah* as *tasyriᶜ* (*nubuwah*), *sunnah* as Arabic culture and *sunnah* as normal human behavior (Jasser Auda, 2008:81).

In a post-modern perspective, sharia and *fiqh* also are positioned in a separate entities such as modernist views. Similarly regarding the status of *sunnah* as source of the law in accordance understood as the subject, between status of prophets as a (prophet/rasul), part of Arab societies, and/or as a human and personal. The distinguishes post-modern perspective from the others are worldview and interests as major factor in *mujtahid's ijtihad*, as well as the scientific approaches used in understanding the sources of the law istinbat (fatwa/*qanun*).

Maqasid Sharia initiated by Jasser did not like initiated by previous scholars. In classical Islamic studies, *Maqasid* categorized as a sub-topics of *maslahah mursalah* concept and *qiyas* in *usul fiqh* discipline. Jasser wants to make *maqasid* as fundamental methodology in the *usul fiqh* studies (Jasser Auda, 2008:25). Jasser Criticism against to the concept of classical *maqasid* that ideally *maqasid* not only be individual, partial, but quixotic, social and an integral part. Not only that, *maqasid* Jasser initiated a the transformation of protection (*ᶜismah*) and preservation (*hifz*) to development (*tanmiyah*) and rights (*al-Huquq*). In addition, human development (*al-Tanmiyah al-*

Basyariyah) is also a part *mabda'* from *maqasid* sharia (Jasser Auda, 2008:23-25). This is the Jasser contributions in development of maqasid sharia studies in contemporary perspective.

Meanwhile, the system approach offered by Jasser as analysis system in istimbat of Islamic law also changed *maqasid's* construction. In the classical *maqasid* perspective often understood as a hierarchic and binary-valued. In addition, *maqasid* divided into three levels, *daruriyah*, *hajiyah* and *tahsiniyah*. While in Jasser perspective, generally *maqasid* understood integrative and multi-valued, and divided into three categories: *maqasid ᶜammah*, *maqasid khassoh* and *maqasid juz''iyah*.

The comparison of *maqasid* in classical and contemporary perspective:

1. Priority of *Maqasid* Sharia in traditional perspective (Jasser Auda, 2008:3).
2. Objects of *Maqasid* Sharia in Contemporary Perspective.

Integration *daruriyah* - *hajiyah* - *tahsiniyah* illustrates that there is no priorities in basic human need, since each element in human life synergistically and impartially established a system. For example, the creation of harmonious family purposes, it outlines the important of regeneration of the religious orders people to get married. Happy family can be achieved with equality (*kafaah*) between husband and wife. In Islamic law governed *khitbah* (fiance) as one of the moment to measure 'understanding of *kafaah'*. So, *khitbah* is part of the *tahsiniyah* aspects that made pre-marriage to find *kafaah* (*hajiyah* aspects) in achieving harmony in marriage (*daruriyah*).

System Approach: Integration of Multidisciplinary

According to Jasser Audah elements that to be integrated with the system approach in an attempt *istinbat* of Islamic Law are: cognitive nature, wholeness, openness, interrelated hierarchy, multi-dimensionality and purposefulness (Jasser Auda, 2008:54).

Cognitive nature : Ontologically, *fiqh* is the *mujtahid's* interpretation and reflection against 'God command'. With cognitive nature analysis can be asserted that *fiqh* loaded with jurist rationality (The *Fakih*). Hence the *fiqh* contains has relative validity (*zan*). By other terms, *fiqh* is absolutely relative. Therefore, various approaches and pluralistic views are indispensable for making a responsive fiqh (Jasser Auda, 2008:46). There is a distinction between *fiqh* and sharia as was revealed by Bill Phillips as follows:

"Fiqh is the science of deducting Islamic laws from evidence found in the sources of Islamic law. Sharia is the sum total of islamic laws which were revealed to the prophet Muhammad and which are recorded in the Qoran as well as deducible from the prophet's divinely-guided lifestyle (*sunnah*)".

Thus, the distinction between *fiqh* and sharia:

1. Sharia is the body of revealed laws found both in the Qoran and in the sunnah.; fiqh is a body of laws deduced from sharia to cover specific situations not directly treated in Sharia Law.
2. Sharia is fixed and unchangeable, *fiqh* changes according to the circumstance under which it is applied.
3. Sharia is for the most part, general: they lay down basic principles, *fiqh* tends to be specific: they demonstrate how the basic principles of sharia should be applied in given circumstances (Abu Amenah, 1990:13).

Wholeness : Using a holistic approaches (*al-Dalil al-Kulli*) in the contemporary Islamic Law is one thing that is absolute for if only based on ᶜ*illah* (effective causes), fiqh will be partial. While the linguistic-atomistic approaches in traditional *mazhab* perspective is not possible to address the contemporary legal issues. Thus the universality of *maqasid* approach and the basic principles of philosophy of Islamic law became important to be understood by a modernist jurist (fakih muᶜasir).

Openness : Islamic Law in order to remain 'alive' it must be understood that *fiqh* is not permanent (such as stone). *Fiqh* must remain inclusive in accordance tempus and locus surrounding them. This openness principle means accepting reform (*tajdid*). Two things need to be emphasized in the reconstruction of systems approach in Islamic Law. First, changing 'pattern view' (paradigm) or

tradition of scholars *fiqh* thought. Tradition of thought means thinking framework and mental of *fiqh* scholars and their willingness to interact with the outside world. Second, opening up to philosophy that is used as a mechanism of reform thought in Islamic law system.

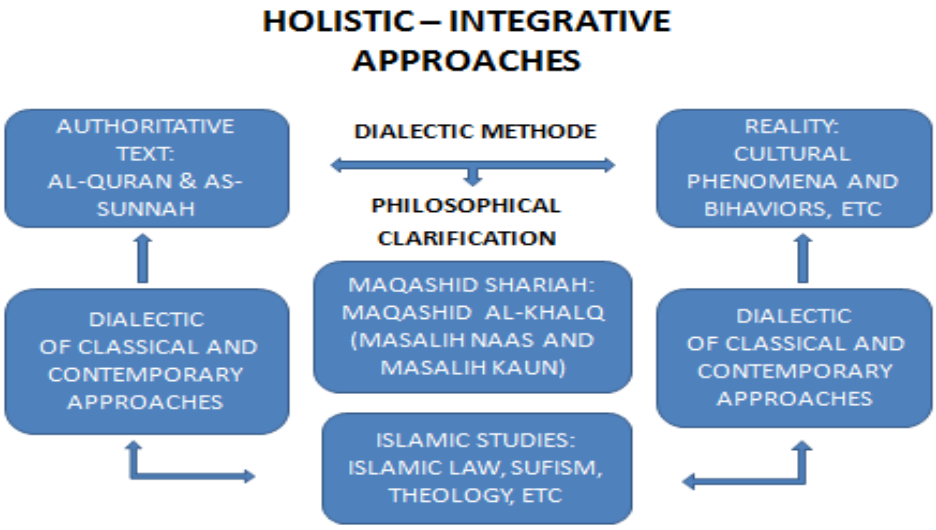
Interrelated Hierarchy : *Fiqh* is not only found from the classical scholars thought, but is not free from historicity of classical scholars thought too. This means that scientific thought (including fiqh) could not stand-alone (independent). Thinking *fiqh* is eclectic relationship between *turath* and *tajdid*, which combines between the *hadarat al-Nas*, *hadarat al-ᶜIlmi* and *hadaratul falsafah*. *Fiqh* and others discipline are not isolated entities, but rather integrated entities.

Multi-Dimensionality : Multi-dimensional approach means that *fiqh* could not be approached only by one-dimensional (the evidence). In this context, the concept of *tarjih*, *talfiq*, *jamᶜu wa Taufiq* very likely be used in order to obtain a legal ruling solution. This approach opens the entrance into a comparative *fiqh* (*fiqh muqaran*) in contemporary *fiqh*. This approach is not only in Islamic sciences, but also with other disciplines. Therefore, an interdisciplinary approach and multi-disciplinary in contemporary *fiqh* is very urgent issue according to Jasser Auda.

Purposefulness : *Fiqh* as derivation of sharia should not be separated from the legal purpose itself (*maqasid* sharia). Only with a purposive *fiqh*, the Islamic values will be applicable and the vision of islam as a religion *rahmat lil al-ᶜalamin* will be achieved. Therefore, considering of *maqasid* be a legal system approach is a necessity in the contemporary era. For the challenge Islamic law is not only related to internal Muslims themselves, but also how far the Islam be able to contribute to modern civilizations. With the system approach, Islam is able to provide solutions to the problems of Islamic law in this modern era.

The following chart[10] of integrated entities in the system approach of *maqasid* sharia in *istinbat* of contemporary Islamic Law.

Thus, Ideally *fiqh* is the result dialectical relationship between the text and context or between *nas* and reality (*al-indimaj bain-nas wa al-waqi'*) as described in the diagram below:



The diagram above explains: First, *nas* and reality be accessed with the eclectic-dialectical relationship approaches between classical approaches and contemporary appoaches which oriented to *maqasid* sharia (*maqasid al-Nas and maqasid al-Kaun*); Second, integration of the text (*nas*) and the reality into frame of thinking of any scientific and Islamic disciplins (*fiqh*, *tafsir*, *Sufism* and theology); Third, be philosophical clarification *maqasid* - based, so as to product a new thinking or new knowledge (read: *fiqh*) which have humanistic - ecological characteristics, responsive and adaptive and progressive-inclusive as demanded by spirit of era.

Ideals above will be realized into contemporary *fiqh*, when the mujtahid read and understand the text (*nas*) comprehensively, ranging from :

1). *Mantuq al-Nas* (understanding to meaning appointed by an explicit statement of the text);
2). *Mafhum al-Nas* (understanding to meaning appointed by an implicit statement of the text);
3). *Ma^{c}qul-Nas* (widening implicit meaning with the causative method);
4). Ruh-Nash (understanding to the substance meaning of the text, acquired through conformity teleological-philosophical methods or *maqasid* methods) (Syamsul Anwar 2007:155-157).

In addition, the *mujahid* required also to have three awareness as well as: historical awareness (*al-Wa^{c}yu al-Tarikhi*), the theoretical sense (*al-Wa^{c}yu-al-Nazari*) and the practical conscious (*al-Wa^{c}yu al-amali*) (Hassan Hanafi 2005, 2:55).

CONCLUSION

Islamic law must be constructed from various perspectives and multidisciplinary approaches. According to Jasser that is absolutely required, because Islamic law is appraised as a synergized system which is integrated with others disciplines. The more contemporary Islamic law, where the objects of its study associated with problems of modern law which is actually not explained in the text (*nas*). So, the *mujtahid* is required to be more cautious (*ihtiyat*) and have opened mind and inclusive thinking for doing *ijtihad*, because the contemporary legal cases are complexes, so it is not quit the deductive method or the inductive method, but also integrative-holistic methods (integrative-holistic approaches).

ENDNOTE

1 Courage of *ijtihad* is needed in order to implement syariah law, Wahbah az-Zuhaily assess due to two factors:1). *Ijtihad* has not been as falsification statement, based on principle '*al-ijtihad la yunqadu bimislihi*' (a *ijtihad* could not be negated by other *ijthad*) because it's factors are different. 2). Fear of *ulama* to be separated from the large *mazhab* of *fiqh* (*mazahib arba^{c}ah*). See Wahbah az-Zuhaily, *Taghayuur al-Ijtihad* ...p.7.

2 Al-Wahhab Khallaf statement-was quoted by Usman Husien from his book Ilmu *Usul Fiqh* , see. Usman Husien, *Al-Ahkam Al-Islamiyah Al-Muasirah Fi Ijtihad Al-Ulama Al-Asiyin*, (Aceh: Arraniry Press, 2006), p.19.

3 Terms of finding the laws (rechtsvinding) - according to Syamsul Anwar - more accurately used in the context of Islamic law rather than forming the law (rechtsvorming). Because *mujtahid* did not made the law, but found it which was existing on the texts (nash). In contrast to the western law that it is made by the legislators. See Syamsul Anwar, Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Ghazali, in *Antologi Studi Islam*, edited. by. Amen Abdullah (Yogyakarta: DIP PTA, 2000), p.277.

4 According to Wahbah, there are 10 basic values that must be followed in contemporary ijtihad , among others: *Muroatu al-Darurah aw al-Hajah*, *Ri^{c}ayatul Maslahah*, *Istihsan*, *Muro^{c}atul a^{c}raf wa al-^{c}Adat, daf^{c}ul mafasid*, *wa dar'ul madarr*, *Moroatu mafasid zaman*, *Moroatu ahwal tatawwur*, *Iltizam mizan ^{c}adalah*, *Ihqaq al-Haq and man^{c}u niza^{c} wa al-Khisam*, see Wahbah az-Zuhaily, *Subul Istifadah* ..p. 40-65.

5 The Fikih products – on Syamsul Anwar views - have limitations to answer its contemporary problem because its characteristics: 1. Univocal meaning, 2. trans- histories thinking, 3. Be law in book than law in action, 4. Be atomistic-positivistic, 5. Not applicative and progressive. See Syamsul Anwar, *Pengembangan Metode Penelitian Hukum, in Profetika* (Journal Magister Studi Islam UMS Surakarta, Vol. 4, 2002), p. 130-134.

6 Thahir Ibn Asyur (2005), p. 60. The Qoran as a source of sharia is intended to improve the conditions of human life (to reform human conditions). Islam is not to destroy human civilization, moral and their good habits, but instead to create new civilizations with morality and new culture (*new civilization with new morals and costumes*), islam always oriented toward for the creation well-being of people (making human welfareness). Abu Amenah Bilal Philips, *The Evolution Of Fiqh* , (Riyadh: International Islamic Publishing House, 1990), p. 24.

7 It is undeniable that classical *fikih* is a product of two powers (the political power and the scientific power) that influence each other are semipermeable. In the Abdul Majid statement termed *al-Tadakhul*

bainal al-ma'rifi (*rajul ma'rifah*) *wa siyasi* (*rajul as-sultoh*). See, Abdul Majid al-Saghir, al-Fikr al-Ushuli wa Isykaliyah as-Sulthah al-Ilmiyah fi al-Islam, (Beirut: Darl al-Muntakhab Kanzul al-Arabi, 1994), p. 8-9.

8 To answer the questions above, Jasser distinguish between sharia, *fikih* and fatwa, which has been considered to have a common meaning of the Islamic law (Islamic law). According to Jasser, sharia is the revelation that Muhammad limitations and made practicing it is another alteration to the message and mission of his life, the Qoran and the prophetic tradition. Fiqh is the huge collection of juridical opinions that were given by various jurists from various schools of thought, in regards to the application of the sharia (above) to their various real life situations throughout the past fourteen centuries. The prohibition is the application of shari'a or fiqh (above) to Muslims real life today . Ibid, p. xxiii, compare with p. 56-59.

9 Jasser Auda (2008:161)The traditionalist *mazhab* divided into four groups: Scholastic traditionalist, neo-scholastic traditionalist, neo-literalists, the ideology-oriented schools of theory. The modernist *mazhab* is divided into five groups: Reformist Re-Interpretation, apologetic Re-Interpretation, *maslahah* based theories, *usul* revisionism and science-oriented re-interpretation. The post-modernist *mazhab* consists of five groups: post structuralism, historicity of means and/or ends, the neo-rationalism, critical legal studies, and post-colonialism. Ibid.p 146-147.

10 This chart was quoted from Prof. Dr. Amin Abdullah, on June 10, 2013 in ppt internet.

REFERENCES

Anwar, Syamsul. 2007. *'Argumentum A Fortiori dalam Metode Penemuan Hukum Islam dalam Studi Hukum Islam.*Yogyakarta : Fakultas Syariah, UIN Sunan Kalijaga.

Anwar, Syamsul. 2002. *Pengembangan Metode Penelitian Hukum dalam Profetika*. Vol.4. Jurnal Magister Studi Islam UMS Surakarta.

Anwar, Syamsul. 2000. *Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Ghazali, dalam Studi Islam*. Edit : Amin Abdullah. Yogyakarta: DIP PTA.

Auda, Jasser. 2008. *Maqasid Sharia as Philosophy of Islamic Law*. London: IIIT.

Auda, Jasser. 2006. *Fiqh Maqashid Inathatul Ahkam Asyariyah*. London:IIIT.

Hanafi, Hasan. 2005. *Min al-Nas wa al-Waqi*^{c}. Cairo: Markaz al-Kitab.

Husien, Usman. 2006. *al-Ahkam al-Islamiyah al-Muasirah fi Ijtihad al-Ulama al-Asiyin*. Aceh: Arraniry Press.

al-Banna, Jamal al-Banna. 1997. *Nahw Fiqh Jadid: al-Sunah wa Dauruha fi al-Fiqh al-Jadid*. Vol.1. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami.

Bilal Philips, Abu Amenah. 1990. *The Evolution Of Fiqh*. Riyadh: International Islamic Publishing House.

el-Awwa', Salim. 2006. *Daur al-Maqashid fi al-Tasyri*^{c}*at al-Mu*^{c}*ashirah*. London: al-Furqan.

Ibn Asyur, Thahir. 2005. *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah*. Cairo: Dar al-Salam.

Ismaiel Habib, Bakr. 2003. *Maqashid Syariah Ta'shilan Wa Taf*^{c}*ielan*. Dakwah al-Haq.

Al-Qaradawi, Yusuf al-Qaradawi. 1998. *al-Ijtihad al-Mu*^{c}*asir baina al-Inzibat wa al-Infirat*. Cairo: al-Maktab al-Islami.

as-Saghir, Abdul Majid. 1994. *al-Fikr al-Usuli wa Isykaliyah al-Sulthah al-Ilmiyah fi al-Islam*. Bayrut: Dar al-Muntakhab al-Arabi.

as-Syatibi, Abu Ishaq. 2003. *al-Muwafaqat fi Usul al-Syariah.* Beirut: Dar Kutub al-^{c}Ilmiyah.

al-Zuhaily, Wahbah & Jamaluddin Athiyah. 2000. *Tajdid al-Fiqh al-Islami.* Dimasyq: Dar al-Fikir.

al-Zuhaily, Wahbah & Jamaluddin Athiyah. 2001. *Subul al-Istifadah*. Dimasyq: Darl al-Maktabi.

al-Zuhaily, Wahbah & Athiyah. 2000. *Taghayyur al-Ijtihad*. Damaskus: Dar al-Maktabi.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Indigeneous Islam: A Thought of Gus Dur for Moderation of Islam and Local Culture

Mibtadin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

INTRODUCTION

The coming of Islam in Indonesia was empirically-historically estimated in the seventh century AD or to an eight-where 'Archipelago' people were still grappled by belief of animism, dynamism, Hinduism, Buddhism, and other various of 'local religions'[1]. In the next phase, Islam in Indonesia had to deal with the coming of Christianity backed on the Dutch colonial—in which Christianization process is essentially perpetuated the colonial structure (Aqib Suminto 1994:314). After independence, Muslims in Indonesia faced a new challenge in which Pancasila served as the most principle in the life of every citizen. The next political developments did not profit for Muslims-The New Order regime run the political of 'Islamic phobia' by using a variety of modified projects and policies that politically marginalized Muslims. The New Order Regime did not give appreciation for Islam. They thought that Islam must be removed from the state because it would be a barrier in the development.

Islam was marginalized from the regions of country. It rose the emergence periods that risked the intimacy of Islam and the country--and this situation affected the harmonious of Islam development in the next phase. For example, the project of 'Komando Jihad' formed by New Order that was functioned to recruit Muslim figures and then to imprison them. In the end of the 1980s, it seemed there was a change of political policy done by The New Order from 'Islamic phobia' to 'Islam Accommodation'[2].

Repressive political policy, at the time of The New Order regime, made Islam found its momentum to more take part in social and cultural areas such as in community development, education, and other religious activities. Surprisingly, then, Muslims became groups that have enormous political power, especially, at the end of the Soeharto government. The happening of vibrant development at the level of religious and cultural could not be separated from the efforts of the Muslim scholars in formulating the Islamic theology in accordance with social realities, politics and culture of Indonesian society. The idea of renewal of Islamic thought pioneered by the Muslim scholars was essentially triggered by the inadequate Muslim response, especially related to the political policy of Soeharto. According to Bachtiar Effendi, it was happened because of the lack of theological formulation that trying to make the synthesis between Islam and socio-cultural realities in Indonesia since the beginning of independence until the Soeharto regime (Bachtiar Effendi 1998:9).

The movement of reformation in 1998 opened new space for Muslims to manifestate a wide variety of movements and ideas within the Islamic community in Indonesia--which have been mapped only for modernist and traditionalist Islam. These changes encourage Muslims to be more expressive and dynamic which is characterized by three things: (1) the rise of a number of political parties that formally brought the ideology and ideals of Islam which indicates the resurgent forces of political Islam in Indonesia; (2) the appearance of various movements that, during the New Order, it was not known by the community; and (3) the birth of a new Islamic organization mostly characterized with Islamic puritanism, fundamental and, sociologically, it built a culture of 'Arabization'. The face of Islam in Indonesian was becoming increasingly diverse and complex. So, the depiction of it did not only emphasizes the existence, activities and mainstream Islamic

thought, modernist-traditionalist, but also did not provide a thorough understanding of the life of Islam in Indonesia (Syarif Hidayatullah 2010:26).

Based on the Sociological fact, Islam in Indonesian had different characteristic, unique, and unsimilar with Islam in other place. Islam in Indonesian that can be compromised, accommodative and easy to talk with the values of local culture—minimally, this factor could exist the Islam in Indonesian up to now. On the other hand, Islam in Indonesian Islam must face to global reality such as the problem of terrorism that leans to bring to bay the Muslim and the growing of religion radicalism (Alwi Shihab 2001:93). It was supported by the blossoming of religion discourse in Indonesia at this decade—it was reflected by a number of scientific writing, journal or research of religion issues. This phenomenon, in fact, can be able to counterbalance the story of religion thought that gives priority to the ideology type such as theological-particularistic (Amin Abdullah 2002:3) by using normative approach of an sich, this ideology is rejected the reality of religious plurality.

One of the big most ideas offered by the thought of renew movement of Islam in Indonesian a discourse of Islam brought by Gus Dur—it is as form or way to understand Islam in order that Islam is appropriate with and it can be able to communicate with modernization in Indonesia. Gus Dur said that Islam is complementer for Indonesian community in social life, politic, and culture (Jamhari 2002:349). The Gus Dur's views of Islam is purposed to look for the basic value of Islamic perception itself—its toleration and the social harmonism about Muslim culture that encourages Muslim people not to have phobia in overcoming plurality around modern community, they must give positive respons (Greg Barton 1999:334). Moreover, Gus Dur also developed a view of anti-exclusivism religious such as phenomenon of turbulence, social conflict, violence, terrorism or radicalism for the name of religious and God. The violence for religion becomes the source of injustice and un-harmonious for inter-community—beside as partition of human by naming of religion. At this point, religious have become an institution curing the issues of theology, ideology, or rhetoric—and it can't be able to do something more in true life. Religion has lost its social function as upholder of properity, social harmonism, social justice, equality, and culture accommodation.

Indigenous Islam also gives the different understanding respond to the various of fundamentalism movement that lean to use violence and inappropriate culture symbolics to the local wisdom of Indonesian. Basically, violence for the name of religion is a form of abasement to the religious itself because it has reduced universe values contained in religion. The existence of dialogues become alternative choice in overcoming religious problem—corectioning each other of Muslim is the essence of attitude to have well behaved (Gus Dur 1998:53). This is the important of Islam ideas to be landed in Indonesian context. This discourse is intended to break pattern and character of Islam is as a normative thing and religion practice is a contextual. Islam draws how the normative Islamic perception comes from God accommodated into culture from human without losing its identities (Syarif Hidayatullah 2010:7).

Intellectual Biography of Gus Dur

Abdurrahman Wahid or known as Gus Dur, was born in Denanyar Jombang, East Java, on August 4, 1940 (Abdullah Faishol 2010:10). His father was KH. Wahid Hasyim, a son of the NU's founder, KH. Hashim Ash[c]ari who, during his life, had been a chairman of PBNU, one of the signatories of the Jakarta Charter, as well as the Minister of Religious Affairs in the cabinet Hatta, Natsir, and Sukiman. His mother was Mrs. Sholihah—a daughter of KH. Bisri Syansuri that took a part as the founder of Denanyar boarding school in Jombang. He was one of the founders of NU and had ever sat as rais 'aam of NU after KH. Wahab Hasbullah (Tim Incress 2002:8). His full name is Abdurrahman Wahid al-Dakhil. The term 'al-Dakhil' means a conqueror--a name taken by his father from a pioneering dynasty of Bani Ummaya who have established a milestone triumph of Islam in Spain several centuries. In the name of 'al-Dakhil' contained an expectation (tafa'ul) from his father that Gus Dur would become a conqueror. But, 'al-Dakhil' name was not popular and replaced with 'Wahid' which was known as 'Gus' as the consequence of the son of *kyai*

representation, with an additional of 'Dur' until his death as a form explaining that he was still attached and closed to anyone.

His education was started in his own family, especially religious education obtained directly from KH. Hasyim so that at the age of five years, he has read the Quran fluently. Wahid then continued his education to SMEP in Yogyakarta. There, Wahid stayed at H. Junaidi's home. H. Junaidi was a local leader of Muhammadiyah. When in SMEP, Gus Dur read a lot of books that are difficult to understand even by the adults -like Lenin work entitle 'What is to be done? or Marx's monumental work entitle 'Das Capital'. Then, Gus Dur continued his education at boarding school in Tegalrejo, Magelang, for three years since 1956 with directed care by KH Chudlori. From the Tegalrejo, he moved to Tambak beras Jombang for four years (1959-1963). In 1964-1966, he continued his studies at al-Azhar University Cairo, Egypt, at the Department of Higher Islamic Studies and Arabic. While studying in Egypt, Gus Dur was bored with Egyptian intellectual atmosphere because it only emphasized the memorization methods and tended to repeat lessons never got over at the school. After finishing his study from Egypt, he continued at the University of Baghdad until 1970 at the Department of Religion-- he got acquainted with the social theories he never found before. Culturally, Gus Dur has acrossed the three models of cultural layers, namely: (1). Culture of *pesantren* (Islamic Boarding School) which was very hierarchical boarding, closed and full formal ethics. (2). East on culture which was openly and loudly; (3). Western cultures which were more liberal, rational and secular.

In 1971, Wahid moved back to Jombang Indonesia to settle in, and re-cultivate the Islamic world. In 1973-1974, he became a lecturer and dean of the Theology (Usuludin) faculty of the Hasyim Asy^{c}ari University in Jombang. In addition, he also became secretary of Tebuireng *Pesantren*, Jombang. In 1978, he moved to Jakarta. He built Pesantren (Islamic boarding school) Ciganjur. In the same year, Gus Dur became chairman of the JAC (Jakarta Arts Council in 1983-1985). He also served as general chairman of PBNU (1984-1999), chairman of FORDEM (Democratic Forum in 1991-1998), the jury of FFI (Indonesian Film Festival in 1986), chairman of the World Conference on Religion and Peace (WCRP), the international councilor Perez Center for Peace (PCP) (Mudijiaraharjo 2007:198) , and served as the fourth president of Indonesia (1999-2001). Gus Dur died on 30 December 2009, at 18:45 p.m. at the hospital of Cipto Mangunkusumo in the age of 69 years. Gus Dur was a phenomenal leader, fighter for democracy, human rights, pluralism, gender, etc. He was also a journalist, humanist, teacher of the nation, a true statesman, and a variety of titles that it bears. The Only his magnitude ideas were bequeathed, his struggle was unfinished, and various thoughts are scattered on the side of life must be laid back to be a lesson for the next generation.

Paradigm Thought of Gus Dur

In the effort of exploring the thoughts' figure, it is important to know the thinking paradigm. The paradigm is a basic assumption owned by a foundation as intellectual understanding of reality around. In this case, we are discussing the paradigm of Gus Dur thoughts from grouping in the context of stature, as was done by Greg Barton, Gus Dur entered into Neo-Modernist Islamic group with Nurcholish Madjid, Djohan Effendi and Ahmad Wahib (Greg Barton 1999:9). According to William Lidle, Gus Dur was categorized into substantialism[3] Islamic groups, and Bachtiar Effendi categorized Gus Dur into inclusive Muslim[4].

The variety of discourses and issues promoted by Islamic thought of Neo-Modernism and substantial's Islamic essentially has the same point that is the effort to build an open society, democratization and respectation for one's religious beliefs. Gus Dur is paradigm was based on a foundation of traditional Islamic treasures contextualization in emphasing on the use of the legal theory methods and rules of law as well as the characteristics of thought of Ahl al-Sunah wa al-Jama^{c}ah (Aswaja) that was placed as a method of thinking in developing new ideas. All were done in order not to ignore historical thinking--regardless of the context of public cultural developed. Gus Dur is thought was it a blend of traditional and modern intellectual treasures through the process of *ijtihad* would generate construct rational thinking, inclusive and responsive. This will bring someone from sectarianism-exclusive attitude which departed from a narrow understanding

literal-textual. The term often used by Gus Dur in calling progressivity should be done by Muslims is dynamic. Dynamism meant by Gus Dur is directed for the purpose of continuous change and can answer the problems that exist in the community.

In the context of nationality, Gus Dur viewed the relationship between state and religion need to be discussed because it would determine the theological foundation in the development of Islam as the basis of the underlying value of the empowerment of civil society and humanism. Relation of state and religion in the view of Gus Dur tend to be secular. Gus Dur judged that Islam as a religion imposed normative values both individual and collective life, while the state may not impose values that cannot be accepted by all citizens from different religions. Based on that, he rejected all forms of state intervention in religious institutions. Gus Dur explained that religion was allowed to flourish in society as persuasive and not through state legislation. If not, religion would only be a tool of legitimacy and effective through the coercive power of the state and its apparatus. Reversionary he warned people not to seek religiously problem of state legitimacy. Religion as a private and independent variable should not be interfered and formalized in a country. Formalization will only trap religion in the sub-ordinate of the country and as the consequence, it will happen to religion politicization.

In addition, Gus Dur also criticized people's attitude of formal-ritual activity in religious. He assumed that the attitude would only narrow the meaning of religion, people will not be sensitive to the social realities faced by the community. Gus Dur offered Islam with a critical-humanist style of the realities that exist in the community. He thought that Islam is a religion of compassion, justice of religious tolerance at the same time. Islam is egalitarian beliefs that reject for injustice treatment for reasons of classes, ethnicity, race, ideology, religion and gender. He describe that part of this belief is the underlying values of democracy and liberalism which the universal values must be accepted existence (Greg Barton 2003:30).

Gus Dur rejected the implementation of Islamic law as the law states. That's because it was used only as a guide moral awareness of society on the basis of binding by itself, even forced by the state. Promulgation of Islamic law should be limited to what is enacted on the plains which applies to all components of society, though his religion is different (Abdurrahman Wahid 2000:32). Gus Dur called this as a process of objectification, i.e. the process of legal recognition objectively as something which accepted by society as a whole, even though the law was derived from other religions that have been internalized. Here there is no privilege against certain religious groups, because the religious law which has been objectified has become a common and became public law.

Coercion against the imposition of Islamic law in a country in his view is a form of denial of democracy itself. That's because the only difference religion for the people become a second class (Abdurrahman Wahid 2000:274). In the case of democratic state, it rejected all forms of such privilege. As a solution, Gus Dur required to reduce Islam at a rate that makes the adherents of other religions that was not threatened by the presence of Muslims. Gus Dur offered Islam as social ethics in a pluralistic society, Islam will not lose their basic rights as essentially religious spirit as *rahmat li al-ᶜalamin* (Abdurrahman Wahid 2000:49-50). Another thing that supports Gus Dur thought is a friendly attitude toward the local culture with the concept of Islamic indigenization. In this concept, he rejects all forms of formalization of Islamic teachings. Logical corollary that any religion which has been absorbed by local cultures was maintained in a locality frame. Indigenization of Islam was limited to re-establish the roots of our culture by trying to create a religious community. He stated that local conditions need to be considered in the application of religious teachings (Rumadi 2008:9).

It was important to do in order that Islam was not detached from the basic cultural roots, traditions and other local knowledge. As a consequence, Gus Dur rejected all forms of cultural Arabization of the model or the cultural assimilation of Islam with Islam as an ideal benchmark to assess the manifestation of culture in general. In some cases in Java, for example, Islam was not Javanization or syncretism. It causes the indigenization was only considering local needs in formulating religious laws without changing the law itself, nor it leaves for the sake of cultural norms necessarily, but the norms were formed to accommodate the need of the culture by using the

opportunities that are provided by the understanding of texts which was as a results of interpretations considering the role to the rules of *usul fiqh* and *qawaid fiqh*.

Gus Dur believed that Indigenous Islam was a process to provide high appreciation to the local and cultural diversity. It was expected that Islam will play inclusive-cosmopolite patterned and not to play exclusive-particularistic to make Islam as a complementary factor in national life, to build a community that is developed, civilized and humane as a form of civil society. Islam was not the dominant factor or alternative factors. It means that if Islam becomes the dominant factor, it will leave the other groups. When Islam became an alternative factor, in the end, it still has to determine the Islamic ideology style itself because there was no other alternative universe (Zuhairi Misrawi 2003:87).

The paradigm of Gus Dur was basically formed from two approaches, the: first, was the approach of cultural anthropology. This approach allowed for existing the cultural integration. This approach was mostly used by anthropologists as a theoretical framework for analyzing culture and explaining the ways adopted by citizen to accept, to reject or to modify the items diffusing with other cultures. The idea of indigenous Islam for example, was a concept lifted from the analysis of the patterns of spread of Gus Dur and the interaction between Islamic universalism and Islamic civilization cosmopolitanism with variety of other civilizations, such as Greek and Persian classics. This is an Islamic indigenous discourse accumulation pattern spread of Islam in Indonesia and its relationship with the local culture of peace. Therefore, the idea of indigenous Islamic was reconciliation efforts of Islam with the local culture or accommodation efforts with the local culture. This reconciliation could occur through the understanding of Nash to consider contextual factors, as well as the method of *usul fiqh* and *qawaid fiqhiyyah*. The second is, the historical-normative approach (normative-history). Normative approach involves a religious commitment, with the aim was to seek religious truth and not infrequently to falsify other religions and invites its followers to convert to researchers. Although, descriptive approach seeked to understand the religions without involving the researcher's commitment to religious truth. This approach included the study of sociology, anthropology, psychology and history.

According to Gus Dur, Muslims should make the historical facts as a measure in determining their attitude. A nation was not possible to develop a new tradition which uprooted from its historical roots, therefore Islam should be placed in its historical context. Gus Dur took a historical approach to position and existence of its religions and beliefs in the context of the life of the nation. Because of that, he did not speak the truth or gave theological judgment but he appreciated what was believed by non-Muslims and he did not mix the issue with the theological truth of religion and belief in the existence of a pluralistic country like Indonesian.

Finding the Root of Indigenous Islam

The genealogy of indigenous Islamic thought or Islamic indigenization basically departs from Gus Dur criticism of Islam in its relevance to the issue of cultural, political, social or community. This criticism was delivered by Gus Dur in 1980, where he saw any phenomenon of 'Arabization' among Muslims. Gus Dur offered Islam as a solution to the problems of socio-cultural or social. He assumed that the symptoms of 'Arabization' has appeared like the use of Arabis name in religious activity. The evident seemed in the pride of people in using words or phrases in Arabic to something which was already known. For example, the word '*ahad'* commonly used to replace the word 'week'. As if that if people did not use the Arabic words, they deemed 'un-Islamic' or Islamic someone's going to impaired thereby. Though, the substance of a person's Islam is not being measured by the use of words or phrases to mention religious activity.

In this case, Gus Dur considered that the formalization of religion was a form of self-distrust when dealing with the progress of secular West. The only way was by subordinating themselves to the construct of 'Arabization' which believed to be a step towards Islamization. Great ideas having by Gus Dur such as pluralism, human rights and democracy has been institutionalized by people, especially among young NU people. However, there was one unique thought of Gus Dur that became an important idea in the era of the 1980's. It was about the idea of indigenization of Islam--this idea is actually no less controversial than the others idea of Gus Dur. Basically, the idea of

indigenous Islam face to face with the spirit of Islamic puritanism that also surfaced in the early 1980s.

When Gus Dur threw the idea of "the indigenization of Islam" in the 1980s, Gus Dur actually used this term to replace the term 'indigenization' which had earlier used by Muslim intellectuals in Indonesia before. But it should be stressed that Gus Dur was not only replacing the term indigenization of Islam as an sich, but he had his own purpose to strengthen the roots of our culture while trying to create a religious community (Gus Dur 1991:117). As the explanation of by Ahmad Basso, Gus Dur disagreed with the orientation of renew Islam with the culture or Islamic formalization efforts in cultural life since it seeked to make Islam as the ideal benchmark for assessing manifestations of culture in general, which displayed the ideal culture, which is separated from the roots of local culture[5].

In simple terms, Gus Dur was stifling the cultural Arabization process that occurred with piggyback on Islamic purification movement. Gus Dur was throwing a proposal to replace '*assalamu*^{c}*alaikum*' with 'good morning' to express disagreement over the replacement of "brothers and sisters" with *'akhi- ukhti'*, etc. To replace it, Gus Dur offered another option; openness inter-cultures as the indigenization of Islam stating that between Islam and other ideologies or other cultures ongoing a mutual process take and learn from each other. The logical consequence of openness is imperative to put Islam only as a connecting factor between the various local cultures and serves all local culture that (will) grow universality of new view without unplugging the historical roots respectively (Gus Dur 1991:117).

In addition, another thing that led to the birth of Islam indigenous is the Islamic group which believed Islam as the state ideology. As an 'hardline' Islamic political groups, Islamic fundamentalist pushed Islam as an alternative to solve the nation's problems. The flow of freedom in the era of reform is seen as the right moment to re-realize the ideals of the founding "Muslim countries'. Gus Dur refusal to the Islamic ideology was asis Islamic basically only understood as a way of life (the sharia) which did not have the clear concept about the Islamic state. Islamic ideology is ahistorical because the history of Islam in Indonesia--since the emergence of Islam in Indonesia through by cultural lines.

Characteristics of Indigenous Islam

The discourse of 'Indigenous Islamic'---'Islam Pribumi'---was the result of crystallization of the idea of indigenization of Islam Gus Dur were subsequently mobilized as an answer to authentic Islam and Islamic identity politics who want to do a project 'Arabization'-a project that will make us disconnected from their own cultural roots (Syarif Hidayatullah 2000:21). According M. Imdadun Rachmat, Indigenous Islamic intended to provide opportunities for diversity of interpretation in the practice of Muslim life in each different region, so that Islam is no longer regarded as a single but plural. With indigenization of Islam, then Islam or Arabism model of the Middle East is no longer regarded as a pure Islamic (Islamic puree) and most true for Islam as a religion revealed to the earth will experience ongoing historicity (M.Imdadun Rahmat 2003:20).

Generally, there are some characters attached on the Indigenous Islam or the Islam indigenization, namely: the fidtt irst, it is contextual. Islamic doctrine is understood as a teaching related to time and place. Thus, Islam will continue to be able to renew themselves and dynamically it response the changing times and flexibly it capable to dialogue with different conditions communities to make the critical adaptation process so that Islam can be '*salih li kulli zaman wa makan'.* Secondly, it is tolerant. The idea of indigenization Islam will raise awareness of being tolerant interpretation of Islam because the reality of plural Indonesian context also requires a genuine recognition for the equality of religions with all its consequences. The spirit of diversity is as the pillar of the birth of Indonesia. The third, it is engaging tradition. It was as the awareness that at the time of the Prophet of Islam, friends, and the next generation was built on the basis of respect for the good old tradition, because the real Islam is not hostile to the local culture. Even though, local tradition can be a means of Islamic revitalization because Islam values need a framework which familiar with people life.

The fourth, is progressive. It means that there must be a change in religious practices in which Islam accepts the progressive aspects of the teaching and the reality he faced. Thus, Islam will be ready to dialogue with the thinking tradition of others including those from the west. The Fifth, it is liberating. Islamic teachings should be able to answer the real issues of universal humanity without looking religion or ethnic. By the spirit of his release, Islam will not lose his spirit to bear the vision of *rahmat li al-'Alamin*, such as against oppression, backwardness, hegemony, etc (Syarif Hidayatullah 2010:51).

Considering The Indigenous Islam and Its Relevance in the Context of Indonesian

The discourse of Gus Dur's indigenous Islamic can be understood as an effort to protect the process of assimilation and acculturation of Islamic values with the local Indonesian culture which takes place naturally. This efforts was done by using natural concept in order that traditions are formed by those can be recognized as Islamic culture. Indigenous Islam became important for opening wide spaces to appreciate for Muslims in Indonesia in retaining the Indonesian identity and embodying the values of Islam in the practice of everyday life. Thus, Indonesian Muslims can still be Islamic without losing their Indonesian identity (M.Imdadun Rahmbat 2003:5). Gus Dur argued that to be a good Indonesia Muslim, people must not an Arab. Indigenization Islam will bring a distinctive archipelago Islamic face without having affected by the model of the Islamic of Middle East, Islamic North Africa, the Persian Islam and other various of Islam.

Borrowing Cak Nur's argument, indigenous Islamic will present Islam with a different format and ideals from the appearance of Islam in the Arabian civilization environment that stretches from Bahrain to Morocco and the Persian -Islamic Civilization which includes Mainland Asia Islamic region begun to Bangladesh to Turkey, to eastern Europe, such as Bosnia, Macedonia, Chechnya, and Albania. Indonesian Islamic has typically character, in which by Nurcholish Madjid, known as Archipelagic Islam. This Archipelagic Islamic has been characterized by having so many kinds of cultural repertoire and high religious tolerance.

Gus Dur also said clearly that the 'Arabization' or the process of identifying themselves with the culture of the Middle East was a form of dispossession of our own cultural roots. He explained that the 'Arabization' did not necessarily fit with the needs of the Indonesian. Moreover, he said that every people has different form of culture and to be Islam should not be identical with the Arabic culture. The process of indigenization tryed to interprete the Islam that fitting with the culture and local traditions. The idea of indigenous Islam was a 'flirtatious' brainchild for Islamic cultural thinkers, transformative and liberal, because it triggers the spirit to fill the space with a variety of cultural assimilation and acculturation Islamic experimentation with local culture. This will make the process of Islamization as a process has never finished and it is always in negotiation situations.

However, the idea of indigenous Islam was also considered as thinking of "great enemy" by the puritanical Islamists, fundamentalists and advocates enforcement of Islamic Sharia (*tatbiq al-sharia*) formally. It was causes the indigenous Islamic would be more accommodating to diverse local customs (*al-^{c}urf*) that smelled of suspected heresy (*bid^{c}ah*) and would lead the people in a state of mixing up everything categorized as *haq* and *bathil* --in the sense of religious syncretism. In fact, if you look carefully, the Indigenous Islamic conception of Gus Dur would basically save people from fragmentation. Indigenous Islam became a place for dialogue between religions and cultures in the equivalent position, trying to unity the religions and cultures. Indigenous Islam outlined that there would be no conflict between religion and culture, even both of them will mutually enrich or complement each other in existing discourse (Syarif Hidayatullah 2010:55).

Furthermore, it can not necessarily be said that indigenous Islam will produce authentic Islam for a religious is authenticity prerogative of God. Gus Dur assumed that Indonesian Islam is also entitled to claim authentic as authentic Islamic Arabic, the Middle East or elsewhere-Islamic because Islam can continue to grow as long as he was accommodating and cooperating with the local culture in which Islam was present. Indonesian Islam could only be richer because it is loaded with the noble values of the local culture which is full of wisdom, polite and tolerant as which society has been the worldview of the archipelago. Indeed, the idea of Islam indigenous of Gus Dur

interesting to be dealt with, but do not overdo it--as a warning to the advocates of indigenous Islam, so, do not apply disproportionately indigenization or partial because it would reduce the level of indigenous Islamic syncretism. Sometimes the anti-Arabization' of the advocates of indigenization precisely, at the same time, become a follower of cultural trends originating from outside Indonesia, for example, carries the Western culture.

Gus Dur indigenous Islamic idea was basically a form of renewal of Islamic thought and perspectives that reinforce Indonesian cultural movement, social movement-in the medium term as the building of civil society that was complementary and supportive state-Pancasila as the final form of the NKRI. The idea of Islam indigenous discourses also became significant in the life of the nation-especially the religious life which emphasizes the principles of tolerance, peace and dialogue with people of diverse religions in Indonesia. Plurality in our country became a reality very valuable, especially if it was able to dialogue and mutual sympathize with each other. Besides, the idea of indigenous Islam could be a form of anti-thesis or moderation fundamental conflict between Islam and liberal Islam which had dominated Islamic discourse. On the one hand, indigenous Islam can be able to encourage the emergence of Islam as religion of a polite, humane, tolerant, universal and able to accommodate local cultural values. Indigenous became the foundation of Islam or reference of the renewal process that was still on going.

Indigenous Islam is not 'Javanisasi' or 'syncretizing' because the idea is still to include the nature of Islam. Indigenous Islam only considers the needs of local culture in formulating the law without changing the law itself. In the national context, the idea of Islamic thought directed towards secularization native state. According to Gus Dur, Indonesia had to take a position into a secular state or a theocracy. At this point, Gus Dur charted three Islamic political groups in Indonesia, namely: (1) wanted the role of the military in political life; (2) required the dominance of religion in the life of the state; and (3) wanted a separation between religion and state and Gus Dur was in this position, he wants Indonesia became a secular state and put religion as a moral inspiration and motivation for the people.

Gus Dur also wanted the indigenous Islamic be a part of da'wah activities by aligning amâr ma'rûf nâhi munkâr with the concept of *mabadi' khoiru Ummah*. His Effort was nationalize the cause of Islam. The hope was no longer a gap between national interests and the interests of Islam. According to Gus Dur, Indonesian Muslims that is needed was to unite the Islamic aspirations into national aspirations by placing Islam as a social ethic. In this case, Gus Dur emphasized the development of democracy was religiously tolerant society as a condition of democratization. Gus Dur added that the Indonesian state requires the concept of secular democracy which emphasizes three basic requirements for the development of true democracy; (1) there must be a separation between the state and territory governments; (2) there must be a separation between civil society and government; and (3) the division of power in government. Islam indigenous to Muslims while secularization for the statehood (Syarif Hidayatullah 2010:54).

CONCLUSION

Indigenous Islam was genuine notion of Gus Dur that aimed to melt the pattern and character of Islam as normative and religious practices as a contextual. Normativity teachings of Islam as God's revelation were accommodated into the culture of human origin without losing its identity. Indigenization is not an attempt to avoid the emergence of resistance of the power of local cultures, but it is used to maintain the disappearance due to the presence of Islam. Indigenization of Islam is not the need to avoid the polarization of religion and culture, because the polarization is unavoidable. Indigenous Islamic discourse displays a very large concern to the main elements of the human like justice, human rights, democracy, pluralism and even civil society as summarized in the pattern of *maqasid al-Sharia* in which in contain the pattern of *al-kulliyat al-khamsah—hifz al-dīn, hifz al-nâfs, hifz al-'aql, hifz al-nasl dan hifz al-amwāl.*

ENDNOTE

[1] The model of Islamization of Indonesia, according to the MC Ricklef, Islam is divided into three stages: (1) the phase of religious conversion (14-18 century); (2) stage of differentiation of 'are committed' and

is not 'are committed' adherents (19th century); and (3) .the phase of purification of Islam (20th century). M. Rusli Karim, Negara dan Peminggiran Islam Politik (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), p. 33.

[2] According to Karim, This policy was influenced by several things: (1) the expiration of the opposition Islamic groups against Pancasila after Muslims accept Pancasila since 1985; (2) the existence of two Muslim leaders that are very closed to the Suharto-Habibie and Munawir Syadzali; (3) increasing religious awareness among Muslims even during this experience of oppression and instead enrich their lives in the midst of strong suppression of anti-Muslim groups far; and (4) the rise of Muslim scholars or intellectuals, like ICMI. Rizal Sukma Clara Joewono (ed.,), Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer (Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007), p. 7.

[3] The characteristics of substantial'st Islam are(1) faith and practice is more important than just the (form); and (2) Qur'an and Hadith. Although, the immortal essence in the universal re-interpretation can be interpreted by Muslims as the context and situation. Greg Barton, Gagasan Islam Liberal di Indonesia, p. 34.

[4] Some inclusive Muslims can be categorized as, namely; (1) basing the understanding that the Qoran and the *hadith* does not require establishing an Islamic state, (2) Islam contains political social ethics so that Islam cannot be equated with ideology; (3) Islam is seen as something that is timeless and universal, Muslim understanding of Islam should not be restricted in plain formal legal, political, social, and particularities conditions. .Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara. Transformasi Pemikiran,* p. 71.

[5] http://groups.google.co.id/group/soc.culture.indonesia/browse_thread/thread/71.

REFERENCES

Abdullah Faishol. 2010. *Jejak Sang Humanis dan Humoris.* Surakarta AIS SKA.

Alwi Shihab. 2001. *Islam Insklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama.* Bandung: Mizan-ANTEVE.

Amin Abdullah. 2002. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Aqib Suminto. 1994. 'Islam Indonesia Sejarah dalam Abdurrahman, *Burhanuddin Daya dan Djama'nuri*, Agama dan Masyarakat. Yogyakarta: IAIN SUKA Press.

Bachtiar Effendy. 1998. *Islam dan Negara*. Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia, Jakarta: Paramadina.

Greg Barton. 1999. Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid (Jakarta: Paramadina.

Gus Dur, *Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama*. dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus (ed.,), Passing Over: *Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, 1998)

_____. 1991. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Remaja Rosda Karya.

_____. 2000. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.

http://groups.google.co.id/group/soc.culture.indonesia/browse_thread/thread/7

Jamhari. 2002. '*Islam di Indonesia*' dalam Taufik Abdullah, dkk., Ensiklopedia Tematis Dunia Islam. Jakarta: PT. Iktiar Van Hoeve.

M. Imdadun Rahmat. 2003. *Islam Pribumi. Mendialogkan Agama, Membaca Realitas. Jakarta: Erlangga, 2003)*

M. Rusli Karim. 1999. *Negara dan Peminggiran Islam Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Mudjiaraharjo, Hermeneutika Gadamerian. 2007. Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus

Dur Malang: UIN-Malang Press.

Rizal Sukma Clara Joewono 2007 (ed.,) Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer (Jakarta: Centre for Strategic and International Studies.

Rumadi. 2008. *'Jasad Tanpa Ruh*, dalam Ragam Ekspresi Islam Nusantara (Jakarta: The Wahid Institute.

Syarif Hidayatullah. 2000. Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme (Yogyakata: Tiara Wacana.

Syarif Hidayatullah. 2010.slam 'Isme-Isme' Aliran dan Paham Islam di Indonesia. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Tim Incress, Beyond the Symbol: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Abdurrahman Wahid. Bandung*: Increases.*

Zuhairi Misrawi. 2003. *Dari Syariat Menuju Maqoshid Syariat:* Fundamentalisme Seksualitas dan Kesehatan Reproduksi. Jakarta: KKIJ-FF

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kajian Terhadap Abdul Ghani bin Abdullah Sumbangannya dalam Ilmu *Tarannum* di Malaysia

Tengku Intan Zarina Tengku Puji & Mohd Azizi Yaacob

Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Terdapat karya-karya lepas membincangkan mengenai sumbangan dan kejayaan tokoh-tokoh Qari dan Qariah di Malaysia. Antara karya tersebut 'Johan Qari dan Qariah kebangsaan dan antarabangsa dan johan tilawah al-Quran peringkat antarabangasa' keluaran JAKIM yang mengupas 48 orang tokoh. Namun begitu kajian terperinci terhadap sumbangan dan metode sebagai tokoh Qari tersohor Abdul Ghani bin Abdullah masih belum dilakukan sehingga kini. Justeru kajian ini bertujuan mengkaji latar belakang tokoh tersebut, pendidikan, metode dan sumbangan beliau dalam perkembangan ilmu *tarannum* di Kedah secara khusus dan kejayaan di antarabangsa. Dalam mengumpul data-data ini pengkaji akan menggunakan teknik perpustakaan dan temu bual melibatkan tokoh serta muridnya. Data-data dari ujian pencapaian ini telah dianalisis dengan menggunakan teknik deduktif dan teknik deskriptif. Hasil kajian menunjukkan bahawa tokoh ini juga menguasai ilmu-ilmu lain. Antaranya melibatkan diri dalam penubuhan kumpulan berzanji dan marhaban, kumpulan nasyid dan kumpulan burdah/qasidah. Kesimpulannya menerusi kajian ini, pengkaji merumuskan bahawa Abdul Ghani bin Abdullah merupakan seorang tokoh yang sukar ditandingi kehebatannya dalam bidang al-Quran khususnya ilmu *Tarannum* yang memberi sumbangan besar sezamannya dan begitu juga zaman selepasnya.

PENGENALAN

Majlis tilawah al-Quran peringkat kebangsaan mula diperkenalkan di Malaysia pada tahun 1960. Hasil daripada penganjuran tersebut maka telah lahir ramai tokoh-tokoh qari dan qariah yang terkenal antaranya di era 60an Tuan Haji Ahmad bin Mat Som Pergau, Ismail Hasyim, Rugayah bt. Sulong. Adapun di era 70an Abdul Ghani Abdullah, Shafie bin Kati, Hajjah Faridah Mat Saman dan ramai lagi sehingga hari ini.

Setiap tokoh mempunyai keistimewaan yang berbeza-beza sama ada dari sudut suara, gaya lagu dan persembahan. Namun semuanya itu adalah mempunyai matlamat yang sama iaitu memartabatkan bacaan al-Quran seterusnya menarik masyarakat umum untuk mendalami ilmu seni lagu al-Quran.

Antara tokoh yang menarik minat pengkaji adalah Abd. Ghani Abdullah. Seperti yang dinyatakan dalam karya 'Johan Qari dan Qariah Kebangsaan dan Antarabangsa & Johan Tilawah al-Quran Peringkat Antarabangsa' yang dikeluarkan oleh JAKIM. Beliau seorang tokoh yang mempunyai banyak keistimewaan antaranya mahir dalam ilmu berzanji, marhaban dan nasyid. Di samping itu juga beliau aktif dalam bidang sukan permainan sepak takraw sehingga mewakili negeri Kedah pada tahun 1960.

Justeru pengkaji berasa amat berminat untuk mengkaji tokoh ini dengan lebih mendalam lagi dari sudut mengkaji latar belakang, metode *tarannum* yang di amalkan dan sumbangan kerana jasa beliau terhadap pembangunan ilmu *tarannum* amat besar khususnya di negeri kedah sehingga melahirkan ramai qari dan qariah yang terkenal selepas beliau.

PERNYATAAN MASALAH

Kajian terhadap tokoh-tokoh *tarannum* di Malaysia telah banyak dijalankan antaranya Tuan Haji Ismail bin Hashim tokoh *tarannum* negeri Kedah oleh Hafizah binti Abu Hashim (2003),Tuan

Haji Ahmad bin Mat Som Pergau dan sumbangannya dalam bidang ilmu *tarannum* al-Quran di negeri Kelantan oleh Wan Fakhrul Razi bin Wan Mohamad (2008) dan Tuan Haji Nik Ja'far bin Nik Ismail sumbangannya terhadap Karya-karya, tulisan, pengalaman tokoh dalam pengajian seni lagu al-Quran oleh Ahmad Nuruddin bin Mat Yunoh (2008).Namun kajian terhadap Abdul Ghani belum dijalankan secara terperinci.

Terdapat juga karya-karya lepas yang telah membincangkan mengenai sumbangan dan kejayaan tokoh-tokoh qari dan qariah di Malaysia. Antara karya tersebut 'Johan Qari dan Qariah kebangsaan dan antarabangsa dan johan tilawah al-Quran peringkat antarabangasa' keluaran JAKIM yang mengupas 48 orang tokoh qari dan qariah. Namun begitu kajian terperinci terhadap sumbangan dan metode sebagai tokoh qari tersohor Abdul Ghani bin Abdullah masih belum dilakukan sehingga kini.

Abdul Ghani bin Abdullah adalah tokoh qari yang sangat terkenal di negeri Kedah. Namanya begitu sinonim dengan ilmu *tarannum* dan tilawah al-Quran. Sehingga hari ini suara beliau masih kedengaran melalui media-media elektronik serta di corong-corong pembesar suara di masjid-masjid seluruh daerah, negeri dan negara Malaysia. Beliau juga sering kali menjadi rujukan para qari-qari, qariah dan hakim-hakim negeri dan kebangsaan dalam memartabatkan ilmu *tarannum*. Namun latar belakang tokoh qari lagenda ini belum dijalankan secara khusus dan terperinci.

Menerusi kajian ini, pengkaji merumuskan bahawa Abdul Ghani bin Abdullah merupakan seorang tokoh qari lagenda dalam bidang al-Quran ber*tarannum* yang banyak memberi sumbangan besar di zamannya dan juga sekarang.

Justeru, diharapkan generasi hari ini dapat mencontohi kegigihan beliau dan seterusnya menjadikan sumbangan beliau dan usaha yang dilakukan oleh beliau sebagai pendorong untuk dicontohi.

PERSOALAN KAJIAN

Dari beberapa aspek yang dinyatakan di atas, maka jawapan kepada persoalan-persoalan yang berikut ingin dicari:

1. Apakah latar belakang pendidikan Abdul Ghani bin Abdullah dalam ilmu *tarannum*.
2. Apakah sumbangan Abdul Ghani bin Abdullah terhadap ilmu *tarannum* di Malaysia.
3. Bagaimana metode ilmu *tarannum* yang dibawa oleh Abdul Ghani bin Abdullah.

OBJEKTIF KAJIAN

Berdasarkan latar belakang masalah yang dinyatakan, kajian ini akan memberikan tumpuan secara keseluruhannya kepada perkara-perkara berikut:

1. Melihat sejarah perkembangan ilmu *tarannum* di Negeri Kedah.
2. Mengkaji latar belakang pendidikan Abdul Ghani bin Abdullah.
3. Mengkaji metode *tarannum* yang di amalkan oleh Abdul Ghani bin Abdullah.
4. Menganalisis sumbangan Abdul Ghani bin Abdullah terhadap ilmu *tarannum* di Negeri Kedah.

METODOLOGI KAJIAN

Metode kajian ini adalah menggunakan pendekatan kualitatif dan reka bentuk kajian ini adalah berasaskan analisis kandungan. Kaedah mengumpul data ini dikumpulkan melalui dua sumber berikut:

Teknik perpustakaan: Pengkaji akan mengumpulkan data-data yang lengkap bersumberkan bahan-bahan yang berbentuk maklumat, teori atau fakta. Bahan- bahan ini boleh didapati dari buku-buku jurnal, rasalah, majalah, ensiklopedia, akhbar harian dan sebagainya. Pengkaji memperoleh sumber-sumber tersebut melalui kemudahan yang sedia ada, sama ada Perpustakaan

KPM Putrajaya, Perpustakaan UKM, Universiti Malaya, UIA, Dar al-Quran dan sebagainya. Sumber-sumber tersebut diperoleh, sama ada dalam bahasa Melayu dan Arab.

Teknik temu bual : Dalam teknik 'temu bual' pengkaji akan menemu bual tokoh tersebut untuk mendapatkan data dan maklumat. Pengkaji juga akan menemu bual beberapa orang terdekat dengan beliau bagi mendapat data sokongan atau data tambahan. Di samping itu juga pengkaji akan menemu bual beberapa tokoh *tarannum* yang lain yang seangkatan dengan tokoh tersebut.

Adapun setelah data-data dikumpulkan, pengkaji akan melakukan analisis ke atas data-data tersebut dengan menggunakan kaedah penganalisis data seperti berikut:

1. **Teknik Deskriptif :** Pengkaji akan menghuraikan data-data yang telah dikumpulkan melalui dapatan-dapatan yang telah dicapai.

2. **Teknik Deduktif :** Pengkaji akan menganalisis data dari umum kepada khusus.

ANALISA TINJAUAN LITERATUR

Seni lagu al-Quran atau ilmu *tarannum* telah lama bertapak di Kepulauan Melayu selaras dengan kemasukan agama Islam di Nusantara di mana pengajian al-Quran telah bermula lebih kurang 500 tahun yang lalu (Mohd Ali 1997). *Tarannum* bermaksud suatu kaedah ilmu suara yang dipelbagaikan bunyinya mengikut nada, rentak dan irama tertentu untuk menambah seni bunyi sesuatu bacaan, khususnya bacaan al-Quran (Nik Jaafar 1998).

Kelahiran tokoh-tokoh *tarannum* bermula pada tahun 1960 iaitu selepas penganjuran Majlis Tilawah al-Quran Peringkat Kebangsaan pada 18 Mac1960 dan Peringkat Antarabangsa 9 Mac 1961 (JAKIM 2003). Adapun pada peringkat awal ia dikenali dengan pertandingan membaca al-Quran yang bermula di negeri Kedah hasil cetusan idea dari Perdana Menteri pertama, Almarhum Tunku Abdul Rahman Putra pada tahun 1951 (JAKIM 2008).

Sumbangan tokoh-tokoh tersebut telah berjaya menjadikan masyarakat celik al-Quran dan menjadikan Negara Malaysia antara negara yang disegani dalam dunia Islam. Melihat kepada kesungguhan dan pengorbanan tokoh-tokoh terdahulu maka sewajarnya ia perlu didokumentasikan bagi mengenang mereka serta mengabadikan jasa mereka sama ada dalam bentuk buku bacaan umum dan bahan pelajaran. Seharusnya usaha mengumpul, mengkaji, menulis dan menerbitkan riwayat hidup tokoh-tokoh zaman silam perlulah dilakukan (Abdullah Zakaria Ghazali & Adnan Haji Awang 1997).

Kesimpulannya, daripada kajian-kajian lalu dapat dinyatakan bahawa kajian terhadap tokoh adalah amat penting dan ia memberi impak yang besar terhadap sesebuah masyarakat khasnya dalam ilmu *tarannum*. Dalam kajian tokoh ini pengkaji memilih seorang tokoh terkenal dalam bidang ilmu *tarannum* iaitu Abdul Ghani bin Abdullah. Kajian akan menumpukan terhadap peranan dan sumbangannya dalam ilmu *tarannum* di Malaysia. Kajian awal mendapati beliau adalah salah seorang tokoh qari yang terkenal sezaman dengan Tuan Haji Ahmad bin Mat Som Pergau dan yang lebih dekat dengannya lagi ialah tokoh qari lagenda terkenal di Kedah iaitu Haji Ismail bin Hashim bahkan merupakan sahabat rapat beliau. Moga dengan kajian ini menjadi panduan dan rujukan kepada penggemar atau pencinta sejarah dan ilmu *tarannum* seterusnya menjadi pendorong dan inspirasi kepada pencinta-pencinta ilmu Islam dan manfaat kepada umat Islam seluruhnya di Malaysia.

KESIMPULAN

Peranan dan sumbangan Abdul Ghani bin Abdullah dalam perkembangan ilmu *tarannum* adalah amat besar khususnya di Malaysia tidak dapat dinafikan. Beliau sentiasa berusaha dan bersungguh-sungguh melahirkan qari dan qariah sehingga hari ini. Oleh sebab itu, kegigihan beliau perlu dijadikan contoh dan tauladan bagi mereka yang ingin mendalami ilmu *tarannum*.

Hasil daripada kajian ini juga membantu mendekati dan mengenali tokoh ini dengan lebih dekat lagi serta memperkenalkan kaedah dan manhaj *tarannum* yang digunakan oleh beliau.

Semoga kajian ini dijadikan sebagai bahan rujukan dan dimanfaatkan sepenuhnya sama ada institusi-institusi pengajian, peringkat rendah dan menengah, di masjid-masjid dan masyarakat umum .

RUJUKAN

al-Quran al-Karim

Abdul Ghani Samsuddin, Ishak Sulaiman Engku Ibrahin. 2001. *Seni dalam Islam.* Petaling Jaya, Selangor: Intel Mutimedia and Publication.

Abdullah Zakaria Ghazali & Adnan Awang. 1997. *Biografi Tokoh Pilihan Malaysia.* Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Abu Mardiyyah. 2007. *Tajwid al-Quran al-Qira'at ᶜAsim-Riwayat Hafs Thariq al-Shatibi*. Kuala Lumpur: Al-Jenderaki Enterprise.

Ahmad Nuruddin b. Mat Yunoh. 2008. *Seni Lagu al-Quran : Kajian Terhadap Sumbangan Haji Nik Ja'far Nik Ismail.* Kuala Lumpur : Tesis Kesarjanaan Jabatan al-Quran Dan al-Hadith, Universiti Malaya.

Engku Ahmad Zaki Engku Alwi. 2007. *Tokoh Ulama Negeri Terengganu:Biografi, Pemikiran dan Sumbangan.* Kuala Terengganu: Yayasan Islam Trengganu Sdn. Bhd.

Ermy Azziaty Rozali dan Mohd Samsuddin Harun. 2005. *Ketokohan Tuan Guru Haji Ahmad Masum Pergau dan Sumbangan dalam Pengajian al-Quran di Kelantan dan Terangganu.* Bangi: Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ezad Azraai Jamsari & Jazlini Mohd Zain. 2005. *Peranan dan Sumbangan Tuan Haji Abdullah bin Abdul Rahman.* Bangi: Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.

Hafizah Abu Hashim. 2003. *Ismail Hashim: Sumbangannya Dalam Pengajian al-Quran Di Kedah.* Kuala Lumpur: Kajian Ilmiah Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Universiti Malaya.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2003. *Sejarah Majlis Tilawah al-Quran Peringkat Kebangsaan dan Antarabangsa.* Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

al-Laythi, ᶜAbdul al-Rahman Muᶜnas. 2013. *Subul al-Salam fi Tajwid Khair al-Kalan.* al-Qahirah: Maktabat Shariᶜ al- Azhar.

M. Misbachul Munir.1994. *Tilawah al-Quran Tajwid & Qasidah.* Surabaya: Appolo.

Mohammad Yusoff. 1991/1992. *Pengajian al-Quran Berlagu Di Kelantan Sejarah Dan Perkembangannya*. Bangi: Latihan Ilmiah Jabatan al-Quran dan al-Sunah, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohd Ali Bakar. 1997. *Seni lagu al-Quran di Malaysia* . Dar al- Fikir: Kuala Lumpur.

Mohd Napiah Sahrani. 2001. *Qira'at Dan Tarannum dalam Tilawah al-Quran.* Seminar Kebangsaan Pengajian al-Quran.

Mohd Yusuf Ahmad. 2005. *Sejarah dan Kaedah Pendidikan Al-Quran*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Nik Adnan Nik Jaafar. 1991. *Pengajian Lagu-Lagu al-Quran Dan Pengamalannya: Satu Kajian Di Daerah Pasir Mas Kelantan.* Kuala Lumpur: Kajian Ilmiah Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Universiti Malaya.

Nik Jaafar Nik Ismail. 1998. *Qawa'id Tarannum.* Kuala Lumpur: Dar al-Fikir Sdn. Bhd.

Nik Jaafar Nik Ismail. 2004. *Qawa'id al-Tarannum*. Kuala Lumpur: Dar al-Fikir.

Raihan Zakaria. 2007/2008. *Abdullah al-Qari Dan Sumbangannya Dalam Pengajian al-Quran.* Kuala Lumpur: Kajian Ilmiah Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Universiti Malaya.

Said Agil Husin al-Munawwar. 2010. *Ilmu Tarannum Dan Pengamalannya Dalam Pembacaan al-Quran.* Seminar al-Quran Peringkat Kebangsaan kali ke-2.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Perspektif Komuniti Gay dan Lesbian Muslim di Malaysia Terhadap Konsep Perkahwinan dan Pasangan Menurut al-Qur'an

Mohd Izwan Md Yusof,[1] Muhd Najib Abdul Kadir,[1]
Tengku Intan Zarina Tengku Puji[1] & Mazlan Ibrahim[2]

[1]Jabatan al-Quran dan al-Sunnah & [2]Jabatan Ususluddin dan Falsafah,
Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Masyarakat Muslim di Barat sudah berwacana mengenai kedudukan homoseksual di dalam Islam dengan menggunakan pendekatan yang lebih intelektual. Segelintir pendukung LGBT Muslim merujuk kepada ayat-ayat al-Quran bagi menjustifikasikan kedudukan mereka di kalangan konservatif Muslim. Sehubungan itu, kajian ini ingin melihat perspektif komuniti gay dan lesbian Muslim di Malaysia terhadap konsep pasangan dan perkahwinan menurut al-Quran. Instrumen kajian melibatkan temu bual terhadap 12 orang informan di sekitar Lembah Klang iaitu 6 orang gay dan 6 orang lesbian sebanyak sekali dalam tempoh sejam, kerana kesukaran di pihak mereka memberikan persetujuan untuk ditemu bual lebih dari sekali. Temu bual bersifat separa berstruktur dan dianalisis berdasarkan analisis tematik. Dapatan menunjukkan beberapa perkara utama iaitu semua responden bersetuju bahawa kasih sayang boleh diperoleh daripada pasangan sama jenis, sebagaimana pasangan yang berlainan jenis (heteroseksual) menurut al-Quran. Selain itu, majoriti daripada responden menolak perkahwinan sesama jenis dihalalkan kerana akur dengan konsep perkahwinan menurut al-Quran, meskipun buat masa ini ada di antara mereka mempunyai pasangan sama jenis. Kesimpulannya, komuniti gay dan lesbian Muslim di Malaysia masih belum cenderung untuk menjustifikasikan perlakuan homoseksual dengan merujuk ayat-ayat al-Quran, sebaliknya menegaskan golongan Muslim konservatif, perlu membimbing mereka ke arah yang lebih baik dan bukannya menghina dan menghukum mereka.

Kata kunci : Pasangan, perkahwinan, kasih sayang, homoseksual, gay, lesbian, Muslim, al-Quran, Malaysia

PENGENALAN

Yip (2005) menjelaskan pendukung komuniti Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender (LGBT) Muslim di Barat kini dilihat telah menggunakan pendekatan yang lebih intelektual dalam menjustifikasikan kedudukan mereka di kalangan konservatif Muslim. Menurut Blanch Consulting (2003), gay merujuk kepada kaum lelaki yang tertarik (secara seksual atau romantiknya) terhadap lelaki yang lain, manakala lesbian merujuk kaum perempuan yang tertarik (secara seksual atau romantiknya) terhadap perempuan yang lain. LGBT Kristian dan Muslim di Barat misalnya menggunakan teks agama (Bible dan al-Quran) bagi mengukuhkan keyakinan dan kepuasan rohani mereka. Selain itu, di antara strategi yang digunakan oleh LGBT Kristian dan Muslim dalam menjustifikasikan perlakuan mereka ialah dengan mengkritik pentafsiran tradisional terhadap petikan ayat tertentu di dalam Bible dan al-Quran, mengkritik kelayakan pihak berkuasa agama (gereja dan institusi agama Islam serta tokoh sama ada paderi atau ulama) dalam mentafsir teks agama berkaitan homoseksual, dan mentafsir semula teks agama berkenaan homoseksual. LGBT Kristian dan Muslim menegaskan pengalaman peribadi perlu diambil kira berbanding pentafsiran tradisional yang menentang homoseksual. LGBT Kristian dan Muslim menggunakan pendekatan kreatif dalam mentafsir teks agama berkaitan homoseksual dengan beberapa kaedah, iaitu dengan membuat pentafsiran yang berlainan daripada pentafsiran sebenar (Yip 2005:51).

Sepanjang penelitian oleh pengkaji, wujud kecenderungan di kalangan sarjana dan pengamal LGBT Muslim khususnya di Barat yang menyokong perbuatan homoseksual, menggunakan ayat-

ayat al-Quran, khususnya yang menceritakan tentang kisah umat Nabi Lut as dengan memberikan pentafsiran baru yang ternyata menyeleweng daripada pentafsiran yang *muktabar*. Ini dibuktikan berdasarkan pandangan Amreen Jamal yang mengkritik pentafsiran ayat berkaitan umat Nabi Lut as yang disebut sebanyak 14 tempat di dalam al-Quran (misalnya Surah al-An^{c}am 6:85-87, Surah Sad 38:11-14 dan Surah al-Qamar 54:33-40) yang kononnya mengharamkan homoseksual, sebaliknya menegaskan di antara punca umat Nabi Lut as diazab kerana berlakunya keganasan seksual (Amreen Jamal 2001). Pandangan ini disokong oleh Malik (2004), Nahas (2004), Arkoun (2002) , Wadud (2006) dan Shahrur (2009).

Ali (2010) dan Shannahan (2010) pula bersepakat dalam isu bahawa di dalam al-Quran, tiada ketentuan yang jelas sama ada al-Quran ada menyebut atau tidak tentang hubungan seks sejenis di kalangan wanita. Ali berhujah bahawa persetujuan diperlukan dalam sesuatu hubungan seks yang beretika dan mengikut perundangan, meskipun al-Quran tidak mensyaratkan demikian. Ali merujuk kepada anak perempuan Nabi Lut as yang tidak bersetuju dan hanya diam dengan permintaan ayahnya, yang membenarkan perlakuan seks sama ada dia mungkin dirogol atau dikahwini oleh golongan lelaki di kalangan umat Nabi Lut as.

Sementara itu, Shannahan (2010) menjelaskan bahawa perbincangan klasik dan kontemporari tentang ayat Quran berkenaan azab ke atas umat Nabi Lut adalah konsisten, iaitu mencela hubungan seks sejenis. Namun, usaha terkini yang dilakukan oleh Kugle dalam memahami ayat tersebut telah menghilangkan monopoli maksud berkaitan heteroseksual semata-mata. Beliau juga memetik pandangan Esack (2005) yang menyatakan di antara dosa umat Nabi Lut as adalah merogol, melanggar hak dan maruah tetamu serta rompakan di tengah jalan. Kugle menyatakan bahawa ayat berkenaan memberikan pandangan baru tentang kisah umat Nabi Lut as yang sebenarnya bebas dari unsur anti homoseksual sebagaimana strategi yang dibuat dalam pentafsiran klasik dan kontemporari. Bahkan, ia sebenarnya adalah penyelewengan kerohanian yang ditukarkan kepada pencabulan seks dan telah menyempitkan petunjuk al-Quran berkenaan kisah tersebut. Justeru kisah tersebut sebenarnya mengenai kaum Nabi Lut as yang tidak melayan tetamu dengan mesra dan bersifat tamak, berbanding apa digambarkan sebagai perlakuan seks. Bagi Kugle (2003a), al-Quran bukan sekadar dibaca secara terus begitu, bahkan perspektif pemikiran heteroseksual (hubungan seks bersama jantina yang berlainan jenis) juga boleh dicabar.

El-Rouayheb (2005) pula menyatakan jenis persetubuhan lebih penting untuk dilihat berbanding jantina pasangan. Beliau menegaskan persetubuhan haram atau zina di antara lelaki dan perempuan lebih besar dosanya, berbanding ciuman dan mengambil berat di antara pasangan sesama lelaki ataupun hubungan seks di antara pasangan sesama wanita (kerana tidak berlakunya penetrasi, iaitu penembusan zakar di dalam faraj atau melalui dubur, maka ia dianggap oleh ulama Sunni sebagai bukan dosa besar.

Selain itu, Muhsin Hendricks (2008) dalam mengulas ayat 21, Surah al-Rum yang bermaksud ‘Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan rahmatNya, bahawa ia menciptakan untuk kamu (wahai kaum lelaki), isteri-isteri dari jenis kamu sendiri (perempuan), supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikannya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang yang berfikir’, menegaskan bahawa pasangan itu tidak merujuk kepada gender secara khusus dalam mendapatkan kasih sayang dan kebahagiaan. Bahkan, ada kemungkinan pasangan itu dari jantina yang sama, kerana beliau berhujah tidak semestinya pasangan yang berlainan jantina sahaja diciptakan Allah di dalam dunia ini.

Manakala bagi Hussein El-Menyawi (2012), beliau mempersoalkan berdasarkan tuntutan ayat Allah di dalam ayat 32, Surah al-Nur yang bermaksud “Dan kahwinkanlah orang-orang bujang (lelaki dan perempuan) dari kalangan kamu, dan orang-orang yang soleh dari hamba-hamba kamu, lelaki dan perempuan” yang meminta agar orang-orang bujang di kalangan lelaki dan perempuan hendaklah dikahwinkan. Beliau berpandangan bagaimana komuniti LGBT Muslim boleh menunaikan tanggungjawab perkahwinan yang dikehendaki agama, sedangkan mereka tidak tertarik dengan pasangan yang berlainan jenis? Justeru, atas sebab ini komuniti LGBT Muslim seharusnya dibenarkan berkahwin sesama sendiri demi menunaikan tuntutan agama. Beliau menegaskan meskipun jumhur ulama fiqh mengharamkan perkara tersebut, namun dengan

pandangan daripada Muhsin Hendricks (2008) dan Kugle (2010b), beliau menyatakan di sana masih ada ruang bagi pasangan homoseksual Muslim untuk berkahwin secara sah.

Justeru, berdasarkan perspektif yang dikemukakan oleh sarjana yang mendokong LGBT Muslim di Barat, maka pengkaji ingin melihat perspektif komuniti gay dan lesbian Muslim di Malaysia, khususnya di Lembah Klang terhadap konsep pasangan dan perkahwinan menurut al-Quran yang telah dibahaskan sebelum ini.

METODOLOGI KAJIAN

Pemilihan informan atau peserta kajian adalah berdasarkan kaedah *snowball* yang juga dikenali sebagai kaedah jaringan atau *network*, rantaian rujukan atau *chain referral* (Neuman 2003) seperti kajian yang dilakukan oleh Rokiah (2010). Ini memandangkan komuniti gay dan lesbian di Malaysia tidak menzahirkan identiti mereka secara umum, namun dapat dikenalpasti melalui medium tertentu seperti *Facebook*, *Youtube*, blog dan NGO yang memperjuangkan hak komuniti LGBT di Malaysia (Nik Marzuki 2011).

Kajian ini melibatkan 6 orang gay dan 6 orang lesbian Melayu Islam yang menetap di sekitar Lembah Klang, meliputi beberapa bandar utama di Malaysia seperti Shah Alam, Kajang, Ampang, Klang, Cheras dan Bandar Baru Bangi. Mereka dilahirkan dan dibesarkan di Malaysia dan majoriti daripada responden memiliki Ijazah Sarjana Muda daripada universiti tempatan. Purata umur responden di antara 21 tahun sehingga 46 tahun.

Penyertaan responden adalah berdasarkan konsep kesukarelaan. Responden terlibat dalam temu bual bersama pengkaji dalam sekali pertemuan yang mengambil masa sejam. Ini kerana, kesukaran untuk memperoleh waktu temu janji yang sesuai dengan mereka dan kebanyakannya bersikap tidak mahu menzahirkan identiti diri masing-masing.

Borang persetujuan diedarkan kepada responden untuk mendapatkan persetujuan mereka ditemu bual, sementara kerahsiaan responden adalah dijaga. Terdapat satu borang soal selidik yang bertujuan untuk mendapatkan maklumat asas di kalangan responden seperti umur, tempat lahir, bangsa, agama, tahap pendidikan serta latar belakang asas agama seperti tempat mendapat pendidikan sekolah agama rendah dan kekerapan membaca al-Quran, serta kekerapan merujuk kepada terjemahan dan tafsir al-Quran juga diedarkan kepada para peserta untuk dilengkapkan sebelum temu bual dilakukan.

Kaedah analisis tematik yang dinyatakan oleh Boyatzis (1998) telah digunakan untuk menganalisis data temu bual. Berdasarkan soalan separa berstruktur, tema-tema yang penting dirangka. Ia bagi memastikan pengkaji memahami dan memanfaatkan data yang diperoleh sebagaimana yang dikemukakan oleh Patton (2002).

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Kebanyakan gay dan lesbian Muslim di Malaysia memilih tidak menzahirkan identiti dan orientasi seksual mereka. Ia bertepatan dengan kajian awal oleh Ismail (2001) bahawa komuniti yang mengamalkan homoseksual di Malaysia, menolak untuk mendedahkan orientasi seksual mereka kerana suasana dan persekitaran yang tidak membantu seandainya mereka mendedahkan identiti mereka.

Selain itu, pegangan Islam didapati mempengaruhi cara berfikir dan tindakan komuniti gay Melayu Islam di Malaysia. Ini kerana, mereka didapati bergelut dengan perasaan dalaman yang ingin terus mengamalkan homoseksual, meskipun sedar penolakan yang jelas oleh masyarakat Melayu Islam, larangan homoseksual oleh Islam dan amalan homoseksual yang bertentangan dengan nilai-nilai murni dalam konteks masyarakat Melayu Islam di Malaysia (Zainon *et.al* 2011). Demografi peserta kajian gay dan lesbian Muslim boleh dilihat melalui jadual berikut :

Jadual 1
Profil peserta kajian komuniti gay Muslim

Nama	Umur (Tahun)	Pendidikan	Negeri Asal	Bangsa	Pekerjaan
Man (PK1)	34	Sarjana Muda	Selangor	Melayu	Pelajar

Ray (PK2)	35	Sarjana Muda	Selangor	Melayu	Kerajaan
Jay (PK3)	26	Sarjana	Negeri Sembilan	Melayu	Pelajar
Ferd (PK4)	34	Doktor Falsafah	Pulau Pinang	Melayu	Swasta
Sham (PK5)	34	Sarjana Muda	Kuala Lumpur	Melayu	Swasta
Az (PK6)	31	Diploma	Terengganu	Melayu	Swasta

Berdasarkan Jadual 1 di atas, sebanyak 6 orang peserta kajian dari komuniti gay yang beragama Islam di sekitar Lembah Klang, telah dipilih menyertai kajian ini. Dari jumlah ini, seramai 5 orang peserta kajian (83.3%) berusia lebih dari 30 tahun dan hanya seorang peserta kajian (16.7%) berusia kurang daripada 30 tahun. Selain itu, seramai 3 orang peserta kajian (50%) mempunyai Ijazah Sarjana Muda, manakala seorang peserta kajian mempunyai Diploma, seorang peserta kajian mempunyai Sarjana dan seorang peserta kajian mempunyai Doktor Falsafah. Seramai 3 orang peserta kajian (50%) bekerja di sektor swasta, 2 orang peserta kajian (33.3%) masih belajar dan seorang peserta kajian (16.7%) bekerja di sektor kerajaan. Sementara itu, 3 orang peserta kajian (50%) berasal dari Lembah Klang, iaitu Selangor dan Kuala Lumpur, seorang peserta kajian berasal dari Negeri Sembilan (16.7%), seorang peserta kajian (16.7%) berasal dari Pulau Pinang dan seorang peserta kajian (16.7%) berasal dari Terengganu. Manakala keseluruhan peserta kajian seramai 6 orang (100%) adalah berbangsa Melayu. Data ini menunjukkan bahawa hampir kesemua peserta kajian komuniti gay memiliki latar belakang pendidikan yang baik, di samping berada dalam lingkungan usia pertengahan antara 26 tahun sehingga 35 tahun. Data ini juga dapat merumuskan bahawa 4 orang peserta kajian (66.7%) telah bekerja sama ada di sektor kerajaan atau swasta, manakala 2 orang peserta kajian (33.3%) masih menyambung pengajian sebagai pelajar. Data ini juga menjelaskan bahawa 3 orang peserta kajian (50 %) berasal dari Lembah Klang, manakala 3 orang peserta kajian yang lain berasal dari luar Lembah Klang.

Jadual 2
Profil peserta kajian komuniti lesbian Muslim

Nama	**Umur (Tahun)**	**Pendidikan**	**Negeri Asal**	**Bangsa**	**Pekerjaan**
Rosa (PK1)	39	Diploma	Kelantan	Melayu	Swasta
Meli (PK2)	47	Diploma	Melaka	Melayu	NGO
Nani (PK3)	33	Diploma	Kuala Lumpur	Melayu	Swasta
Maria (PK4)	34	Sarjana Muda	Melaka	Melayu	Kerajaan
Batrisya (PK5)	21	Sarjana Muda	Kuala Lumpur	Melayu	Pelajar
Zie (PK6)	31	Sarjana Muda	Johor	Melayu	Pelajar

Berdasarkan Jadual 2 di atas, sebanyak 6 orang peserta kajian dari komuniti lesbian yang beragama Islam di sekitar Lembah Klang, telah dipilih menyertai kajian ini. Dari jumlah ini, seorang peserta kajian (16.7%) berusia lebih dari 40 tahun, 3 orang peserta kajian (50%) berusia lebih dari 30 tahun dan 2 orang peserta kajian (33.3%) berusia kurang daripada 30 tahun. Selain itu, seramai 3 orang peserta kajian (50%) mempunyai Ijazah Sarjana Muda dan 3 orang peserta kajian lagi mempunyai Diploma (50%). Seramai 2 orang peserta kajian (33.3%) bekerja di sektor swasta, 2 orang peserta kajian (33.3%) masih belajar, seorang peserta kajian (16.7%) bekerja di sektor kerajaan dan seorang peserta kajian (16.7%) bekerja di pertubuhan bukan kerajaan atau NGO. Sementara itu, 2 orang peserta kajian (33.3%) berasal dari Lembah Klang, iaitu Kuala Lumpur, 2 orang peserta kajian (33.3%) berasal dari Melaka, seorang peserta kajian (16.7%) berasal dari Kelantan dan seorang peserta kajian (16.7%) berasal dari Johor. Manakala keseluruhan peserta kajian seramai 6 orang (100%) adalah berbangsa Melayu. Data ini menunjukkan bahawa hampir kesemua peserta kajian komuniti lesbian memiliki latar belakang pendidikan yang baik, di samping berada dalam lingkungan usia pertengahan antara 21 tahun sehingga 47 tahun. Data ini juga dapat merumuskan bahawa 4 orang peserta kajian (66.7%) telah bekerja sama ada di sektor kerajaan, swasta atau pertubuhan bukan kerajaan (NGO), manakala 2 orang peserta kajian (33.3%) masih menyambung

pengajian sebagai pelajar. Data ini juga menjelaskan bahawa 2 orang peserta kajian (33.3 %) berasal dari Lembah Klang, manakala 4 orang peserta kajian (66.7%) yang lain berasal dari luar Lembah Klang.

Sementara itu, maklumat latar belakang agama peserta kajian adalah seperti berikut :

Jadual 3
Latar belakang agama peserta kajian komuniti gay Muslim

ITEM	PK1	PK2	PK3	PK4	PK5	PK6
Hadir sekolah agama (kanak-kanak)	/	/		/		/
Hadir sekolah agama (remaja)		/				/
Pertandingan berkaitan agama di sekolah	/	/	/	/		/
Layari web agama	/	/	/	/	/	/
Hadir perkumpulan agama(usrah)		/	/	/		/
Hadir ke masjid solat Jamaah			/			
Membaca buku agama	/	/	/			/
Hadir kuliah agama di masjid		/	/		/	
Hadir wacana ilmiah berkaitan Islam		/	/			/
Kemaskini laman sosial dengan status berkaitan agama		/				/
Sudah khatam al-Quran	/	/	/	/	/	/
Membaca al-Quran harian atau mingguan	/		/			
Pernah membaca terjemahan al-Quran	/	/	/	/	/	/
Pernah merujuk tafsir al-Quran		/	/			/

Berdasarkan jadual 3 di atas, seramai 4 orang peserta kajian (66.7%) daripada komuniti gay, pernah menghadiri sekolah agama ketika kanak-kanak, 2 orang peserta kajian (33.3%) pernah menghadiri sekolah agama ketika remaja, 5 orang peserta kajian (83.3%) pernah menyertai pertandingan berkaitan agama di sekolah, kesemua peserta kajian (100%) suka melayari web agama, 4 orang peserta kajian (66.7%) pernah menghadiri perkumpulan agama seperti usrah, hanya seorang peserta kajian (16.67%) yang kerap hadir ke masjid untuk solat berjemaah, 4 orang peserta kajian (66.7%) suka membaca buku agama, 3 orang peserta kajian (50%) biasa menghadiri kuliah agama di masjid, 3 orang peserta kajian (50%) pernah menghadiri wacana ilmiah berkaitan Islam, 2 orang peserta kajian (33.3%) pernah mengemas kini laman sosial dengan status berkaitan agama, kesemua peserta kajian (100%) sudah khatam al-Quran, 2 orang peserta kajian (33.3%) biasa membaca al-Quran harian atau mingguan, kesemua peserta kajian (100%) pernah membaca terjemahan al-Quran dan 3 orang peserta kajian (50%) pernah merujuk tafsir al-Quran. Data ini menjelaskan bahawa kesemua responden (100%) daripada komuniti gay terlibat dalam 3 item iaitu suka melayari web agama, sudah khatam al-Quran dan pernah membaca terjemahan al-Quran.

Jadual 4
Latar belakang agama peserta kajian komuniti lesbian Muslim

ITEM	PK1	PK2	PK3	PK4	PK5	PK6
Hadir sekolah agama (kanak-kanak)			/	/	/	/
Hadir sekolah agama (remaja)		/	/			/
Pertandingan berkaitan agama di sekolah	/		/		/	/
Layari web agama			/	/		/
Hadir perkumpulan agama(usrah)	/		/	/	/	/
Hadir ke masjid solat Jamaah						/
Membaca buku agama	/		/	/	/	/
Hadir kuliah agama di masjid			/	/		/
Hadir wacana ilmiah berkaitan Islam			/	/	/	/
Kemaskini laman sosial dengan status berkaitan agama		/	/	/	/	/
Sudah khatam al-Quran	/	/	/	/	/	/

Membaca al-Quran harian atau mingguan			/	/		
Pernah membaca terjemahan al-Quran	/	/	/	/	/	/
Pernah merujuk tafsir al-Quran	/	/	/	/		/

Berdasarkan jadual 4 di atas, seramai 4 orang peserta kajian (66.7%) daripada komuniti lesbian, pernah menghadiri sekolah agama ketika kanak-kanak, 3 orang peserta kajian (50%) pernah menghadiri sekolah agama ketika remaja, 4 orang peserta kajian (66.7%) pernah menyertai pertandingan berkaitan agama di sekolah, 3 orang peserta kajian (50%) suka melayari web agama, 5 orang peserta kajian (83.3%) pernah menghadiri perkumpulan agama seperti usrah, hanya seorang peserta kajian (16.67%) yang kerap hadir ke masjid untuk solat berjemaah, 5 orang peserta kajian (88.3%) suka membaca buku agama, 3 orang peserta kajian (50%) biasa menghadiri kuliah agama di masjid, 4 orang peserta kajian (66.7%) pernah menghadiri wacana ilmiah berkaitan Islam, 5 orang peserta kajian (88.3%) pernah mengemas kini laman sosial dengan status berkaitan agama, kesemua peserta kajian (100%) sudah khatam al-Quran, 2 orang peserta kajian (33.3%) biasa membaca al-Quran harian atau mingguan, kesemua peserta kajian (100%) pernah membaca terjemahan al-Quran dan 5 orang peserta kajian (88.3%) pernah merujuk tafsir al-Quran. Data ini menjelaskan bahawa kesemua responden (100%) daripada komuniti lesbian terlibat dalam 2 item iaitu sudah khatam al-Quran dan pernah membaca terjemahan al-Quran.

Berdasarkan data yang diperoleh daripada temu bual yang dijalankan, peserta kajian daripada komuniti gay dan lesbian Muslim di Lembah Klang, Malaysia mengakui bahawa mereka mampu memperoleh kasih sayang daripada pasangan sama jenis. Ia dinyatakan dengan jelas oleh Man daripada komuniti gay Muslim :

"Hubungan cinta dan kasih sayang boleh berlaku di antara pasangan sama jenis dan tidak semestinya membawa kepada hubungan seksual. Sepanjang pasangan saya menjalinkan hubungan dengan saya, dia tidak pernah minum arak dan pergi ke kelab malam. Ini berubah, apabila pasangan saya mula berkenalan dengan seorang wanita. Saya rasa apabila solat berjemaah bersama dengan pasangan saya, saya lebih beriman".

Kenyataan Man disokong oleh Ray daripada komuniti gay Muslim yang menjelaskan :

"Bagi gay, apabila kami berpasangan, kami menganggap seperti suami isteri dan berusaha untuk setia dan memberi kasih sayang serta memahami di antara satu sama lain. Kedua-dua individu sama jenis boleh mendapatkan kebahagiaan dan kasih sayang di antara mereka, kalau kedua-duanya memahami".

Selain itu, Jay daripada komuniti gay Muslim menjelaskan kadang kala timbul rasa bersalah dalam konteks pasangan sama jenis, walaupun mengakui rasa sayang dan seronok itu ada :

"Rasa seronok tu ada tapi bercampur rasa salah bila ada *physical contact*. Tapi rasa sayang tu takpelah, kita ambil berat dia bila dia sakit, kita jaga dia, benda tu saya angkat tinggi. Bila terlanjur, itu yang menyebabkan *mawaddah* dah takde dan rasa sayang tu tak boleh nak *control*".

Bagi Ferd daripada komuniti gay Muslim, menjelaskan :

"Logiknya mudah, kalau seseorang itu ada rasa kasih dan cinta pada *someone else*, rasa kasih sayang boleh terjalin dalam apa bentuk hubungan pun tidak mesti hubungan intim, walaupun
dengan sesama jenis".

Selain itu, Sham daripada komuniti gay Muslim menegaskan bahawa :

"Bila hubungan itu disulam perasaan cinta, ia ada tanggungjawab dan kasih sayang. Bila kita kasih dan sayang pada pasangan, kita akan ambil berat pasangan kita. Jadi, ia naluri manusia dan boleh dapat kasih sayang walaupun daripada pasangan sama jenis".

Manakala, bagi Az daripada komuniti gay Muslim menyatakan :

"Bagi saya, orang yang mencintai sesama jenis, tanpa melibatkan hubungan seksual, itulah cinta sebenar. Kasih sayang boleh dapat dari pasangan sama jenis. Dari zaman Rasulullah lagi dengan sahabat, Rasulullah tak pernah malu mengaku kasih, sayang, cinta dengan sahabat".

Berdasarkan apa yang diterangkan oleh peserta kajian daripada komuniti gay Muslim di Lembah Klang, Malaysia, ia mengesahkan dapatan Yip (2005) bahawa pengalaman peribadi dalam menjustifikasikan perlakuan homoseksual yang dilakukan oleh komuniti gay Muslim di Malaysia. Selain itu, apa yang dikemukakan oleh peserta kajian daripada komuniti gay Muslim mempunyai pandangan yang hampir sama dengan Muhsin Hendricks (2008), berhubung konsep pasangan menurut al-Quran berdasarkan ayat 21, Surah al-Rum, meskipun tiada pernyataan yang jelas mereka cuba memberikan pentafsiran baru terhadap ayat tersebut.

Sementara itu, dalam konteks komuniti lesbian Muslim di Lembah Klang, Malaysia juga dilihat bersetuju dengan pandangan Muhsin Hendricks dan pada waktu yang sama mengesahkan dapatan Yip. Ia dinyatakan dengan jelas oleh Rosa daripada komuniti lesbian Muslim :

"Memang ada rasa kasih sayang sesama pasangan sama jenis sebab benda tu datang dari dalam (diri). Dalam Islam pun, perlu pupuk kasih sayang sesama kita tak kira jantina".

Kenyataan Rosa disokong oleh Meli daripada komuniti lesbian Muslim yang menjelaskan :

y"Kasih sayang bukan sekadar dari mulut, tapi dari hati, kelakuan dan minda. Saya banyak belajar dari pasangan saya tentang kasih sayang. Kasih sayang LGBT takde beza dengan kasih sayang
heteroseksual. Kita yang selalu letak dalam kotak, kasih sayang heteroseksual macam ni dan kasih sayang LGBT macam ni. Kasih sayang *is emotion*".

Selain itu, bagi Nani daripada komuniti lesbian Muslim, beliau berpandangan :

"Bila ada yang ambil peduli tentang kita, boleh jaga kita lebih dari pasangan kita yang berlainan jenis, maka kita lebih hargai. Ini bukan masalah sosial, tapi masalah kasih sayang. Kasih sayang tak mesti kena lakukan hubungan seksual. Sebab manusia ni perlukan kasih sayang, jadi kalau tak dapat dari pasangan yang berlainan jenis, boleh dapat kasih sayang walaupun sesama jenis".

Bagi Maria pula daripada komuniti lesbian Muslim, menegaskan bahawa :

"Pasangan sama jenis lebih memahami sebab faham kehendak Masing-masing dan pemikiran banyak yang sama. Berbanding berlainan jenis atau jantina, lebih sukar memahami. Bagi lesbian, mula-mula sekali cinta. Berbeza dengan gay, seksual. Bagi lesbian, cinta, komitmen dan seksual menambahkan lagi kepercayaan".

Kenyataan Maria disokong oleh Batrisya daripada komuniti lesbian Muslim, yang mengakui hubungan di antara pasangan sama jenis adalah salah :

"Pasangan lesbian yang duduk serumah macam suami isteri. Rutin akan berkongsi dengan pasangan dan kasih sayang boleh diperoleh daripada pasangan sama jenis. Saya tau benda ni salah, tapi sampai satu tahap kita tak boleh tolak apa yang salah".

Zie daripada komuniti lesbian Muslim kemudiannya menyatakan :

"Kasih dan sayang tak mesti antara lelaki dan perempuan. Kasih sayang sesama jenis dianggap sahabat. Bila hidup bersama, sorang tu suami dan sorang tu isteri".

Berdasarkan apa yang dibentangkan, jelas bahawa bagi komuniti gay dan lesbian Muslim di Malaysia, mereka ingin mendapatkan kasih sayang sebagaimana pasangan suami isteri yang berkahwin. Mereka meyakini dengan faktor pasangan sama jenis, kasih sayang dapat diperoleh kerana lebih mudah memahami perasaan pasangan yang sama jenis. Selain itu, pandangan majoriti peserta kajian daripada komuniti gay dan lesbian Muslim di Lembah Klang, Malaysia adalah selari dengan pandangan M. Shahrur (2009) yang menyatakan perasaan dan hubungan sama jenis tidak salah.

Justeru, berdasarkan keseluruhan perspektif peserta kajian daripada komuniti gay dan lesbian Muslim di Lembah Klang, Malaysia berhubung konsep pasangan menurut al-Quran, dapat dirumuskan bahawa ia bercanggah dengan pandangan para *mufassirin*, Misalnya, pandangan Ibn Kathir (1990) yang menegaskan bahawa berdasarkan tafsir ayat 21, Surah al-Rum, Allah menciptakan rasa kasih dan kasih sayang di antara seorang lelaki yang menikahi seorang wanita sebagai isterinya dengan cara isteri itu melahirkan anak dari rahimnya, seorang isteri memerlukan nafkah dari suaminya di samping mewujudkan rasa cinta di antara mereka.

Walau bagaimanapun, menurut penelitian pengkaji, sekurang-kurangnya terdapat 2 orang peserta kajian iaitu seorang peserta kajian daripada komuniti gay dan seorang peserta kajian daripada komuniti lesbian mengakui bahawa hubungan di antara pasangan sama jenis adalah salah, terutamanya yang melibatkan hubungan seksual.

Selanjutnya, komuniti gay dan lesbian Muslim di Malaysia, dilihat menolak idea perkahwinan sama jenis yang dianjurkan oleh Hassan El-Menyawi (2012) berdasarkan tafsiran ayat 32, Surah al-Nur, meskipun pada waktu yang sama ada di antara mereka mempunyai pasangan sama jenis. Ini dibuktikan dengan pandangan Ray daripada komuniti gay Muslim :

"Perkahwinan mesti berlainan jenis. Bagi gay, perhubungan itu boleh dianggap sebagai perkahwinan secara *illegal*, kerana secara legal ia tidak dibenarkan". Dalam konteks Malaysia, perkahwinan sesama jenis dilarang dan ia difahami. LGBT Muslim jarang berkahwin sesama jenis kerana akur hanya lelaki dan perempuan yang boleh berkahwin, namun boleh isytihar untuk hidup bersama".

Kenyataan Ray disokong oleh Jay daripada komuniti gay Muslim yang menegaskan :

"Perkahwinan mesti berlainan jenis sebab tujuan dijadikan berpasangan untuk meneruskan kelestarian keturunan. Sebagai berpijak di bumi yang nyata, walaupun saya macam ni (gay), ini sahaja hubungan yang diterima Allah (perkahwinan di antara lelaki dan perempuan". Selagi *consider* dia Muslim, kalau nak kahwin (sama jenis) melampau. Nak buat dosa diam-diam, jangan sampai nak perjuangkan hak kahwin sama jenis, saya tak setuju. Bagi kes pasangan Muslim yang kahwin sama jenis dan daftar di luar negara, itu undang-undang sivil, diredhai Tuhan ke?.

Selain itu, Ferd daripada komuniti gay Muslim menjelaskan :

"Berdasarkan kewujudan manusia, (perkahwinan) mesti berlainan jantina. Perkahwinan sesama jenis itu mengikut akal manusia, dia cipta hubungan itu. Saya tak percaya perkahwinan sesama jenis kalau berdasarkan al-Quran dan hukum tetap hukum".

Kenyataan Ferd diperakui oleh Sham daripada komuniti gay Muslim, yang menyatakan :

"Saya tak bersetuju dengan perkahwinan sejenis, sebab apa yang salah tetap salah. Hubungan sama jenis mungkin sekadar suka sama suka, tapi tidak sampai kepada perkahwinan. Dan dalam konteks Malaysia dan al-Quran, ia tidak diiktiraf ".

Selanjutnya Az daripada komuniti gay Muslim berpandangan :

"Perkahwinan yang ditentukan Allah memang berpasangan (lelaki dan perempuan). Dalam konteks LGBT, untuk berpasangan lelaki dan perempuan memang susah. Oleh itu, untuk golongan homoseksual mencari kelonggaran dalam al-Quran untuk berkahwin memang mustahil".

Berdasarkan apa yang diterangkan oleh peserta kajian daripada komuniti gay Muslim di Lembah Klang, Malaysia, ia mengesahkan dapatan oleh Crotty's (1998), bahawa nilai dan ideologi yang dipegang oleh seseorang itu bermula sejak dia dilahirkan dan dibesarkan, mempunyai kuasa dan pengaruh dalam menentukan cara berfikir. Justeru, dalam konteks Malaysia, Islam adalah agama rasmi Persekutuan dan ia adalah agama yang melarang perlakuan homoseksual dan perkahwinan sama jenis (Musa Yusuf *et.al* 2013) .

Oleh yang demikian, pengkaji berpandangan pengaruh Islam yang dianuti oleh komuniti gay dan lesbian Muslim di Lembah Klang, Malaysia memberikan kesan kepada cara mereka berfikir terutamanya mengenai perkahwinan sama jenis yang tidak dibenarkan oleh Islam. Ia dibuktikan dengan beberapa pandangan peserta kajian daripada komuniti lesbian Muslim.

Di antaranya apa yang diutarakan oleh Zie daripada komuniti lesbian Muslim yang mengakui ingin berkahwin dengan pasangan sama jenis beliau, namun akur dengan apa yang ditentukan Allah :

"Saya tak boleh nafikan Allah ciptakan manusia berpasangan. Memang perkahwinan mesti lelaki dan perempuan. Bila perempuan dengan perempuan, macam mana nak ada anak? Saya teringin nak kahwin dengan pasangan sama jenis, tapi akur dengan apa yang ditentukan Allah di dalam al-Quran. Bila tolak al-Quran, tolak hukum Allah, itu dah larikan kita punya Tauhid".

Kenyataan beliau disokong oleh Maria daripada komuniti lesbian Muslim yang menyatakan :

"Kalau kita rasa berTuhan dan beragama Islam, memang kita kena akui perkahwinan mesti berlainan jenis. Rukun nikah sendiri nakkan suami isteri. Saya pun terdetik nak kahwin di luar negara sebab sayang sangat dengan pasangan, tapi saya fikir dari sudut agama, perkara tu takkan diiktiraf di mana-mana pun atas muka bumi. Dari segi *benefit* kehidupan dunia memang banyak, sebab boleh ada *insurans*, pekerjaan diiktiraf ".

Pernyataan Maria menolak sama sekali pandangan Kugle 2010 yang yang mencadangkan agar maksud perkahwinan dari segi syariah diberikan interpretasi baru. Selanjutnya, Nani daripada komuniti lesbian Muslim juga menyokong kenyataan Maria dengan menjelaskan :

"Bagi saya, ada sebab Tuhan jadikan lelaki dan perempuan. Perkahwinan mesti merlainan jenis sebab ia hukum. Saya tak setuju Kalau ada pasangan sesama jenis nak kahwin, sebab benda ni tak dihalalkan".

Batrisya daripada komuniti lesbian Muslim kemudiannya berpandangan :

"Ikut biologi, perkahwinan mesti berlainan jenis sebab nak dapat anak. Ruang di Malaysia, memang tak boleh perkahwinan sejenis dan saya menolak hak perkahwinan sejenis yang diperjuangkan sesetengah golongan".

Walau bagaimanapun, berdasarkan analisis oleh pengkaji, didapati seorang peserta kajian daripada komuniti lesbian Muslim, dilihat cuba untuk memberikan perspektif baru mengenai konsep perkahwinan menurut al-Quran. Ia dibuktikan dengan kenyataan Meli daripada komuniti lesbian Muslim yang menyatakan :

"Perkahwinan sesuatu yang indah dan asasnya kasih sayang. Kasih sayang bukan tertumpu lelaki perempuan. Kasih sayang is gender neutral. Perkahwinan is to legalize dalam undang-undang. Perkahwinan kerana Allah ialah disaksikan or is blessed by Allah. It not just about a men or women. Saya tak maksud galakkan perkahwinan sama jenis kerana perkahwinan itu menandatangani suatu paper menyatakan (kita) dah sah berkahwin. Perkahwinan adalah sesuatu yang diberi oleh Allah berdasarkan kasih sayang di antara engkau dan orang yang kau sayang. Perkahwinan adalah untuk dapatkan zuriat dan to make it legal. Saya tak perlukan sekeping kertas untuk menyatakan I'm married to that person dan untuk tentukan halal atau haramnya sesuatu itu. Saya pasti 99 nama Allah mengenai kasih sayang, Allah bukan kejam ".

Kenyataan di atas dilihat bersetuju dengan idea Muhsin Hendricks (2008) supaya gay dan lesbian Muslim menggunakan prinsip asas Islam yang telah lama diabaikan iaitu melakukan *'ijtihad'* atau membuat keputusan munasabah secara bebas dan tidak dikongkong oleh mana-mana pihak dan idea Kugle (2010) iaitu mencadangkan agar maksud perkahwinan dari segi syariah diberikan interpretasi baru. Kenyataan peserta kajian berkenaan juga dilihat selari dengan idea Hassan El-Menyawi (2012) supaya LGBT dibenarkan berkahwin sesama mereka.

Justeru, berdasarkan keseluruhan perspektif peserta kajian daripada komuniti gay, lesbian dan *transgender* Muslim di Lembah Klang, Malaysia berhubung konsep perkahwinan menurut al-Quran, dapat dirumuskan bahawa majoriti perspektif mereka adalah selari dengan pandangan para *mufassirin* kecuali seorang peserta kajian yang telah dinyatakan dalam perbahasan di atas. Syed Qutb (1998) dalam mentafsirkan ayat 33, Surah al-Nur membahaskan perkahwinan di antara lelaki dan perempuan, merupakan satu-satunya jalan tabi^{c} untuk menghadapi keinginan seks semula jadi dan merupakan satu satunya matlamat yang bersih bagi keinginan yang mendalam ini. Islam tidak mewajibkan manusia menjaga kesucian diri, melainkan setelah ia menyediakan segala jalan keluar ke arah itu dan menjadikannya mudah digunakan oleh semua individu yang normal. Ketika itu, tiada lagi individu yang ingin menggunakan jalan sumbang untuk memuaskan nafsu mereka, melainkan individu yang menyeleweng dari jalan yang bersih dan mudah dengan sengaja tanpa terpaksa.

Selanjutnya, beberapa orang responden di kalangan gay dan lesbian Muslim di Malaysia berpandangan, meskipun mereka tidak sanggup untuk berkahwin sesama jenis kerana tidak dibenarkan oleh Islam dan diiktiraf di Malaysia, namun ketiadaan naluri terhadap pasangan berlainan jenis menjadi sebab utama untuk mereka tidak berkahwin buat masa ini, meskipun dipaksa oleh keluarga. Ia sebagaimana yang dinyatakan oleh Joe, seorang gay Muslim :

> "Bukan tak nak kahwin, saya nak kahwin dan hidup berpasangan, tapi takde nafsu kat perempuan, jadi *no point* berkahwin. Saya tak bernafsu bila tengok perempuan, macam mana saya nak menikmati hubungan bila berkahwin ? " Jadi saya harap golongan agama dan masyarakat jangan hanya tahu menghukum kami, tapi bimbinglah kami".

Pandangan Joe, disokong oleh Reen, seorang lesbian Muslim yang menjelaskan :

"Jika atas kerelaan saya sendiri saya terima untuk berkahwin, tetapi jika tidak, saya bimbang akan terpesong seperti kawan saya yang dah berkahwin, tetapi masih menjalinkan hubungan dengan pasangan lama yang lesbian. Memaksa tidak mesti dapat memesongkan naluri seseorang ". Saya minta tolong fahami masalah kami, dan jangan cepat dan mudah nak hina kami. Sepatutnya kami ni dinasihati dengan baik oleh para agamawan.

Ternyata, dapatan di atas membuktikan kajian oleh Lisa (1999) bahawa terdapat satu komuniti gay dan lesbian yang tidak dapat menyesuaikan diri mereka dengan ego diri dan menerima golongan heteroseksual. Bagi mereka, golongan heteroseksual atau yang berlainan jenis tidak memahami mereka sebagaimana golongan homoseksual.

KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, kajian ini mendedahkan bahawa komuniti gay dan lesbian Muslim di Malaysia mempunyai idea yang hampir sama dengan Muhsin Hendricks berhubung konsep pasangan menurut al-Quran. Bagi mereka, kasih sayang boleh diperoleh daripada pasangan sama jenis sebagaimana pasangan suami isteri yang memperoleh kasih sayang sebagaimana dinyatakan oleh Allah SWT di dalam ayat 21, Surah al-Rum.

Walau bagaimanapun, berdasarkan pegangan Islam oleh komuniti gay dan lesbian Muslim di Malaysia dan suasana umat Islam di Malaysia yang majoritinya menolak perlakuan homoseksual, ia memberikan kesan dan pengaruh yang besar dalam kehidupan mereka. Ia dapat dilihat dengan jelas, apabila mereka menolak konsep perkahwinan sama jenis yang dicadangkan oleh Hassan El-Menyawi berdasarkan ayat 32, Surah al-Nur, kerana mereka akur tidak ada ruang untuk pasangan sama jenis berkahwin di dalam Islam.

Selain itu, ia dilarang oleh Allah di dalam al-Quran, kerana perkahwinan hanya merujuk kepada lelaki dan perempuan sebagaimana yang dijelaskan oleh Syed Qutb (1998) bahawa manusia lelaki dan perempuan sememangnya mengetahui perasaan mereka terhadap satu sama lain. Mereka mengetahui bahawa hubungan di antara dua jenis dan berlainan inilah yang memenuhi keperluan saraf dan perasaan mereka. Mereka menyedari bahawa kegiatan hidup mereka didorong oleh pelbagai bentuk dan perasaan dan kecenderungan yang wujud di antara lelaki dan perempuan. Penjelasan al-Quran yang lemah lembut menggambarkan betapa hubungan lelaki dan perempuan ini dengan gambaran yang amat menarik, seolah-olah ia diambil dari dalam lubuk hati dan perasaan. Ternyata, kesemua bukti ini merupakan bukti kekuasaan Allah bagi mereka yang memahami kebijaksanaan Allah. Dengan penciptaan dua jenis manusia yang membolehkan mereka memenuhi keperluan fitrah semula jadi dari segi jiwa, akal dan jasmani, ia juga mewujudkan hubungan mesra dan rasa yang padu untuk melahirkan satu hayat yang baru dalam bentuk satu generasi yang baru.

Kajian ini juga mendedahkan, bahawa komuniti gay dan lesbian Muslim di Malaysia masih belum cenderung untuk menjustifikasikan perlakuan homoseksual dengan memberikan perspektif baru terhadap ayat-ayat al-Quran sebagaimana LGBT Muslim di Barat. Ia dibuktikan bahawa hampir kesemua responden akur dengan apa yang ditentukan oleh Allah di dalam al-Quran, berhubung larangan perkahwinan sama jenis. Selain itu, suasana masyarakat di Malaysia yang didominasi oleh umat Islam dan bersikap negatif terhadap perlakuan homoseksual, menjadi sebab mengapa komuniti gay dan lesbian di Malaysia mengambil sikap berhati-hati dalam menyatakan pandangan mereka berhubung isu homoseksualiti, apatah lagi sekiranya mereka menjustifikasikan perlakuan homoseksual berdasarkan ayat al-Quran. Kajian ini juga mencadangkan agar adanya kajian lain yang lebih mendalam untuk memahami komuniti gay dan lesbian Muslim di Malaysia dari sudut perspektif Islam.

NOTA HUJUNG

[1] Calon Doktor Falsafah, Prof. Madya Dr. dan Pensyarah Kanan di Jabatan Pengajian al-Quran dan al-Sunnah FPI UKM.

[2] Prof. Madya Dr. di Jabatan Usuluddin dan Falsafah FPI UKM.

RUJUKAN

Ali. K. 2010. *Sexual Ethics and Islam : Feminist Reflections on Quran, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford : One world Publications.

Amina Wadud. 2006. *Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam*. Oxford : One world Publications).

Amreen Jamal. 2001. *The Story of Lot and the Qur'ans Perception of the Morality of Same-sex Sexuality*. UK : Journal of Homosexuality 41 (1), hlm.1-88.

Andrew K.T. Yip. 2005. *Queering Religious Texts : An Exploration of British Non Heterosexual Christians and Muslims Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics***.** Journal of Sociology 39 (1), hlm. 47-65.

Bjorn Krondorfer. *Diversity of Sexuality in Islam*. hlm.2.

Blanch Consulting. 2003. *Definition of LGBT*. UK : Journal of Homosexuality 40 (1), h.2-24.

Crotty, Michael J. 1998. *The foundation of social research meaning and perspective in the social process*. Sydney: Allen & Unwin.

Dervla Sara Shannahan. 2010. *Some queer questions from a Muslim faith perspective*. Sage pub UK : Journal of Sociology 39 (1), p. 47-65.

El-Rouayheb. 2005. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Chicago: University of Chicago Press, hlm. 137-138.

Farid Esack. 2005. *The Quran; A User's Guide*. Oxford: One world Publications, hlm.350.

Hassan El-Menyawi. 2012. *Same Sex Marriage In Islamic Law dalam Wake Forest Journal of Law and Policy*. Jil. 2:2. hlm.375-51.

Hekma. 2002. *Imams and Homosexuality : A Post Gay Debate in the Netherlands*. UK : Journal of Sexualities 5 (2), hlm. 237-248.

Ibn Kathir, Abu Fida' Ismail. 1990. *Tafsir al-Quran al-ᶜAzim.* Mesir: Dar al-Qalam.

Ismail, B. 2001. *Gay and lesbian couples in Malaysia. Journal of Homosexuality*, 40(3), hlm.143-163.

Kugle, SSA. 2003. *Sexuality, diversity and ethics in the agenda of progressive Muslims*. In Safi O (ed.) Progressive Muslims : On Justice, Gender, and Pluralism. Oxford: Oneworld Publications, hlm. 190-234.

Kugle, SSA. 2010. *Homosexuality in Islam : Critical Reflection on Gay, Lesbian and Transgender Muslims.* Oxford : One world Publications

Lisa. K.W. 1999. *Sexual Coercion in Lesbian and Gay Relationship : A Review and Critique. Journal of Agression and Violent Behaviour*, 4(2), hlm.139-149.

M Sharur. 2009. *The Quran Morality and Critical Reason : The Essential Muhammad Shahrur*. Translation and ed. By A. Christmann. Leiden:Brill.

M.Q. Patton. 2002. *Qualitative research and evaluation methods (3rd ed.).* Thousand Oaks : Sage Publication

Malik. 2004. *Queer Sexuality and Identity in the Quran and Hadith*. URL: http://www.well.com/user/aquarius/Qurannotes.htm.

Muhsin Hendricks. 2008. *A Way Forward Through Ijtihad : A Muslim Perspective on Same-Sex Marriage* dalam To Have and To Hold: The Making of Same-Sex Marriage In South Africa. Shaun de Waal eds., hlm. 219.

Musa Yusuf Owoyemi and Ahmad Zaharuddin Sani Ahmad Sabri. 2013. *LGBT : Nature or Ideology : The View of a former LGBT Practitioner in Malaysia.* Research Journal of Biological Sciences 8 (4): hlm.104-111.

Neuman, L. 2003. *Social research methods: Qualitative and quantitative approaches*. Ed. Ke-5. Boston. Pearson Education, hlm. 214.

Nik Marzuki. 2011. *Perkembangan dan Saranan Menangani Gerakan Hak Homoseksualiti Di Malaysia*. Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur.

O.Nahas. 2004. *Islamic Studies on Homosexuality.* URL : http://www.yoesuf.nl/engels/islamic_studies.html

R.E. Boyatzis. 1998. *Transforming qualitative information : Thematic analysis and code development*. Thousand Oaks, CA : Sage Publications.

Rokiah Ismail, Muhamad Fuad Abdul Karim dan Zaidah Mustapha. 2010. *Golongan Mat Rempit : Suatu Ekpresi Sub Budaya*. Jurnal Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, UKM. Volume 5, Number 1, hlm.1-10.

Syed Qutb. 1998. *Fi Zilal al-Quran*. Jil.12. Mesir :Maktabah al-Manar.

Zainon Shamsudin and Kamila Ghazali. 2011. *A discursive construction of homosexual males in a Muslim-dominant community*. Journal Multilingua-Journal of Cross-Cultural and Interlanguage Communication. Volume 30, Issue 3-4, hlm. 279–304.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Insurans: Analisa Berdasarkan Pandangan Ulama Terhadap Hukum Ber*muamalah* Dengannya

Mohd Mazli Mohd Aini, Ahmad Dahlan Salleh & Salmy Edawati Yaacob

Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Artikel ini bertujuan untuk menghurai pandangan para ulama terhadap satu isu baru yang memerlukan kepada ijtihad baru dalam menentukan hukum. Insurans merupakan sebahagian daripada akad baru muamalah yang tidak pernah berlaku pada zaman Rasulullah saw mahupun para sahabat baginda. Tumpuan kajian ini adalah untuk melihat sejauh mana perjalanan sistem insurans pada hari ini bertentangan dengan kaedah hukum Islam ataupun tidak. Kaedah kajian dijalankan adalah melalui proses pembacaan dan penelitian pandangan sama ada daripada golongan yang bersetuju dengan kaedah insurans dan menghalalkannya ataupun daripada golongan yang tidak bersetuju lalu mengharamkannya secara total. Hasil daripada penyelidikan ini, penulis dapat merumuskan beberapa penemuan antaranya ialah para ulama berselisih pandangan dalam masalah ini kepada tiga pendapat. Pertama golongan yang mengharamkan insurans secara total, kedua golongan yang mengharuskannya secara total dan ketiga golongan yang mengambil jalan tengah dengan tidak mengharamkan dan tidak mengharuskan secara total tetapi lebih cenderung melihat bagaimana ianya diaplikasikan di dalam modus operandinya. Sekiranya tiada perkara yang bertentangan dengan Islam maka ianya diharuskan. Begitulah sebaliknya. Kesimpulannya haram atau halalnya insurans itu bergantung kepada cara pelaksanaannya. Sekiranya ia berfungsi mengikut kaedah syarak maka ianya menjadi harus, begitulah sebaliknya sekiranya ia disertai dengan amalan-amalan yang bercanggah dengan Islam maka ianya dihukum haram.

Kata kunci: Insurans, pandangan ulama, riba, *gharar*, *illah*

PENGENALAN

Sesuatu yang tidak dapat untuk dinafikan bahawa insurans merupakan antara instrumen penting dalam kehidupan manusia pada hari ini. Keperluan ini dapat dilihat kerana risiko ataupun musibah yang mungkin berlaku merupakan sesuatu yang di luar jangkaan. Jika dilihat kepada falsafah insurans itu sendiri yang dibina atas dasar mengurus dan menjamin risiko kepada para pencarum tiada salahnya dengan konsep Islam yang sentiasa menyeru manusia kepada kebaikan dan saling bantu membantu ketika dalam kesusahan. Namun demikian niat yang baik sahaja tidak menjamin ianya akan diterima oleh Islam sebagai yang baik. Sudah pasti ada pra dan syaratnya bagi ianya diterima sebagai baik mengikut perspektif hukum syariat. Insurans tidak terlepas daripada fenomena yang sedemikian. Justeru kajian dibuat untuk menilai hukum sebenar berkenaan insurans. Penulis akan membahagikan perbincangan kepada beberapa fasa, dimulai dengan memberi definisi terhadap insurans, konsep insurans konvensional, pandangan para ulama berkaitan insurans berserta dengan perbahasannya dan terakhir sekali kecenderungan penulis untuk memilih pandangan yang terbaik berdasarkan kepada hujah dan dalil yang telah diberikan.

Definisi Insurans dari Sudut Bahasa, Perundangan dan Ekonomi

Insurans[1] diterjemahkan sebagai satu kumpulan yang membuat kutu bagi meringankan beban k kewangan individu dan menghindarkan kesulitan perbelanjaan (The New Encylopedia Britannica, 1985). *Oxford Dictionary* (1992) menterjemahkannya sebagai kontrak yang dilaksanakan bagi menyediakan sebarang pampasan bagi kehilangan, kerosakan dan kecederaan. Ia juga diterjemahkan sebagai perjanjian tanggungan yang dibuat oleh sesebuah syarikat untuk mengganti kerugian orang lain dengan bayaran premium tertentu (Teuku Iskandar 1984). Ibn Manzur (1956) menterjemahkannya sebagai dalam keamanan dan kesejahteraan. Pengertian yang sama juga telah diterjemahkan oleh al-Baalbaki (1970) dengan menyatakan insurans itu ialah keamanan ke atas sesuatu perkara, benda atau menjadikan sesuatu perkara itu terselamat dan terpelihara.

Dari sudut perundangan insurans diterjemahkan sebagai suatu perjanjian yang menyebabkan penginsurans akan membayar kepada pihak yang di insurans suatu jumlah wang ataupun suatu gantian lain yang mempunyai nilai dari segi kewangan sama ada dalam bentuk mata wang ataupun sesuatu bentuk manfaat dan faedah apabila berlaku sesuatu bencana sesuai dengan persetujuan yang telah dinyatakan di dalam perjanjian, iaitu sebagai balasan kepada wang yang telah dibayar oleh pihak yang diinsuranskan kepada pihak penginsurans mengikut cara dan kaedah yang telah disebutkan dalam perjanjian berkenaan (al-Jammal 1992). Namun demikian Akta Insurans 1963 tidak pula menterjemahkannya secara jelas. Hanya sekadar menyatakan bahawa penggunaan perkataan insurans khusus untuk syarikat yang mendaftar sebagai syarikat insurans yang mempunyai 20 peratus jumlah harta dalam Bank Negara dan aset melebihi had minima yang ditetapkan (Akta Insurans 1963). Undang-undang sivil Mesir pula mentakrifkan insurans sebagai suatu akad yang mewajibkan seseorang penginsurans membayar sejumlah wang kepada penjamin insurans atau potongan pendapatan atau harta kepada penjamin insurans seperti yang disyaratkan di dalam akad sebagai jaminan apabila berlaku sebarang musibah (Sanhuri 1964). Ia juga boleh diterjemahkan sebagai satu kumpulan yang menghimpunkan beberapa orang yang berinsurans di atas dasar bantu membantu supaya mampu membayar ganti rugi terhadap kerugian yang bakal dihadapi apabila berlaku malapetaka (Syarifuddin 1982).

Dari sudut ekonomi pula ia diterjemahkan sebagai satu usaha bagi mengurangkan kesan dari risiko kehilangan dengan cara membayar premium kepada syarikat insurans yang akan membiayai kehilangan tersebut jika ianya benar-benar berlaku (Adabi 1973). Justeru itulah Zaharuddin (2008) menyatakan bahawa Insurans itu sebenarnya merupakan kontrak komersil yang termasuk di dalam kategori kontrak pertukaran kewangan. Ada juga di kalangan ahli ekonomi menterjemahkannya sebagai suatu bayaran untuk mengelakkan kerugian kewangan akibat daripada kerugian fizikal (W.Mofatt 1976).

Hasil daripada pentafsiran yang pelbagai, penyelidik menyimpulkan bahawa insurans itu melibatkan dua unsur utama. Pertama penginsurans dan kedua syarikat yang akan menanggung sebarang kerugian penginsurans berdasarkan jumlah premium yang dibayar. Matlamat utamanya adalah untuk saling bantu membantu sesama ahli sekiranya berlaku sesuatu yang tidak diingini yang akan menyusahkan si penginsurans atau keluarga yang ada hubungan persaudaraan dengan penginsurans.

Jika dilihat dari sudut makna dan pengertian insurans sama ada dari sudut bahasa, perundangan mahupun ekonomi, tidak kedapatan apa-apa yang bercanggah dengan kehendak Islam kerana kesemuanya menjurus kepada kebaikan dan bantu membantu sesama insan. Cuma yang menjadi persoalannya kenapa insurans menjadi satu isu di dalam muamalah Islam? Penyelidik akan mengupas secara lebih mendalam akan isu ini dengan cara melihat pandangan di kalangan para ulama di dalam menentukan hukum yang berkaitan dengan insurans.

Konsep Insurans Konvensional

Syarikat Insurans sebagai sebahagian daripada institusi kewangan yang sedang beroperasi di serata dunia sudah semestinya mempunyai konsep dan pengamalannya yang tertentu bagi membezakannya dengan institusi kewangan yang lain. Yang pastinya ia merupakan syarikat kewangan yang termasuk ke dalam kategori kontrak pertukaran kewangan atau di dalam bahasa

Arabnya disebut sebagai *ᶜuqud mu'awadhat maliyah* (Zaharuddin 2008). Perjalanan sistemnya bermula dengan pencarum akan membeli polisi yang dikeluarkan oleh syarikat insurans dengan niat sekiranya berlaku apa-apa musibah sepanjang kontrak ini berjalan maka syarikat insurans akan membayar ganti rugi berupa pampasan dengan nilaian yang lebih besar kepada pencarum sebagai balasan terhadap polisi yang telah dibeli daripada syarikat berkenaan. Kerana itulah Jamal (t.th) menyatakan bahawa pelanggan perlu membayar sejumlah wang atau premium dengan kadar tertentu yang merupakan harga bagi produk insurans tersebut.

Konsep yang juga terpakai di dalam insurans ialah kesemua premium yang dibayar oleh pelanggan menjadi hak mutlak syarikat di mana si pencarum tidak boleh menuntut semula carumannya sekiranya tidak berlaku sebarang musibah kepada pencarum. Sebaliknya syarikat insurans akan membayar pampasan kepada pencarum sekiranya berlaku musibah berdasarkan kepada kontrak yang telah dipersetujui bersama ketika akad berlangsung. Di sini kita dapat fahami bahawa insurans konvensional merupakan kontrak pertukaran jual beli yang terbangun di atas prinsip-prinsip pemindahan risiko (Asyraf Wajdi 2012).

Di dalam pengoperasian syarikat insurans konvensional ini, kebiasaannya ia akan terlaksana sama ada modus operandinya bersifat insurans nyawa ataupun insurans am. Insurans nyawa kebiasaannya bersifat jangka panjang yang melibatkan kecacatan, pendidikan, kematian, kecederaan dan sebagainya yang ada hubung kaitnya dengan keselamatan dan penjagaan diri pencarum. Insurans am pula yang melibatkan penjagaan jangka pendek seperti insurans kereta, motor, rumah dan sebagainya. Kedua-dua instrumen berkenaan melibatkan pertukaran wang dengan wang di antara pencarum dengan syarikat insurans yang bertindak sebagai penanggung risiko kepada pencarum terhadap sebarang musibah yang dihadapi.

Pandangan Ulama Berkaitan Insurans

Perbahasan para ulama berkaitan hukum yang membabitkan insurans[2] ini sebenarnya telah mula diperbincangkan secara mendalam oleh para ulama semenjak tahun 1830 lagi. Ini dapat dilihat daripada fatwa yang pernah dinyatakan oleh al-Sykh Imam Muhammad Ameen[3] sekitar tahun 1830 an dan ianya diiktiraf sebagai fatwa pertama yang dikeluarkan dalam permasalahan insurans (Abidin, 1996). Namun demikian modus operandi berbentuk insurans ini sebenarnya telah pun diguna pakai sebelum kedatangan Islam lagi. Mohd Daud (1994) menyatakan bahawa orang Arab sebelum Islam telah melaksanakan 'blood money' (wang darah) yang didasarkan kepada satu kaedah yang diberi nama *ᶜaqilah'*. Proses ini akan berlaku apabila terjadinya pergaduhan di antara kabilah yang berakhir dengan kematian di sebelah pihak. Pihak yang melakukan pembunuhan dikehendaki membayar pampasan kepada keluarga yang ahlinya terbunuh. Bayaran ganti rugi tersebut akan dikutip secara sama rata dari kalangan ahli suku atau kabilah si pembunuh. Ianya merupakan satu bentuk jaminan yang wujud pada masa tersebut.

Kenyataan ini disokong oleh Salamon (1989) dengan menukilkan pandangan Prof Muhammad Hamidullah dengan menyatakan bahawa sistem '*ᶜaqilah'* merupakan insurans kerana ia diasaskan di atas prinsip tolong menolong bertujuan memberikan perlindungan kepada mereka yang terlibat dengan masalah 'tort'[4] dan kerosakan. Sistem sedemikian telah diteruskan pada zaman Rasulullah saw di mana Mohd Daud (1994) menyatakan bahawa kaum Muhajirin dan Ansar telah mewujudkan satu tabung yang diberi nama *al-kunz* bertujuan untuk memberikan bantuan berupa pertolongan kepada mana-mana ahli yang terlibat dengan pembunuhan yang tidak disengajakan ataupun bantuan berupa kewangan bagi membebaskan tawanan perang.

Terdapat juga satu sistem yang lain telah dipraktikkan pada zaman Rasulullah saw di mana modus operandinya menyerupai skim insurans. Skim tersebut dinamakan sebagai *al-Qasamah*. Salamon (1989) menyatakan skim ini beroperasi dengan cara memberikan pampasan kepada keluarga yang terbunuh, di mana pembunuhnya gagal untuk disabitkan kes disebabkan kekurangan dan kelemahan di pihak pendakwa raya. Melalui sistem ini pewaris boleh mendapatkan ganti rugi dari orang ramai atau kafilah sebagai satu jalan memberikan bantuan berbentuk material kepada waris yang ditinggalkan.

Bagi memulakan perbahasan di dalam bab ini, hasil daripada pengamatan penyelidik, mendapati tidak kedapatan kesepakatan di kalangan para ulama dalam menentukan hukum

berkaitan dengan insurans konvensional. Ramly (2011) menyatakan bahawa ulama kontemporari tidak mencapai kata sepakat dalam menentukan sama ada insurans konvensional dibenarkan atau tidak oleh syariah. Hasil daripada penelitian, penyelidik mendapati pandangan para ulama berkaitan insurans dapat dibahagikan kepada tiga pandangan, iaitu golongan yang mengharamkan, mengharuskan dan golongan yang mengambil jalan tengah dengan tidak mengharamkan dan tidak mengharuskannya secara total.

Golongan yang mengharamkan secara total : Syabir (t.th) menyatakan bahawa Insurans berbentuk perniagaan adalah haram kerana terdapat unsur riba *al-Mu*^{c}*amalah al-Maliah* di dalam perniagaannya. Riba ini terjadi apabila pihak pencarum menuntut ganti rugi kepada syarikat insurans disebabkan musibah yang berlaku terhadap dirinya. Apabila tuntutan dibuat, maka pihak insurans akan membayar ganti rugi dengan jumlah yang berlipat kali ganda daripada jumlah premium yang dibayar oleh pencarum. Apabila ini terjadi, maka secara automatiknya telah berlaku apa yang disebut sebagai riba *al-fadhl* mengikut perkiraan hukum *fiqh*. Antara dalil yang digunakan oleh golongan ini bagi mengharamkan insurans ialah melalui firman Allah SWT dalam surah (al-Maidah 3:90) yang berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ

Maksudnya: "Wahai orang-orang yang beriman! Bahawa sesungguhnya arak, dan judi, dan pemujaan berhala, dan mengundi nasib dengan batang-batang anak panah, adalah (semuanya) kotor (keji) dari perbuatan syaitan. Oleh itu hendaklah kamu menjauhinya supaya kamu berjaya".

Ayat ini merupakan ayat larangan daripada Allah SWT agar orang-orang yang beriman sentiasa berhati-hati terhadap perkara-perkara yang disebutkan di dalam ayat di atas. Antara yang dilarang olehNya ialah terlibat dengan perjudian. Dalam konteks insurans memang terdapat unsur-unsur pertaruhan dan perjudian di dalam *mu*^{c}*amalahnya*. Sekiranya berlaku apa-apa tuntutan daripada pencarum maka pihak syarikat akan menanggung kerugian kerana terpaksa membayar dengan jumlah yang besar kepada pencarum. Sebaliknya sekiranya tiada sebarang tuntutan disebabkan tiada berlakunya sebarang musibah kepada pencarum maka pihak syarikat akan mendapat keuntungan yang besar pula. Inilah yang disebut sebagai pertaruhan di antara pencarum insurans dengan syarikat insurans selaku penanggung risiko. Salah seorang daripada kedua belah pihak akan menanggung kerugian dan sebelah pihak yang lain akan mendapat keuntungan. Muamalah yang sedemikian jelas bertentangan dengan ajaran Islam.

Selain daripada konsep judi yang wujud di dalam skim insurans konvensional ini, terdapat satu lagi unsur yang juga diharamkan di dalam Islam wujud di dalam sistem modus operandi insurans. Baltaji (1989) menjelaskan bahawa kontrak insurans tidak boleh sama sekali terlepas daripada konsep Riba *al-Nasiah*[5]. Malah lebih daripada itu beliau menegaskan bahawa sesiapa sahaja berhujah untuk menafikan konsep riba di sini, ianya merupakan helah yang tidak sah menurut hukum syarak. Riba sebagaimana yang dinyatakan oleh Saad (2011) iaitu 'Suatu tambahan tanpa ada sebarang bentuk imbuhan sebagaimana diisyaratkan dalam akad jual beli atau akad pinjaman ketika berlakunya pertukaran harta sebagaimana yang ditetapkan dalam piawai syariah'. Di dalam sistem insurans jelas terdapat unsur riba sebagaimana yang dinyatakan oleh Saad (2011) iaitu unsur pertambahan. Ianya berlaku apabila pencarum membuat tuntutan melebihi daripada apa yang dibayarnya kepada syarikat. Lebihan yang sedemikian dinyatakan di dalam ilmu *fiqh* sebagai riba *al-Fadhl* dan ianya haram di sisi Islam. Begitu juga telah berlaku riba *al-Nasiah* di dalam perkhidmatan insurans di mana kelewatan membayar tuntutan pada hari yang sepatutnya akan menyebabkan berlakunya penangguhan pada pembayaran dan inilah yang dikategorikan sebagai *Riba al-Nasiah. Berkenaan* dengan pengharaman riba, ianya telah dijelaskan oleh Allah SWT melalui firmannya surah (al-^{c}Imran 3:130) yang berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu makan atau mengambil riba dengan berlipat-lipat ganda, dan hendaklah kamu bertaqwa kepada Allah supaya kamu berjaya.
Mereka juga berhujah melalui firmanNya dalam surah al-Baqarah (2:275) yang berbunyi:

ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ

Maksudnya: Orang-orang yang memakan (mengambil) riba itu tidak dapat berdiri betul melainkan seperti berdirinya orang yang dirasuk Syaitan dengan terhuyung-hayang kerana sentuhan (syaitan) itu. Yang demikian ialah disebabkan mereka mengatakan: "Bahawa sesungguhnya berniaga itu sama sahaja seperti riba". Padahal Allah telah menghalalkan berjual-beli (berniaga) dan mengharamkan riba. Oleh itu sesiapa yang telah sampai kepadanya peringatan (larangan) dari Tuhannya lalu ia berhenti (dari mengambil riba), maka apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum pengharaman itu) adalah menjadi haknya, dan perkaranya terserahlah kepada Allah. Dan sesiapa yang mengulangi lagi (perbuatan mengambil riba itu) maka itulah ahli neraka, mereka kekal di dalamnya".

Selain daripada berhujah dengan menggunakan dalil al-Quran, mereka juga telah mengambil beberapa potong hadis bagi mempertahankan pandangan mereka. Antaranya ialah sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah saw yang berbunyi:

حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَالسِّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَأَكْلُ الرِّبَا وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصِنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ [6]

Maksudnya: Telah menceritakan kepadaku Harun bin Sa'id al-Aili telah menceritakan kepada kami Ibnu Wahab dia berkata, telah menceritakan kepada kami Sulaiman bin Bilal dari Tsaur bin Zaid dari Abu al-Ghaits dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw bersabda: "Hendaklah kamu menghindari tujuh dosa yang membinasakan." Dikatakan kepada baginda, "Apakah tujuh dosa itu wahai Rasulullah?" Baginda menjawab: "Menyekutukan Allah, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali dengan hak, memakan harta anak yatim, memakan riba, lari dari medan pertempuran, dan menuduh wanita mukminah baik-baik berbuat zina".

Selain daripada itu, mereka juga berhujah dengan hadis nabi saw yang berbunyi:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا سِمَاكٌ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكِلَهُ وَشَاهِدَهُ وَكَاتِبَهُ [7]

Maksudnya: Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Yunus, telah menceritakan kepada kami Zuhair, telah menceritakan kepada kami Simak, telah menceritakan kepadaku Abdul Rahman bin Abdullah bin Mas^{c}ud, dari ayahnya, dia berkata: Rasulullah saw melaknat orang yang makan riba, orang yang memberi makan riba, saksinya dan penulisnya.

Jika dilihat kepada transaksi perjalanan sistem insurans konvensional pada hari ini, telah berlaku riba dari pelbagai sudut. Asyraf Wajdi (2012) menyatakan bahawa riba dalam sistem insurans konvensional berlaku dalam tiga keadaan iaitu:

1. **Riba *al-Fadhl* :** Ianya wujud apabila pertukaran wang dengan wang yang lazimnya berlaku tidak dalam kadar yang sama. Ini kerana pemegang polisi insurans membayar wang kepada syarikat dalam bentuk premium untuk mendapat manfaat atau pampasan juga dalam bentuk wang sekiranya berlaku musibah seperti kemalangan. Ia adalah riba kerana wang yang dibayar oleh pemegang insurans kepada syarikat insurans tidak sama dengan jumlah wang pampasan yang diterima. Jumlah wang yang dibayar oleh pencarum lebih kecil daripada pampasan yang dibayar oleh syarikat.

2. **Riba *al-Nasiah* :** Ianya wujud apabila tempoh masa pertukaran antara wang yang dibayar sebagai premium sama ada secara berkala ataupun sekali gus semasa kontrak ditandatangani dengan penyerahan wang pampasan jika berlaku musibah tidak berlaku secara serentak. Sebarang penangguhan pertukaran wang dengan wang termasuk dalam kategori riba *al-nasiah*.

3. **Pelaburan syarikat insurans dengan institusi riba :** Syarikat insurans bebas melabur di mana sahaja mereka suka tanpa boleh disekat oleh mana-mana pihak disebabkan asas perniagaan mereka adalah konvensional.

Seterusnya Baltaji (1989) menyatakan bahawa insurans juga tidak terlepas daripada unsur-unsur *gharar* yang diharamkan di dalam Islam kerana berlakunya ketidakpastian di dalam menentukan bilakah berlakunya musibah yang membolehkan pihak pencarum melakukan tuntutan terhadap syarikat insurans. Kenyataan ini disokong oleh al-Jurjani (1983) di mana beliau menyatakan bahawa *gharar* itu ialah sesuatu yang tidak diketahui hasil akhirnya, apakah ianya akan terjadi atau tidak. Apa yang dinyatakan oleh al-Jarjani ini jika dilihat kepada perjalanan sistem insurans pada hari ini amat bertepatan dengan apa yang diamalkan, di mana pemegang polisi insurans tidak mengetahui apa yang akan terjadi di belakang hari namun bayaran premium tetap dibayar kepada syarikat insurans. Jika dilihat dari sudut maknanya pula sudah mencerminkan ketidakharusan *gharar* di dalam perkhidmatan insurans di mana Ibn Manzur (1994) telah menterjemahkan *gharar* itu sebagai bahaya, bencana atau risiko. Di dalam al-Quran, Allah SWT telah mencela golongan peniaga yang melakukan *gharar* di dalam jual beli melalui firmanNya :

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ . ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ . وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ . أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ .

Maksudnya: "Kecelakaan besar bagi orang-orang yang curang (dalam timbangan dan sukatan), Iaitu mereka yang apabila menerima sukatan (gantang cupak) dari orang lain mereka mengambilnya dengan cukup, Dan (sebaliknya) apabila mereka menyukat atau menimbang untuk orang lain, mereka kurangi".

Ianya juga bertentangan dengan hadis Rasulullah saw yang bermaksud: 'Baginda melarang daripada urus niaga yang melibatkan unsur-unsur *gharar*'[8].

Engku Rabiah (2010) mempunyai alasan tersendiri untuk mengharamkan insurans dengan menyatakan bahawa apa yang pelanggan beli adalah semata-mata sebuah polisi yang dapat mententeramkan pemikiran (*peace of mind*) terhadap sesuatu musibah yang belum pasti berlaku sedangkan harga telah pun dibayar bagi maksud pembelian polisi tersebut. Maka ianya amat bercanggah dengan prinsip jual beli di dalam Islam. Kewujudan *gharar* di dalam amalan berinsurans perlu diambil perhatian kerana ia menjadi salah satu penyebab pengharaman insurans sebagaimana yang diungkapkan oleh Asyraf Wajdi (2012) dengan menyatakan bahawa :

"Perlu ditegaskan kewujudan *gharar* dalam akad *mu*^{c}*awadhat* atau pertukaran jual beli tidak boleh sama sekali dikompromikan kerana akan menyebabkan kontrak tersebut menjadi tidak sah dan apa jua hasil pulangan daripadanya menjadi haram untuk diterima".

Muslehuddin(1988) pula telah menukilkan satu pandangan daripada ulama India Syed Uruj Ahmad Qadri dan Mahdi Hassan, Mufti Deoband dengan menyatakan bahawa insurans adalah haram kerana di sana terdapat gabungan tiga perkara yang diharamkan dalam jual beli iaitu riba, judi dan *gharar*. Ia juga bercanggah dengan hukum Islam dari sudut pewarisan harta. Begitu juga sebarang pemberian daripada syarikat insurans berupa bonus dan dividen tidak dapat lari akan terjebak juga dengan riba yang diharamkan di dalam Islam. Hanya dengan menawarkan bayaran pampasan sebagai umpan, syarikat-syarikat insurans berjaya memperoleh premium daripada pencarum sedangkan pencarum tidak pasti adakah mereka akan mendapat *benefit*nya ataupun tidak.

Jika dilihat kepada pandangan ulama-ulama klasik berkaitan dengan *gharar* ini, kesemua mereka telah mendefinisikannya sebagai satu perkara yang negatif di mana Imam Malik dan Ibn Taimiyyah telah memberikan maknanya sebagai ketidaktahuan, Imam Shafi^{c}e pula menyatakan ianya merupakan unsur bahaya dan Ibn Qayyim pula mengaitkannya dengan apabila individu tertentu gagal menyerahkan barang yang hendak dijual atau wujudnya suasana tidak kepastian sama ada bersetuju ataupun tidak terhadap barang yang akan dibeli (al-Amin1995).

Salamon (1989) telah menukilkan pandangan Shaykh Ahmad Farj al-Sanburi, Anggota Lembaga Kajian Islam Mesir menyatakan bahawa alasan pengharaman Insurans adalah kerana syarikat insurans memakan harta orang lain dengan jalan yang tidak diizinkan oleh syarak. Begitu juga pandangan yang diberikan oleh Muhammad Syafie (t.th) dengan menyatakan bahawa bonus

yang diberi oleh syarikat insurans merupakan riba yang diharamkan dalam Islam. Penamaan pampasan di dalam insurans adalah bertentangan dengan hukum faraid kerana pembayarannya adalah bergantung kepada bencana yang belum pasti terjadi. Ini merupakan pertaruhan di antara syarikat insurans dan pencarum. Ianya dilarang di dalam Islam.

Zaharudin (2007) juga menyetujui pandangan yang mengharamkan Insurans konvensional dengan menyatakan bahawa semua jenis insurans bersifat perniagaan adalah haram menurut pandangan majoriti ulama semasa[9] terutama Insurans Nyawa. Pengharaman tersebut berlaku kerana pemegang polisi akan meletakkan wangnya pada hari ini, dan jumlah jaminan itu pula hanya akan diberikan kemudian. Ini menyebabkan para ulama menganggapnya sebagai riba *al-Nasiah*. Seterusnya pemegang polisi tidak mengetahui berapakah nilai jaminan yang bakal diperolehnya.

Walaupun nilaiannya telah dinyatakan dalam skim insurans ini, tetapi keperluan akad jual beli memerlukan pemegang polisi mengetahui dengan tepat berapakah nilai yang akan diperolehnya. Maka sudah tentu ini tidak akan dapat diberitahu oleh syarikat kerana musibah belum berlaku. Ia juga dianggap judi, kerana mempunyai elemen pertaruhan, iaitu meletakkan sejumlah wang bagi memperoleh sesuatu yang tidak pasti, dengan risiko wang yang diletakkan hangus atau tidak dikembalikan. Contoh yang paling mudah ialah apa yang pernah berlaku di dalam Skim Insurans Berkumpul Angkatan Tentera Malaysia di mana sekiranya tidak berlaku sebarang musibah kepada pencarum maka wang yang dilaburkan kepada Arab Malaysian Assurance dikira hangus. Pencarum hanya akan dibayar dengan pampasan sekiranya berlaku apa-apa musibah terhadap pencarum.

Selain daripada pandangan peribadi para ulama yang mengharamkan insurans konvensional, terdapat juga beberapa persidangan ulama yang memutuskan akan pengharaman insurans konvensional antaranya ialah Majlis Kesatuan Ulama Besar yang bermesyuarat di Arab Saudi pada tahun 1977 memutuskan bahawa insurans jenis perniagaan adalah haram, *Majma^{c} al-Fiqh al-Islami al-^{c}Alami* (Kesatuan Ulama *Fiqh* Dunia) yang bersidang di Mekah pada tahun 1979 memutuskan insurans jenis perniagaan adalah haram sama ada ke atas barangan perniagaan, nyawa dan selain daripada keduanya. Begitu juga keputusan kali kedua yang dibuat oleh Kesatuan Ulama Fiqh Sedunia (*Majma^{c} al-Fiqh al-Islami*) yang bersidang pada 28 Disember 1985 di Jeddah, juga memutuskan pengharaman insurans jenis perniagaan (Zaharudin 2007).

Pandangan mengharamkan insurans konvensional ini turut dipersetujui oleh Majlis Fatwa Kebangsaan di mana mereka telah menetapkan bahawa insurans konvensional adalah suatu muamalah yang tidak patuh syariah kerana mempunyai elemen-elemen yang bercanggah dengan prinsip teras Islam. Sehubungan itu, Muzakarah bersetuju memutuskan bahawa pampasan polisi insurans konvensional yang diterima oleh ahli waris adalah dikira sebagai harta tidak patuh syariah. Dalam hal ini, jumlah bayaran pokok pembeli polisi ketika hayat sahaja dikategorikan sebagai harta peninggalan si mati yang perlu diagihkan secara sistem faraid. Manakala baki pampasan polisi insurans konvensional tersebut tidak boleh diwarisi oleh ahli waris secara sistem faraid serta wajib dilupuskan dengan diserahkan sama ada kepada pihak Baitulmal Majlis Agama Islam Negeri-Negeri atau didermakan untuk tujuan kebajikan termasuklah kepada golongan fakir dan miskin. Jika terdapat ahli waris pembeli polisi, contohnya isteri atau anak-anak pembeli polisi dikategorikan sebagai golongan fakir dan miskin, maka hukumnya adalah harus bagi ahli waris tersebut untuk mengambil wang pampasan polisi insurans konvensional tersebut dengan jumlah sekadar keperluan sebagai fakir dan miskin setelah disahkan oleh pihak berkuasa atau Jawatankuasa Kariah kawasan berkenaan[10].

Fatwa ini turut disokong oleh Jemaah Ulama Majlis Agama Islam Kelantan dengan menyatakan bahawa kesemua jenis insurans tidak kira sama ada ianya insurans nyawa ataupun insurans am hukumnya adalah haram melainkan jika terdapat keadaan-keadaan yang darurat pada syarak[16]. Kenyataan ini disokong oleh Ismail (1998) dengan menyatakan bahawa kontrak insurans konvensional yang berasaskan kepada penjualan polisi inilah yang menjadi sebab utama kenapa insurans diharamkan oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan kerana ia mempunyai unsur *gharar*, judi dan riba.

Golongan yang Mengharuskan Insurans : Bagi menyokong pandangan yang mengharuskan insurans konvensional ini, Daghi (2011) telah mendatangkan hujah golongan yang mengharuskan insurans. Ulama yang berpandangan sedemikian antaranya ialah Shaykh Abdul Khallaf, Dr

Muhammad al-Bahi, Mustafa al-Zarqa', Shaykh Ali al-Khafif, Muhammad Abduh dan beberapa yang lain. Mereka menyatakan bahawa insurans adalah kontrak moden yang tiada dalil yang jelas mengenainya. Justeru, mereka berhujah dengan menggunakan kaedah yang dinyatakan oleh al-Sayuti (1990) bahawa 'Sesuatu hukum itu adalah harus sehingga ada dalil yang mengharamkannya'.

Mereka juga berhujah berdasarkan kepada firman Allah SWT (surah al-Jathiyah 45:13) yang berbunyi:

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ

Maksudnya: "Dan Dia memudahkan untuk (faedah dan kegunaan) kamu, segala yang ada di langit dan yang ada di bumi, (sebagai rahmat pemberian) daripada Nya; sesungguhnya semuanya itu mengandungi tanda-tanda (yang membuktikan kemurahan dan kekuasaan Nya) bagi kaum yang memikirkannya dengan teliti".

Berdasarkan kepada ayat di atas mereka menyatakan bahawa dengan adanya skim insurans, menepati kehendak Allah SWT di mana Allah SWT menyatakan bahawa, Dialah yang memudahkan segala urusan makhluk di langit dan di bumi dan jika ia dikaitkan dengan insurans maka ianya merupakan *maslahah* kepada pencarum bagi memastikan bahawa keluarga terdekat atau waris tidak akan mengalami kesusahan sekiranya berlaku sesuatu musibah terhadap dirinya. Mereka juga menggunakan kaedah *al-ᶜUrf* untuk mengharuskan insurans ini bersandarkan kepada bahawa insurans merupakan satu institusi yang sudah menjadi kebiasaan di dalam masyarakat maka kaedah *al-ᶜadah Muhakkamah* boleh digunakan dalam situasi ini. Selain daripada itu mereka juga telah mengqiaskan akad insurans dengan Konsep *al-Muwalah*[12]. Mereka mengqiaskan sedemikian bersandarkan kepada kesamaan *ᶜillah* yang wujud antara keduanya iaitu saling tolong menolong dan membantu. Konsep ini juga menghendaki berlakunya pemindahan hak dari seseorang kepada orang lain mengikut prinsip persamaan dan saling bertanggungjawab tanpa mengharapkan sebarang keuntungan (al-Zarqa' 1989).

Zaharuddin (2007) pula telah mendatangkan hujah *qias* yang lebih luas lagi daripada golongan ini dengan menyatakan bahawa mereka mengharuskan insurans berdasarkan kepada hujah-hujah *qias* seperti berikut:

1. Mengqiaskan insurans dengan *ᶜAqad al-Hirasah* (Kontrak Pengawal Keselamatan).
2. Mengqiaskan insurans dengan Jaminan Keamanan Laluan (Dhoman Khatar atToriq), suatu *ᶜaqad* yang diterima hukumnya oleh ulama Mazhab Hanafi.
3. Mengqiaskan insurans dengan *maslahah* amah (kepentingan tertentu).
4. Mengqiaskan insurans dengan *al-Wadiᶜah bi ajr* (Penerimaan bayaran balik bila barangan amanah rosak).
5. Mengqiaskan insurans dengan Sistem Pencen @ Persaraan (*Nizom at-Taqaᶜud*).

Di atas dasar ini mereka berhujah bahawa, Insurans jenis perniagaan ini telah begitu tersebar pelaksanaannya di dalam kehidupan masyarakat moden ketika ini. Keperluan itu sampai kepada satu tahap masyarakat amat memerlukan sistem ini di dalam kehidupan. Menjauhi sistem ini akan menyebabkan kehidupan masyarakat sentiasa berada di dalam kebimbangan sekiranya berlaku apa-apa yang tidak baik di dalam kehidupan seharian. Keperluan tersebut boleh mencecah kepada apa yang disebut sebagai darurat.

Wahhab al-Khallaf (t.th) pula menyetujui pandangan mengharuskan insurans dengan mengqiaskannya sebagai *ᶜaqad al-Mudharabah*. Beliau berpendapat bahawa insurans konvensional secara praktisnya menyamai dengan transaksi yang berlaku dalam *ᶜaqad al-Mudharabah*. Apa yang berlaku syarikat insurans hanya berfungsi sebagai kumpulan modal orang ramai. Jadi pampasan yang dikeluarkan oleh syarikat kepada pemegang-pemegang polisi tidak lebih daripada keuntungan perdagangan. al-Zarqa' (1962) di dalam menyokong pandangan yang mengharuskan insurans telah menukilkan pendapat Muhammad Yusuf dengan menyatakan bahawa dalam apa jua bentuk sekalipun, insurans adalah merupakan satu contoh kerjasama dan tolong menolong di dalam masyarakat. Insurans nyawa memberi faedah kepada pihak pencarum sebagaimana ia juga memberi

faedah kepada syarikat insurans. Tidak ada celanya insurans dari sudut Islam sekiranya ia bebas daripada unsur-unsur riba dengan cara pencarum hanya mengambil kembali wang yang telah dibayarnya sahaja tanpa sebarang pertambahan sekiranya ia masih hidup setelah tamat tempuh insuransnya. Sekiranya ia meninggal dunia maka warisnya akan memperoleh pampasan. Cara yang sedemikian tidak bercanggah dengan Islam.

Kenyataan ini disokong oleh Syaraf al-Din(1981) di mana beliau menyatakan bahawa jaminan pampasan di dalam kontrak insurans hanyalah motif atau sebab kontrak insurans diadakan dan ia bukanlah barangan atau harga yang ditukarkan (*al-Mal*) sebagaimana pandangan golongan yang mengharamkan insurans. Malah sekiranya jaminan itu sendiri adalah mal, maka akan terdapat dua *al-Mal* yang berbeza iaitu satu jaminan tanpa pampasan sekiranya tidak berlaku apa-apa terhadap barang yang diinsuranskan atau pun jaminan dengan pampasan sekiranya berlaku musibah kepada barang yang diinsuranskan itu. Kerana itulah al-Zarqa' (1994) tidak bersetuju mengaitkan kontrak insurans dengan kontrak pertukaran wang kerana pemegang polisi membeli jaminan dan ketenteraman jiwa bagi satu tempuh masa hadapan. Jaminan dan ketenteraman ini dianggap tidak berkait dengan wujud atau tidaknya peristiwa yang diinsuranskan kerana berlaku atau tidaknya peristiwa tersebut, jaminan dan ketenteraman ini tetap masih ada.

Salamon (1989) telah menukilkan pandangan Dr Ali al-Khafif dengan menyatakan bahawa insurans bukanlah merupakan eksploitasi yang bertujuan untuk mengaut keuntungan, tetapi sebenarnya ia menyumbangkan khidmat am kepada masyarakat khususnya perkara yang berkaitan dengan perkara-perkara bahaya dan kerugian. Beliau juga berhujah bahawa kontrak sedemikian merupakan kontrak baharu yang tidak terdapat nas secara jelas melarangnya. Kenyataan ini disokong oleh al-Jammal (1992) dengan menyatakan bahawa akad insurans itu bertujuan untuk kemaslahatan pembeli bagi mengelakkan waris dari menanggung risiko yang berat selepas pembeli meninggal dunia. Di samping itu ia bertujuan mewujudkan satu sistem untuk kepentingan masyarakat umum. Selain daripada itu skim ini tidak terdapat sebarang bentuk riba *al-Nasiah* ataupun riba *al-Fadhl* yang diharamkan dan tiada sebarang persamaan dengannya.

Muhammad al-Bahi telah mengutarakan tiga alasan untuk mengharuskan insurans, pertama kerana ia meliputi kepentingan ekonomi orang Islam yang perlu kepada pembangunan pesat, kedua insurans bukanlah akad jual beli sebaliknya ia adalah akad takaful dan yang ketiga ia adalah akad *mudharabah* di mana keuntungannya dipulangkan kepada pemegang polisi dalam bentuk pampasan (Salamon 1989).

Golongan yang Mengharuskan Sebahagian dan Mengharamkan Sebahagian : Abu Zahrah mengharuskan insurans dari segi konsep asasnya iaitu saling bantu membantu dan bekerjasama. Beliau menyatakan bahawa insurans kereta itu adalah haram tetapi insurans membaiki kereta daripada sebarang kerosakan adalah tidak haram. Insurans nyawa pula adalah haram kerana adanya unsur-unsur perjudian disebabkan tidak wajar bagi seseorang yang membayar sebahagian sahaja daripada jumlah sebenar untuk melayakkannya mendapat jumlah kesemua wang sekiranya dia meninggal dunia atau mengambil semula kesemua wangnya berserta faedahnya sekiranya dia masih hidup selepas tamat tempuh insuransnya (Muslehuddin 1988).

Abd Rahman Isa berpandangan insurans dari segi konsepnya adalah tidak sama sekali bertentangan dengan semangat syariat Islam lebih-lebih lagi insurans kerjasama. Cuma yang timbul masalah pada urus niaga dan akadnya yang menyeleweng dari syariat Islam. oleh itu apa yang boleh dibuat adalah pengubahsuaian pada perkara-perkara yang bertentangan dengan syariat Islam. Antara perkara yang jelas haram, adanya unsur-unsur riba dan *gharar* dalam perkhidmatan insurans. Unsur-unsur tersebut perlu dihapuskan kerana insurans merupakan keperluan semasa di dalam kehidupan masyarakat moden (Salamon 1989).

Al- Sharbasi pula berpendapat bahawa sistem insurans adalah haram sekiranya terdapat unsur-unsur riba. Sedangkan tidak syak lagi dalam insurans terdapat unsur-unsur ketidakpastian dan kecelaruan yang biasanya akan mengakibatkan kehilangan wang pertaruhan pada pihak pencarum tetapi dianggap wang perolehan bagi syarikat insurans. Mungkin sistem ini dianggap satu keperluan darurat yang boleh dipraktikkan kini seandainya sistem riba ini tidak dapat dihapuskan segera di samping kita sentiasa berikhtiar untuk menghapuskannya (Muslehuddin 1988).

Bagi mengambil jalan tengah di antara pandangan yang mengharamkan dan mengharuskan insurans, al-Madani menyarankan agar permasalahan yang berkaitan dengan insurans nyawa hendaklah diserahkan kepada pakar-pakar dan cendekiawan yang terdiri daripada ulama dan ahli ekonomi yang di undang khas untuk mengkaji dan membahaskan masalah ini sedalam-dalamnya dari segala sudut dan kemudiannya mengumumkan keputusan tersebut setelah ianya disepakati bagi mengatasi masalah umat Islam yang berterusan berpecah kepada dua pendapat sama ada berpegang kepada pendapat yang masyhur yang menyatakan urus niaga insurans adalah haram ataupun berpegang kepada pandangan yang menyatakan ianya adalah halal berdasarkan kepada hujah-hujah tertentu (Samiullah 1982).

Bagi menyimpulkan pandangan golongan ketiga ini, maka apa yang boleh dinyatakan oleh penyelidik ialah mana-mana syarikat insurans yang melaksanakan aktivitinya melibatkan perkara yang melanggar hukum syariat maka ianya adalah haram. Apa-apa yang tidak melanggar hukum syariat maka ianya adalah harus. Yusof (1996) telah menggariskan beberapa dasar yang perlu dipatuhi bagi memastikan aktiviti syarikat insurans menepati dasar dan matlamat yang telah digariskan. Antara dasar dan syarat yang perlu diambil perhatian ialah:

1. Pemegang polisi saling bekerjasama antara satu sama lain bagi manfaat bersama.
2. Setiap pemegang polisi akan membayar sumbangan bagi membantu rakan-rakan lain yang memerlukan bantuan.
3. Insurans ini tergolong di bawah perjanjian memberi sumbangan atau derma yang bertujuan untuk mengagih-agihkan kerugian dan menyamaratakan tanggungan mengikut kaedah pengumpulan sumber bersama.
4. Unsur ketidaktentuan berkaitan dengan bayaran sumbangan dan bayaran manfaat dapat diketepikan.
5. Tidak bersetuju memberi keuntungan atau kelebihan kepada satu pihak sahaja sehingga boleh merugikan pihak-pihak yang lain.

Justeru, bagi memastikan ianya halal maka pihak syarikat perlu melaksanakan aktivitinya bertepatan dengan kehendak Islam. Zakariyya (1994) menyatakan bahawa insurans yang benar-benar diakui sah di sisi Islam ialah insurans yang bebas daripada unsur-unsur yang bertentangan dengan Islam. Ianya disokong oleh Jaafar (1999) dengan menyatakan keyakinannya bahawa insurans pada konsep asalnya adalah dibenarkan oleh hukum syarak berdasarkan kepada matlamat, tujuan dan kepentingannya untuk membantu sesama ahli masyarakat bila menghadapi kesusahan.

Penyelidik tidak bersetuju dengan pandangan golongan kedua yang mengharuskan insurans dalam apa bentuk sekalipun dengan menggunakan hujah *qias* iaitu menyamakan insurans dengan akad *mudharabah*. *Qias* yang sedemikian tidak dapat diterima kerana di dalam konsep *ᶜaqad mudharabah* pemodal dan pengusaha bergabung tenaga bagi menghasilkan keuntungan di dalam perniagaan. Pemodal mengeluarkan modal dan pengusaha akan melakukan pekerjaan. Keuntungan daripadanya akan dibahagikan mengikut apa yang telah dipersetujui semasa akad berlangsung. Di dalam sistem insurans pula, perkara yang sedemikian tidak berlaku di mana pencarum selaku pemodal telah memindahkan hartanya kepada pengusaha iaitu syarikat insurans dengan sepenuhnya dan harta tersebut tidak akan dikembalikan kepada pencarum bahkan akan kekal menjadi milik syarikat sekiranya tiada berlaku sebarang musibah kepada pencarum.

Berbeza dengan apa yang berlaku di dalam *ᶜaqad mudharabah* di mana pengusaha perlu mengembalikan harta yang dimodalkan oleh pemodal apabila selesai sahaja perniagaannya tidak kira perniagaan tersebut mendatangkan keuntungan ataupun mengalami kerugian. Sekiranya ada keuntungan maka adalah bahagian untuk pengusaha. Sekiranya berlaku kerugian pula maka harta modal perlu dikembalikan kepada pemodal dan pengusaha tidak mendapat apa-apa daripada perkongsiannya. Di dalam sistem insurans modal yang dikeluarkan oleh pencarum selaku pemodal dikira hangus dan ianya tidak akan dikembalikan kepada pencarum. Oleh yang demikian *qias* yang dilakukan dianggap *qias maᶜal fariq*.

Begitu juga mengqiaskan insurans dengan *ᶜaqad al-Muwalah* tidak menepati konsep yang sebenar. Mereka mengqiaskannya dengan *ᶜaqad al-Muwalah* di atas dasar persamaan *ᶜillah* iaitu saling bantu membantu di antara satu dengan yang lain. Namun demikian qias tersebut dianggap

lemah kerana konsep yang ada pada insurans dan *ᶜaqad al-Muwalah* adalah sangat berbeza. *ᶜAqad al-Muwalah* berpaksikan tolong menolong sesama insan tanpa ada di sana maksud-maksud yang tersurat mahupun tersirat, sedangkan matlamat utama kepada insurans pula adalah semata-mata mengejar semaksimum keuntungan di dalam perniagaannya sehinggakan kedang-kadang mendatangkan kerugian pula kepada pencarum. Mengqiaskan kedua-duanya dalam keadaan *ᶜillah* yang berbeza merupakan *qias maᶜal fariq.*

KESIMPULAN

Daripada perbincangan di atas, penyelidik membuat rumusan bahawa aqad yang berlaku di dalam sistem insurans mudah terjebak kepada riba kerana aqad yang berlaku melibatkan pertukaran wang dengan wang sedangkan wang merupakan barang ribawi. Terjadinya ribawi adalah kerana jumlah premium yang dibayar dengan jumlah pampasan yang diterima mempunyai nilai perbezaan yang ketara dan di sini telah berlaku apa yang disebut sebagai riba *al-Fadhl*. Begitu juga tempuh pembayaran yang akan dibayar oleh syarikat sekiranya berlaku musibah kepada pencarum tidak berlaku dalam keadaan serentak dan ianya akan mengambil masa beberapa lama untuk diserahkan kepada pencarum. Sebarang penangguhan pertukaran wang dengan wang adalah tidak dibenarkan. Sekiranya ianya berlaku maka ianya tergolong di dalam apa yang disebut sebagai riba *al-Nasi'ah*.

Pengamal insurans konvensional juga mudah terjebak dengan gharar atau ketidakpastian di dalam aqad kerana jaminan pampasan tidak diketahui oleh pencarum adakah ianya akan diperolehi ataupun tidak kerana musibah di belakang hari tiada siapa yang akan menjangkannya. Apabila ini terjadi, sebenarnya ianya telah membawa kepada syarat-syarat sah kontrak tidak dipenuhi kerana berlakunya ketidakjelasan di dalam aqad. Penyelidik lebih cenderung untuk memilih pandangan yang ketiga dengan tidak mengharamkan insurans secara total dan tidak juga mengharuskannya secara total. Yang terbaiknya apa-apa sahaja elemen yang bertentangan dengan syariat hendaklah dikeluarkan daripada aqad insurans dan apa-apa yang bertepatan dengan syariat maka ianya boleh digunapakai dalam konteks untuk berinsurans. Sebaiknya matlamat untuk membantu sesama insan perlu didahulukan di dalam berinsurans berbanding matlamat untuk mengejar keuntungan di dalam perniagaan sesuai dengan matlamat asal kewujudan insurans iaitu memberikan bantuan ketika mengalami musibah dan kesusahan.

NOTA HUJUNG

[1] Insurans dan takaful membawa maksud yang sama iaitu memberikan perlindungan. Dalam bahasa Arab ia disebut sebagai al-taᶜmin. Di Malaysia kedua-dua istilah tersebut digunakan dalam keadaan yang berbeza situasinya. Yang mengikut prinsip muᶜamalah Islam dikenali sebagai takaful, manakala insurans pula adalah sebaliknya. Namun demikian di Negara-negara Timur Tengah, mereka masih mengekalkan perkataan al-taᶜmin. Cuma, yang mengikut prinsip-prinsip muᶜamalah Islam dalam berinsurans akan disebut sebagai al-taᶜmin al-Islami. Di Malaysia ia akan dipanggil sebagai takaful.

[2] Secara asasnya sistem insurans beroperasi sama ada berbentuk komersial yang disebut sebagai *Takmin Tijari* atau berbentuk kerjasama dan kemasyarakatan yang disebut sebagai *Takmin Taawuni.*

[3] al-Syeikh Muhammad Amin atau lebih dikenali sebagai Ibn 'Abidin merupakan ulamak yang mensyarahkan kitab Ad-durul Mukhtar oleh Imam Muhammad bin Ali al-Haskafi meninggal dunia pada tahun 1088 dan kitab Tanwir Abshar oleh Imam Muhammad bin Abdullah at-Tumurtasyi meninggal pada tahun 1004 hijrah. Beliau merupakan fuqaha' terulung yang berpegang kepada Mazhab Hanafi di Syam dan dianggap pemikir Islam pertama yang mengeluarkan fatwa berkaitan dengan Insurans. Beliau meninggal dunia pada tahun 1836 M @ 1252 H).

[4] 'Tort' bermaksud kesalahan kerana cuai melaksanakan kewajipan di mana orang yang didapati bersalah boleh didakwa di mahkamah.

[5] Bagaimana boleh berlaku riba an-Nasiah dalam insurans konvensional? Ianya berlaku apabila bayaran yang dibuat oleh syarikat insurans terhadap pembayar insurans hanya setelahberlakunya tuntutan yang akan mengambil masa beberapa hari untuk menjelaskannya. Kelewatan membayar tuntutan pada hari

yang sepatutnya akan menyebabkan berlakunya penangguhan pada pembayaran dan ini dinamakan sebagai Riba an-Nasiah. Akad yang berlaku pada insurans adalah akad jual beli, maka ianya perlu disegerakan pembayaran pada masa itu juga. Perkara sedemikian adalah mustahil dilakukan oleh pihak insurans.

6 HR Muslim, Sahih Muslim, kitab: Iman, bab : riba. No. hadis 129.

7 HR Abu Daud, Sunan Abu Daud, kitab : Jual beli, bab: Menunda bayaran. No. hadis 2895.

8 HR Muslim, Kitab al-Buyu[c]; Imam Malik dalam *al-Muwatta'*; Ahmad dari Ibn Umar dalam *al-Musnad*; boleh juga rujuk *Fath al-Bari*, Ibn Hajar al-'Asqolani, Jil. 5, hlm 260.

9 Di antara ulama yang berpandangan bahawa insurans itu adalah haram sebagaimana yang dinyatakan oleh Zaharudin (2007) ialah Al-Shaykh al-[c]Allamah Muhd Amin Ibn Abidin (1836 M), al-Shaykh al-Imam Muhd Abu Zuhrah (Meninggal tahun 1972 M, Prof Syariah di Univ. Kaherah, dianggap ulama terulung dlm Ilmu Fiqh), al-Shaykh al-Imam Muhd ʻAbduh (menurut *qawl* yg lebih shohih), al-Shaykh Muhd Bukhait al-Mut'ie (Bekas Mufti Mesir, meninggal 1935 M), al-Shaykh al-Allamah Ahmad Ibrahim al-Husayni (Fuqaha terulung Mesir & dianggap mujaddid Fiqh Mesir), al-Shaykh Najm al-Din al-Wa'iz (Bekas Mufti Iraq), al-Shaykh Muhd al-Ahmadi al-Zawahiri (Bekas Syeikh al-Azhar), al-Shaykh Salim Matar al-Bisyri (Bekas Syeikh al-Azhar), al-Shaykh Hasunah al-Nawawi (Bekas Syeikh al-Azhar), al-Shaykh Abd Rahman Mahmud Qara'ah (Bekas Mufti Mesir), al-Shaykh Prof. Dr Yusoff al-Qaradhawi (Ulama dan Da[c]ie terkemuka di dunia Islam hari ini, Prof. Syarih di Univ. Qatar), Prof. Dr. Muhd Ali Salus (Prof. Fiqh di Univ. Qatar), Prof. Dr. Muhd Othman Syabir (Prof. Fiqh di Univ. Jordan & Qatar), al-Shaykh Prof. Dr Muhd Baltaji (Prof di Univ Kaherah kini, di anggap Fuhaqa teralim di ketika ini), al-Shaykh Dr. Abdullah al-Qalqili (Bekas Mufti Jordan), Prof. Dr Muhd Sulaiman Asyqar (Prof. Fiqh di Univ. Jordan &Ulama' terkenal di Jordan kini), Prof. Dr Wahbah Al-Zuhayli (Prof. Di Univ. Damsyiq Syria, Ulama terkenal di dunia).

10 Keputusan Majlis Fatwa Kebangsaan yang telah bersidang pada 20-22 April 2011, membincangkan Status Pampasan Polisi Insurans Konvensional Selepas Kematian Pembeli Polisi.

11 Cabutan Minit Mesyuarat Jemaah Ulama Majlis Agama dan Istiadat Negeri Kelantan pada 9 September 1972.

12 *Al-Muwalah* bermaksud kesepakatan di antara dua pihak di mana satu pihak membayar *diyat* kepada pihak yang lain di atas perbuatan jenayah yang dilakukannya. Mereka juga bersepakat untuk saling mewarisi. Konsep ini sudah mula diguna pakai sebelum kedatangan Islam lagi. Apabila Islam sudah mula bertapak konsep sedemikian diperakui oleh Rasulullah saw sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Abbas, Ibn Mas[c]ud. Ia juga diiktiraf di dalam Mazhab Hanafi.

RUJUKAN

al-Quran al-Karim

al- Hadith

Anggota Panel Pengarang Adabi. 1973. Kamus Ekonomi. Kota Bharu: Balai Penerbitan Adabi.

Ali Muhyiddin al-Qurrah Daghi. 2011. *al-Ta'min al-Islami Dirasah Fiqhiyyah Ta'shiliyah*. Beirut: Dar al-Bashir al-Islamiyah.

Ali & Asyraf Wajdi. 2012. *Riba Dalam Insurans Konvensional: Sejauh mana Konsep Takaful Berperanan Menanganinya*. Seminar Fatwa Muamalat Negeri Sembilan 2012 Jabatan Mufti dan Jabatan Agama Islam Negeri Sembilan .Seremban: JAINS.

Baalbaki, Rohial. 1991. *al-Maurid Arab Moden Arabic-English Dictionary*. Dar al-Ilm Lil Malaya.

Engku Rabiah Adawiyah Engku Ali. 2010. *A Mini Guide to Takaful (Islamic Insurance)*. Kuala Lumpur: CERT.

al-Jurjani. 1983. *al-Ta'rifat lil Jurjani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

al-Sayuti. 1990. *al-Asybah Wa al-Nazair*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibnu Abidin. 1996. *Hasyiah al- Durul Mukhtar*. Kaherah: Dar al-Halabi.

Ibn Manzur. 1956. *Lisan al-Arab*. Bayrut: Dar al-Sadir.

Latip, Muhammad Zakariyya al-Kandah Lawi Terj. Muhammad Abdul. 1994. *Perniagaan dan Pencarian Nafkah Hidup Dalam Islam.* Kuala Lumpur: Darul Nu'man.

Malaysia, Lembaga Penyelidikan Undang-undang. 1997. *Akta Insurans 1996 (Akta 553) & Peraturan-peraturan.* Kuala Lumpur: International Law Book Services.

Mirada Steel. *New Oxford Dictionary*. 2009. Kuala Lumpur: Oxford Fajar Sdn.Bhd.

Mohd Daud Bakar. 2011. *Muzakarah Penasihat Syariah Kewangan Islam*. Pembiayaan Peribadi Mengikut Perspektif Syariah.

Muhammad Muslehuddin. 1990. *Sistem Perbankkan Dalam Islam*. Jakarta: Rinika Cipta

Omar Mohd Nasir. 1989. *Tamadun Islam dan Ideologi - Ideologi Masa kini*. Ampang: Nadhi Publisher Sdn

Bhd.
Ramly, Nasir Yasin dan Jamil. 2011. *Takaful: A Study Guide*. Kuala Lumpur: IBFIM.
Saad, Ahmad Muhammad. 2011. *Fiqh al-Muamalat*. Irbid Jordan: Dar al- Kitab.
Sobri Salamon. 1989. *Ekonomi Islam Pengenalan Sistem dan Kemungkinan*. Petaling Jaya: al-Rahmaniah.
Samiullah, Muhammad. 1982. *Prohibitions of Riba (interest) & Insurance in The Light of Islam*, Jil.21 (2). Islamic Studies, 69.
Sanhuri, ᶜAbd al- Razzaq Ahmad. 1964. *al-Wasit fi Syarhi al-Qanun al-Madani*. Qahirah: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah.
Syabir, (t.th). *al-Muamalat al-Maliah al-Muasirah*. Bayrut: Dar al-Nafais.
Sharif al-Din, Ahmad Saᶜid. 1982. *ᶜUqud al-Ta'min wa Uqud Dhaman al-Istithmar*. Qahirah: Matba'ah Hasan.
Syed Othman al-Habsyi. 1997. *Takaful, A Suitable Alternative for Contemporary Economy*. International Summit on Takaful (Islamic Insurance), (p. 5). Labuan.
Takaful, Sidang Pengarang. 1996. *Takaful Islamic Insurance Concept and Operational*. Kuala Lumpur: BIMB Institute of Research and Training Sdn.Bhd.
The New Encylopedia Britannica. 1985. Chicago: The Chicago Press.
Toolsram, Ong. (t.th). *Panduan Skim Insurans Berkumpul ATM Berhad*. Kuala Lumpur: Bahagian Insurans Koperasi Tentera Malaysia Berhad.
Mofatt, Donald W. 1976. *Economic Dictionary*. New York: El-Servier Sciestific Publishing Company.
Yusof, Mohd Fadzli. 1996. *Takaful Sistem Insurans Islam*. Kuala lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn.Bhd.
Zaharudin Abd. Rahman. 2008. *Money, You & Islam: Views on Contemporary Financial & Islamic Banking Issues.* Selangor: True Wealth.
Zaharuddin Abd. Rahman. 2007, Julai. Zaharudin.net. Retrieved from Perbankan dan Insurans beza insurans konvensional dengan takaful: http://zaharuddin.net

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Sikap Pelajar Siam Buddha Terhadap Pendidikan Moral: Satu Kajian di Sekolah Menengah di Daerah Tumpat, Kelantan

Mohd Muslim Zuhalif Mustapa

Abstrak: Isu keruntuhan akhlak dan moral ini semakin membimbangkan disebabkan oleh kurangnya penghayatan kepada tuntutan pengamalan nilai moral dan keagamaan selari dengan arus globalisasi yang berlaku. Hal ini menyebabkan sebahagian besar masyarakat melanggar tuntutan-tuntutan yang telah ditetapkan oleh agama. Penerapan sistem Pendidikan Moral dalam mempengaruhi sikap terhadap penghayatan tersebut seolah-olah tidak berkesan. Justeru itu, kajian berbentuk lapangan dan sorotan ini bertujuan untuk mengenal pasti dimensi sikap pelajar iaitu persepsi, minat dan penerimaan terhadap Pendidikan Moral di kalangan 129 orang pelajar Siam Buddha tingkatan empat dan lima di tiga buah sekolah menengah di daerah Tumpat, Kelantan. Kajian ini juga mengenal pasti konsep moral, etika dan akhlak selain cuba mengkaji sama ada terdapat perbezaan sikap pelajar terhadap Pendidikan Moral berdasarkan jantina dan kategori sekolah. Di samping itu, kajian ini juga mengkaji hubungan antara sikap pelajar dengan cara pengamalan guru.Instrumen yang digunakan dalam kajian ini ialah soal selidik dengan kebolehpercayaan $\alpha = 0.910$. Dua jenis statistik digunakan dalam kajian ini iaitu statistik deskriptif untuk melihat min, frekuensi, peratusan dan sisihan piawai manakala statistik inferensi menggunakan ujian-t dan kolerasi Pearson. Keputusan kajian menunjukkan bahawa pelajar tingkatan empat dan lima mempunyai persepsi, minat dan penerimaan yang tinggi terhadap Pendidikan Moral. Selain itu, hasil kajian mendapati bahawa tidak terdapat perbezaan persepsi, minat dan penerimaan pelajar terhadap Pendidikan Moral berdasarkan jantina. Manakala bagi kategori sekolah, tidak terdapat perbezaan dari segi persepsi pelajar tetapi bagi dimensi minat dan penerimaan terdapat perbezaan yang signifikan terhadap Pendidikan Moral. Hasil dapatan kajian juga membuktikan bahawa terdapat hubungan yang signifikan di antara sikap pelajar dengan cara pengamalan guru bagi mata pelajaran Pendidikan Moral.

PENGENALAN

Peranan pendidikan dalam kehidupan sangat dititikberatkan memandangkan ianya merupakan asas utama dalam melahirkan sebuah bangsa yang maju. Justeru itu, pendidikan dalam sesebuah masyarakat memerlukan sistem nilai yang mampu dikembangkan dan disuburkan supaya warganya memiliki nilai etika yang tinggi dalam kehidupan. Apabila diteliti maksud pendidikan itu sendiri, sebenarnya ia tidak dapat dipisahkan daripada nilai-nilai akhlak dan juga moral (Syed Ali Ashraf 1994 & Asmawati Suhid 2005).

Ini sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Abdul Rahman Md Aroff (1988), Kementerian Pelajaran Malaysia (2000), Baharom Mohamad et al. (2008) dan Abdullah Zhidi Omar et al. (2014) peranan Pendidikan Islam dan Pendidikan Moral membentuk personaliti pelajar yang mencakupi aspek emosi, intelek, rohani dan jasmani seiring dengan Falsafah Pendidikan Negara dalam mengaplikasikan segala ilmu asas pengetahuan dan konsep yang dipelajari bagi menepati kehendak pendidikan untuk membina sahsiah pelajar berkualiti.

PEMASALAHAN KAJIAN

Pencapaian sistem pendidikan setakat ini khususnya dalam usaha untuk memupuk perpaduan di kalangan pelajar masih belum memuaskan. Mata pelajaran sivik dan kewarganegaraan tidak diperkenalkan dengan secara serius sehingga dapat membentuk sikap dan mempengaruhi perlakuan pelajar. Keadaan yang sama berlaku di peringkat institusi pengajian tinggi. Oleh kerana itu, ramai pelajar yang kecewa dengan sikap perkauman yang tebal dan polarisasi kaum yang kian meluas di kampus-kampus (Sanusi Othman 1989).

Menurut Ruslin (1996) Pendidikan Moral dikira sebagai satu mata pelajaran yang agak baru diperkenalkan pada tahun 1983 dalam Kurikulum Baru Sekolah Rendah dan 1989 dalam Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah. Beberapa masalah adalah dijangkakan. Antara masalah-masalah tersebut adalah kekaburan konsep moral, masalah kurikulum, kekurangan kemahiran guru-guru Pendidikan Moral, kekurangan bahan pengajaran serta kelemahan penilaian dalam bidang moral.

Terdapat kekurangan penyelidikan sistematik terhadap bidang Pendidikan Moral berbanding dengan mata pelajaran lain di Malaysia. Usaha untuk meneroka situasi sebenarnya dalam pengajaran dan pembelajaran Pendidikan Moral di Malaysia sangat diperlukan.Tidak ada satu penyelesaian muktamad untuk isu-isu moral yang timbul. Maka, masalah dan isu-isu moral ini perlu dan boleh dianalisis serta dikaji daripada pelbagai perspektif (Tan Bee Chu 2001, Siew Pei Hwa 2005 & Vishalache Balakrishnan 2009).

PERSOALAN KAJIAN

Kertas kerja ini mengandungi empat persoalan kajian:

1. Apakah yang dapat difahami mengenai konsep sikap pelajar dalam proses pengajaran dan pembelajaran di sekolah?
2. Apakah yang dimaksudkan dengan konsep moral, etika dan akhlak menurut pandangan sarjana dan penyelidik?
3. Apakah sikap pelajar sekolah menengah terhadap pembelajaranmata pelajaran Pendidikan Moral di daerah Tumpat, Kelantan bagi dimensi persepsi, minat dan penerimaan serta amalan pengajaran guru berdasarkan persepsi mereka?
4. Adakah terdapat perbezaan dan hubungan yang signifikan di antara persepsi, minat dan penerimaan dengan amalan pengajaran guru terhadap Pendidikan Moral berdasarkan jantina dan kategori sekolah.

OBJEKTIF KAJIAN

Kertas kerja ini membincangkan konsep sikap pelajar terhadap pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral di sekolah. Kajian ini berperanan untuk mengenal pasti konsep moral, etika dan akhlak. Tujuan lain kajian adalah untuk mengkaji perbezaan dimensi sikap pelajar yang merangkumi persepsi, minat dan penerimaan berdasarkan faktor jantina dan kategori sekolah di samping mengenalpasti hubungan yang wujud yang menjadi faktor pengaruh kepada perubahan sikap pelajar berdasarkan cara amalan pengajaran guru.

TINJAUAN LITERATUR

Sikap Pelajar

Sikap para pelajar terhadap pembelajaran biasanya dipengaruhi oleh beberapa faktor antaranya latar belakang keluarga, jantina serta pekerjaan ibu bapa. Peranan utama dimainkan oleh faktor-faktor tersebut dalam memberi pengaruh dan kesan kepada sikap dan juga minat pelajar terhadap pelajaran (Jerie anak Peter Langan & Zamri Mahmod 2011, Nazri Hamid 2000 & Zulzana Zulkarnain et al. 2011).

Minat dan sikap pelajar adalah satu sumber penentu kepada pencapaian akademik semasa pelajar para pelajar di sekolah. Dorongan dan sokongan yang tinggi perlu diberikan kepada mereka supaya sikap dan minat mereka akan terus wujud dalam diri mereka. Perubahan sikap pelajar banyak di dominasi oleh kefahaman mereka terhadap istilah ataupun perkatan yang digunakan di dalam sesuatu proses pembelajaran. Sikap dan minat pelajar dapat dipupuk jika sekiranya guru dapat mewujudkan satu suasana pembelajaran yang lebih efektif. Faktor perubahan sikap pelajar terhadap sesuatu mata pelajaran itu adalah disebabkan oleh ketiadaan minat dan kurang memahami apa yang diajar oleh guru (Zanaton Hj Iksan 2006, Jamaluddin Ahmad 2012, Quek Miow Leng 2006, Ahmad Yunus b. Kasim 2000,Shaheda binti Usof 2006 & Farhana binti Idris 2008).

Sokongan guru dan harapan tinggi kepada pelajar merupakan kunci pembangunan daya pemikiran dan kecekapan pelajar. Dalam usaha untuk membentuk sikap dan tingkah laku pelajar, perlunya satu contoh pengajaran yang berkesan merangkumi aspek pembinaan jati diri, nilai-nilai dan kefahaman (Theresa M. Akey 2006, Akhtar Ali et al. 2009 & Myfanwy Bugler et al. 2013).

Penganut Thai Buddha

Memandangkan kajian ini dilakukan di Malaysia secara khususnya melibatkan negeri Kelantan, maka beberapa kajian bersesuaian mengenai skop ini telah dikenalpasti oleh pengkaji. Di antara kajian ilmiah yang pernah dilakukan dalam konteks ini ialah:

Kajian mengenai golongan minoriti yang merujuk kepada etnik Siam beragama Buddha pernah dilakukan oleh Golomb (1978) di dalam penulisan ini. Perkara utama yang disentuh beliau adalah berkisarkan proses asimilasi etnik Siam yang mempunyai hubungan sosial budaya dalam masyarakat Kelantan.Unsur asimilasi tersebut dapat dilihat dalam aspek kebudayaan antaranya bahasa, adat resam, pakaian dan pemakanan. Selain itu, tempat tinggal dan keadaan ekonomi mereka seperti orang Melayu.

Kajian Mohamed Yusof Ismail (1993) mengenai hubungan sosial dan budaya masyarakat Siam Buddha dan organisasi Buddhisme Theravada dalam sosialogi masyarakat majoriti berketurunan Melayu Islam. Dalam kandungan perbahasan ini disentuh juga mengenai status kedudukan golongan ini disamping cuba menjelaskan tentang sejarah yang berkaitan dengan kedatangan Buddhisme di Kelantan. Fokus utama disandarkan kepada kegiatan masyarakat Siam Buddha di Kampung Ban Klang, Bachok, Kelantan. Banyak aspek cuba dijelaskan oleh pengkaji seperti kepentingan organisasi Sagha dan pengaruh masyarakat Siam terhadap ajaran Buddhisme Theravada yang mempunyai hubungan yang kuat dengan Negara Thailand. Turut dikupas adalah berkaitan tentang peranan, pengaruh, serta perkembangan kuil-kuil utama iaitu Wat Klang di kampung tersebut.

Kajian Rabihah binti Mohd Ghazali (2003), yang mana kajian tersebut membincangkan perkembangan Buddhisme di jajahan Tumpat, Kelantan selepas berlakunya perubahan politik pada

tahun 1990-1999. Kajian juga turut meneliti sejauhmana fungsi kuil Buddha dan tahap penghayatan penganut setempat. Beberapa metod telah digunakan bagi menyempurnakan disertasi ini seperti metod temu bual, pengedaran borang soal selidik kepada penganut –penganut serta melakukan pemerhatian ke atas lokasi kajian. Hasil kajian disertasi ini menunujukkan bahawa penganut-penganut Buddha di daerah ini mengharapkan agar program pendidikan agama Buddha perlu diperbanyakkan lagi dalam usaha untuk mendekatkan lagi penganut Buddha kepada ajaran Buddha yang sebenar.

Kajian Mohd Gaddafi bin Ibrahim (2005) pula memberi penekanan kepada amalan dan kegiatan masyarakat Buddha di jajahan Pasir Mas, Kelantan. Tumpuannya merangkumi *tham bun* (membuat pahala), *sila* (pancasila), *samadhi* (meditasi) dan upacara yang mempunyai kaitan langsung dengan unsur keagamaan yang mereka anuti. Hasilnya, kajian ini mendapati hampir keseluruhan penganut mengamalkan tuntutan tham bun, tetapi majoriti mereka melanggar sila dan hanya sebilangan kecil sahaja yang melakukan Samadhi. Kajian disertasi ini melibatkan responden seramai 95 orang yang terdiri daripada penganut serta ketua keagamaan Buddha.

Kajian sosial pernah dilakukan oleh Mohd Mahadee Ismail (2008) terhadap sebuah kampung yang terdapat di daerah Tanah Merah, Kelantan. Fokus utama kajian ini menjerumus kepada pengamalan adat pantang larang masyarakat Melayu dalam cara hidup masyarakat Thai Buddha yang terdapat di Kampung Muring, Tanah Merah. Masyarakat Thai Buddha di Kampung Muring ini mempunyai adat-adat, istiadat, sosio budaya tradisi dan kepercayaan yang diwarisi daripada nenek moyang mereka sejak turun temurun. Hasil kajian ini menunjukkan bahawa ada sesetengah kelompok daripada masyarakat Thai Buddha di kampung ini masih lagi mengamalkan adat pantang larang tersebut bahkan adat-adat tersebut juga telah menyerap masuk ke dalam kepercayaan masyarakat Melayu di sekitar kampung itu. Manakala sesetengah kelompon pula sudah tidak lagi mengamalkan adat pantang larang tersebut disebabkan oleh berlakunya perubahan zaman.

Pendidikan Moral

Perlaksanaan Pendidikan Moral di sekolah pada masa kini wujudnya kesan dan halangan-halangan tertentu sejajar dengan pedaran yang terus berlaku. Pendidikan Moral memainkan peranan penting dalam mempengaruhi sahsiah pelajar dalam kehidupan bermasyarakat. Pengaruh Pendidikan nilai ini banyak memberi kesan kepada perkembangan pemikiran dan akademik pelajar sama ada berlaku secara pantas ataupun perlahan-lahan (Mohd Azhar bin Abd. Hamid 2001, Bambang Sumintono et al. 2012 & Mohd Ismail bin Mustari et al. 2004).

Aspek pengaruh dan kognitif pembangunan moral dibangunkan dalam satu proses pembangunan program Pendidikan Moral yang berkesan terhadap sekolah rendah, menengah, dan juga universiti. Pengajaran Pendididkan Moral adalah kesinambungan hasil pengamalan nilai-nilai semasa di rumah dan juga dalam masyarakat. Untuk mencapai satu keputusan yang memberansangkan dalam pendidikan moral , kita perlu mencadangkan perlaksanaan kajian yang bersistematik bersandarkan terus kepada elemen-elemen asas yang berkait tentang alasan moral, perasaan moral dan juga sikap moral (Hing Keung Ma 2009; S.E Oladipo 2009; Muriel J. Bebeau et al. 1999).

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini adalah berbentuk lapangan dalam konteks kajian kuantitatif. Namun, kaedah kualitatif juga digunakan sebagai kaedah sokongan bagi kajian. Keutamaan data kuantitatif diperolehi melaui set soal selidik terhadap 129 orang pelajar tingkatan empat dan lima di tiga buah sekolah menengah di daerah Tumpat, Kelantan. Data kualitatif pula diperolehi melalui sumber kepustakaan. Kajian ini menggunakan instrumen set soal selidik sebagai kaedah pengumpulan data-data utama kajian. Set soal selidik terdiri daripada dua bahagian. Bahagian pertama mengandungi data demografi responden (jantina, tingkatan, dan kategori sekolah) dan bahagian kedua mengandungi persoalan berkaitan dimensi sikap iaitu persepsi, minat dan penerimaan pelajar terhadap pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral. Set soal selidik ini dianalisis menggunakan perisian SPSS (*Statistic*

Programe for Science Social) versi 22. Pemilihan sampel di lakukan secara rawak berdasarkan jadual rawak Krejcie dan Morgan 1970.

Bil	Nama Sekolah	Saiz Populasi	Saiz Sampel
1	Sekolah Menengah Chabang Empat	45 orang	40
2	Sekolah Menengah Dato Biji Wangsa	35 orang	32
3	Sekolah Menengah Tumpat	65 orang	56
	Jumlah Sampel		**128**

Sumber: Krejcie dan Morgan 1970

Analasis Deskriptif dan Inferensi

Analisis data dalam bentuk deskriptif dilakukan bagi menjelaskan secara terperinci mengenai data demografi responden. Bagi tujuan penjelasan analisis ini, nilai min, kekerapan, peratusan dan sisihan piawai dinyatakan dengan teliti mengikut skala-skalanya.Manakala Analisis ujian-t digunakan untuk melihat sejauh mana perbezaan skor min pemboleh ubah bersandar iaitu sikap pelajar dengan pemboleh ubah bebas iaitu faktor demografi (jantina dan kategori sekolah). Analisis kolerasi pula digunakan untuk menguji dan melihat hubungan yang wujud diantara amalan pengajaran guru dengan perkaitan dimensi sikap pelajar. Dalam kajian, model kolerasi Pearson telah digunakan oleh pengkaji.

Hasil Dapatan Kajian dan Perbincangan

Analisis Deskriptif :

1. **Persepsi, Minat dan Penerimaan di Kalangan Pelajar Terhadap Pendidikan Moral:** Analisis data berkaitan item persepsi terhadap Pendidikan Moral di kalangan pelajar berada pada tahap yang tinggi.Analisis skor min bagi setiap item persepsi pelajar terhadap Pendidikan Moral dinyatakan dalam jadual 1.1 berikut:

Jadual 1.1 Taburan Skor Tahap Persepsi Pelajar Terhadap Pendidikan Moral

Persepsi	Skor min	Tahap	Kekerapan	Peratus (%)
	64.5	Tinggi	118	91.5
		Sederhana	11	8.5
	Keseluruhan		**129**	**100**

Sumber: Penyelidik 2014

Jadual 1.1 di atas menunjukkan tahap persepsi pelajar terhadap Pendidikan Moral. Hasil ini dianalisis daripada jumlah 129 responden, seramai 118 orang (91.5 %) melebihi skor min yang diperoleh iaitu 64.5. Manakala seramai 11 orang (8.5 %) pula berada pada tahap yang sederhana. Keseluruhannya menunjukkan bahawa persepsi pelajar terhadap pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral ini berada pada tahap yang tinggi. Ini menunjukkan bahawa pelajar mempunyai persepsi yang positif terhadap mata pelajaran tersebut.

Berdasarkan keputusan kajian, hasil ini bertepatan dengan dapatan kajian (Eggen & Kauchak 1999 dan Zaharah Mohd Nadzir 2009) yang menjelaskan bahawa cara bagaimana pelajar dinilai merupakan salah satu faktor penting yang boleh mempengaruhi persepsi pelajar. Persepsi pelajar terhadap penilaian itu sendiri dan bagaimana penilaian dilaksanakan boleh mempengaruhi matlamat belajar dan sekaligus motivasi belajar seorang pelajar. Persepsi adalah penting memandangkan persepsi akan mempengaruhi maklumat yang memasuki ingatan jangka pendek. Pembelajaran pelajar adalah bergantung kepada kepada persepsinya terhadap ransangan luaran.

Jadual 1.2 Taburan Skor Tahap Minat Pelajar Terhadap Pendidikan Moral

Minat	Skor min	Tahap	Kekerapan	Peratus (%)

37.3	Tinggi	116	90
	Sederhana	13	10
Keseluruhan		**129**	**100**

Sumber: Penyelidik 2014

Hasil daripada analisis jadual 1.2 di atas menunjukkan bahawa minat pelajar untuk mengikuti pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral berada pada tahap yang tinggi iaitu pada nilai (min=37.3). Daripada 129 responden, seramai 116 orang (90%) menunjukkan tahap skor yang tinggi iaitu melebihi nilai (>4.00). Manakala 13 orang (10 %) pula menunjukkan tahap skor yang sederhana. Ini membuktikan bahawa tahap kekerapan skor yang tinggi adalah menunjukkan minat pelajar terhadap pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral yang sangat kuat dan baik.

Berdasarkan kepada hasil analisis, dapat dirumuskan bahawa minat keseluruhan pelajar berada pada tahap yang sangat positif. Justeru itu, bagi mengekalkan minat pelajar terhadap mata pelajaran ini terus berkembang, maka peranan semua pihak harus dimainkan dari pelbagai sudut sama ada dari peringkat makro mahupun mikro.

Dalam konteks minat, hasil ini mendukung dapatan (Lee 1991; Abu Bakar 1994 dan Nik Azis Nik Pa 1997).Mereka mengatakan bahawa minat dan sikap memainkan peranan yang penting dalam mempengaruhi kesediaan belajar dan pencapaian murid. Ini kerana murid yang berminat dalam perkara yang dipelajarinya akan mencapai prestasi yang cemerlang. Seseorang yang berminat dalam perkara yang dipelajari lazimnya akan menunjukkan kesungguhan dan pencapaian yang tinggi. Oleh itu minat perlu ditanamkan dalam diri murid itu sendiri. Keseronokan belajar akan meningkatkan minat dan ia boleh dipertingkatkan lagi dengan penyertaan dan dorongan ibubapa, guru dan rakan-rakan di dalam proses pembelajaran.

Jadual 1.3 Taburan Skor Tahap Penerimaan Pelajar Terhadap Pendidikan Moral

Penerimaan	**Skor min**	**Tahap**	**Kekerapan**	**Peratus (%)**
	51.64	Tinggi	74	57.4
		Sederhana	55	42.6
	Keseluruhan		**129**	**100**

Sumber: Penyelidik 2014

Jadual 1.3 di atas menunjukan tahap penerimaan pelajar terhadap Pendidikan Moral. Hasil ini dianalisis daripada jumlah 129 responden, seramai 74 orang responden (57.4 %) berada pada tahap tinggi melebihi skor min yang diperolehiaitu 51.64. Manakala seramai 55 orang pelajar (42.6 %) pula berada pada tahap yang sederhana. Keseluruhannya menunjukkan bahawa penerimaan pelajar terhadap pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral adalah baik.

Hampir keseluruhan pelajar memahami bahawa Pendidikan Moral merupakan satu pelajaran yang banyak mengajar tentang nilai-nilai moral yang mampu membentuk sikap mereka. Melalui analisis di atas menjelaskan bahawa wujudnya penerimaan baik pelajar terhadap pembelajaran Pendidikan Moral di sekolah dengan memberi suatu gambaran yang tepat bahawa para pelajar boleh menerima pembelajaran Pendidikan Moral dengan seadanya dengan bantuan sokongan yang kuat secara berterusan daripada pihak guru dan ibu bapa.

Hasil ini sebenarnya mempunyai kelangsungan dengan kajian Jumali Selamat et al. (2012) yang dapatannya melaporkan bahawa penerimaan pelajar terhadap kefahaman bagi sesuatu pembelajaran boleh terbina melalui maklumat yang diperolehi, kualiti maklumat dan cara maklumat disampaikan. Justeru itu, dalam meningkatkan tahap penerimaan pelajar terhadap pembelajaran, perlunya teknik dan kaedah yang betul. Ini bukan sahaja bergantung kepada pengolahan maklumat semata-mata tetapi ketepatan maklumat terhadap nilai-nilai semasa juga perlu diselaraskan.

2. Amalan Pengajaran Guru Menurut Persepsi Pelajar:

Jadual 1.4 Taburan Skor Tahap Amalan Pengajaran Guru Pelajar Terhadap Pendidikan Moral

Amalan Pengajaran Guru	Skor min	Tahap	Kekerapan (Orang)	Peratus (%)
	53.53	Tinggi	123	95.3
		Sederhana	6	4.7
	Keseluruhan		**129**	**100**

Sumber: Penyelidik 2014

Jadual 1.4 di atas menunjukkan tahap amalan pengajaran guru berdasarkan persepsi pelajar. Hasil dapatan data ini diperoleh daripada analisis terhadap 129 orang responden. Seramai 123 orang responden (95.4%) menunjukkan tahap persepsi terhadap amalan pengajaran guru berada pada tahap yang tinggi. Manakala seramai 6 orang responden (4.7%) menunjukkan tahap persepsi yang sederhana terhadap amalan pengajaran tersebut. Secara keseluruhannya, skor tahap amalan pengajaran guru berdasarkan persepsi pelajar berada pada tahap yang memberansangkan. Ini jelaslah menunjukkan bahawa hampir keseluruhan pelajar berpendapat bahawa amalan pengajaran guru sangat penting dalam mempengaruhi sikap, minat dan penerimaan pelajar terhadap mata pelajaran Pendidikan Moral.

Maka dalam konteks ini, dapatan kajian sejajar dengan pandangan Suradi (1987) dan Civil dalam Zaidah (2005) yang mendapati bahawa sikap terhadap guru akan mempengaruhi minat dan usaha ke arah kejayaan murid. Sikap negatif terhadap guru boleh melemahkan minat dan motivasi murid dalam mata pelajaran yang diajar oleh guru tersebut. Ini bermaksud bahawa pentingnya guru mempunyai pengetahuan dan maklumat yang lengkap di samping memastikan proses pengajaran dan pembelajaran dilaksana dengan berkesan dan mampu menarik minat pelajar untuk mengaplikasikannya dalam kehidupan.

Analisis Inferensi :

1. Perbezaan Persepsi, Minat dan Penerimaan Pelajar Terhadap Pendidikan Moral Berdasarkan Jantina:

Jadual 1.5 Perbezaan Persepsi Pelajar Berdasarkan Jantina

Item	Jantina	N	Min	SP	Nilai t	Sig.p
Persepsi	Lelaki	66	64.33	5.81	-0.218	0.828
	Perempuan	63	64.56	5.79	-0.218	0.828

Sumber: Penyelidik 2014

Hasil analisis dalam jadual di atas menunjukan tidak terdapat perbezaan yang signifikan persepsi berdasarkan jantina bagi pelajar lelaki dan perempuan dengan nilai signifikan yang diperolehi ($t=-0.218$, $p>0.05$). Maka hipotesis nul tidak terdapat perbezaan yang signifikan persepsi pelajar berdasarkan jantina adalah diterima. Nilai min bagi persepsi pelajar ialah (lelaki=64.33, perempuan=64.56). Ini bermakna persepsi pelajar berdasarkan jantina adalah sama.

Jadual 1.6 Perbezaan Minat Pelajar Berdasarkan Jantina

Item	Jantina	N	Min	SP	Nilai (t)	Sig.p
Minat	Lelaki	66	37.18	4.02	-0.250	0.803
	Perempuan	63	37.35	3.57	-0.250	0.803

Sumber: Penyelidik 2014

Hasil analisis dalam jadual 1.6 di atas menunjukkan tidak terdapat perbezaan yang signifikan minat berdasarkan jantina bagi pelajar lelaki dan perempuan dengan nilai signifikan yang diperolehi ($t=-0.250$, $p>0.05$). Maka hipotesis nul tidak terdapat perbezaan yang signifikan

minat pelajar terhadap Pendidikan Moral berdasarkan jantina adalah diterima. Nilai min bagi minat pelajar ialah (lelaki=37.18, perempuan=37.35). Keseluruhannya menunjukan bahawa minat pelajar terhadap Pendidikan Moral adalah sama.

Jadual 1.7 Perbezaan Penerimaan Pelajar Berdasarkan Jantina

Item	Jantina	N	Min	SP	Nilai t	Sig.p
Penerimaan	Lelaki	66	51.17	4.58	-1.156	0.250
	Perempuan	63	52.14	5.02	-1.153	0.251

Sumber: Penyelidik 2014

Jadual 1.7 di atas menunjukkan tidak terdapat perbezaan yang signifikan penerimaan berdasarkan jantina bagi pelajar lelaki dan perempuan terhadap mata pelajaran Pendidikan Moral dengan nilai signifikan yang diperolehi ($t=-1.156$, $p>0.05$). Maka hipotesis tidak terdapat perbezaan yang signifikan penerimaan pelajar berdasarkan jantina bagi mata pelajaran Pendidikan Moral adalah diterima. Nilai min bagi minat pelajar ialah (lelaki=51.17, perempuan=52.14). Keseluruhannya menunjukkan bahawa minat pelajar adalah sama berdasarkan jantina.

2. Perbezaan Persepsi, Minat dan Penerimaan Pelajar Terhadap Pendidikan Moral Berdasarkan Kategori Sekolah:

Jadual 1.8 Perbezaan Persepsi Pelajar Berdasarkan Kategori Sekolah

Item	Sekolah	N	Min	SP	Nilai-(t)	Sig.p
Persepsi	Luar Bandar	43	65.47	3.50	1.43	0.156
	Bandar	86	63.93	6.60	1.73	0.086

Sumber: Penyelidik 2014

Jadual 1.8 di atas menunjukkan tahap persepsi pelajar berdasarkan kategori sekolah. Hasil analisis tersebut menunjukkan tidak terdapat perbezaan yang signifikan persepsi pelajar Luar Bandar dan Bandar dengan perolehan nilai signifikan ($t=1.43$, $p>0.05$). Ini bererti hipotesis nul tidak terdapat perbezaan yang signifikan persepsi pelajar terhadap Pendidikan Moral berdasarkan kategori sekolah adalah diterima. Nilai min yang diperoleh bagi pelajar luar bandar ialah 65.47, dan min pelajar bandar ialah 63.93. Keputusan ujian-t menunjukkan bahawa tidak terdapat perbezaan yang signifikan persepsi pelajar Luar Bandar dan Bandar terhadap pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral.

Jadual 1.9 Perbezaan Minat Berdasarkan Kategori Sekolah

Item	Sekolah	N	Min	SP	Nilai t	Sig.p
Minat	L.Bandar	43	38.98	2.31	3.82	0.000
	Bandar	86	36.41	4.10	4.55	0.000

Sumber: Penyelidik 2014

Analisis data jadual di atas menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan minat pelajar terhadap Pendidikan Moral berdasarkan kategori sekolah dengan perolehan nilai signifikan ($t=3.82$, $p<0.05$). Ini bermaksud hipotesis nul tidak terdapat perbezaan yang signifikan minat pelajar terhadap Pendidikan Moral berdasarkan kategori sekolah adalah ditolak. Nilai min yang diperolehi bagi pelajar Luar Bandar ialah 38.98 dan pelajar Bandar ialah 36.41. Hasil keputusan ujian-t menunjukkan bahawa terdapat perbezaan yang signifikan minat pelajar berdasarkan kategori sekolah.

Jadual 1.10 Perbezaan Penerimaan Pelajar Berdasarkan Kategori Sekolah

Item	Sekolah	N	Min	SP	Nilai t	Sig.P
Penerimaan	Luar Bandar	43	53.02	3.00	2.35	0.020
	Bandar	86	51.00	5.37	2.81	0.006

Sumber: Penyelidik 2014

Analisis data jadual di atas menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan penerimaan pelajar terhadap Pendidikan Moral berdasarkan kategori sekolah dengan perolehan nilai signifikan (t=2.35, p<0.05). Maka hipotesis nul tidak terdapat perbezaan yang signifikan penerimaan pelajar terhadap Pendidikan Moral berdasarkan kategori sekolah adalah ditolak. Nilai min yang diperolehi bagi pelajar Luar Bandar ialah 53.02 dan pelajar Bandar ialah 51.00. Keputusan ujian-t membuktikan bahawa wujud perbezaan yang signifikan tahap penerimaan pelajar terhadap pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral berdasarkan kategori sekolah.

Analisis Kolerasi:

1. Hubungan Persepsi, Minat dan Penerimaan Pelajar dengan Amalan Pengajaran Guru:

Jadual 1.11 Kolerasi Antara Persepsi, Minat dan Penerimaan Pelajar Dengan Amalan Pengajaran Guru

Pemboleh ubah	N	(r)	Sig.p
Persepsi	129	0.573	0.000
Minat	129	0.582	0.000
Penerimaan	129	0.565	0.000
Amalan Pengajaran Guru			

Nilai alpha < 0.05Sumer: Penyelidik 2014

Melalui analisis kolerasi Pearson yang dilakukan, nilai pekali kolerasi (r) yang diperoleh bagi setiap dimensi sikap adalah (persepsi=0.573, minat=0.582, penerimaan 0.565). Ini bermakna kecerunan hubungan di antara pemboleh ubah adalah tinggi. Hal ini disokong oleh nilai perolehan (sig) kolerasi bagi kesemua dimensi sikap ialah (p=0.000<0.05). Memandangkan kebarangkalian nilai signifikan bagi dimensi sikap adalah kecil dari nilai alpha yang telah ditetapkan, maka hipotesis nul iaitu tidak terdapat hubungan yang signifikan antara persepsi, minat dan penerimaan pelajar terhadap amalan pengajaran guru adalah ditolak. Ini menjelaskan bahawa wujud hubungan yang signifikan di antara persepsi, minat dan penerimaan pelajar dengan amalan pengajaran guru bagi mata pelajaran Pendidikan Moral. Ini bermaksud semakin tinggi persepsi, minat dan penerimaan pelajar terhadap pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral adalah berkait rapat dengan tingginya amalan pengajaran guru. Sebaliknya, rendahnya tahap amalan pengajaran guru, maka rendahlah tahap persepsi, minat dan penerimaan pelajar terhadap mata pelajaran tersebut.

Tahap Persepsi, Minat dan Penerimaan Pelajar Terhadap Mata Pelajaran Pendidikan Moral Berdasarkan Jantina

Dapatan kajian mengenai tahap perbezaan persepsi, minat dan penerimaan pelajar berdasarkan jantina bagi pembelajaran Pendidikan Moral menunjukkan tidak terdapat perbezaan yang signifikan di antara pelajar lelaki dan perempuan. Hasil analisis juga membuktikan tahap persepsi, minat dan penerimaan pelajar terhadap mata pelajaran tersebut adalah hampir sama bagi kedua-dua jantina dengan perolehan nilai skor min (persepsi = 64.33, minat = 37.18, penerimaan = 51.17).

Ini seiring dengan keputusan kajian Md. Dali (1999) dan Mohd Najib Abdul Aziz & Nor Shafrin Ahmad (2008). Hasil kajian tersebut menunjukkan tidak terdapat perbezaan kemahiran dan kefahaman belajar dalam kalangan pelajar pelbagai jantina terhadap pembelajaran di sekolah. Pencapaian akademik bukan secara mutlaknya di dominasi oleh faktor jantina bahkan pencapaian ini merangkumi banyak aspek semasa pelajar seperti tahap motivasi yang tinggi, keinginan untuk belajar dan minat yang kuat terhadap pembelajaran.

Bagi menyokong hujah ini, pengkaji merujuk kepada dapatan kajian Ng et al. (2005) dan Zamri &N. Suriya (2007) yang menjelaskan bahawa faktor yang membezakan pencapaian akademik pelajar berdasarkan jantina adalah perbezaan terhadap penggunaan strategi pembelajaran yang pelbagai. Jika penggunaan strategi pembelajaran adalah sama bagi kedua-dua jantina, maka

pencapaian akademiknya tidak akan jauh berbeza. Gaya pembelajaran yang bersesuaian dengan diri seseorang individu adalah salah satu penentuan ke arah kecekapan dan kebolehan mengasimilasikan ilmu yang dipelajari dengan cemerlang dan berkesan. Penggunaan gaya pembelajaran yang betul adalah amat penting untuk meningkatkan keputusan akademik. Peningkatan dan penurunan pencapaian akademik pelajar sebenarnya sangat berkait rapat dengan proses pengajaran dan pembelajaran di dalam kelas.

Ini di sokong oleh pandangan Reiff (1992) mengatakan bahawa setiap individu pelajar mempunyai ciri-ciri yang berbeza, sama ada dari segi fizikal, afektif dan kognitif yang menghasilkan perbezaan dalam proses pembelajaran. Setiap individu secara semulajadi mempunyai kecenderungan terhadap gaya-gaya tertentu dan kecenderungan ini banyak dipengaruhi oleh budaya persekitaran serta pengalaman-pengalaman yang dilalui oleh seseorang.

Namun, hasil ini bertentangan dengan dapatan kajian lepas yang pernah dijalankan oleh (Mc Dermott 1995; Campbell dan Clewell 1999 dan Nazri bin Hamid 2000). Hasil tersebut menunjukkan bahawa sikap pelajar terhadap pembelajarankebiasaannya mempunyai hubungan secara tidak langsung dengan jantina dan aliran pengajian.Justeru itu, faktor jantina dan aliran pengajian adalah beberapa faktor pemangkin kepada kecemerlangan akademik pelajar. Myfanwy Bugler et al. (2013) menyokong kenyataan di atas dengan dapatan kajiannya menunjukkan bahawa peningkatan pencapaian akademik pelajar adalah disebabkan oleh faktor jantina dan hubungan komunikasi sosial yang berlaku di dalam kelas. Kebiasaanya, pelajar perempuan lebih mendahului pelajar lelaki dalam sesuatu proses pembelajaran.

Tahap Persepsi, Minat dan Penerimaan Pelajar Terhadap mata pelajaran Pendidikan Moral Berdasarkan Kategori Sekolah

Hasil dapatan kajian bagi dimensi persepsi, minat dan penerimaan pelajar terhadap pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral berdasarkan kategori sekolah menunjukkan tahap yang berbeza. Bagi tahap dimensi persepsi pelajar luar Bandar adalah lebih tinggi dengan perolehan min (min= 65.47, sp= 3.50, $p>0.05$) berbanding pelajar Bandar (min=63.93, sp= 6.60, $p>0.05$). Skor min minat pelajar luar Bandar lebih tinggi dengan perolehan nilai (min= 38.98, sp=2.31, $p<0.05$) berbanding pelajar Bandar dengan perolehan nilai (min= 36.41, sp= 4.10, $p<0.05$). Begitu juga skor min bagi penerimaan yang menunjukkan pelajar luar Bandar mempunyai tahap penerimaan yang lebih tinggi dengan perolehan nilai (min= 53.02, sp=3.00, $p<0.05$) berbanding dengan pelajar Bandar (min=50.95, sp=5.37, $p<0.05$).

Ini secara umumnya menunjukkan bahawa sikap pelajar luar Bandar adalah lebih positif berbanding dengan pelajar Bandar. Perkara ini memberi satu penjelasan bahawa para pelajar dari kategori sekolah luar Bandar dan Bandar mempunyai corak kemahiran dan kefahaman yang berbeza terhadap pembelajaran Pendidikan Moral di sekolah.

Dapatan ini selaras dengan hasil kajian lepas seperti yang dilakukan oleh Shahrin Bin Hashim & Herdy Bin Bailun (2009) yang mengatakan bahawa pencapaian pelajar bukanlah diukur atau ditentukan oleh jenis-jenis sekolah bahkan pelajar daripada pelbagai kategori sekolah mampu memperolehi pencapaian yang cemerlang jika sekiranya faktor kurikulum, bahan bantu mengajar, gaya pengajaran guru dan persekitaran yang cukup tersedia boleh mempengaruhi keberkesanan terhadap pengajaran dan pembelajaran di dalam bilik darjah.

Hasil ini bertentangan dengan dapatan kajian (Piirto 1999; Wu Tien Wu 2000 dan Abdul Razak Ahmad 2000) yang menunjukkan terdapat perbezaan gaya pembelajaran terhadap pelajar luar Bandar dan Bandar. Perkara ini menjadi faktor utama kepada pencapaian akademik semasa pelajar. Kebiasaannya pelajar kategori Bandar lebih mendominasi sesuatu pencapaian mata pelajaran.Hal ini, memberi makna bahawa jenis sekolah adalah berperanan dalam mempengaruhi personaliti kestabilan emosi pelajar dalam pembelajaran.

Namun, pengkaji dapat rumuskan pencapaian akademik pelajar bukan sahaja di tentukan oleh kemudahan dan juga lokasi sekolah semata-mata tetapi kepelbagaian strategi pembelajaran dan motivasi yang tinggi juga memainkan peranan dalam mempengaruhi pencapaian tersebut. Kebijaksanaan guru dalam mewujudkan suasana yang pembelajaran yang dinamik, sistematik dan

ideal mampu mempengaruhi sikap pelajar terhadap pembelajaran tidak mengira mana-mana kategori sekolah.

Hubungan Persepsi, Minat dan Penerimaan Pelajar Terhadap Amalan Pengajaran Guru

Dapatan kajian menunjukkan sikap pelajar terhadap amalan pengajaran guru adalah tinggi dengan perolehan min (4.46). Analisis kolerasi Pearson bagi mengenal pasti hubungan yang wujud antara dimensi sikap pelajar iaitu persepsi, minat dan penerimaan dengan amalan pengajaran menunjukkan terdapat hubungan yang signifikan dengan nilai aras signifikan =0.00<0.01.

Nilai pertalian yang wujud adalah tinggi dengan nilai perolehan (persepsi r= 0.573, minat r= 0.582, penerimaan r= 0.565). Oleh itu, hipotesis kajian adalah ditolak dan ini bererti wujud hubungan yang signifikan antara persepsi, minat dan penerimaan pelajar dengan amalan pengajaran guru.

Ini menunjukkan bahawa amalan pengajaran guru dalam menyampaikan mata pelajaran Pendidikan Moral mampu mempengaruhi pencapaian pelajar mereka. Guru yang menggunakan kaedah pengajaran dan menjalankan aktiviti yang bertepatan dengan pelajaran boleh menarik minat pelajar sekaligus meningkatkan pencapaian dan pembentukan sikap pelajar terhadap mata pelajaran ini.

Maka dalam konteks ini, dapatan kajian yang diperoleh sejajar dengan pandangan yang mendapati bahawa sikap terhadap guru akan mempengaruhi minat dan usaha ke arah kejayaan murid. Sikap negatif terhadap guru boleh melemahkan minat dan motivasi murid dalam mata pelajaran yang diajar oleh guru tersebut.Pengetahuan yang luas guru dalam sesuatu bidang pengajaran dan proses penerimaan pelajar adalah dua perkara yang berkait rapat. Penguasaan guru bukan sahaja dilihat dari sudut penguasaan teori semata-mata, bahkan penguasaan mereka terhadap pedagogi ataupun teknik pengajaran juga merupakan aspek terpenting dalam mempengaruhi sikap pelajar.

Kajian lepas seperti yang dilakukan oleh (Suradi 1987 ; Ridzuan 2002; Sakri Yusoff 2012; dan Civil dalam Zaidah 2005) menyokong kenyataan ini dengan mengatakan bahawa kepelbagaian pengajaran guru dan kaedah pengajaran merupakan beberapa contoh yang berkaitan dengan pengaruh pengajaran guru. Justeru itu guru perlu memilih pelbagai kaedah pengajaran yang sesuai untuk murid-muridnya.Professionalisme guru dalam kegiatan pengajaran dan pembelajaran amat dituntut untuk menjamin matlamat pengajaran tercapai.

KESIMPULAN

Kajian ini mendapati keseluruhan responden menunjukkan sikap yang positif terhadap pembelajaran Pendidikan Moral. Namun, masih terdapat beberapa perkara yang boleh diperbaiki, dimantapkan dan dipertingkatkan terutama dalam memastikan sikap pelajar yang terus positif terhadap pembelajaran mata pelajaran Pendidikan Moral ini. Kaedah ataupun pedagogi yang sering diamalkan oleh kebanyakan guru di sekolah-sekolah pada masa kini adalah penggunaan buku teks. Responden menyatakan bahawa kebanyakan mereka yang suka ponteng kelas, kurang memberi tumpuan semasa belajar adalah disebabkan oleh kaedah guru yang membosankan dan tidak menarik.. Kebanyakan pelajar akan lebih tertarik kepada suasana pembelajaran yang efektif dan pelbagai. Kajian juga mendapati antara faktor dimensi sikap iaitu persepsi, minat dan penerimaan sememangnya boleh mempengaruhi pencapaian pelajar, tetapi ianya bukanlah faktor mutlak yang boleh mempengaruhi prestasi seseorang. Faktor lain yang mungkin wujud dan mampu mempengaruhi pencapaian pelajar adalah seperti kesungguhan, motivasi, konsep kendiri, strategi belajar, kefahaman dan sebagainya.

Implikasi Kajian

1. Kementerian Pelajaran Malaysia (KPM):

i. Kajian ini boleh dijadikan rujukan berguna agar dapat menyediakan peluang yang sama rata untuk guru-guru Pendidikan Moral menyertai seminar, persidangan, latihan dan kursus yang dianjurkan oleh Pihak Kementerian Pelajaran Malaysia (KPM) khususnya melibatkan Bahagian Pendididkan Islam dan Moral (BPIM).
ii. Mengadakan sesi perbincangan dan dialog tahunan bagi guru-guru Pendidikan Moral perlu dilakukan untuk memantapkan kemahiran, penguasaan dan perkongsian pengalaman. Melalui perjumpaan tahunan ini, dapat memberi peluang kepada para guru berkongsi masalah, kaedah dan teknik dalam meningkatkan mutu pengajaran dan pembelajaran supaya menjadi lebih efisien dan releven mengikut kehendak semasa.
iii. Memerlukan perancangan semula terhadap penilaian sukatan mata pelajaran agar lebih mantap dan mencakupi aspek keseluruhan termasuklah keagamaan, kemasayarakatan, perpaduan dan sebagainya.

2. **Guru Kelas Pendidikan Moral:** Guru Pendidikan Moral perlu memberi penekanan terhadap mutu dan kualiti pengajaran agar pelajar terus meminati proses pengajaran dan pembelajaran yang dilaksanakan. Segala arahan, panduan dan makluman dari semasa ke semasa berkaitan perlaksanaan Pendidikan Moral perlu dipandang serious dan dititik beratkan agar keberkesanan proses pengajaran dan pembelajaran tercapai. Memberi contoh teladan yang baik dengan menjaga adab dan tatasusila sebagai guru Pendidikan Moral.

3. **Pelajar Kelas Pendidikan Moral:** Para pelajar perlu menyedari tanggungjawab dan peranan mereka dalam memberi sepenuh perhatian terhadap penghayatan nilai-nilai moral. Menanam sikap dan minat yang positif terhadap mata pelajaran pendidikan moral agar dapat memahami, menguasai seterusnya mengaplikasikan dalam kehidupan dengan lebih sempurna. Memastikan penghayatan nilai-nilai moral sentiasa terus diamalkan dalam persekitaran sosial.

Cadangan

1. **Ibu bapa:** Model terbaik dalam membentuk sikap dan tingkahlaku khususnya bagi para pelajar adalah bermula daripada keluarga. Dengan kata lain, pendidikan asas moral harus diterapkan bermula dari kecil lagi. Pendedahan tentang nilai-nilai murni sangat diperlukan oleh anak-anak dalam membina jati diri mereka. Peranan dan sokongan ibubapa terhadap perkara ini seharusnya diambil berat dengan sewajarnya.

2. **Guru/Pendidik:** Dalam konteks alam persekolahan yang mempunyai pelajar daripada pelbagai latar belakang dan etnik ini, setiap guru seharusnya menunjukan suatu contoh teladan sebagai ikutan yang berguna kepada murid-murid. Penampilan yang baik dari segi akhlak, percakapan dalam komunikasi semasa di sekolah dapat memberi sokongan luaran kepada murid-murid.

3. **Sokongan antara Pelbagai Kaum:** Bila berlaku sahaja sesuatu masalah, bukan sahaja ianya mengganggu satu kelompok tertentu bahkan masalah tersebut menjadi satu konflikasi kepada masyarakat di sekeliling. Justeru itu, kerjasama dan kesepakatan di antara pelbagai kaum perlu dipupuk dan disemai dari masa ke semasa. Pemupukan ini bukan sahaja perlu dibina bahkan ianya perlu dijaga dan difahami oleh semua lapisan masyarakat.

RUJUKAN

Abdul Rahman Md.Aroff. 1988. *Pengenalan Pendidikan Moral*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti.

Abdullah Zhidi bin Omar, Mahdi bin Shuib, Mazlan bin Aris, Mohd Fu'ad bin Sam & Roslina binti Suratnu. 2014. *Pengantar Pendidikan Moral: IPTA, IPTS, IPG & Kolej*. Perak: Penerbitan Multimedia sdn. Bhd.

Ahmad Yunus B. Kasim. 2000. *Matapelajaran Elektif Tasawwur Islam (KBSM)*: Kesannya Terhadap Perubahan Sikap pelajar-pelajar sekolah-sekolah Menengah Daerah Seremban. Tesis Sarjana. Fakulti Pendidikan: Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

Akhtar Ali, Riaz H.Tariq & J. Topping. 2009. Student Perception of University Teaching Behaviours. *Journal of Teaching in Higher Education*. Vol. 14. No 6.Disember.631-647.

Asmawati Suhid. 2005. Pengajaran Adab & Akhlak Islam dalam Membangunkan Modal Insan. *Jurnal Pengajian Umum*. Bil. 8. 167-177.

Baharom Mohamad, Ali Suradin & Za'aba Helmi Khamisan. 2008. Peranan Pendidikan Islam dan Pendidikan Moral dalam Membina Sakhsiah Pelajar Berkualiti.*Persidangan Pembangunan Pelajar Peringkat Kebangsaan*. Universiti Teknologi Malaysia, 22-23 Oktober.

Bambang Sumintono, Lokman Mohd Tahir & Mohd Anuar Abdul Rahman. 2012. Pendidikan Moral di Malaysia: Tantangan dan Implementasi Pendidikan Karakter di Sekolah. *Jurnal Pendidikan Karakter*. Tahun 2. No.1. Februari.

Eggen, P. & Kauchack, D. 1999. *Educational Psychology: Windows on Classroom*. Ed. Ke-4. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall Inc.

Farhana binti Idris.2008. Persepsi dan Sikap Pelajar Sekolah Menengah Agama Rakyat Negeri Johor Terhadap Mata Pelajaran Bahasa Arab. Tesis Sarjana. Fakulti Pengajian Islam. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Golomb Louis, 1978. *Broker of Morality : Thai Ethnic Adaptation in a Rural Malaysian Setting*. Hawaii : University of Hawaii.

Hing-Keung Ma, 2009. Moral Development and Moral Education: An Integrated Approach. *Education Research Journal*. Hong Kong Educational Research Association. Vol. 24. No. 2.

Jamaludin Ahmad. 2012. *Modul Motivasi Diri*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Jerie Anak Peter Langan & Zamri Mahamod. 2011. Sikap Dan Motivasi Murid Iban dalam Mempelajari Bahasa Melayu Sebagai Bahasa Kedua. *Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu*. Bil. 1. Mei. 13-25.

Kementerian Pelajaran Malaysia. 2000. *Kurikulum Bersepadu Sekolah Rendah: Huraian Sukatan Pelajaran Pendidikan Moral*. Pusat Perkembangan Kurikulum.

Mohamed Yusoff Ismail. 1993. *Buddhisme and Ethnicity: Social Organization of a Buddhist Temple in Kelantan*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Mohd Gaddafi bin Ibrahim. 2005. Amalan dan Kegiatan Masyarakat Buddha : Kajian Kes di Jajahan Pasir Mas, Kelantan. Disertasi Sarjana, Fakulti Pengajian Islam. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohd Ismail Bin Mustari, Selamat Bin Hashim, Azmishah Bin Suratman, Abd. Basit Bin Samat, Abdul Rahman Bin Hamzah & Abdul Hafiz Bin Abdullah. 2004. Kajian Sahsiah Pelajar-Pelajar Sekolah Menengah Agama Kerajaan Johor, Kluang, Johor. Kajian Ilmiah. Pusat Pengajian Islam dan Pembangunan Sosial: Universiti Teknologi Malaysia.

Mohd Mahadee Haji Ismail. 2008. Adaptasi Sosial Masyarakat Thai Buddha di Tanah Merah, Kelantan. Dlm. Sarjit S.Gill & Lee Yok Fee (pnyt.). *Masyarakat dan Kepelbagaian Sosial di Malaysia*. Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia.

Muriel J. Bebeau, James R.Rest, Darcia Narvaez. 1999. Beyond the Promise: A perspective on Research in Moral Education. *Educational Researcher*. Vol. 28. No.4. Mei. 18-26.

Myfanwy Bugler, Sarah P.McGeown & Helen St Clair-Thompson. 2013. Gender Differences in Adolescent's Academic Motivation and Classroom Behavior. *Educational Psychology: An International Journal of Experimental Educational Psychology*.

Nazri bin Hamid. 2000. Sikap Pelajar Terhadap Mata Pelajaran Pendidikan Islam di Dua Buah Sekolah. Tesis Sarjana. Fakulti Pendidikan. Universiti Malaya.

Quek Miow Leng, 2006. Sikap, Minat, Pengajan Guru dan Pengaruh Rakan Sebaya dengan Pencapaian Matematik di Kalangan Pelajar Tingkatan Empat di Daerah Batu Pahat, Johor. Tesis Sarjana Muda. Fakulti Pendidikan. University Teknologi Malaysia.

Rabihah Binti Mohd Ghazali. 2003. Buddhisme di Malaysia:Kajian Kes ke atas Masyarakat Buddha di Jajahan Tumpat, Kelantan. Disertasi Sarjana, Fakulti Pengajian Islam. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ruslin Amir. 1996. Kesan Teknik Perbincangan Dilema Moral ke atas Tahap Pertimbangan Moral Pelajar-Pelajar Tingkatan 4 Sekolah Menengah Sungai Pelek, Selangor Darul Ehsan. Latihan Ilmiah. Universiti Kebangsaan Malaysia.

S. E. Oladipo. 2009. Moral Education of the Child: Whose Responsibility?. Department of Counseling Psychology: Tai Solarin University of Education. *Journal Science Social*, 20(2): 149-156.

Sanusi Osman. 1989. *Ikatan Etnik dan Kelas di Malaysia*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Shaheda bt. Usof. 2006. Kajian Sikap Pelajar Terhadap Pembelajaran Berbantu Web Masteri Bahasa Melayu-PMR: Satu Kajian Kes. Tesis Ph. D. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Syed Ali Ashraf. 1994. *Horizon Baru dalam Pendidikan Islam*. Terj. Ismail Ahmad. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Tan Bee Chu. 2001. Kesan Faktor-Faktor Pengajaran dan Pembelajaran Pendidikan Moral Terhadap Penaakulan Moral dan Empati Pelajar Sekolah Menengah. Tesis Dr. Fal, Fakulti Pendidikan. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Siew Pei Hwa. 2005. Pembangunan dan Keberkesanan Pakej Multimedia Interaktif (CITRA) dalam Pendidikan Moral untuk Murid Sekolah Rendah. Tesis Dr. Fal, Fakulti Teknologi dan Sains Maklumat. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Theresa M. Akey. 2006. Dlm. Nathan A. Fox, Charles H. Zeanah, Charles A. Nelson. School Context, Student Attitudes and Behavior and Academic Achievement: An Exploratory Analysis. *International Journal of Behavioural Development*. Sage Publication.

Vishalache Balakrishnan. 2009. *Pendidikan Moral untuk Universiti dan Kolej*. Selangor: Arah Pendidikan Sdn.Bhd.

Zaharah binti Mohd Nadzir. 2009. Hubungan antara Persepsi Pelajar tentang Persekitaran Sekolah, Motivasi Akademik, dan Strategi Pembelajaran dengan Pencapaian dalam Mata Pelajaran Sains. Tesis Dr. Fal, Fakulti Pendidikan. Bangi: Universiti kebangsan Malaysia.

Zamri Mahamod & N Suriya n Mustapha. 2007. Strategi Pembelajaran Biologi di Kalangan Pelajar Sekolah Menengah. *Jurnal Pendidikan*. 32: 153-175.

Zanaton Hj. Iksan, Lilia Halim & Kamisah Osman. 2006. Sikap Terhadap Sains dalam Kalangan Pelajar Sains di Peringkat Menengah dan Matrikulasi. *Pertanika Journal Social Science & Humanity*. Fakulti Pendidikan. Universiti kebangsaan Malaysia. 14(2): 137-147.

Zulzana binti Zakaria, Mohamed bin Saim & Roslina binti Abdul Talib. 2011. Hubungan Antara Minat, Sikap Pelajar Dalam Kursus CC301 (Quantity Measurement). Tesis Sarjana. Politeknik Port Dickson. Negeri Sembilan.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Pengaruh Kitab *al-Muqaddimah al-Jazariyyah* dalam Penulisan Karya-karya Ilmu Tajwid di Malaysia

Mohd Nazri Shahrom & Sabri Mohamad

Jabatan al-Quran dan al-Sunnah,Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Penulisan ilmu tajwid pada masa kini amat berbeza dengan penulisan-penulisan ilmu tajwid terdahulu. Ia lebih bersifat penghuraian berbanding penulisan terdahulu yang lebih kepada metode penulisan berbentuk nazam. Walau bagaimanapun penggunaan nazam dalam ilmu tajwid masih digunakan sehingga kini sebagai sumber rujukan dan penghujahan. Salah satu kitab yang terkenal menggunakan metode penulisan berbentuk nazam adalah kitab al-Muqaddimah al-Jazariyyah karya Imam Muhammad bin Muhammad bin Yusuf al-Jazari (m.833H) atau lebih dikenali dengan nama Imam Ibnu al-Jazari. Kitab ini telah memberi kesan yang besar dalam penulisan-penulisan ilmu tajwid melangkaui Negara Arab hingga ke Indonesia dan Malaysia. Objektif kajian ini ialah mengkaji metode penulisan Imam Ibnu al-Jazari dalam karya al-Muqaddimah al-Jazariyyah dan melihat metode penulisan karya-karya ilmu tajwid di Malaysia. Kajian juga akan melihat perbezaan antara keduanya serta menganalisis pengaruh Imam Ibnu al-Jazari terhadap karya-karya ilmu tajwid di Malaysia. Rekabentuk kajian ini adalah Analisis Kandungan dan persampelan yang akan dikaji adalah kitab al-Muqaddimah al-Jazariyyah dan 20 buah karya ilmu tajwid di Malaysia. Kesimpulannya, karya-karya penulisan ilmu tajwid di Malaysia telah menerima pengaruh yang kuat dari kitab al-Muqaddimah al-Jazariyyah sama ada dari sudut kaedah penulisan, gaya susunan dan hukum-hukum bacaan.

PENGENALAN

al-Muqaddimah al-Jazariyyah adalah sebuah karya agung hasil tulisan Imam Muhammad bin Muhammad bin Yusuf al-Jazari (m.833H) atau lebih dikenali dengan nama Imam Ibnu al-Jazari. Karya beliau adalah sangat terkenal dan masyhur dalam kalangan ulamak-ulamak qiraat dan tajwid sezamannya dan begitu juga zaman selepasnya. Keistimewaan yang tidak ada pada karya-karya lain ialah ianya telah digunakan secara meluas sebagai sumber dalil dan hujah dan menjadi kajian sehingga hari ini. Dapat dinyatakan bahawa setiap rangkap nazam yang dihasilkan beliau mengandungi disiplin-disiplin asas ilmu tajwid yang sangat bernilai dan mudah difahami. Hasilnya ribuan kitab-kitab tajwid telah dikarang yang mana terasnya bersumberkan daripada cetusan karya beliau ini.

Menurut pendapat Dr. Asyraf Tal[c]at bahawasanya terdapat 67 buah kitab yang ditulis dalam mensyarahkan matan al-Muqaddimah (Asyraf Muhammad Fuad Tal[c]at.2002) antaranya kitab *al-Daqaiq al-Muhkam Fi Sharh al-Muqaddimah al-Jazariyyah* (Zakariyya Ibn Muhammad al-Ansari al-Shafi[c]i.2008), Kitab *al-Sharh al-Wajiz 'Ala al-Muqaddimah al-Jazariyyah* (Ghanim Qadduri al-Hamd. 2009), dan kitab *al-Futuhah al-Ilahiyyah Sharh al-Muqaddimah al-Jazariyyah* (Shaykh al-Muqri Muhammad [c]Abdul al-Hamid [c]Abdullah al-Khalil. 2007).

Begitu juga di Malaysia, perkembangan penulisan ilmu tajwid amat ketara dan sangat menggalakkan. Sehingga kini terdapat puluhan karya telah dihasilkan. Namun ianya terbahagi kepada dua jenis versi tulisan iaitu jawi dan rumi. Pelbagai bentuk dan kaedah dicetuskan bagi memudahkan masyarakat memahami konsep bacaan al-Quran dengan cepat dan berkesan.

Justeru, apa yang menarik bagi pengkaji adalah pengkaji ingin melihat dan mengkaji apakah terdapat pengaruh al-Muqaddimah al-Jazariyyah dalam karya-karya ilmu tajwid di Malaysia yang

dihasilkan, mengkaji perbezaan dan persamaan serta mengkaji metode penulisan antara Imam Ibnu Jazari dan karya-karya ilmu tajwid.

PERNYATAAN MASALAH

al-Muqaddiamah al-Jazariyyah adalah sebuah karya terulung dalam membahaskan ilmu tajwid. Pengaruh dan peranannya amat besar sehinggaia menjadi rujukan dan hujah dalam penulisan-penulisan karya ilmu tajwid di zamannya dan selepasnya. Karya yang dihasilkan oleh Imam Ibnu al-Jazariini adalah sangat unik dan mempunyai metode penulisan yang bersistematik. Walaupun penulisannya ditulis dalam bentuk nazam, namun kandungannya mudah difahami dan menjadi mata pelajaran wajib sebelum mendalami ilmu tajwid.

Kajian terhadap karya ini telah ada dilakukan iaitu bertajuk 'Analisis Sharh Muqaddimat al-Jazariyyah Mengikut Dalil-Dalil Dari Sunah' oleh Khairul Anuar bin Mohamad, Prof. Madya Dr. Adel Abdul Aziz al-Ghiryani, Norazman bin Alias, Mohd Zaini bin Zakaria, Ahmad Kamel Mohamed yang merupakan kumpulan pensyarah Fakulti pengajian Quran dan Sunah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). Walau bagaimanapun kajian yang dijalankan hanya terbatas mengkaji hadis-hadis yang terdapat dalam karya tersebut. Adapun kajian yang akan dilakukan oleh pengkaji adalah memfokuskan kajian terhadap metode penulisan karya imam tersebut.

Penulisan karya ilmu tajwid di Malaysia sangat berkembang pesat selaras dengan peredaran zaman. Hasilnya banyak karya-karya telah ditulis dan dicetak dengan pelbagai versi dan bentuk mengikut kesesuaian peringkat umur. Pengkaji telah membuat kajian awal terhadap karya-karya ilmu tajwid versi jawi terpilih antaranya karya yang ditulis oleh Haji Mokhtar al-Razi yang bertajuk 'I^{c}anat al-Ikhwan Fi Tajwid al-Quran.1988', Haji Nik Jaafar bin Nik Ismail yang bertajuk '*Panduan Tartil al-Quran*.1995' dan lain-lain lagi. Walaupun tujuannya adalah sama iaitu melahirkan pembaca al-Quran yang berkualiti tinggi namun pengkaji melihat setiap karya yang dihasilkan mempunyai metode penulisannya yang tersendiri dan berbeza-beza, ada sebahagian memasukkan ilmu qiraat dalam penulisannya seperti contoh karya yang ditulis Haji Nik Jaafar bin Nik Ismail dan ada sebahagian lain meninggalkannya seperti karya Haji Mokhtar al-Razi. Ada sebahagian juga karya ditulis secara ringkas tanpa huraian seperti karya Mahadi Dahlan yang bertajuk 'Belajar Tajwid al-Quran al-Karim: Cara mudah & tepat Rasm Uthmani .1996', ada yang ditulis secara penghuraian seperti karya oleh Muhammad bin Ahmad al-Kelantani yang bertajuk 'Muqaddimat al-Mubtadi Fi Tajwid al-Quran(1969)'dan ada juga yang ditulis dalam bentuk terjemahan seperti kitab '*Hidayat al-Mustafid*' oleh ^{c}Ali bin ^{c}Abdullah Baldram dan Ibnu al-Rawi. Oleh yang demikian, perbezaan-perbezaan kaedah penulisan ini telah menarik minat pengkaji untuk meneliti lebih mendalam akan metode-metode penulisan ilmu tajwid di Malaysia.

Justeru, pengkaji amat optimis untuk mengkaji metode penulisan kitab *al-Muqaddimah al-Jazariyyah* dan karya-karya ilmu tajwid di Malaysia dan perbezaan antara keduanya serta pengaruhnya terhadap karya-karya ilmu tajwid di Malaysia.

PERSOALAN KAJIAN

1. Bagaimana metode penulisan karya al-Muqaddimah al-Jazariyyah?.
2. Bagaimana metode penulisan karya-karya ilmu tajwid di Malaysia?.
3. Adakah wujud perbezaan dan persamaan antara karya al-Muqaddimah al-Jazariyyah dengan karya-karya ilmu tajwid di Malaysia?.
4. Bagaimana pengaruh al-Muqaddimah al-Jazariyyah terhadap karya-karya ilmu tajwid di Malaysia?.

OBJEKTIF KAJIAN

Objektif kajian adalah seperti berikut:

1. Mengkaji metode penulisan karya al-Muqaddimah al-Jazariyyah.
2. Mengkaji metode penulisan karya-karya karya-karya ilmu tajwid di Malaysia.
3. Mengenalpasti perbezaan karya al-Muqaddimah al-Jazariyyah dengan karya-karya ilmu tajwid di Malaysia

4. Menganalisis pengaruh al-Muqaddimah al-Jazariyyah terhadap karya-karya ilmu tajwid di Malaysia.

METODOLOGI

Metode kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan rekabentuk kajiannya adalahberteraskan Analisis Kandungan. Kaedah pengumpulan datadikumpulkan melalui dua sumber berikut:

Data Primer

Sumber primer kajian adalah karya Imam Ibnu al-Jazari iaitu kitab '*al-Muqaddimah al-Jazariyyah*' dan 20 karya ulama Melayu iaitu antaranya I^{c}anat al-Ikhwan Fi Tajwid al-Qur'an : Bait al-Mal Majlis Agama Islam, Selangor Darul Ehsan. Hidayat al-Mustafid : Zi United Press, Pulau Pinang. Panduan Tartil al-Quran: Darul Fikir, Kuala Lumpur. Kursus Qari dan Qari^{c}ah : Pustaka Aman Press, Kelantan. Qawa^{c}id Tarannum : Darul Fikir, Kuala Lumpur. Muqaddam al-Quran Rasm Uthmani : Dinie Publishers. Kuala Lumpur. Muqaddimat al-Mubtadi Fi Tajwid al-Quran: Percetakan al-Ahliah Sdn. Bhd, Kelantan. al-Qawl al-Sadid Fi Ahkam al-Tajwid : Syeikh Ahmad Hijazi al-Faqih. Mawrid al-Zham^{c}an : al-Shaykh ^{c}Abdullah bin Muhammad Qasim al-Sanquri. Muqaddam Muhammmad : Percetakan al-Mu^{c}arif Sdn. Bhd. Belajar Tajwid al-Quran al-Karim : Dar An-Nu^{c}man, Kuala Lumpur. Muqaddam Kaedah al-Marbawi : Dar al-Ilmi Enterprise, Kajang, Selangor Darul Ehsan. Pedoman Bacaan al-Quran: Jab. Hal Ehwal Ugama, Terengganu. Ilmu Tajwid: Muhammad bin Uthman. Jab. Hal Ehwal Agama. Pulau Pinang. Tajwid al-Quran: Abd. Qader Leong. Pustaka Salam Sdn. Bhd. Kuala Lumpur. Juz ^{c}Amma Bertajwid: Abdul Ghani Ariffin. Pustaka Salam Sdn. Bhd. Kuala Lumpur. Pelajaran Tajwid (Tahun 1-6) : Bhgn. Pendidikan Islam, Jab. Agama Islam Selangor. Kitab Pelajaran Tajwid: Azahari Ibrahim. Darul Nu^{c}man: Kuala Lumpur.Tajwid ^{c}Ilmi& Amali: Mahadi Dahlan Al-Hafiz. Pustaka Haji Abdul Majid. Selangor D. Ehsan.

Data Sekunder

Maklumat-maklumat untuk kajian ini pengkaji akan mendapatkan sumber data sekunder iaitu bahan-bahan daripada perpustakaan, buku-buku, jurnal-jurnal, tesis-tesis, artikel-artikel dan kertas-kertas kerja yang lalu.

Adapun kaedah Peganalisisan Data pengkaji akan menggunakan teknik analisis data seperti berikut:

1. Teknik Deskriptif: Pengkaji akan melakukan penelitian dan penghuraian terhadap ayat-ayat al-Quran, kalimah-kalimah dan huruf-huruf yang menjadi hukum dalam metode penulisan ilmu tajwid.
2. Teknik Komparatif: Pengkaji akan membuat perbandingan antara metode penulisan Imam Ibnu al-Jazari dengan metode penulisan karya ulama Melayu.
3. Teknik Tematik: Pengkaji akan menyusun data-data yang dikumpul mengikut tema-tema dan tajuk-tajuk yang ditetapkan.

TINJAUAN LITERATUR

Ilmu tajwid adalah ilmu yang terawal wujud berbanding dengan ilmu yang lain. Ini kerana ilmu tajwid mengiringi penurunan al-Quran dan peranannya ialah menjaga bacaan al-Quran. Dalam prinsip disiplin ilmu tajwid, dinyatakan bahawa kepentingannya ialah untuk memastikan al-Quran dibaca dengan betul dan menjaga lidah daripada melakukan kesalahan (Khairul Anuar Mohamad. 2014).

Penguasaan bacaaan al-Quran tidak akan sempurna tanpa ilmu riwayat iaitu bacaan di hadapan guru secara talaqqi dan mushafahah serta dirayah iaitu mempelajari ilmu tajwid dari kitab tajwid yang muktabar (Surur Shihabuddin an-Nadawi.2007). Secara tidak langsung ia dapat memelihara sanad bacaan agar terus terpelihara dan bersambungan sehingga kepada penerima wahyu pertama iaitu baginda Rasulullah saw (Khairuddin Saad, Jamaluddin Adam. 2011).

Hasil daripada penjagaan hukum tajwid ialah al-Quran akan terus dibaca dengan bacaan yang tepat, keunggulan kalam Allah akan terpancar, mukjizat al-Quran terus terpahat dalam sanubari umat Islam (Khairul Anuar Mohamad. 2011).

Merujuk sejarah perkembangan penulisan ilmu atau penulisan manuskrip Melayu Islam di Malaysia, ulamak silam tidak hanya menulis dalam bidang keagamaan sahaja, tetapi merangkumi pelbagai disiplin ilmu Fardu ᶜAin dan Fardu Kifayah (Asmak Ali, Fatimah Salleh, Che Zaharah Abdullah. 2013).

Adapun dalam penulisan ilmu tajwid, kajian dilakukan oleh Wan Mohd Saghir Abdullah (2007) telah menyatakan bahawa penulisan ilmu tajwid terawal di Malaysia bermula 1193H/1779M oleh Ibnu Syeikh Abdul Muᶜti Ibnu Syeikh Muhammad Salih yang bertajuk '*Miratul Quran*'. Daripada karya tersebut maka lahirlah pelbagai karya-karya ilmu tajwid sehingga hari ini bagi memudahkan umat islam mendalami ilmu bacaan al-Quran.

Metode penulisan ilmu tajwid yang digunakan pada hari ini adalah berbentuk huraian berbanding sebelumnya lebih menggunakan metode berbentuk nazam (syair) dalam karya mereka. Meskipun begitu nazam dalam ilmu tajwid masih digunakan sebagai dalil dan hujah dalam sesuatu penghuraian (Khairul Anuar Mohamad, Zulkifli Mohd Yusoff. 2011).

Walau bagaimanapun semua hasil penulisan ilmu tajwid di Malaysia ini adalah merujuk dan bersumberkan dari kitab-kitab tajwid bahasa Arab. Antara kitab yang menjadi rujukan utama dan yang paling berpengaruh sehingga hari ini adalah kitab *al-Muqaddimah al-Jazariyyah* karangan Imam Ibnu al-Jazari. Ia dihasilkan dalam bentuk bait-bait syair. Dapat dilihat bahawa setiap rangkap syairnya meliputi prinsip asas ilmu tajwid dan boleh dikatakan wajib kepada setiap penulis kitab tajwid menjadikan syairnya sebagai rujukan atau dalil kepada sesuatu hukum dan tempat dalam menghasilkan huraian atau syarah kepada kitab tersebut (Khairul Anuar Mohamad, Adel Abdul Aziz al-Ghiryani, Norazman Alias, Mohd Zaini Zakaria, Ahmad Kamel Mohamed. 2012).

Kesimpulannya, ilmu berkenaan metode penulisan karya ilmu tajwid ini perlu dikaji secara terperinci dan menyeluruh agar ianya dapat menjadi pendorong dan semangat kepada pencinta-pencinta ilmu Islam untuk mendalami bidang ini seterusnya memberi manfaat kepada umat Islam seluruhnya khususnya di Malaysia bagi memahami konsep dan disiplin bacaan al-Quran serta melahirkan bacaan yang berkualiti dan berkemahiran mengikut standard sebagaimana al-Quran itu diturunkan.

PENUTUP

Aspek-aspek yang telah dijelaskan, pengkaji akan menjalankan hasil kajian secara ilmiah berpandukan kaedah penyelidikan yang telah ditentukan. Dengan metologi kajian yang dijalankan pengkaji yakin bahawa hasil kajian ini akan dapat dimanfaatkan sepenuhnya khususnya di Institut-Institut pengajian tinggi awam atau swasta, Maahad-Maahad Tahfiz, Sekolah Menengah dan Rendah serta seluruh umat Islam amnya bagi meningkatkan lagi pemahaman mereka tentang manhaj Imam Ibnu al-Jazari dalam bidang pembacaan al-Quran.

RUJUKAN

al-Quran al-Karim

Abdullah Mohamad. 2004. Kemahiran Ilmu Tajwid di Kalangan Pelajar: Kajian Di Maktab Perguruan Besut, Terengganu. Tesis Sarjana, Jab. al-Quran & al-Hadith, Bhgn. Peng. Usuluddin, Universiti Malaya.

Ahamad Asmadi Sakat & Wan Nasyrudin Wan Abdullah. 2008. *Isu-Isu Permasaalahan Tafsir dan Qiraat*. Bangi: Fakulti Pengajian Islam,UKM.

al-Ansari, Zakariyya. 2008. *al-Daqaᶜiq al-Muhkamah Sharh al-Muqaddimah al-Jazariyyah Fiᶜilmi al-Tajwid*. Dimash: Dar al-Maktabi.

Asmak Ali, Fatimah Salleh, Che Zaharah Abdullah. 2013. *Penulisan Manuskrip Melayu Islam Satu Tinjauan Awal*. Pusat Pemikiran dan Kefahaman Islam (CITU). Shah Alam: UiTM.

ᶜAbdullah Mohd Basmeih. 2000. *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman kepada Pengertian al-Quran*. Kuala Lumpur: Darul Fikir.

Ghanim Qadduri al-Hamd. 2009. *al-Sharh al-Wajiz ᶜala al-Muqaddimah al-Jazariyyah*. Jaddaha: Markaz al-Dirasat wa al-Maᶜlumat al-Quraniyyah Bi Maahad al-Imam al-Syathibiyyah.

al-Jazari, Muhammad bin Yusuf. 2008. *al-Muqaddimah al-Jazariyyah*. Madinah: Dar Huda al-Saudiyyah.

al-Jazari, Muhammad bin Yusuf. 2012. *Thayyibah al-Nasyr Fi Qiraat al-Asyr*. Madinah: Dar Ibn al-Jazari.

Khairuddin Saad, Jamaluddin Adam. 2011. Corak Tariq Sanad Pengajian Al-Quran Di Negeri Pahang. *Centre of Quranic Research International Journal*. Electronic Journal of University of Malaya

Khairul Anuar Mohamad, Adel Abdul Aziz al-Ghiryani, Norazman Alias, Mohd Zaini Zakaria & Ahmad Kamel Mohamed. 2012. *Analisa Syarah Muqaddimah al-Jazariyyah mengikut dalil-dalil dari Sunah*. Sunnah Inspirasi, inovasi dan tranfomasi. Bandar Baru Bangi. Darul Syakir Enterprise.

Khairul Anuar Mohamad, Zulkifli Mohd Yusoff. 2011. *Pengaruh Kitab Hidayah al-Qari Ila Tajwid Kalam al-Bari Oleh Shaykh ᶜAbdul Fattah al-Mirsafi Dalam Penulisan Tajwid*.

Khairul Anuar Mohamad. 2014. *Karya Pertama Ilmu Tajwid*. Pensyarah kanan Fakulti Pengajian Quran dan sunah, USIM.

Khairul Anuar Mohamad.2011. *Perkembangan Ilmu Tajwid*. Pensyarah kanan Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, USIM.

Khalid Ibn Gharib Ibn Abi ᶜUmrah. 2007. *al-Futuhah al-Ilahiyyah Sharh al-Muqaddimah al-Jazariyyah*. Iskandariyyah: Dar al-Iman.

Muhammad Rahim Jusoh. 2001. *Tuhfah al-Athfal wa Matn al-Jazariyyah*. Selangor: Mahsuri Timur Sdn. Bhd. Darul Ehsan.

Nabil bin Muhammad Ali Ismail. 2002. *al-Imam Ibnu al-Jazariwa Juhuduhu Fi Ilmi al-Qiraat.* Bayrut, Lubnan: Dar Ibn Hazm.

Shaharuddin Saad. 2007. Tajwid Al-Quran Thariq al-Shatibi dan al-Jazari Riwayat Hafs ᶜAn ᶜAsim: Pengamalannya Di Maahad Tahfiz Darul Quran, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Tesis Sarjana, Jab. al-Quran & al-Hadith, Universiti Malaya.

Surur Shahbudin Hassan. 2005. *Skema Pembacaan Al-Quran Yang Betul*.International Seminar On Al-Quran (19-20/09/2005) Pan Pacific Hotel, Kuala Lumpur, Malaysia.

Wan Mohd Saghir Abdullah. 2007. Ibn Shaykh ᶜAbdul Muᶜti: *Penyusun Ilmu Tajwid Pertama Bahasa Melayu.*

Yusri Chek. 2005. Pelajaran Tajwid Al-Quran di Malaysia: Kajian Terhadap Kelas Khas Kemahiran Membaca Dan Menghafaz Al-Quran Di SMKA Kuala Lumpur. Tesis Sarjana , Jab. Al-Quran & Al-Hadith, Bhgn. Peng. Usuluddin, Universiti Malaya.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Tahap Penguasaan Bacaan Surah al-Fatihah dalam Kalangan Murid-murid Program j-QAF: Tinjauan Awal

Roslina Ismail, Wan Nasyrudin Wan Abdullah & Mohd Suffian Hamzah

Jabatan al-Quran dan as-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Kertas ini membincangkan tentang status penguasaan bacaan surah al-Fatihah dalam kalangan murid-murid program j-QAF di Sekolah Kebangsaan Sg. Pusu. Para ulamak fiqh bersepakat menyatakan bahawa bacaan surah al-Fatihah merupakan rukun dalam ibdah solat. Namun begitu, timbul persoalan adakah murid-murid keluaran j-QAF mampu menguasai bacaan surah al-Fatihah dengan fasih seperti objektif asal yang termaktub dalam Buku Panduan Dasar Program j-QAF. Ia turut membincangkan tentang amalan pembacaan oleh murid-murid keluaran Program j-QAF. Berdasarkan satu kajian yang dilakukan oleh Imran Kamal Basah (2010) mendapati tahap kebolehbacaan surah al-Fatihah dalam kalangan Jemaah Masjid di Daerah Hulu Langat masih berada pada tahap sederhana. Bukti ini cukup membimbangkan kerana ia mampu menujahkan impak yang cukup besar terhadap kesempurnaan ibadah solat. Objektif kajian ini adalah untuk mengkaji kebolehupayaan bacaan Surah al-Fatihah dalam kalangan murid-murid j-QAF. Adakah mereka mampu membacanya mengikut hukum tajwid, kelancaran dan makhraj huruf serta mengikut kadar harakat yang betul.Metodologi kajian deskriptif yang digunakan adalah berasaskan kajian kepustakaan iaitu melalui bahan-bahan jurnal, tesis, buku-buku ilmiah, majalah, artikel, keratan akhbar dan e-Setup.Hasildapatan awal menunjukan bahawa tahap kebolehbacaan surah al-Fatihah dalam kalangan murid-murid program j-QAF masih lagi berada pada tahap sederhana. Ini kerana sebahagian guru dan ibubapa tidak mengambil berat tentang kepentingan menguasai bacaan surah tersebut. Tambahan pula terdapat segelintir ibubapa yang menyerahkan urusan pembelajaran al-Quran anak-anak mereka kepada pihak sekolah semata-mata. Kebersamaan semua pihak amat ditagih untuk membantu murid-murid yang berada di bawah program ini supaya mereka mempunyai kemandiran yang tinggi dalam penguasan bacaan surah al-Fatihah.

Kata Kunci: penguasaan, al-Fatihah, l*ahn al-khafi*, l*ahn al-jalli*, j-QAF.

PENGENALAN

Al-Fatihah merupakan unit atau rukun *qauli* yang terpenting di dalam perlaksanaan ibadah solat. Tidak mungkin solat seseorang diterima oleh Allah sekiranya seseorang Muslim membaca surah tersebut secara 'bersahaja' tanpa mengambil kira disiplin tajwid dan sebutan yang sepatutnya dilafazkan dengan cara yang terbaik. Ia dibaca sekurang-kurangnya sebanyak 17 kali sehari di dalam solat fardhu. Ia menjadi sumber syariah, aqidah dan ibadah utama di dalam Islam, seterusnya diperincikan dalam 114 surah lain pada al-Quran. Rasulullah SAW telah memberikan peringatan tentang betapa perlunya al-Fatihah dikuasai dan dibaca dengan baik oleh individu Muslim kerana ia merupakan rukun solat dan fardu ain bagi setiap mukallaf (Mohd Rahim Jusoh 2012). Setelah sepuluh tahun program j-QAF diperkenalkan oleh pihak Kementerian Pelajaran Malaysia pada

tahun 2005, maka timbul persoalan adakah kesemua murid telah dapat membaca al-Fatihah dengan baik? Ini kerana, objektifnya adalah supaya murid dapat menguasai bacaan al-Quran. Sekiranya murid dapat membaca surah al-Fatihah dengan baik, adakah mereka dapat mengelakkan kesalahan *lahnu al-jalli* pada bacaan.Persoalan mulai timbul apabila masih ada di kalangan pelajar sekolah menengah keluaran Program j-QAF mempunyai mutu bacaan pada tahap kurang memuaskan dalam bacaan surah al-Fatihah.Adakah murid-murid keluaran j-QAF mampu menguasai bacaan surah al-Fatihah dengan fasih seperti objektif asal yang termaktub dalam *Buku Panduan Dasar Program j-QAF*. Objektif kajian ini meninjau sebarang kemungkinan yang ada bagi membantu pihak yang terlibat seterusnya membantu kemandirian murid-murid Program j-QAF dalam menguasai bacaan surah al-Fatihah.

Metodologi Kajian dan Reka Bentuk Kajian

Metodologi kajian berasaskan pendekatan kuantitatif dengan rekabentuk kajian tinjauan. Menurut Creswell (2005) dalam Othman Talib (2013), kajian tinjauan merupakan kaedah mendapatkan maklumat dalam bentuk pendapat, sikap, dan persepsi sesuatu populasi daripada respon individu yang dijadikan sampel. Chua Yan Piaw (2011) pula menyatakan kajian tinjauan melibatkan proses menyenaraikan tujuan, mengenalpasti sumber populasi serta menentukan saiz sampel dan kaedah kajian yang bersesuaian seterusnya membina item kajian untuk dianalisis dan akhirnya membuat generalisasi keputusan kajian ke atas populasi kajian. Pendekatan kajian ini adalah menerusi kajian kepustakaan.

Kaedah Pengumpulan Data Atau Instrumen: Kajian kepustakaan penting digunakan dalam penyelidikan ini bagi membolehkan penyelidik mempunyai pengetahuan dan kefahaman yang mendalam mengenai permasalahan yang menjadi fokus kajian. Kaedah ini melibatkan pencarian bahan-bahan sekunder seperti buku-buku, kertas kerja, jurnal, laporan, tesis, artikel dan data rasmi kerajaan atau badan bukan kerajaan. Data sekunder ini digunakan untuk menyokong, menambah dan memperinci serta memperdalamkan pengetahuan penyelidik dari aspek teoritikal.

1. **Penganalisisan Data:** Manakala untuk tujuan penganalisisan data penulis menggunakankedah statistuk deskiptif (SPSS) yang akan dijelaskan dalam bentuk jaduan dan huraianya melalui peratusan, min mod, median, ujian-t dan analisis statistik ANOVA.

2. **Analisis Tinjauan Literatur:** Surah Al-Fatihah mempunyai pelbagai nama dan panggilan. Antara yang masyhur ialah *Umm al-Kitab* yang bermaksud ibu al-Qur'an, *al-syafiyah* bermaksud yang menyembuhkan, *al-wafiyah* bermakna ia melengkapi makna keseluruhan al-Quran. A*l-kafiyah* yang bermakna yang mencukupi. *Al-hamd* pula bererti segala pujian. *Al-sab'u al-mathani* (Abi Qasim Abdul Wahab 2005) berdasarkan tujuh tempat berhenti yang terdapat padanya. Nama yang paling sinonim dengan surah ini adalah al-Fatihah kerana ia menjadi pembuka kepada al-Quran dan surah yang pertama dari segi tertib penyusunannya di dalam al-Quran walaupun bukan dari segi penurunannya. Disebut dalam *Sahih al-Bukhari* bahawa Rasulullah SAW bersabda kepada Abu Sa'id bin Al-Mu'alla yang bermaksud: "Aku akan ajarkan kepada engkau satu surah yang merupakan surah yang teragung di dalam al-Quran iaitu surah al-Fatihah yang mempunyai tujuh tempat berhenti dan merupakan (ayat) al-Quran yang agung yang dikurniakan kepadaku."

   Terdapat perbezaan pandangan ulamak dalam menyatakan status surah al-Fatihah. Ada yang menyatakan surah al-Fatihah adalah surah *Makiyyah*[1], manakala sebahagian lagi mendakwa ia adalah *Madaniyyah*[2]. Mempunyai tujuh ayat berdasarkan ijma' ulama dalam Imran (2010). Namun begitu ada di kalangan ulamak berpandangan bahawa surah al-Fatihah diturunkan sebanyak dua kali (Abu al-Fida' 1998) iaitu sekali di Madinah (Abi Qasim 2005) dan sekali di Mekah (al-Alusi t.t). Namun begitu ijma' ulama' berpendapat bahawa surah al-Fatihah adalah *makkiyyah*.

Pengertian Tajwid: Tajwid dari sudut bahasa bermaksud mengelokkan atau mencantikkan. Manakala dari sudut istilah pula ia bererti mengetahui cara melafazkan huruf-huruf al-Quran dengan betul (al-Nadawi: 2010)**.** Ia juga membincangkan kalimah-kalimah al-Quran serta memberikan hak kepada setiap huruf dengan mengelokkan sebutan serta sifat huruf dan makhrajnya dalam al-Quran (Muhammad Nazir 2011). Sama ada huruf tersebut berkekalan pada sifat atau tidak.
Dahlan Abdul Majid (2004) dalam Fazlulaini (2006: 11) memberi pengertian bahawa ilmu tajwid sebagai suatu ilmu yang membicarakan cara-cara mengeluarkan tiap-tiap huruf dari makhrajnya dan menunaikan hak tiap-tiap huruf sama ada yang asli atau pun mendatang.
Merujuk kepada kitab-kitab muktabar yang memperkatakan tentang ilmu tajwid didapati bahawa mereka bersependapat bahawa tujuan utama pembelajaran ilmu tajwid adalah untuk mengelakkan kesalahan semasa membaca al-Quran (al-Murassafi 2011).Menurut Ibnu al-Jazari (2003) membaca al-Quran dengan bertajwid hukumnya adalah wajib.
Sebagai kesimpulan ilmu tajwid ialah ilmu yang membincangkan secara khusus tentang makhraj dan sifat huruf secara mendalam yang terdapat dalam al-Quran. Sama ada ia kekal pada sifat asal atau berubah mengikut keadaannya.

1. **Hukum Pembacaan Al-Quran:** Ulama Tajwid membahagikan hukum dalam pembacaan al-Quran kepada dua bahagian iaitu wajib shar^{c}i dan Wajib sina'i (Muhammad Makki al-Juraisyi t.t). Wajib syar^{c}i ialah seseorang akan memperolehi pahala sekiranya dilaksanakan oleh *mukallaf* dan berdosa atau diazab sekiranya meninggalkannya. Dalam konteks pembacaan al-Quran ia bermaksud seseorang Muslim perlu memberikan hak kepada setiap huruf atau kalimah yang terdapat dalam al-Quran. Sama ada dari sudut huruf yang bertanda atau sifat huruf yang boleh membawa kepada kesalahan besar. Qari al-Quran yang membaca dengan baik berhak mendapat pahala dan meninggalkannya adalah berdosa (Mahmud Khalil al-Husari 2001). Dengan kata lain wajib *syar'i* ialah mengelakan dari melakukan kesalahan *lahn al-jali* dalam pembacaan.

   Manakala wajib *sina^{c}i* adalah perkara baik apabila dilaksanakan dan tidak sempurna apabila ia ditinggalkan, seperti membaca dengan *ikhfa'* pada sesuatu hukum yang berhak dibaca dengan *ikhfa'*, membaca hukum mad kalimah yang terdapat hukum mad dan lain-lain lagi yang telah dipersetujui oleh ^{c}ulama tajwid (Muhammad Makki al-Juraisyi t.t). Seseorang yang memelihara disiplin dalam bacaan al-Quran seperti yang dinyatakan di atas akan dipandang mulia, sebaliknya ulama tajwid dan pihak berautoriti berhak mengambil tindakan terhadap individu yang tidak memelihara disiplin tersebut (Mahmud Khalil al-Husari 2001). Ia adalah merujuk kepada *lahn al-khafi* dalam pembacaan kalam suci al-Quran.

   Sebagai kesimpulan, menjaga disiplin menyebut dan membaca al-Quran seperti memelihara sebutan barisnya dan lain-lain adalah wajib syar^{c}i, iaitu diberikan ganjaran pahala apabila menjaga hak-haknya dan sebaliknya berdosa apabila mengabaikannya, sebagaimana yang disepakati ulama *salaf* dan *khalaf*. Manakala menjaga kaedah-kaedah usul seperti membaca dengan *idgham* pada tempat yang perlu dibaca dengan *idgham*, membaca dengan cara *ikhfa'* pada huruf-huruf yang perlu dibaca dengan *ikhfa'*. Memendekkan perkara yang perlu dipendekkan dan sebagainya masih menjadi perselisihan antara ^{c}ulama tajwid sama ada wajib *syar^{c}i* atau wajib *sina^{c}i*.

   Walau apa pun pandangan ^{c}ulama berkaitan hal ini, kewajipan kita sebagai umat Islam ialah perlu berusaha sedaya upaya untuk membetulkan bacaan al-Quran seperti mana ia diterima oleh baginda Rasulullah SAW. Mudah-mudahan kita tidak termasuk dalam kategori orang yang rugi yang sering melakukan kesilapan dalam membaca al-Quran.

2. **Kesalahan Dalam Gaya Pembacaan Al-Quran:** Banyak kesalahan yang sering dilakukan oleh masyarakat dalam pembacaan al-Quran. Antara kesalahan yang biasa dilakukan ialah seperti berikut (Abu Mardhiah 2004 & al-Ansori 2003):

Tatrib : Adalah Bacaan yang merenggek-rengek suara dan bukan dilakukan pada tempatnya
Tamti^{c}*t* : Melebihkan kadar harakat pada bacaan dalam hukum mad
Tarqis : Melenggokkan suara pada hukum mad sehingga melebihi kadar harakat dengan tujuan menyesuaikan dengan lagu bacaan.
Tahzin : Membaca dengan nada yang amat sedih yang boleh membawa kepada riyak.
Ta^{c}*rid* : Bacaan dengan mengalunkan getaran suara seperti terlalu kesejukan atau sedang dalam kesakitan.
Takhrij : Iaitu berkumpul dalam satu kumpulan dan membaca al-Quran dan berhenti secara serentak. Ada di kalangan mereka yang sekadar membaca beberapa kalimah sahaja, kemudian disambung oleh orang lain tanpa memikirkan kemuliaan al-Quran.

Membaca al-Quran dengan iringan alat muzik, ia merupakan bid^{c}ah yang terkeji dalam pembacaan ayat-ayat suci al-Quran.

3. Jenis Kesalahan Dalam Pembacaan Al-Quran: Menariknya apabila memperkatakan tentang ilmu tajwid, di samping ^{c}ulama menerangkan tentang makhraj huruf, sifatnya, hukum mad, waqaf dan sebagainya yang menunjuk kepada bacaan yang tepat. Para ^{c}ulama juga menjelaskan kategori kesalahan (al-lahn).

Lahn dari sudut bahasa bermaksud kesalahan, ia melibatkan kesalahan sama ada kesalahan dari sudut makna atau hukum tajwid (Muhammad ^{c}Asam: 2003). Juga sekiranya berlaku pertentangan daripada perkara yang betul (Ahmad Khalid Syukri et. al 2006). Dari sudut Istilah ia dibahagikan kepada dua bahagian utama iaitu *lahn al-jali* dan *lahn al-khafi*.

4. Jenis Kesalahan Besar (lahn al-jali): Lahn al-jali bermaksud kesalahan yang berlaku pada kalimah yang mencacatkan huruf bacaan, sama ada merosakkan makna atau tidak. Merosakkan makna seperti bertukar baris di atas (*fathah*) kepada baris di bawah (*kasrah*) atau hadapan (*dhammah*) pada kalimah (أنعمت). Tidak merosakkan makna seperti membariskan huruf yang *sukun* seperti (لم يلد) Dal di hujung kalimah dibariskan dengan *fathah*. Dinamakan *jali* kerana kesalahan ini begitu jelas dan boleh dikesan oleh ulama dan juga orang awam (Muhammad Siddiq al-Qamhaw 1993). Al-Juraisyi menyatakan kesalahan sebegini adalah haram secara ijmak. Contoh bagi kesalahan ini ialah seperti: menukar sebutan sesuatu huruf dengan sebutan huruf lain. Kesalahan seperti ini sering terjadi dalam surah al-Fatihah, menukar baris, mengurangkan baris pada perkataan, menambah huruf pada bacaan, menukar kalimah dengan kalimah lain, men*tashdid*kan huruf yang tidak ber*tashdid* dan meringankan huruf yang ber*tashdid*.

5. Kesalahan Kecil (*Lahn al-khafi*): *Lahn al-khafi* ialah kesalahan kecil bacaan al-Quran yang menyalahi sebahagian kaedah tajwid seperti kesalahan pada bacaan *izhar*, *ikhfa'*, *iqlab*, dan *idgham* dan lain-lain. (Ahmad Khalid Syukri et.al 2006)

Contoh bagi kesalahan ini ialah seperti tidak memanjangkan sesuatu *harakat* dengan kadar yang betul, menipis bunyi huruf yang wajib ditebalkan dan sebaliknya. *Lahn al-khafi* atau kesalahan tersembunyi ialah kecacatan yang berlaku pada lafaz al-Quran yang tidak merosakkan makna. Abdul Aziz Abdul Fattah Qari (1983) pula menyatakan *lahn al-khafi* ialah kesalahan yang berkaitan tidak sempurna sebutan huruf. Antara kesalahan yang dilakukan ialah tidak sempurna menyebut *ghunnah* atau dengung pada *idgham, iqlab* atau *ikhfa*'.Begitu juga menyebut dengan melebihkan *tarqiq* atau nipis pada huruf yang sepatutnya di*tarqiq*kan atau lebih *tafkhim* atau tebal pada huruf yang sepatutnya di*tafkhim*kan. Muhammad ^{c}Asam dalam bukunya *al-Wadhih fi Ahkam al-Tajwid* bersependapat dengan Abdul Aziz dalam hal tersebut. Kesalahan ini tidak dapat dikesan oleh orang awam kecuali mereka yang mahir dalam bidang ini (al-Juraisi t.t). *Lahn al-khafi* dikategorikan kepada dua bahagian. Pertama berkaitan dengan kesalahan meninggalkan hukum *iqlab, idhgam, idzhar, tarqiq madud, qasr, wakaf* ber*harakat*, *tasydidi* dan lain-lain lagi. Kedua, kesalahan *takrir* huruf *ra'*, bacaan tebal dan nipis huruf lam serta *ra'* bukan pada tempatnya dan lain-lain lagi

yang mana ia tidak dianggap kesalahan yang besar dalam pembacaan al-Quran (al-Juraisyi 2003).

Kesalahan *al-khafi* ialah menghilangkan kecantikan bacaan al-Quran namun begitu kebanyakan [c]ulama menyatakan hukumnya ialah makruh dan tidak berdosa bagi mereka yang tidak mengetahuinya. Namun ada pendapat yang mengatakan hukum bacaan tersebut adalah haram. (Muhammad [c]Asam 2003)

Sifat Huruf Hijaiyah: Sifat menurut bahasa adalah suatu keadaan yang menetap pada sesuatu yang lain. Manakala menurut istilah tajwid cara menyebut sesuatu huruf sama ada nyaring, kuat, lembut dan sebagainya (Zamri Zainuldin 2011), berlaku bagi sesuatu huruf yang dibaca dan ia keluar dari *makhraj*nya. (Abu Hassan Din al-Hafiz & Harun al-Rasyid Tuskan 1998)

Kesimpulannya, definisi sifat huruf adalah cara mengenal pasti sebutan yang betul berdasarkan *indikator* yang ditetapkan oleh para ahli *qurra'*. Ia akan menentukan sama ada fasih atau tidak sesuatu huruf yang dilafazkan oleh pembaca.

Ahli *qiraat* berbeza pendapat dalam menetapkan jumlah sifat-sifat huruf *hijaiyyah*. Sebahagian menetapkan sebanyak 19 sifat, dan sebahagian lagi menetapkan 18 sifat, 17 sifat, 16 sifat, 14 sifat dan bahkan ada yang menetapkan 44 sifat. Setelah dianalisis didapati setiap huruf mempunyai sekurang-kurangnya 5 sifat. Ahli *qiraat* mengkategorikan sifat huruf kepada dua bahagian, seperti berikut:

1. **Sifat-Sifat Huruf Yang Berlawanan:** Sebanyak lima sifat berlawanan yang telah diklasifikasikan oleh para ulamak, sehingga keseluruhannya menjadi 10 sifat (Mohammad Salim Mahyusin 1988, Abu Mardhiah 2004 & al-Qadha' 2003). Para [c]ulama telah menyenaraikan sifat-sifat huruf yang berlawanan kepada 10 sifat seperti berikut iaitu:

i.	جَهْرٌ	iaitu jelas	lawan	هَمْسُ	iaitu samar
ii.	شِدَّةٌ	iaitu kuat	lawan	رَخَاوَةٌ	iaitu lunak
	اِسْتِعْلاَءٌ	iaitu terangkat	lawan	اِسْتِفَالٌ	iaitu turun
iii.	اِطْبَاقٌ	iaitu tertutup	lawan	اِنْفِتَاحٌ	iaitu terbuka
iv.	اِصْمَاتٌ	iaitu diam	lawan	اِذْلاَقٌ	iaitu lancar

2. **Sifat Tunggal**
   Terdapat Sembilan sifat yang tidak bertentangan (al-Qadha' 2003 & al-Nadawi 2010) seperti senarai berikut:

i.	تَوَسُّط	iaitu	pertengahan antara s*yiddah* dan *rakhawah*.
ii.	لَيِّنٌ	iaitu	lunak.
iii.	اِنْحِرَافٌ	iaitu	condong.
iv.	تَكْرِيْرٌ	iaitu	mengulang-ulang.
v.	صَفِيْرٌ	iaitu	siul atau berangin.
vi.	تَفَشِّيْ	iaitu	menyebar.
vii.	قَلْقَلَة	iaitu	goncang atau getaran.
viii.	اِسْتِطَالَة	iaitu	memanjang.
ix.	غُنَّةٌ	iaitu	berdengung.

Hukum Tajwid Yang Terdapat Dalam Surah Al-Fatihah: Tujuan utama mempelajari ilmu tajwid adalah untuk mengelakkan dan membuat penambahbaikan bacaan dalam al-Quran (Ahmah: 1990) dan solat khususnya (Imran 2010). Sangat penting bagi setiap orang Muslim yang mukallaf memahami dan mendalami ilmu tajwid yang terdapat dalam Surah al-Fatihah untuk memastikan bacaan mereka bertepatan dengan hukum tajwid dan mengelakkan kesalahan semasa membacanya terutama dalam Surah al-Fatihah (Mahdi 2014). Berdasarkan athar daripada Anas r.a yang menyebut tentang cara bacaan Surah al-Fatihah yang dialunkan oleh baginda Rasulullah SAW:

عَنْ قَتَادَةَ ، قَالَ : سُئِلَ أَنَسٌ : كَيْفَ كَانَتْ قِرَاءَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ فَقَالَ : كَانَتْ مَدًّا ، ثُمَّ قَرَأَ : بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، يَمُدُّ بِبِسْمِ اللَّهِ ، وَيَمُدُّ بِالرَّحْمَنِ ، وَيَمُدُّ بِالرَّحِيمِ

Maksudnya: Diriwayatkan oleh Qatadah, katanya Anas r.a ditanya tentang cara bacaan Surah al-Fatihah Rasulullah s.a.w. Beliau menjawab bahawa baginda membaca secara mad. Kemudian dia membacakan Surah al-Fatihah. (al-Bukhari)[3]

Bukti ini jelas menunjukkan bahawa Rasulullah s.a.w. memberi perhatian yang serius dalam pembacaan al-Quran terutamanya dalam Surah al-Fatihah (Ibn Kathir 1997 & al-Qurtubi 1996). Justeru memahami, mempraktikan dan menghayati bacaan bertajwid adalah sesuatu yang perlu dianggap kritikal dalam pengamalan pembacaan al-Quran terutamanya surah al-Fatihah.

1. Ayat Pertama

ٱ ب ب ب ب

i. Sebutan huruf *sin.*Sebutan huruf *sin* mesti dielakkan dari bunyi *qalqalah*.
ii. Sebutan huruf (ح) pada tengah halqum untuk membezakan dengan huruf (ه) yang keluar dari pangkal halqum (Muhammad Nazir: 2011)
iii. Huruf (ل) dinipiskan
iv. Alif lam syamsiah. Huruf (ر) ditebalkan
v. Alif lam syamsiah. Huruf (ر) ditebalkan
vi. Mad asli mutlak
vii. Idgham syamsi tanpa dengung
viii. (ر) dibaca tebal
ix. Mengelakkan dari bunyi sebutan qalqalah pada huru (ح).
x. *Mad aridh li al-sukun* ketika *waqaf.*

2. Ayat Kedua

پ پ پ پ پ

i. *Izhar al-qamari*. Menyebut dengan betul untuk menghindarai dari menyebut al-he-hamdu.
ii. *Izhar shafawi*
iii. Huruf *lam* dinipiskan *lafz al- jalalah*
iv. (ر) dibaca dengan tebal
v. *Izhar al-qamari*
vi. Menyebut huruf (ع) dengan betul untuk membezakan dengan sebutan huruf (أ)
vii. *Mad asli mutlak*
viii. *Mad ᶜaridh li al-sukun* ketika *waqaf.*

3. Ayat ketiga

ٻ ٻ ٻ

i. *Idgham shamsi* tanpa dengung
ii. (ر) dibaca tebal
iii. *Mad asli* mutlak
iv. *Idgham shamsi* tanpa dengung
v. (ر) dibaca tebal
vi. *Mad ᶜaridh li al-sukun* ketika *waqaf.*

4. Ayat keempat

ٹ ٹ ٹ ٹ

i. *Mad asli mutlak*
ii. *Idgham syamsi* tanpa dengung
iii. *Mad ᶜaridh li al-sukun* ketika *waqaf.*

5. Ayat kelima

ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ

i. *Tashdid:* sebutan yang ber*tashdid* tidak perlu perlu disebut dengan terlalu berat.
ii. *Mad asli mutlak*
iii. Sebutan huruf (ع) yang tepat bagi mengelakan bunyi (أ). Ia juga boleh mengelakan dari sebutan *qalqalah.*
iv. *Mad asli mutlak.*
v. *Mad ᶜaridh li al-sukun* ketika *waqaf.*

6. Ayat keenam

ٹ ڈ ڈ ڤ

i. *Idgham shamsi* tanpa dengung.
ii. *Mad asli mutlak.*
iii. (ر) dibaca tebal.
iv. Menyebut huruf *sad*, bukannya huruf *sin* atau *zai.*
v. *Izhar al-qamari.*
iv. Sebutan huruf (ق). Perlu mengelakan dari menyebut baris *kasrah* pada huruf (ق) dengan tebal dan jangan terlalu nipis.
vii. Me*waqaf*kan huruf (م) dengan sempurna, supaya tidak tersalah sebut menjadikan bunyinya '*mim-me.*' (Muhammad Nazir 2011: 130)
viii. *Mad aridh li al-sukun* ketika *waqaf.*

7. **Ayat ketujuh**

ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڃ ڃ

i. صِرَاطَ menyebut huruf *sad*, bukannya huruf *sin* atau *zai*.
ii. *Mad asli mutlak.*
iii. Idgham shamsi tanpa dengung.
iv. Memberikan hak kepada huruf (ذ) untuk membezakan bunyinya dengan huruf (ز).
v. *Mad asli mutlak.*
vi. *Izhar halqi.*
vii. *Izhar shafawi*
viii. عَلَيْهِمْ menyebut huruf (ه) dengan sebutan yang betul iaitu '*him*' bukannya '*hem*'.
ix. *Izhar shafawi.*
x. (ر) dibaca nipis.
xi. *Izhar al-qamari*
xii. *Mad asli mutlak.*
xiii. *Izhar shafawi.*
xiv. *Idgham shamsi* tanpa dengung.
xv. *Mad lazim kalimi muthaqqal.*
xvi. *Mad ᶜaridh li al-sukun* ketika *waqaf.*
xvii. Mengelakan dari sebutan *mim* semasa *waqaf.*

Kesalahan Bacaan Yang Sering Dilakukan Dalam Bacaan Surah Al-Fatihah: Disebabkan kepentingan dan kedudukan al-Fatihah dalam solat, maka sewajarnya para pelajar memberikan penekanan pada surah ini supaya bacaannya menepati setiap hukum tajwid, *makhraj* dan sifat huruf yang terdapat padanya. Berdasarkan pengalaman penyelidik terdapat beberapa kesalahan yang dilakukan oleh murid-murid semasa membacanya, sama ada disedari atau tanpa disedari. Adakalanya terdapat kesalahan-kesalahan kecil yang dilakukan oleh murid-murid, namun tidak kurang juga ada yang melakukan kesalahan besar yang boleh merubah makna dan maksud ayat. Oleh yang demikian perkara ini perlu dititik beratkan, memandangkan kesan daripada kesalahan besar (*lahn al-jali*) boleh membawa kepada ketidak sempurnaan solat (Imran 2010).

Berikut antara kesalahan-kesalahan yang biasa dilakukan oleh murid-murid.

1. **Ayat Pertama**

چ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ چ

i. ٱ :
Dibaca dengan *imalah*[4] pada huruf ba.

ii. ٱ :
Kesalahan membaca huruf (م) yang berbaris bawah (kasrah) dibaca sehingga menjadi, ‘bismellah’. Sebutan yang betul ialah ‘*bismillah*’.

iii. ٻ :
Kesalahan bacaan yang biasa dilakukan ialah dengan menyebut, ‘*bismilah*’, seolah-olah huruf (ل) tu tidak ber*tashdid*. Sebutan yang betul ialah ‘*bismillah*’. Selain itu, kesalahan pada kalimah (الله) disebut dengan *lafz al-jalalah*, seperti menyebut ‘*bismilloh*’. Ini adalah sebutan yang salah kerana ‘*bismillah*’ hendaklah disebut dengan ‘لام الترقيق’ (*lam* nipis) kerana huruf (م) pada kalimah ini adalah berbaris bawah. Sebutan yang betul ialah ‘*bismillah*’.

iv. ٻ ٻ:
Alif lam syamsiah. Sebutan (ر) yang di*qalqalah*kan atau getaran yang berlebihan, sepatutnya tidak dibaca dengan *qalqalah* tetapi dengan *tafkhim ra’*.

v. ٻ :
Kesalahan menyebut huruf (ح) pada kalimah al-Rahim yang diwakafkan iaitu (حيم) kepada (هيم). Dibaca dengan *qasr* semasa *waqaf*.

2. **Ayat kedua**

چ پ پ ڀ ڀ ڀ چ

i. پ :
Huruf (ح) pada kalimah (الحمد) digantikan dengan huruf (ه)

ii. پ:
Kalimah (ٱللهِ) seolah-olah tiada sabdu dan disebut ‘al-hamdulilah‘. Sebutan yang betul ialah ‘al-hamdulillah’.

iii. ڀ:
Huruf (ع) pada kalimah (العالمين) ditukar bacaannya menjadi seperti huruf alif (أ).

3. **Ayat Ketiga**

چ ڀ ڀ ڀ چ

i. ڀ :
Alif lam syamsiah. Sebutan (ر) yang di*qalqalah*kan atau getaran yang berlebihan, sepatutnya tidak dibaca dengan *qalqalah* tetapi dengan *tafkhim ra’*.

ii. ڀ:
Kesalahan menyebut huruf (ح) pada kalimah *al-rahim* yang diwakafkan iaitu (حيم) kepada (هيم). Dibaca dengan *qasr* semasa *waqaf*.

4. **Ayat Keempat**

چ ٺ ٺ ٺ ٺ چ

i. ٺ:
Kesalahan memanjangkan huruf (م) melebihi dua *harakat*.

ii. ٺ:
Menyebut huruf *dal* secara berlebihan.

5. **Ayat Kelima**

چ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ چ

i. ٿ:

Membaca tanpa sabdu atau terlalu lama pada harakat sabdu

ii. ـّـ:
Tidak membaca atau menyebut huruf (ع) dengan betul sehingga bertukar kepada huruf (أ)

iii. ـّـ:
Menukarkan bunyi sebutan huruf (ت) kepada (ط) dan huruf (ع) kepada huruf (أ).

6. Ayat Keenam

چ ڤ ڤ ڦ ڦ چ

i. ـّـ:
Menyebut bunyi sebutan huruf (ص) kepada (س).

ii. ـّـ:
Membunyikan bunyi sebutan huruf (ق) kepada (ك).

7. Ayat Ketujuh

چ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ چ

i. ڦ:
Menyebut bunyi sebutan huruf (ص) kepada (س)

ii. ڦ:
Menyebut bunyi sebutan huruf (ذ) kepada (ز)

iii. ڦ:
Tidak membaca atau menyebut huruf (ع) dengan betul sehingga bertukar kepada huruf (أ)

iv. ڦ:
Kesalahan tidak membaca huruf (ض) dengan tebal, sebaliknya menyebut huruf (د).

v. ڃ:
Kesalahan tidak membaca huruf (ض) dengan tebal, sebaliknya menyebut huruf (د).

KESIMPULAN

Dapatan awal yang dikumpul melalui analisis data mendapati bahawa tahap kebolehbacaan surah al-Fatihah dalam kalangan murid-murid program j-QAF masih lagi berada pada tahap sederhana. Ini kerana terdapat sebahagian guru dan ibubapa tidak mengambil berat tentang kepentingan menguasai bacaan surah tersebut. Tambahan pula terdapat segelintir ibubapa yang menyerahkan urusan pembelajaran al-Quran anak-anak mereka kepada pihak sekolah semata-mata. Situasi ini amat membimbangkan, memandangkan hasrat murni pihak Kementerian Pelajaran Malaysia melalui Bahagian Pendidikan Islam mahu melihat keberhasilan ini akan mencerminkan impak besar objektif utama Program j-QAF. Dengan kerjasama semua pihak, diharapkan output yang dikeluarkan nanti mampu menyumbang ke arah pembentukan generasi celik al-Quran modal insan yang unggul.

NOTA KAKI

1. Makkiyah adalah nama yang diberikan kepada ayat atau surah yang diturunkan di Mekah. Pendapat ini disandarkan kepada Ibn cAbbas dan Qatadah.
2. Madaniah adalah nama yang diberikan kepada ayat atau surah yang diturunkan di Madinah. Ia adalah pandangan Abu Hurairah dan Mujahid.
3. Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Maghfirah al-Bukhari Abu Abdullah. *Kitab al-Jami' al-Sahih al-Musnad Min hadith* Nabi SAW Wa Sunanihi Wa Ayyamihi (Sahih al-Bukhari t.t), bab M*addu al-Qiraah*, hlm 466, jld 15. Mauq al-Islam.
4. *Imalah* bermaksud menyebut baris *fathah* cenderung kepada baris *kasrah*, huruf *alif* pula cenderung kepada huruf *ya*.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim.

Abd Aziz bin Abd al-Fattah al-Qari. 1983. *Qawaid al-Tajwid ᶜAla Riwayat Hafs ᶜan ᶜAsim bin Abi al-Najud*. Madinah: Maktabah al-Dar.

Abu Hassan Din al-Hafiz & Harun al-Rasyid Tuskan.1998. *Ilmu Tajwid Praktikal dan Berkesan*. Kuala Lumpur: Darul Nu'man.

Abu Mardhiah. 2004. *Tajwid al-Quran Qiraat Asim Riwayat Hafs Tariq al-Shatibi*. Kuala Lumpur: al-Jendaraki Enterprise.

Ahmad Khalid Syukri et.al. 2006. *al-Munir Fi Ahkam al-Tajwid*. Jordan: Al-Matba' al-Markaziyah.

Ahmah Sharbaini Saudi, 1990, Fajr al-Jadid fi Ilmi al-Tajwid. Qahirah: Dar al-Manar Lil Nasyri ea al-Tauzi'.

al-Ansori, Shaykh al-Islam Zakaria Muhammad. 2003. *Sharah al-Jazariah al-Musamma ad-Daqaiq al- Mahkamah fi Sharh al-Muqadimmah*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.

al-Juraisi, Muhammad Makki Nasr. t.th. *Nihayah al-Qaul al-Mufid Fi Ilmu al-Tajwid*. Qahirah: Maktabah al-Taufiqiyyah.

al-Murassafi, Abd Fattah al-Sayyid al-Jimi. 2011. *Hidayah al-Qari Ila Tajwid Kalam al-Bari.* Madinah: Dar al-Fajr al-Islami

al-Nadawi, Surur Shihabuddin. 2010. *Ilmu Tajwid Menurut Riwayat Hafs 'An 'Asim Melaluin Toriq Asy-Syatibiyyah.* Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd.

al-Qamhawi, Muhammad Siddiq. 1993. *al-Burhan fi Tajwid al-Quran*. Qahirah: Maktabah al-Sunah.

al-Qurtbi, Abi Qasim Abdul Wahab Ibn Muhammad Ibn Abdul Wahab. 2005. *al-Miftah fi Ikhtilafi al-Quran al-Sabᶜ*. Jil.1. Madinah: al-Jamiatul Islamiyyah,.

al-Qurtubi, ᶜAbdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari. 1996. *Jami' Li Ahkami al-Quran*. Iskandariah: Dar Ibn Khaldum.

Ashraf Ismail & Sabri Mohamad. 2008. *Pengantar Qiraat dan Hafazan.* Bangi: Pusat Kembangan Pendidikan Universiti Kebangsaan Malaysia.

Chua Yan Piau. 2011. *Kaedah Penyelidikan.* Edisi Ke-2. Malaysia: The Mc Graw Hill.

Dahlan Abdul Majid. 2004. *Tajwid Ilmi dan Amali*. Kuala Lumpur: Pustaka Haji Abdul Majid.

Fazlulaini Mohd. Yunus. 2006. Penguasaan Ilmu Tajwid di Kalangan Pelajar Sebuah Sekolah Menengah di Negeri Sembilan. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Ibn Kathir, Abi Fida' al-Hafiz al-Dimasqi. 1997. *Tafsir Ibn Kathir*. Jld. 4. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

Ibn Kathir, Abu al-Fida' al-Hafiz al-Damsyiqi. 1998. *Tafsir al-Quran al-Azim*. Bayrut: Dar al-Kitab al-Alamiyyah.

Mahdi Dahlan al-Hafiz. 2014. *Tajwid Ilmi dan Amali*. Batu Caves: Pustaka Hj. Abdul Majid.

Mohammad Salim Mahyusin. 1988. *Al-Raid fi Tajwid al-Quran*. Lubnan: Al-Maktabah al-Thaqafiyyah.

Mohd Rahim Jusoh. 2012. *Tajwid al-Huruf & Mengenal Waqaf*. Selangor: Pustaka Khodim Al-Mushaf.

Muhammad ᶜAsam Muflih al-Qadha'. 2003. *Al-Wadhih fi Ahkam al-Tajwid.* Jordan: Dar al-Nafais.

Muhammad Ismail bin Ibrahim bin al-Maghfirah al-Bukhari Abu Abdullah. t.th. *Kiat al-jami al-sahih al-Musnad Min Hadith Nabi SAW Wa Sunanihi Wa Ayyamihi (Sahih al-Bukhari).* t. tp.: Mauq al-Islam.

Muhammad Nazir Muhamed Khalid. 2011. *Belajar Tajwid Dengan Berkesan*. Selangor: Karya Bestari Sdn. Bhd.

Noraida Md Noor. 2012. *Kuasai Ilmu Tajwid Cara Mudah*. Selangor: Karya Bestrai Sdn Bhd.

Othman Talib. 2013. *Asas penulisan Tesis Penyelidikan dan Statistik*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Putra Malaysia.

Shihab al-Din al-Sayid Mahmud al-Alusi al-Baghdadi. t.th. *Ruh al-Ma'ni Fi Tafsiri al-Qurani al-Azim Wa Sab' al-Mathani*. Juz 1. Bayrut: Dar al-Hayah al-Turath al-ᶜArabi.

Zamri Zainuldin. 2011. *Bijak tajwid, Cara Mudah Mempelajari Ilmu Tajwid*. Kuala Lumpur: Inteam Publishing Sdn Bhd. Kuala Lumpur.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Pemikiran Penyair Jahiliah dalam Puisi Berunsur Hikmah: Satu Kajian Literatur

Mohd Zaidi Abd Kadir & Tengku Ghani Tengku Jusoh

Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Penyair Jahiliah ialah penyair yang hidup pada zaman sebelum Islam. Masyarakat Arab pada zaman itu hidup secara berpecah belah dan berpuak-puak dalam sistem yang dikenali sebagai kabilah. Mereka sering berperang antara satu sama lain sama ada secara tangan (pedang) atau pun lisan (puisi). Oleh sebab itu, para penyair sering menitik beratkan nukilan puisi mereka terhadap puisi seperti *hija', wasf, fakhr, madih dan hamasah* berbanding puisi berunsur hikmah. Bertitik tolak dari sinilah pengkaji merasakan kurangnya kajian yang dijalankan oleh para sarjana terhadap puisi berunsur hikmah. Kajian ini bertujuan untuk mengkaji kajian-kajian lalu berkaitan puisi Arab dan pemikiran penyair Jahiliah dalam puisi berunsur hikmah serta mengenal pasti kelompangan yang wujud dalam bidang sastera untuk menghasilkan kajian baru. Kajian ini merupakan kajian kepustakaan menggunakan kaedah kualitatif. Seterusnya data akan dianalisis secara deskriptif. Dapatan kajian menunjukkan bahawa kajian puisi Arab amat sedikit dan tiada kajian secara khusus berkaitan pemikiran penyair Jahiliah dalam puisi berunsur hikmah.

Kata kunci: Pemikiran, Penyair Jahiliah, Puisi dan Hikmah

PENGENALAN

Apabila membicarakan berkenaan puisi Arab pada zaman Jahiliah, maka kebanyakan penyair pada zaman itu sering memasukkan unsur hikmah dalam sebahagian puisi-puisi mereka. Hal ini kerana, mereka menganggap bahawa peranan hikmah dalam puisi seumpama garam dalam masakan (al-Iskandari & Anani 1919). Kenyataan ini menujukkan bahawa masyarakat Arab pada zaman itu meyakini bahawa penyair tersebut memiliki kebijaksanaan yang hebat dan pengetahuan yang luas maka mereka layak ditempatkan di tempat yang terhormat.

Ibn Hajar ra memberikan ulasan tentang makna hikmah yang mencakupi semua makna, hikmah ialah segala yang menghalangi dari kebodohan dan mencegah dari yang keji (Ibn Hajar 1959). Manakala menurut Ibn Manzur dalam Lisan al-ᶜArab: hikmah adalah untuk mengetahui perkara yang terbaik dengan cara yang terbaik melalui ilmu. Orang yang hebat dalam ilmu pengetahuan dan pelbagai bidang dikenali sebagai Hakim (Ibn Manzur 1988). Antara penyair-penyair yang sering menggunakan unsur hikmah dalam puisi mereka ialah: Afwah al-Audi, ᶜAda Zayd, Zuhayr Abi Sulma, Abi Salah, Tarfah ᶜAbduh dan Labayd Rabiᶜah (ᶜImran 2008).

Namun begitu masyarakat Arab pada zaman Jahiliah hidup secara berpecah belah dan berpuak-puak dalam sistem yang dikenali sebagai kabilah. Mereka sering berperang antara satu sama yang lain sama ada secara tangan (pedang) atau pun lisan (puisi). Maka atas faktor ini, para penyair sering menitik beratkan nukilan puisi mereka terhadap puisi seperti *hija', wasf, fakhr, madih* dan *hamasah* berbanding puisi berunsur hikmah.

Secara tidak langsung ini menyebabkan kurangnya kajian yang dijalankan oleh para sarjana terhadap puisi berunsur hikmah. Jika terdapat kajian yang berkaitan, kebanyakkan pengkaji lebih menumpukan kajiannya terhadap puisi berunsur hikmah selepas zaman Jahiliah yang mana penyairnya menggunapakai puisi Arab klasik sebagai rujukan. Antaranya *Mutanabbi* yang telah menjadikan puisi Arab klasik sebagai salah satu sumber puisi Hikmah beliau Husayn 2006).

Begitu juga perihalnya dengan Ahmad Shawqi yang menjadikan puisi Arab klasik sebagai sumber kepada puisi Hikmahnya seperti Zuhayr Abi Sulma dan Nabighah al-Zubyani (Marzuqi 2008).

PERSOALAN DAN OBJEKTIF KAJIAN

Berdasarkan permasalahan yang diketengahkan di sini, maka dapatlah diutarakan beberapa persoalan yang timbul, antaranya:

i. Apakah kajian-kajian lampau dalam puisi Arab dan pemikiran penyair Jahili?
ii. Apakah kelompongan yang wujud dalam kajian puisi Arab?

Kajian ini dijalankan berdasarkan dua objektif iaitu:

i. Mengkaji kajian-kajian lampau berkaitan puisi Arab dan pemikiran penyair Jahili.
ii. Mengenal pasti lompong kajian yang wujud untuk dijadikan kajian baru.

METODOLOGI

Kajian ini berbentuk kualitatif yang mengambil pendekatan kajian kepustakaan dalam pengumpulan data. Data-data yang berkaitan pemikiran, penyair Arab dan puisi dikumpulkan. Ia terdiri daripada buku, jurnal, tesis, abstrak prosiding, kertas kerja dan sebagainya. Kemudian data akan dianalisis secara deskriptif.

ANALISIS TINJAUAN LITERATUR

Isu-isu yang telah dikemukakan dalam kajian ini adalah menjurus kepada persoalan mengenai kajian-kajian lampau yang berkaitan dengan pemikiran penyair zaman Jahiliah berasaskan puisi berunsur hikmah. Dalam analisis literatur ini pengkaji membahagikan kepada tiga bahagia.

Pemikiran

Sasterawan ialah pemikir bangsa yang mencetuskan pemikirannya melalui karya-karyanya. Hal-hal yang berkaitan seperti politik, ekonomi, budaya, pendidikan dan sosial juga merupakan perkara yang selalu dibangkitkan oleh sasterawan. Semuanya mempunyai gaya cara dan pandangan tersendiri berkaitan perkara ini yang menjurus kepada kemajuan dan pembangunan bangsa. Justeru mereka sewajarnya menjadi pendorong utama yang menggerakkan kepada kemajuan bangsa (Aminuddin Mansur 2013).

Menurut S. Othman Kelantan (1997: 269) pemikiran bermakna idea yang wujud daripada golongan intelektual yang menggunakan fakulti kritikal dalam mindanya untuk memikirkan masalah masyarakatnya. Manakala dalam konteks kreatif pula, Mana Sikana (1988: 37) menjelaskan pemikiran sebagai gagasan atau persoalan induk. Pemikiran adalah peristiwa yang tersurat dan tersirat dari peristiwa yang hendak dikemukakan. Dengan demikian, apa-apa yang ingin disampaikan oleh pengarang merupakan pemikiran iaitu proses menyampaikan mesej yang terkandung dalam fikiran penyair atau pengarang.

Maznah Kamaruddin (2012) menyatakan bahawa terdapat banyak teori dan definisi pemikiran yang telah dikemukakan oleh ahli-ahli psikologi, terutamanya sejak kurun ke-20. Teori dan definisi tokoh-tokoh tersebut dihuraikan secara ringkas seperti berikut:

1. Dewey (1910) menghuraikan pemikiran sebagai aktiviti mental dalam sesuatu proses untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi.
2. Guilford (1967) menyatakan bahawa pemikiran sebagai aktiviti mental dalam sesuatu proses untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi.
3. Teori Roger Sperry (1970) menghuraikan otak manusia yang menggunakan bahagian kirinya berfikir secara kritis dan bahagian kananannya berfikir secara kreatif.
4. Mayor (1977) mentafsirkan pemikiran sebagai pengelolaan operasi-operasi mental dalam sistem kognitif dan digunakan untuk menyelesaikan masalah.
5. Davidoff (1979) melihat pemikiran sebagai penggunaan simbol, gambar, perkataan, pengamatan dan konsep. Melalui pemikiran, ransangan luar yang diterima oleh deria akan

ditafsirkan dengan penggunaan perkataan atau simbol untuk membentuk konsep terhadap ransangan tersebut.

6. Vincent Rejan Ruggiero (1984) mendefinisikan pemikiran sebagai aktiviti mental yang digunakan untuk membentuk atau menyelesaikan masalah, dan seterusnya membuat keputusan atau memuaskan sesuatu hasrat memperoleh jawapan.
7. John Barell (1991) menjelaskan pemikiran sebagai proses mencari makna serta mencapai keputusan yang wajar.
8. Beyer (1991) memberi erti pemikiran sebagai operasi mental terhadap input deria dengan menggunakan maklumat dalam ingatan untuk menaakul, mengadaptasi dan mengasimilasinya dengan tujuan membentuk sesuatu makna.
9. Wiliam W. Wilen (1994) mentafsirkan pemikiran sebagai proses dalaman yang pantas secara sedar atau tidak sedar, terhadap ransangan luar yang diterima melalui deria melalui proses pemadaman, berbanding dan klasifikasi dengan maklumat atau pengetahuan yang sedia ada dalam ingatan.

Daripada definisi yang diberikan, tokoh-tokoh di atas bersepakat bahawa pemikiran merupakan operasi mental dalam membentuk makna dan penyelesaian. Di samping itu, jelas menunjukkan bahawa pemikiran seorang penyair sering disampaikan melalui karya sastera. Menurut Mohd Affandi (2005) pendidikan estetika dalam meneliti karya sastera daripada segi makna mampu membentuk manusia hidup dalam keadaan beradab. Makna boleh dilihat daripada dua sudut iaitu makna dari segi struktur luaran dan juga makna dari segi perutusan. Perutusan dimaksudkan menjurus kepada penelitian terhadap isi, falsafah, mesej, moral dan sebagainya yang terdapat dalam karya sastera. Manakala struktur pula menampakkan keindahan karya tersebut. Kajian terhadap kedua-dua elemen inilah yang dimaksudkan sebagai pendidikan adab dalam pengajaran sastera.

Rahman dan Mohd Shahrizal (2011) membincangkan takrifan dan pandangan tentang 'Sastera Islam' oleh dua orang tokoh iaitu Mohd Affandi Hassan dan Abu al-Hassan Ali al-Nadwi. Mereka mendapati bahawa terdapat tiga persamaan yang ketara antara pandangan kedua-dua tokoh ini tentang sastera Islam iaitu:

1. Penekanan terhadap mesej dan perutusan dalam sebuah karya sastera Islam.
2. Penekanan bahawa sastera harus mempunyai kaitan dengan kehidupan.
3. Pengiktirafan terhadap karya klasik yang dilihat secara jelas memanfaatkan seni sastera dalam menyampaikan ilmu kepada khalayak masyarakat.

Kajian mendapati, pemikiran merupakan satu medium utama untuk menyampaikan mesej dan menyelesaikan permasalahan masyarakat serta dapat menjurus kepada kemajuan sesuatu bangsa, maka fikrah dan pemikiran penyair zaman Jahiliah dapat diterokai melalui kajian-kajian sastera terutama dalam puisi berunsur Hikmah.

Puisi Arab Klasik

Menurut Mana Sikana (2009: 16) Orang-orang Arab zaman Jahiliah sudah mempunyai bentuk-bentuk sastera yang tinggi sebelum al-Quran diturunkan. Meskipun persekitaran semenanjung Arab ketika itu dipenuhi padang pasir dan kehidupan mereka terpencil daripada empayar Romawi dan Parsi, tetapi mereka sudah memiliki tradisi sastera yang tinggi. Antara genre yang berkembang ialah puisi, pidato, kisah atau cerita penglipur lara dan kata-kata hikmah. Keindahan puisi terletak pada bahasa yang indah dan rentak (*al-mizan*) yang berwazan. Keindahan inilah yang menyebabkan puisi berbeza dengan prosa. Puisi lebih sedap dibaca dan didengar. Ia juga mementingkan bentuk dan isi yang unik.

Aspek yang dipentingkan ialah unsur-unsur bunyi, malahan mereka juga menitikberatkan penggunaan bahasa yang lunak dan merdu. Setiap tahun penduduk Arab menyambut perayaan 'hari sastera'. Selama 20 hari mereka berkumpul di Ukkaz untuk membaca puisi-puisi pilihan dan hakim akan memilih mana- mana penyair yang terbaik bagi setiap tahun. Daripada sinilah muncul penyair-penyair ternama seperti Amru al-Qays, Tarfah Ibn ᶜAbd, Zuhayr Ibn Sulma, Labayd

Rabi^{c}ah, ^{c}Amru Ibn Kalthum, dan ^{c}Antarah Ibn al-^{c}Absi. Mereka dianggap sebagai raja-raja penyair Arab yang digelar 'al-Mu^{c}allaqat'. Disebut Mu^{c}allaqat, kerana syair yang terpilih akan digantung di dinding kaabah dan ditulis dengan tinta emas.

Tambahan pula, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Zarzuni (1993) terdapat terdapat beberapa nama yang diberikan antaranya al-Mu^{c}allaqat as-Sab^{c}ah, al-Sab^{c}ah al-Tiwal, al-Qasa^{c}id al-Sab^{c}ah al-Tiwal al-Jahiliyyah, al-Sab^{c}iyah, al-Sam^{c}iyat. Tetapi kesemuanya ini digelar al-Mu^{c}allaqat. Ia juga terdapat pelbagai pendapat berkaitan bilangan penyair dan syair mereka, menurut kebanyakan catatan bilangan mereka adalah sebanyak tujuh orang penyair iaitu Amru al-Qays, Tarfah Ibn ^{c}Abd, Zuhayr Ibn Sulma, Labayd Rabiah, ^{c}Amru Ibn Kalthum, dan ^{c}Antarah Ibn al-'Absi dan Al-Haris Ibn Hilzan. Sebahagian periwayat menambah kepada tiga orang penyair ke dalam kumpulan ini, iaitu: al-Nabighah Ibn al-Zubyani, al-A^{c}asya dan ^{c}Ubayd bin al-Abras al-Asadi.

Manakala Asep Saiful Zulfikar (2011) menyatakan bahawa kerektar puisi Jahiliah adalah seperti berikut: kefanatikan terhadap kabilah-kabilahnya masing-masing sehingga syair-syair yang muncul bersifat kebanggaan terhadap kabilah-kabilah mereka masing-masing. Syair-syair Jahiliah juga umumnya berkisar perbalahan dan peperangan seperti keberanian dalam peperangan, anjuran untuk berperang, menuntut pembalasan, pujian, celaan, dan membangkitkan semangat juang. Namun beliau menyatakan bahawa syair Jahiliah juga tidak luput dari nilai-nilai murni yang dianjurkan oleh Islam seperti hikmah dan semangat juang.

Seterusnya Bateson (1970) telah menekankan bahawa tujuh tema yang utama bagi syair al-Mu^{c}allaqat; nasib, *ghazal* (cinta), *madih* (pujian), *hija'* (celaan), *ritha'* (ratapan), *wasf* (gambaran), *fakhr* (pujian), dan hikmah (kebijaksanaan). Oleh itu jelaslah bahawa peranan penyair bagi masyarakat Arab ketika itu amat penting dan sering dijadikan kebanggaan. Maka setiap penyair mempunyai tanggungjawab yang harus dipikul. Melalui bakat, pendidikan dan pengalaman penyair seharusnya melaksanakan tanggungjawab kepada bangsa dan masyarakatnya. Rasa tanggungjawab ini bukan hanya untuk dirinya sahaja tetapi untuk masyarakat dan bangsa, sebagai penyair mereka perlu menyedari hakikat seniman yang mempunyai fungsi dari sudut lahiriah dan rohaniah. Penyair juga adalah pemikir bagi kehidupan manusia lain.

Hasil kajian menunjukkan bahawa penyair pada zaman Jahiliah dianggap sebagai satu kebanggaan dan berperanan sebagai lisan bangsanya. Maka dalam keadaan kehidupan sosial masyarakat Arab yang banyak tertumpu terhadap perbalahan dan peperangan serta sifat kefanatikan kekabilahan yang tinggi, keadaan ini mempengaruhi pemikiran mereka dalam menyampaikan mesej-mesej moral dan nasihat hasil dari pengetahuan dan pengalaman kehidupan mereka dengan memasukkan unsur-unsur Hikmah dalam puisi-puisinya.

Puisi Berunsur Hikmah

Menurut Maryatul Kibtyah (2008) kata *'hikmah'* dalam perspektif bahasa mengandung makna:

1. Mengetahui keunggulan sesuatu melalui suatu pengetahuan, sempurna, bijaksana, dan sesuatu yang tergantung padanya akibat sesuatu yang terpuji.
2. Ucapan yang sesuai dengan kebenaran, falsafah, perkara yang benar dan lurus, keadilan, pengetahuan dan lapang dada.
3. Kata '*hikmah'* dengan bentuk jamaknya '*hikam*' bermakna: Kebijaksanaan, ilmu dengan pengetahuan, falsafah, kenabian, keadilan, pepatah dan al-Quran al-Karim. Teori hikmah adalah sebuah pedoman dan pembimbing untuk memberi bantuan kepada individu yang sangat memerlukan pertolongan dalam menyelesaikan atau mengatasi berbagai ujian hidup secara sendiri.

Oleh itu, Shaluf Husayn (2006) beliau membincangkan berkenaan sumber puisi hikmah yang diambil oleh Mutanabbi, dan salah satunya adalah puisi hikmah pada zaman Jahiliah. Tambahan pula, al-Dusari (2008) pula membincangkan berkaitan puisi hikmah disisi Ahmad Shawqi dari segi isi kandungan dan bentuk. Beliau mengupas makna hikmah dari sudut pandangan al-Quran dan as-Sunnah serta hikmah dalam puisi Arab. Beliau juga mengatakan bahawa Ahmad Shawqi

menjadikan puisi Arab Jahili sebagai sumber kepada puisi hikmahnya seperti Zuhayr bin Abi Sulma dan an-Nabighah al-Zubyani.

Seterusnya, ᶜImran (2010) dalam kajian beliau menyatakan bahawa terdapat beberapa penyair pada zaman Jahiliah yang menggunakan unsur hikmah dalam puisi mereka antaranya: Afwah al-Audi, ᶜAda bin Zayd, Zuhayr bin Abi Sulma, Abi Salah, Tarfah bin ᶜAbduh dan Labayd bin Rabiᶜah. Menurut beliau penyair-penyair ini memasukkan unsur alam semulajadi seperti tumbuhan, burung-burung dan haiwan dalam puisi berunsur hikmah mereka. Beliau menambah bahawa puisi Jahili terkandungnya tema-tema pujian, celaan, ratapan, gambaran, dan antara tema ini terdapatnya tema hikmah dalam puisi-puisi mereka.

Sementelah itu, Kajian paling awal mengenai puisi berunsur hikmah telah dilakukan oleh Tahrani (1968) beliau telah mengupas tentang penyair yang banyak menggunakan tema atau unsur hikmah dalam puisinya pada zaman Jahiliah iaitu ᶜAda bin Zayd al-ᶜAbadi. Beliau telah membincangkan tentang aspek kehidupan penyair yang hidup pada zaman Jahiliah yang merupakan seorang ahli politik, sasterawan, dan penyair yang terkenal menggunakan unsur khamriyyah dan hikmah di dalam puisinya, yang mana nasab penyair ini telah sampai kepada Imru al-Qays. Beliau menyatakan bahawa penyair telah memenuhi puisinya dengan unsur hikmah yang digarap hasil daripada kehidupan sehariannya. Disamping itu, Ridaᶜi dan Dighmi (1985) telah menyatakan terdapat beberapa para hukama' yang terkenal dikalangan penyair Arab pada zaman Jahiliah. Mereka telah mengupas aspek hikmah pada zaman Jahiliah dari sudut seorang penyair Muʻallaqat yang terkenal iaitu Zuhayr bin Abi Sulma. Mereka juga menyatakan beberapa contoh puisi daripada Zuhayr bin Abi Sulma dan Tarfah bin ᶜAbduh. Di akhir kajian, mereka mendapati pada zaman Jahiliah para hukama' menyampaikan pemikiran mereka tentang kehidupan duniawi dalam puisi yang berunsur hikmah mengikut keadaan dan permasalahan zaman mereka.

Secara keseluruhannya, penyair zaman Jahiliah memasukkan unsur hikmah dalam puisi mereka. Ianya digarap hasil pemerhatian para penyair terhadap kehidupan dan permasalahan masyarakat Arab ketika itu. Disamping itu penyair dan pengkaji selepas zaman Jahiliah kebanyakkannya mengambil puisi Arab klasik sebagai sumber rujukan, namun kurangnya kajian yang memberi penekanan terhadap puisi Arab klasik yang berunsur hikmah.

Justeru apakah pemikiran dan fikrah yang ingin disampaikan oleh penyair zaman Jahiliah berdasarkan kajian puisi berunsur hikmah. Seterusnya memberi pencerahan dan menjawab persoalan-persoalan yang timbul. Perkara inilah yang menjadi kelompongan dalam bidang sastera dan perlu dijadikan sebagai titik tolak dalam usaha penyelidikan.

DAPATAN KAJIAN

Berdasarkan kajian, pengkaji mendapati bahawa penyair memainkan peranan yang penting dalam masyarakat. Ini kerana karya-karya yang dihasilkan berkisar kehidupan dan permasalahan masyarakat disekelilingnya. Pemikiran yang disampaikan dalam karya terkandung mesej dan nasihat daripada pelbagai aspek seperti ekonomi, politik, budaya dan pendidikan.

Disamping itu ahli-ahli spikologi bersepakat menyatakan bahawa pemikiran merupakan operasi mental dan digunakan untuk menyelesaikan masalah. Justeru hubungkait pemikiran dan sastera dalam kemajuan sesebuah bangsa merupakan satu medium yang berkesan.

Pengkaji juga mendapati kehidupan masyarakat Arab Jahiliah dapat difahami melalui kajian sastera. Ini disebabkan mereka gemar menterjemah kehidupan masyarakat ketika itu dalam bentuk puisi. Sistem kabilah yang wujud dalam masyarakat Arab Jahili menjadikan mereka sebagai bangsa yang gemar berbalah dan berperang. Maka puisi-puisi yang timbul pada zaman itu kebanyakkannya ialah puisi pujian, celaan dan anjuran peperangan berbanding hikmah.

Tambahan pula pengkaji mendapati amat sedikit kajian yang dijalankan oleh para sarjana terhadap puisi berunsur hikmah. Jika terdapat kajian yang berkaitan, ianya lebih tertumpu terhadap kajian puisi berunsur hikmah selepas zaman Jahiliah.

KESIMPULAN

Kajian sastera (puisi) Arab merangkumi tema, pemikiran, sudut pandangan, latar dan gaya bahasa. Didapati kajian-kajian terdahulu sering memberi penekanan terhadap kajian puisi yang bertemakan *hija', wasf, fakhr, madih* dan *hamasah* berbanding puisi berunsur hikmah. Disamping itu kajian-kajian berkaitan puisi Arab berunsur hikmah amat sedikit. Antara kajian yang pernah dilakukan adalah Puisi Berunsur Hikmah disisi Mutanabbi, Unsur Hikmah dalam Puisi Shawqi dan Unsur Hikmah dalam Puisi Zuhayr Abi Sulma. Maka berdasarkan penelitian masih belum ada kajian yang membincangkan secara khusus berkaitan pemikiran penyair Jahiliah dalam puisi berunsur hikmah, justeru ianya dapat dijadikan tajuk kajian pada masa akan datang. Oleh itu, dicadangkan agar satu kajian dapat dijalankan terhadap puisi Arab klasik berunsur Hikmah dalam memahami pemikiran penyair Jahiliah. Kajian literatur ini dapat memberi implikasi yang baik dalam bidang sastera terutamanya kajian sastera Arab klasik.

RUJUKAN

al-ᶜAsqalani, Ahmad Ibn ᶜAli Ibn Hajar. 1993 . *Fathul Bari*. Bayrut: Dar al-Fikr.

Aminuddin Mansur. 2013. *Manfaatkan Pemikiran Sasterawan Negara*. Diambil daripada http: //www.utusan.com.my/utusan/Sastera/20130707/sa_02 pada 17/9/2014.

Asep Saiful Zulfikar. 2011. *Syair Jahiliah Dalam Tafsir al-Kashaf*. Diambil daripada http: //library.walisongo.ac.id/digilib/download.php?id=21287 pada 17/9/2014.

Bateson, M.C. 1970. *Structural Continuity in Poetry: A Linguisitc Study of Five pre-Islamic Arabic Odes. Diambil* daripada http://www.jstor.org/discover/10.2307/600629? uid=3738674 pada 14/5/2013.

al-Dusari, Majid Marzuk ᶜAbdullah. 2008. *al-Hikmah fi Syair Shawqi*. Diambil daripada http://ia902505.us.archive.org/1/items/lis-group126/lis01334.pdf pada 10/3/2013.

ᶜImran, Saᶜadi Ghazay. 2010. *Dirasat fi Mazahir al-Hikmah wa Mawᶜizah fi Syair ᶜAsru Jahili*. Diambil daripada http://www.ahlalhdeeth.com/vb/forum pada 23/9/2014.

al-Iskandari Ahmad & Anani Mustafa. 1919. *al-Wasit fi al-Adab al-ᶜArabiyyah wa Tarikhi*. Misr: Dar al-Maᶜarif.

Husayn Shaluf. 2006. *Shaᶜir Hikmah ᶜInda al-Mutanabbi bayna Nazᶜah al-ᶜAqliyyah wa Mutatalibah Fanniyyah*. Diambil daripada http://www.umc.edu.dz/buc/theses/arabe/ ACHE1958.pdf pada 14/5/2013.

Mana Sikana. 1988. *Khazanah Islam: Falsafah dan Kesusasteraan*. Bangi: Karyawan.

Mana Sikana. 2009. *Estetika di Sebalik Tabir Teori Sastera Melayu Islam*. Diambil daripada http://ejournal.ukm.my/jmelayu/article/download/4931/2490 pada 17/9/2014.

Maryatul Kibtyah. 2008. *Penerapan Enam Dimensi Dasar Positif Teori Eksistensial Humanistik Dalam Kaunseling Islam*. Diambil daripada http://himcyoo.files.wordpress.com/2012/04 pada 17/9/2014.

Maznah Binti Kamaruddin. 2012. *Konsep Pemikiran, Pemikiran Konvergen, Pemikiran Divergen*. Diambil daripada https://www.scribd.com/doc/152252575 pada 5/9/2014.

Mohd Affandi Hassan. 2005. *Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Rahman Ahmad H.Osman & Mohd Shahrizal Nasir. 2011. *Sastera Islam: Satu Perbandingan antara Pandangan Mohd Affandi dengan Abu al-Hassan Ali al-Nadwi*. Diambil daripada http://www.academia.edu/1502801 pada 26/7/2013.

Ridaᶜi Abu Fadil & Dighmi ᶜAli. 1985. *al-Hikmah fi Muᶜallaqat Zuhayr Abi Sulma*. Diambil daripada jal-lq.ut.ac.ir/pdf_19374_2b9d6cd8008b28131dff717c6b059695.html pada 14/5/2013.

S. Othman Kelantan. 1997. *Pemikiran Satira dalam Novel Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Tahrani, Nadir Nizam. 1968. *ᶜAda Zayd al-ᶜAbadi; Syair al-Hikmah fi Jahiliyyah*. Dianbil daripada http://www.sid.ir/fa/VEWSSID/J_pdf/34513880510.pdf pada 14/5/2013.

al-Zarzuni, Abu ᶜAbdillah al-Husayn. 1963. *Sharah al-Muᶜallaqat al-Sabᶜa*. Bayrut: Dar Sadir.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Yusuf al-Qaradawi dan Karya Beliau *Fiqh al-Jihad*

Mohd Zuhdi Ahmad Khasasi & Ahmad Dahlan Salleh

Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Ketokohan Yusuf al-Qaradawi dari sudut ilmu yang luas dan mengakar kuat dalam pelbagai bidang menjadikan beliau sebagai seorang tokoh rujukan kontemporari yang cukup berpengaruh. Sikap moderat tanpa fanatik terhadap mana-mana mazhab menjadikan idea beliau sangat progresif, inovatif, tidak terjebak pada kejumudan dan mampu menyelesaikan pelbagai masalah secara komprehensif. Melalui kitab *Fiqh al-Jihad*, al-Qaradawi menjadikan teknik penulisan bermetodologi sebagai asas di dalam merungkai dan mengimbangi tuntutan jihad di antara kumpulan ofensif dan defensif, ekstremis dan liberal. Namun usaha beliau untuk menonjolkan Islam sebagai agama yang toleran, realistik dan berkasih sayang tanpa menggadaikan prinsip-prinsip agama terus menjadi kontroversi dan polemik di kalangan para pemikir Islam. Jesteru, kajian ini mengupas metode penulisan Fiqh al-Jihad serta impaknya terhadap pemahaman konsep jihad itu sendiri. Metodologi kajian ini adalah menggunakan pendekatan kualitatif berdasarkan reka bentuk kajian analisis kandungan dengan menggunakan kaedah kajian perpustakaan. Teknik pengumpulan data iaitu analisis dokumen digunapakai dan data-data tersebut kemudiannya dianalisis melalui kaedah perbandingan dan induktif. Hasil kajian membuktikan bahawa ketepatan metode penulisan Fiqh al-Jihad yang diselaras dengan kemantapan ilmu, al-Qaradawi mampu menghasilkan sebuah ensiklopedia jihad yang lengkap, adil, berimbang dan menyeluruh. Kefahaman yang dijana melalui buku ini sangat signifikan kepada segenap lapisan masyarakat sekaligus mampu dijelmakan sebagai solusi di dalam mengangkat martabat Islam melalui pemahaman jihad yang tepat.

Kata Kunci: Yusuf al-Qaradawi, Fiqh al-Jihad, ofensif, defensif, ekstremis, liberal.

PENGENALAN

Fatwa dan pandangan Yusuf al-Qaradawi sering mendapat perhatian di kalangan pelbagai lapisan masyarakat. Kemantapan ilmu serta sikap moderat tanpa fanatik terhadap mana-mana mazhab menjadikan fikrah beliau sangat relevan untuk diketengahkan. Melalui *Fiqh al-Jihad*[1], al-Qaradawi tampil di tengah kekeliruan masyarakat dengan tujuan untuk meletakkan jihad[2] pada posisinya yang sebenar. Beliau mengambil pendekatan jalan tengah di antara pihak yang mahu memerangi dunia seluruhnya atas nama jihad[3] dan pihak yang berusaha menghapuskan jihad secara total (Siddiq Fadzil 2012). Ternyata pendekatan al-Qaradawi terus menjadi kontroversi dan polemik di kalangan para pemikir Islam (Rumaizuddin 2012).

Hakikatnya, jihad merupakan amalan mulia yang amat dituntut di dalam agama. Namun kekeliruan telah meracuni pemikiran umat Islam sehingga ada yang mudah terdedah kepada aktiviti keganasan[4] dan ada pula yang terlalu cuai di dalam beragama (Razak 2007; Khairunas & Fikri 2010; Wan Mohd 2010; Hadi 2012; Siddiq Fadzil 2012). Implikasi daripada momokan serta spekulasi barat berjaya mencetuskan fahaman jihad sebagai pengancam utama kepada ketenteraman dunia (Razak 2007; Fikri 2007; Zulkifli 2012; Fiqh al-Jihad: 35/1). Api provokasi terus ditiup untuk menampakkan lagi pelebelan Islam sebagai agama ganas (Razak 2007; Ismail Ibrahim 2011). Fahaman Islamofobia sengaja disensasikan sekadar untuk menutup kepincangan

dan kerakusan Barat di dalam usaha untuk menceroboh kedaulatan negara-negara Islam sekaligus menguasai dunia (Hisyamuddin 2002; Fikri 2007; Ismail Ibrahim 2011).

Jesteru, al-Qaradawi tampil melalui *Fiqh al-Jihad*[5] merungkai dan mengimbangi di antara kumpulan jihad ofensif dan defensif, ekstremis dan liberal (Rashid al-Ghannoushi 2009: Isam 2011; Siddiq Fadzil 2012; Fiqh al-Jihad: 15/1). Menurut al-Qaradawi, hukum jihad tidak boleh diubah, tetapi langkah-langkah untuk merealisasikan jihad masih boleh dikompromi mengikut kesesuaian semasa. Beliau cuba menampilkan Islam sebagai agama yang toleran, moderat, realistik, berkasih sayang dan rahmat tanpa menggadaikan prinsip-prinsip Islam (Zulkifli Hasan 2013). Melalui pendekatan ini, al-Qaradawi berpendapat bahawa ruang dakwah dapat dijalankan dalam konteks yang lebih meluas bersesuaian dengan keadaan semasa.

Melalui *Fiqh al-Jihad*, al-Qaradawi secara terang-terangan mengkritik pandangan kelompok dan individu tertentu yang dianggap beliau sebagai perosak imej agama. Beliau mengecam tindakan kumpulan al-Qaeda[6] dan kumpulan jihad salafi (Fiqh al-Jihad: 12 dan 19/1). Beliau turut mengkritik pemikiran Abu ᶜAla al-Maududi dan Sayyid Qutub[7] . Beliau juga membantah pendapat Imam Syafiᶜe dalam sebahagian permasalahan berkaitan jihad (Fiqh al-Jihad: 374-376/1). Beliau membidas golongan yang ingin mematikan jihad peperangan dengan hanya sekadar mendidik umat dengan nilai-nilai spiritual seperti aliran Qadianiyah di India (Fiqh al-Jihad: 13 dan 523/1). Lantas keterbukaan dan keberanian al-Qaradawi menyatakan pandangan beliau melalui *Fiqh al-Jihad* mengundang pelbagai kritikan dan pujian.

Persoalan awal ditimbulkan melalui pernyataan masalah di atas ialah berkaitan manhaj penulisan *Fiqh al-Jihad* itu sendiri. Adakah manhaj ini mampu menghuraikan konsep jihad yang sebenar[8]? Adakah pendekatan al-Qaradawi mampu mengangkat darjat Islam ataupun tunduk kepada telunjuk kuffar[9]? Adakah pendekatan beliau mirip kepada liberal[10]? Apakah manhaj beliau menjurus kepada untuk mempermudah-mudahkan agama[11]? Adakah pandangan beliau yang sering dilihat menyanggahi pandangan ulama terdahulu merupakan satu pembaharuan yang bidᶜah lagi sesat? (al-Qaradawi dikatakan pencipta bidᶜah (Muqbil al-Waiᶜe 2005; Abdullah Ramadan 2007)). Adakah manhaj ini cenderung kepada sifat konservatif atau ekstrem? (Syauq. Mubtada. 2014. 2 Mei; Mokhtar Goma. Alalam. 2014. 13 Mei). Ini kerana ketegasan beliau seperti menuntut seluruh umat Islam untuk memerangi Zionis Israel dan sekutunya dalam apa keadaan sekalipun (Zulkifli 2012; Fiqh al-Jihad: 1089-1109/2). Beliau turut mendesak agar umat Islam memboikot Israel dan Amerika (al-Qaradawi.net. 2003. 13 Mac) serta mengharamkan pelaburan dan penyimpanan wang di bank-bank mereka (al-Rayah al-Qatariyah. 2002. 22 Ogos)

Melalui kajian ini, penulis tidak akan cuba membahaskan fikrah jihad al-Qaradawi dari segenap sudut secara terperinci. Bahkan kitab *Fiqh al-Jihad* juga tidak mampu dijelmakan semua mutiaranya di dalam kajian yang terbatas ini. Jesteru, tujuan utama kajian ini adalah untuk mengupas berkaitan manhaj penulisan *Fiqh al-Jihad* yang dikatakan sempurna sehingga menjadikan buku ini amat sesuai untuk diaplikasikan di dalam konteks semasa (Rashid al-Ghannoushi 2009; Isam 2011; Rashidah 2011; Siddiq Fadzil 2012; Muhammad Noor 2013; Rejab Abu Meleh 2014)

Umumnya, menulis tentang ulama ensiklopedik seperti Yusuf al-Qaradawi merupakan satu tugas yang cukup mencabar. Ketokohan beliau dari sudut ilmu yang luas dan mengakar kuat dalam pelbagai bidang, menjadikan beliau sebagai rujukan dunia. Kesaksian tokoh-tokoh ilmuwan dari pelbagai peringkat membuktikan hakikat ini[12]. Sekalipun pandangan beliau sangat signifikan untuk rujukan semasa[13], namun hasil tinjauan mendapati bahawa setakat ini hanya terdapat beberapa buah buku dan makalah sahaja yang mengkaji pemikiran Yusuf al-Qaradawi. Antara buku tersebut ialah *Yusuf al-Qaradawi Wa Masirah Khamsin Amman fi Daᶜwah Ila Allah* karangan Ahmad Assal, Ulama wa Mufakirun Araftuhum Karangan Muhammad Majdhub, al-Qaradawi Faqihan karangan Isam Talimah, kertas kerja al-Qaradawi Nazir al-Madrasah al-Ikhwaniah oleh Abdul Mueim Abu al-Futuh, al-Takwin al-Ilmi wa al-Fikri li al-Qaradawi oleh Salahuddin (2007), What is New about al-Qaradawi's Fiqh of Jihad oleh Rashid al-Ghannoushi (2009) dan al-Jihad Fi Fikr al-Imam al-Qaradawi oleh Isam al-Abd Zuhd (2011). Di Malaysia, kajian mengenai pemikiran al-Qaradawi masih terhad dan tidak menyeluruh. Antara kajian tersebut ialah kajian Nasrul Hisyam (2004) bertajuk Pengaruh Pemikiran Yusuf al-Qaradawi dalam pentadbiran Zakat di Negeri Selangor, kajian Muhammad Kamil Abdul Majid (2011) bertajuk Pemikiran Kerohanian Yusuf al-Qaradawi,

karya Mohd Rumaizudddin Ghazali (2012) bertajuk Pemikiran Yusuf al-Qaradawi dan Pengaruhnya di Malaysia, artikel Zulkifli Hasan (2013) bertajuk Yusuf al-Qaradawi dan Sumbangan Pemikirannya, artikel Mohd Farhan Md. Ariffin & Muhammad Ikhlas Rosele (2013) bertajuk Zakat Pertanian: Kajian Metodologi Al-Qaradawi, latihan ilmiah Rashidah (2011) bertajuk Analisis Pemikiran Politik Dr. Yusuf al-Qaaradawi Dalam Fiqh al-Jihad, latihan ilmiah Muhammad Noor (2013) bertajuk Pemikiran Jihad Yusuf al-Qaradawi dalam Kitab Fiqh al-Jihad dan Ringkasan Fiqh Jihad terjemahan Fauwaz Fadzil Noor (2014).

Fakta ini menunjukkan bahawa kajian pemikiran Yusuf al-Qaradawi sedang giat dibincangkan. Namun kajian spesifik berkaitan metodologi penulisan Fiqh al-Jihad tidak ditemui. Oleh itu, kajian ini memfokuskan perbahasan khusus berkaitan metodologi penulisan Fiqh al-Jihad yang disifatkan sebagai sempurna sehingga menjadikan buku ini begitu unik dan amat signifikan untuk diperhalusi.

METODOLOGI

Metodologi kajian ini adalah menggunakan pendekatan kualitatif. Reka bentuk yang dipilih adalah berbentuk kajian analisis kandungan dengan menggunakan kaedah kajian perpustakaan. Umumnya, metodologi penulisan Fiqh al-Jihad karya Yusuf al-Qaradawi ini dinilai dan dianalisa melalui kitab beliau sendiri iaitu *Fiqh al-Jihad: Dirasah Muqaranah Li Ahkamihi Wa Falsafatihi Fi Daw al-Quran Wa al-Sunnah*. Selain itu, kajian-kajian lepas seperti tesis, artikel jurnal, proseding, kertas kerja, laporan akhbar, kenyataan internet dan sebagainya yang berkaitan dengan persoalan kajian turut dikaji. Pengkaji juga menggunakan analisis dokumen sebagai kaedah pengumpulan data. Setelah itu, data-data tersebut dianalisis melalui kaedah perbandingan dan induktif.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Perkembangan Ideologi Jihad

Buku-buku yang membahaskan tentang jihad mula muncul pada akhir pemerintahan Umawiyah dan di awal pemerintahan Abbasiyah[14] . Melalui kitab *al-Risalah dan al-Um*, Muhammad bin Idris al-Syafie (767-820 M) mula membahaskan hukum-hukum jihad[15] secara lebih sistematik. Menurut beliau, kefarduan jihad ke atas umat Islam akan berterusan sehinggalah para penyembah berhala memeluk Islam dan para ahli kitab membayar jizyah[16] . Setelah kewafatan Imam Syafie, Shaykh Taqiyuddin Ahmad bin Abdul Halim bin Taymiyah (1263-1328 M) pula berperanan di dalam melebarkan fahaman jihad[17]. Namun pendekatan yang diambil oleh para reformis muslim selepas itu adalah melalui pendekatan perdamaian[18] . Begitu juga dengan aliran pemikiran Jamaluddin al-Afghani (1839-1897)[19] , Muhammad Abduh (1849- 1905)[20] dan Rasyid Rida (1865-1935)[21] yang mengarah kepada perpaduan dan keamanan.

Pada tahun 1928, Hasan al-Banna menubuhkan organisasi Ikhwan Muslimin dengan menjadikan pemikiran Rasyid Rida sebagai manhaj utama organisasi. Hassan al-Banna melihat barat dan kekufuran merupakan musuh yang wajib diperangi[22] . Dalam masa yang sama, pemikiran-pemikiran jihad perang terus dinyalakan oleh Sayyid Qutub di Mesir, Abu [c]Ala al-Maududi di Pakistan dan Ali Syariati di Iran. Revolusi Iran pada tahun 1979 turut membuahkan semangat jihad perang ketika itu. Kini semangat jihad perang terus dikibarkan oleh kumpulan al-Qaeda[23] dan kumpulan-kumpulan jihad yang lain (Mahir al-Syarif 2008; al-Qaradawi 2009).

Kronologi ringkas ini membuktikan bahawa definisi jihad kian disalahertikan oleh sebahagian umat Islam (Razak 2007; Fikri 2007; Ismail 2011; Zulkifli 2012). Bahkan selepas serangan 11 September 2001 ke atas bangunan berkembar Pusat Dagangan Dunia di New York, masyarakat dunia bertekad memerangi keganasan (al-Qaradawi 2009; Ismail 2011). Amerika Syarikat adalah negara yang amat serius dalam membanteras pelbagai perilaku keganasan. Beberapa negara Islam yang dianggapnya sebagai penaja keganasan menjadi sorotan (Khairunnas & Fikri 2010). Hakikatnya, Barat sentiasa merebut peluang untuk mencari jalan bagi menghalalkan pencabulan terhadap negara-negara Islam[24].

Manhaj Penulisan Fiqh Al-Jihad

Dalam kekeliruan mendefinisikan jihad secara tepat, al-Qaradawi tampil melalui karya beliau Fiqh al-Jihad untuk meletakkan kembali jihad pada posisinya yang sebenar[25] . Manhaj penulisan beliau mampu menterjemahkan konsep jihad secara adil dan berimbang. Melalui Fiqh al-Jihad yang disusun di atas manhaj wasatiyyah[26], empat etika perang disimpulkan (Rejab Abu Meleh 2014: XXVII). Bahkan al-Qaradawi turut menggariskan beberapa asas penting yang dijadikan sebagai manhaj utama penulisan beliau (al-Qaradawi 2009: 20-30). Manhaj tersebut dapat diringkaskan seperti berikut:

1. Berpandukan kepada al-Quran.

Di dalam mengistinbat hukum, al-Qaradawi menjadikan panduan bahasa Arab sama ada dalam bentuk hakikat, majaz, memelihara awal perkataan *(sibaq)* dan cara bentuk ayat datang *(siyaq)* tanpa bersikap berlebihan. Beliau mengumpulkan ayat-ayat bertaburan yang berkaitan, lalu diletakkan dalam satu tajuk sambil meyakini bahawa al-Quran saling membenarkan serta mentafsirkan satu sama lain[27]. Di dalam memahami ayat al-Quran, keadah yang digunakan oleh al-Qaradawi adalah dengan mengembalikan ayat-ayat mutasyabihat kepada ayat-ayat muhkamat. Bahkan beliau berpendapat bahawa golongan yang sesat adalah mereka cuba menjadikan ayat-ayat mutsyabihat sebagai asas[28]. Tambah beliau lagi, konsep nasakh jika diterima kewujudannya dan dibenarkan semua dakwaan nasakh di dalam al-Quran tanpa pasti akan mengundang risiko yang cukup besar[29]. Lantaran itu, kita ditegah untuk memilih mana-mana ayat untuk diamalkan dan menolak ayat lain dengan andaian yang meragukan bahawa ianya merupakan *nasakh*[30].

2. Berpegang kepada sunnah yang sahih.

Yusuf al-Qaradawi menjadikan sunnah yang *sahih*[31] sebagai manhaj dalam penulisan buku beliau. Setiap hadis sahih yang menerangkan pengertian kandungan serta isi al-Quran diambil dan dibahaskan secara murni. Beliau menolak hadis yang lemah sanadnya sekalipun terdapat ulama masyhur yang mendakwanya sebagai *sahih*. Beliau turut menolak kaedah penguatan hadis dengan jumlah hadis yang banyak dan terdapat sokongan secara mutlak[32]. Beliau melakukan takhrij hadis pada setiap hadis yang dinukilkan dan turut melakukan hal yang sama kepada kalam-kalam sahabat dan tabien daripada sumber-sumber rujukan yang asli beserta sanadnya. Beliau menjadikan pengesahan kalam sebagai asas penting di dalam penulisan buku *Fiqh al-Jihad*[33].

3. Memperluaskan Fiqh secara maksima.

Penerokaan lautan fiqh secara menyeluruh tanpa tarekat dengan mana-mana mazhab dijadikan sebagai salah satu manhaj penulisan buku *Fiqh al-Jihad*. Setiap isu dikupas secara ilmiah tanpa terpaku kepada kemahsyuran seseorang tokoh ulama. Kaedah pentarjihan setelah penilaian, penganalisisan dan kritikan digunapakai dalam menguatkan atau melemahkan mana-mana pandangan. Gabungan khazanah ulama silam dengan pandangan serta rujukan ulama kontemporari turut dijadikan petunjuk[34]. Beliau juga tidak hanya tertumpu kepada pandangan mazhab sunni yang muktabar, bahkan turut menjadikan pandangan mazhab-mazhab yang sudah luput[35] serta mazhab-mazhab Syiah[36] sebagai rujukan dan pegangan jika beliau mendapati ada jalan penyelesaian dalam mazhab tersebut yang selari dengan ruh agama. Beliau juga terkadang meninggalkan mazhab dan beralih kepada pandangan sahabat dan tabien yang tidak mempunyai mazhab[37]. Selain itu, beliau turut menjadikan khazanah fiqh Islam dengan perbincangan pelbagai mazhab khususnya yang mengutamakan penggunaan dalil sebagai rujukan[38].

4. Perbandingan di antara agama dan undang-undang dunia.

Perbandingan antara fiqh syariat dan undang-undang semasa dari Barat turut dijadikan sebagai manhaj penulisan *Fiqh al-Jihad*. Kitab Injil Lama yang mengandungi buku-buku Taurat yang lama serta lampiran-lampirannya ataupun Perjanjian Baru yang merangkumi Injil yang empat beserta lampiran-lampirannya turut dikaji dan dibuat perbandingan untuk dijadikan sebagai bukti yang kukuh di dalam menobatkan syariat Islam sebagai syariat yang paling adil, berkasih sayang serta rahmat buat semesta alam. Pencabulan dan penindasan kepada kaum yang lemah termasuk ke atas harta-harta mereka serta kaum yang tidak terlibat dengan peperangan merupakan satu pengkhianatan. Bahkan dalam suasa perang sedang meletus, pintu perdamian sentiasa terbentang luas di hadapan Islam dan ianya amat bertentangan dengan ajaran Taurat[39] yang menyeru kepada kezaliman.

5. Mengadaptasi hukum dengan meraikan realiti semasa - Fiqh Waqi[c]

Hakikat jihad turut dicerminkan oleh al-Qaradawi melalui pendekatan mengikat fiqh dengan realiti semasa. Penggabungjalinan di antara kewajipan dan realiti semasa diberi penakanan. Bahkan kejumudan seseorang yang hidup bersendirian jauh dari kemelut semasa dan tenggelam bersama buku-buku khazanah lama tanpa mempedulikan realiti zaman disifatkan sebagai kusut dan layu. Melalui manhaj ini, jihad dibahaskan seiring dengan hakikat perubahan besar yang terjadi pada dunia. Pengetahuan tentang perbezaan antara hal-hal yang tetap *(thabit)* dan yang berubah *(mutaghayyirat)* dijadikan sebagai asas di dalam berhukum. Kemuafakatan dunia di dalam menolak peperangan serta menginginkan kedamaian diraikan. Begitu juga dengan beberapa perjanjian damai yang disepakati[40], peranan badan-badan tertentu di dalam menjaga kedamaian dan kewujudan konvensyen-konvensyen antarabangsa[41] turut diraikan bersama[42]. Segala perubahan-perubahan ini dan ditambah pula dengan kewujudan senjata-senjata canggih yang mampu menghancurkan manusia tanpa meninggalkan sebarang sisa dijadikan sebagai asas di dalam membina sesuatu hukum.

6. Penekanan kepada pembinaan manhaj *Wasatiyyah Islamiyyah*.

Gagasan, fatwa dan pendirian al-Qaradawi secara konsisten membawa semangat *Wasatiyyah*[43]. Bahkan buku ini turut disusun dan digarap di atas manhaj ini[44]. Menurut beliau, manhaj *Wasatiyyah*[45] adalah metode dan cara terbaik yang dapat mengembangkan dakwah Islam sehingga umat Islam mencapai matlamatnya. Orang yang berpaling dari metodologi ini sama halnya membunuh diri dan membawa kepada kebinasaan. Ia membawa kepada sikap berlebih-lebihan atau meremehkan seperti melalaikan solat (Rumaizuddin 2012). Manhaj ini memerlukan kepada mentajdid agama berdasarkan kaedah Islam dan berijtihad demi kehidupan dan zaman semasa seperti golongan terdahulu berijtihad demi kehidupan dan zaman mereka[46]. Dengan berkat taufiq Allah, pandangan dan fatwa al-Qaradawi dimantapkan dan disempurnakan melalui manhaj ini[47].

Metode Penulisan Yang Sempurna

Melalui manhaj penulisan Fiqh al-Jihad, al-Qaradawi mampu menterjemahkan konsep jihad secara adil dan berimbang mengikut aturan agama[48] . Beliau menolak dakwaan nasakh tanpa bukti dan hadis-hadis yang lemah sekaligus menggabungkan hujjah damai dan perang di dalam permasalahan jihad[49]. Beliau membezakan jihad[50] dengan *al-Qital*[51], *al-Harbu*[52], *al-ᶜUnfu*[53] dan *al-Irhab*[54]. Beliau menegaskan bahawa Islam tidak pernah menyukai peperangan dan tidak menggunakan peperangan melainkan ketika darurat[55]. Beliau mengetengahkan jihad dalam skop yang lebih meluas dan tidak terbatas hanya pada makna peperangan sahaja[56]. Beliau menyanggah pandangan yang mengatakan bahawa Islam tersebar di zaman nabi dan sahabat serta salaf melalui kekerasan dan peperangan[57]. Dengan penuh hikmah, beliau membuat perbandingan tentang konsep jihad yang sering disalahertikan oleh golongan ekstrem dan liberal. Beliau turut menjelaskan perbezaan di antara jihad ofensif dan jihad defensif secara *detail*[58].

Di dalam menzahirkan kerahmatan Islam, al-Qaradawi menegaskan bahawa dasar hubungan Islam dan kafir adalah di atas nama perdamaian. Menurut beliau, Islam sama sekali tidak boleh menimbulkan bahkan sangat bertentangan dengan keganasan[59]. Tetapi pemahaman manusia tentang agama boleh jadi pengaruh dalam menimbulkan keganasan[60]. Melalui pendekatan ini, al-Qaradawi berjaya memperlihatkan kelembutan dan rahmat Islam tanpa merendahkan martabatnya. Prinsip Islam yang sangat mementingkan perdamaian sekaligus berusaha menolak peperangan kecuali dalam keadaan mendesak terus dipertahankan[61]. Dalam kelembutan, beliau tetap tegas menyatakan bahawa jihad merupakan satu tuntutan di dalam Islam, bahkan menolak seruan jihad diklafikasikan sebagai dosa besar yang terdedah kepada ancaman azab yang amat dahsyat. Jesteru al-Qaradawi tetap konsisten di dalam melontarkan pandangan beliau berkaitan isu pengeboman berani mati serta konflik Muslim dan Zionis Yahudi khususnya yang berlaku di Palestin[62].

Keluasan skop jihad yang diketengahkan oleh al-Qaradawi membawa satu gambaran yang menyeluruh lagi sempurna. Beliau menuntut agar umat Islam sentiasa membuat persiapan jihad secara menyeluruh sama ada dari aspek ekonomi, pendidikan, kekeluargaan, persenjataan, ketenteraan, konsep ribat[63] dan sebagainya. Beliau turut menggesa agar persiapan ketenteraan diperkemaskan dari sudut psikologi, emosi, fizikal dan intelektual. Etika perang di dalam Islam turut dijadikan sebagai hidangan wajib untuk persiapan mujahidin di dalam menghadapi situasi sebelum, semasa dan sesudah peperangan[64]. Kaedah serta tatacara dan usaha-usaha ke arah

menamatkan peperangan seperti perjanjian damai, genjatan senjata, mengakui keislaman, melakukan konfrantasi tanpa perang dan sebagainya turut didetailkan secara berimbang.

Kepimpinan Islam turut dijelmakan al-Qaradawi dalam bentuk yang lebih mesra. Bahkan beliau dengan jelas menyokong undang-undang dunia yang berbentuk keadilan sekaligus mengiktiraf pembahagian ulama silam berkaitan kewujudan negara berdasarkan gabungan dalil-dalil yang diseragamkan dengan realiti semasa[65]. Beliau menghuraikan tentang sikap dan tanggungjawab Islam di dalam memimpin sesebuah negara. Aspek keadilan dalam menjaga keamanan dan memberi perlindungan kepada semua warga negara termasuk golongan kafir yang layak mendapat perlindungan diberi penekanan. Bahkan golongan tawanan perang juga dijamin keselamatan mereka di bawah pemerintahan Islam. Sikap bertoleransi di antara agama diraikan tanpa menjejaskan maruah dan imej Islam. Bahkan dengan kelembutan ini (Surah Ali Imran 3:159), saluran dakwah dapat dikembangkan dalam keadaan yang lebih selesa bersesuaian dengan perubahan zaman.

Selain itu, al-Qaradawi tidak hanya menfokuskan isu perang yang melibatkan di antara agama. Bahkan beliau turut menzahirkann kerisauan terhadap peperangan yang tercetus di kalangan umat Islam itu sendiri. Perpecahan serta faktor-faktornya dibahas dan dikaji. Segala langkah bagi merungkaikan persengketaan turut diteliti. Hukum bughah dan juga implikasinya diketengahkan secara saksama. Setiap tindakan diperincikan agar rakyat tidak dizalimi dan pemimpin tidak dikhianati. Beliau turut berpandangan bahawa jihad menentang kezaliman dan kemungkaran daripada dalaman adalah lebih utama berbanding melawan musuh kerana mudaratnya lebih besar[66]. Dalam masa yang sama, beliau turut menekankan bentuk jihad yang perlu dimainkan oleh generasi sekarang bersesuaian dengan keadaan dan situasi semasa. Nyata keluasan maksud jihad ini memberi ruang kepada setiap umat Islam untuk menyertainya dalam bentuk yang pelbagai. Bahkan al-Qaradawi menegaskan bahawa jihad peperangan bukanlah matlamat, ia hanyalah medium untuk menyampaikan dakwah. Jika wujud saluran lain yang lebih menguntungkan, maka mengelak daripada berlakunya pertumpahan darah adalah amat dituntut.

Hasilnya, pendekatan al-Qaradawi amat realistik, sistematik serta bersesuaian dengan peredaran zaman dan keadaan (Isam 2011; Farhan & Ikhlas 2013; Zulkifli Hasan 2013). *Manhaj wasatiyyah* beliau diseragamkan dengan *waqiiyah, muwazanah, maqasid shar^{c}iyah* yang tidak terikat dengan ketaksuban mazhab dijadikan sebagai landasan beragama. Setiap fatwa beliau didasarkan kepada penelitiaan yang mendalam terhadap konsep *maqasid shar^{c}iyah* dengan mengimbangi di antara *maslahah* dan *mafsadah*. Penekanan terhadap aspek kesederhanaan, keadilan, persamaan, memudahkan dan meringankan sekaligus mengharmonikan antara prinsip Islam dengan realiti kehidupan dijadikan sebagai metode fiqh yang didukungi beliau (Nasrul Hisyam 2004; Suhartono 2008; Rashid al-Ghannoushi 2009; Siddiq Fadzil 2012; Rumaizuddin 2012; Farhan & Ikhlas 2013). Setiap dalil dan hujah dianalisis secara ilmiah mengikut metodologi perbandingan dan pentarjihan (Nasrul Hisyam 2004; Suhartono 2008; Siddiq Fadzil 2012; Rumaizuddin 2012). Bahkan setiap pandangan beliau dikaitkan dengan pandangan ulama-ulama lain sama ada ulama kontemporari mahupun pandangan ulama terdahulu dengan pengolahan semula mengikut kesesuaian zaman (Rashid al-Ghannoushi 2009; Isam 2011).

Ringkasnya, penggunaan metode penulisan yang tepat di dalam membicarakan soal jihad merupakan aspek yang terpenting. Melalui manhaj penulisan yang adil dan berimbang, al-Qaradawi berjaya menghasilkan sebuah ensiklopedia jihad yang cukup lengkap dan sempurna[67]. Bahkan setiap persoalan berkaitan jihad telah dijawab oleh Baginda SAW dan telah dimurnikan oleh al-Qaradawi melalui karya beliau *Fiqh al-Jihad*. Kefahaman yang dijana melalui pemikiran al-Qaradawi ini adalah sangat penting kepada segenap lapisan masyarakat termasuk individu, institusi atau sebuah kerajaan (Zulkifli Hasan 2013). Jesteru kajian dan penerangan berkaitan hakikat jihad perlu diperbanyakkan agar masyarakat tidak terjebak dengan gerakan terorisme[68] mahupun golongan liberalisme.

KESIMPULAN

Dengan memperluaskan skop jihad, al-Qaradawi membuka ruang kepada setiap umat Islam untuk menyertainya dalam bentuk dan cara yang pelbagai. Beliau menjadikan tuntutan jihad sebagai

fardu ain, namun mediumnya dilonggarkan kepada fardu kifayah mengikut kemampuan, kepakaran dan keadaan semasa. Dalam kelembutan dapat dilihat ketegasan, dalam ketegasan dapat dirasai kelembutan. Hasilnya, kajian ini mendapatikan bahawa metode penulisan al-Qaradawi di dalam Fiqh al-Jihad terbukti mampu mencerminkan kerahmatan Islam yang sebenar. Melalui pendekatan ini, al-Qaradawi berjaya merungkai dan mengimbangi tuntutan jihad di antara kumpulan ekstremis dan liberal. Beliau menonjolkan Islam sebagai agama yang toleran, realistik dan berkasih sayang tanpa menggadaikan prinsip-prinsip agama. Ketepatan manhaj penulisan yang diselaras dengan kemantapan ilmu, mampu menghasilkan sebuah ensiklopedia jihad yang cukup berharga. Pendekatan yang seimbang tanpa menggadaikan prinsip agama, mampu menebarkan kerahmatan Islam ke seluruh pelusuk dunia. Bahkan Implikasi negatif jihad juga dapat diperbetulkan semula mengikut kefahaman yang sebenar. Kini tanggungjawab untuk memahamkan konsep jihad terletak pada setiap individu muslim. Usaha ini perlu kepada kolaborasi secara kolektif dari segenap lapisan masyarakat. Berpaksikan kepada kepentingan buku *Fiqh al-Jihad*, penulis mencadangkan agar buku ini dijadikan sebagai silibus wajib bagi setiap warganegara khususnya yang beragama Islam. Gagasan ini menuntut segenap lapisan masyarakat terutamanya para cendiakawan untuk meninjau semula pengertian jihad lampau dan dilaraskan kembali melalui manhaj yang dibawa oleh al-Qaradawi. Menjadikan buku *Fiqh al-Jihad* sebagai silibus dan rujukan di peringkat sekolah dan Institut Pengajian Tinggi adalah merupakan satu langkah yang terbaik di dalam menerapkan kefahaman jihad yang sebenar di kalangan warganegara. Melalui pendekatan ini, konsep jihad dapat dijana sebagai sumber kerahmatan negara dan dunia.

NOTA HUJUNG

1. Sebuah karya yang disifatkan sebagai ensiklopedia jihad secara berimbang, adil dan lengkap (Rashid al-Ghannoushi 2009; Isam 2011; Rashidah 2011; Muhammad Noor 2013). Kefahaman yang dijana melalui karya ini sangat penting kepada segenap lapisan masyarakat (Zulkifli Hasan 2013). Ia merupakan antara sumbangan terbesar al-Qaradawi dalam konteks gerakan dan perjuangan Islam hari ini (Siddiq Fadzil 2012). Beliau menyumbang sesuatu yang sangat besar kepada medan fiqh jihad dan hukum-hukum yang berkaitan dengan jihad secara penghayatan serta hasil pengalaman beliau sendiri (Rejab Abu Meleh 2014: 225).
2. Jihad dari sudut bahasa mempunyai lebih dari 20 makna. Ia berkisar pada pengertian: kemampuan, keluasan, kesulitan, perang dan sungguh-sungguh. Dari sudut istilah, jihad dapat diringkaskan seperti berikut: [i] Mazhab Syafi^{c}e: Mengerahkan tenaga dalam memerangi orang-orang kafir (al-Asqolani, Ibn Hajar, Fathu al-Bari: 6/3), [ii] Mazhab Maliki: Perangnya orang Islam melawan orang kafir yang tidak terikat perjanjian untuk meninggikan kalimah Allah atau kerana ia mendatanginya atau kerana ia memasuki daerahnya (Abu ^{c}Arafah, al-Lajnah al-Syar^{c}iyyah :46), [iii] Mazhab Hanafi: Menurut Imam al-Kasani, mengerahkan segala kemampuan dengan berperang di jalan Allah dengan nyawa, harta dan lisan atau lainnya atau melebihkan dalam hal itu (al-Qadiri, Abdullah Ahmad, al-Jihad Fi Sabilillah Haqiqatuhu Wa Ghayatuhu:1/49) dan [iv] Mazhab Hambali: Menurut Imam al-Ba^{c}iy, jihad adalah ungkapan khusus untuk memerangi orang-orang kafir (Syaikh Salman Audahhal, Min wasa^{c} ili Daf^{c}il Ghurba:41).
3. Fahaman jihad ekstrem merupakan kesan ledakan ideologi fiqh di abad pertengahan Islam. Syaikh Muhammad Abd al-Latif al-Subki (1969) menjelaskan bahawa kecenderungan ulama salaf menghadkan pengertian jihad fi sabilillah kepada peperangan melawan orang kafir sahaja adalah disebabkan oleh adanya peperangan yang banyak dengan orang-orang kafir yang menentang dakwah Islam dengan penuh benci kepada agama Islam itu sendiri dan para pemeluknya. Berasaskan kedudukan inilah, dahulu tumpuan diberikan kepada pengertian yang seperti ini. Sedangkan pengertiannya yang sebenar jauh lebih luas daripada itu (al-Jihad Fi Sabilllah dalam Majma^{c} al-Buhuth al-Islamiyyah: 260 yang dikutip dari Jurnal Syariah 11: 2, Mahmood Zuhdi Ab Majid (2003), Keganasan dan Islam: Analisis Konsep Jihad).
4. Wujud golongan yang memahami jihad dengan erti kata ekstrem seperti tuntutan untuk membunuh golongan kafir secara mutlak (Falikh 2010). Ditambah pula dengan penggunaan kaedah usul fiqh yang kurang teliti mengakibatkan berubahnya kedudukan al-Quran dan hadis daripada yang diikuti kepada yang mengikuti (Fikri 2007).
5. *Fiqh al-Jihad*: *Dirasah Muqaranah Li Ahkamihi Wa Falsafatihi Fi Daw al-Quran Wa al-Sunnah* mengandungi 2 jilid dengan meliputi 10 bab. Jilid pertama mengandungi 775 muka surat dengan dimulai perbahasan berkaitan *Dustur Ilahi* sebagai *muqaddimah* hingga bab yang keenam. Jilid kedua pula mengandungi 665 muka surat dengan dimulai bab yang ke tujuh hingga ke sepuluh. Kitab ini

dimulakan dengan perbahasan berkaitan dengan konsep jihad hinggalah kepada aplikasinya dalam konteks semasa. Ianya diterbitkan oleh Maktabah Wahbah, Kaherah, Mesir pada pertengahan tahun 2009 dan pada awal tahun 2010, buku ini telah memasuki cetakan ketiga. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam pelbagai bahasa. Di Indonesia, buku ini telah diterjemahkan oleh Pustaka Mizan, Bandung pada tahun 2010. Malangnya di Malaysia, buku ini hanya mampu diterjemahkan dan diterbitkan oleh PTS Islamika pada tahun 2013. Menurut Rejab Abu Meleh (2014: 260), idea buku *Fiqh al-Jihad* ini telah berada dalam fikiran dan pemikiran al-Qaradawi sejak lebih 30 tahun iaitu setelah selesai pnulisan *Fiqh al-Zakat*. Beliau mengambil masa yang lama untuk melahirkan sesuatu yang cukup bermakna.

6. Kritikan ini menyebabkan kumpulan al-Qaeda bangkit menyerang balas al-Qaradawi melalui buku yang bertajuk al-Radd al-Kamil ala Kitab *Fiqh al-Jihad Li al-Qaradawi (Muntadiyat al-Buraq al-Islamiyyah al-Tabi'ah Litanzim al-Qaeda).*

7. Menurut al-Qaradawi, pemikiran Sayyid Qutub terlalu ekstrem sehingga cenderung kepada mengkafirkan dan memperbodohkan pihak-pihak yang bertentangan dengan manhaj yang dibawa beliau (Fiqh al-Jihad: 393-404/1).

8. Melalui pendekatan jalan tengah, karya ini mampu menghuraikan konsep jihad yang sebenar (Siddiq Fadzil 2012).

9. Pendekatan berlemah lembut dengan kuffar merupakan pendekatan yang tunduk kepada kuffar (al-Ulyani 1995).

10. Pendekatan al-Qaradawi disifatkan sebagai pendekatan liberal (Muqbil al-Wai^{c}e 2005; Abdullah Ramadan 2007).

11. Kazim menyanggah pandangan al-Qaradawi berkaitan isu DNA Babi dengan mengatakan bahawa pandangan al-Qaradawi mengelirukan dan bercanggah dengan keempat-empat mazhab serta memandang ringan terhadap isu haram (*Sinar Harian*. 2014 8 Jun).

12. Hasan al-Banna menyifatkannya sebagai penyair ulung, al-Ghazali menobatkanya sebagai kelompok imam zaman ini, Mustafa al-Zarqa menilainya sebagai hujah zaman, Taha Jabir al-Elwani menyebutnya sebagai *faqih-da^{c}i* dan *da^{c}i* para fuqaha, Rashid al-Ghannoushi meletakkannya sebagai imam mujaddid (Talimah 2000: 28-29), Abdul Salam al-Haras menganggap al-Qaradawi sebagai buah terbaik dari hasil dakwah Imam Hasan al-Banna (Siddiq Fadzil 2012), Zulkifli Hasan (2013) menyifatkan al-Qaradawi sebagai mujaddid kontemporari dalam ijtihad bagi abad ke-15H (21M), Suhartono (2008) menjelaskan bahawa sikap moderat al-Qaradawi tanpa fanatik terhadap mana-mana mazhab serta toleran menjadikan pemikirannya sangat progresif, inovatif, tidak terjebak pada kejumudan yang membuatnya mampu menyelesaikan pelbagai masalah-masalah secara komprehensif, Nasrul (2004) menjelaskan bahawa al-Qaradawi pembawa manhaj dan metodologi pemikiran yang unik serta agak berbeza daripada sarjana moden yang lain. Beliau telah menyumbang sesuatu yang sangat besar kepada medan fiqh jihad dan hukum-hukum yang berkaitan dengan jihad melalui penghayatan serta hasil pengalaman. Beliau seorang ulama yang tidak tunduk kecuali kepada kebenaran, tidak hanya berpuas hati dengan dakwaan melainkan dengan dalil dan tidak mengampu dalam penulisannya kepada pemerintah mahupun rakyat (Rejab Abu Meleh 2014: 255-256).

13. Banyak pemikiran serta pendekatan al-Qaradawi dijadikan rujukan utama malahan diambil sebagai orientasi gerakan dakwah di seluruh dunia termasuk di Malaysia. Antara buku beliau yang memberikan garis panduan dakwah secara komprehensif ialah *Rabbaniyyin Laisa Ramadhaniyyin, Mudhakkirat al-Qaradawi, Risalah Ta^{c}lim, Nafahat al-Juma^{c}ah, al-Din wa al-Siyasah: Taashilun wa Raddu Syubuhat dan Awlawiyaat al- Harakah al-Islamiyah fi l-Marhalah al- Qadimah* (Zulkifli Hassan 2013). Melalui pelbagai konsep yang disusun mudah seperti konsep *fiqh al-waqi^{c}, fiqh al- wasatiyyah, fiqh al-muwazanat, fiqh al-muasirrah, fiqh al-maqasid, fiqh al- awlawiyyat, fiqh al-taghayyur, fiqh al-thaurah, fiqh al-Nusus, fiqh al-iqtisad al-Islami, fiqh al- daulah, fiqh al-da^{c}wah, fiqh al-aqalliyyat, manhaj al-salafi, fiqh al-Jihad* dan sebagainya telah memberi kefahaman yang lebih menyeluruh dan tepat terhadap agama Islam (Nasrul 2004; Suhartono 2008; Rumaizuddin 2012; Zulkifli Hasan 2013; Farhan & Ikhlas 2013). Penguasaan ilmu melalui gabungan khazanah fiqh tradisi dan fiqh kontemporari tanpa terikat dengan ketaasuban mazhab merupakan satu pendekatan yang sempurna. Beliau menegaskan bahawa membebaskan diri dari fanatik dan taqlid merupakan suatu penghormatan. Melalui pendekatan ini juga, beliau mempopularkan fiqh al-wasatiyyah (Zulkifli 2012: 16). Antara ulama yang membahaskan tentang jihad ketika itu ialah Imam Abdul Rahman al-Auza^{c}ie (707-774 M), Amir bin Syarahil al-Sya^{c}biy (W 721M), Sufyan al-Tsauri (W 778M) dan Muhammad Hasan al-Syaibani (W 804M). Di Hijaz, perbahasan jihad tidak begitu rancak seperti di Syam dan Iraq.

14. Antara ulama Hijaz yang membahaskan tentang jihad ialah Atha bin Abi Rab^{c}ah, Amru bin Dinar, Ibn Jarih dan lain-lain yang hanya mewajibkan jihad defensif serta mengharamkan jihad ofensif (Mahir al-Syarif 2008).

15. Imam Syafi^{c}e berpendapat bahawa pada awal Islam, jihad tidak diizinkan kerana umat Islam terlalu sedikit dan lemah. Setelah hijrah, hukum jihad berubah menjadi harus dan ketika umat Islam telah kuat,

hukum jihad berubah menjadi wajib. Beliau menghukumkan jihad sebagai fardu kifayah dalam situasi umum. Bahkan pandangan beliau tentang kewajipan jihad di atas alasan akidah amat bertentangan dengan ulama Hijaz (Falikh Siddik 2010).

16. Setelah segala hujah dikemukakan dan golongan kafir masih mempertahankan kekufuran, ini sudah cukup sebagai alasan untuk memerangi mereka (al-Fiqh al-Manhaji: 484/4) sehingga mereka memeluk Islam atau membayar *jizyah* (al-Fiqh al-Manhaji: 489/4). Bagi golongan selain *ahl al-Kitab*, jika mereka tidak ingin memeluk Islam, mereka dibunuh menurut pandangan Imam Syafi[c]e (Kifayah al-Akhyar: 432/2). Ini kerana perang di dalam Islam adalah perang suci yang bertujuan membersihkan bumi dari kekafiran dan kemusyrikan (Tafsir Ayat-ayat Hukum Dalam al-Quran:741/2). Bahkan jika berlaku pembunuhan terhadap kafir melalui peperangan hatta sebelum berdakwah atau meminta *jizyah*, majoriti ulama mengatakan bahawa mereka yang membunuh itu tidak dikenakan sebarang tindakan sama ada diat ataupun sebagainya (al-Qada[c] Wa al-Jihad: 41).

17. Jihad yang didokong oleh Ibn Taymiyah bukanlah sekadar teori, bahkan ianya adalah menjadi wajib amali sebagai tindak balas terhadap ancaman Tentera Salib dan serangan pasukan Barbar Mongol (Mahir al-Syarif 2008).

18. Mereka berpendapat, pemahaman jihad di abad pertengahan Islam agak kurang relevan dengan kehidupan umat Islam ketika itu. Sayyid Ahmad Khan di India sebagai contoh, menolak pandangan ulama klasik di antara jihad dan hijrah ketika tanah umat Islam diduduki orang kafir. Beliau turut mengharamkan peperangan kerana menurut beliau ajaran Islam yang sejati adalah mengajak kepada perdamaian (Mahir al-Syarif 2008).

19. Beliau mencela para imperialis Barat yang dengan sengaja menyebabkan berlakunya pertumpahan darah. Beliau menyeru umat manusia agar hidup dalam kedamaian tanpa perang. Beliau membezakan situasi semasa dengan situasi di saat nubuwah dan khulafa'. Menurut beliau, jihad perang adalah cara dan bukan matlamat. Sebaik-baik dakwah adalah dengan mengelak berlakunya pertumpahan darah (Mahir al-Syarif 2008).

20. Abduh berpendapat bahawa dakwah melalui perang perlu dielakkan, bahkan hujah ilmiah serta bukti perlu diketengahkan. Menurut Abduh, jihad harus diluaskan pengertiannya dan tidak boleh dilimitkan hanya kepada pengertian peperangan semata-mata (Mahir al-Syarif 2008). Sekalipun demikian, beliau tetap berpendirian bahawa jihad defensif adalah satu tuntutan (Falikh Siddik 2010).

21. Setelah Itali menyerang Libya (1911), Rasyid Rida mula berubah haluan dan menjadi tegas dengan Barat terutamanya setelah melihat perkembangan politik Turki yang menjurus kepada sistem sekular dan banyak negara Islam telah dijajah Barat hingga melebar ke wilayah Timur-Islam. Jesteru, Rasyid Rida bangkit menyemarak semangat umat Islam agar saling bantu-membantu untuk mempertahankan kedaulatan wilayah Islam dari penjajahan imperialis Barat (Mahir al-Syarif 2008).

22. Melalui *Majmu[c]ah Rasail*, Hassan al-Banna memetik beberapa pandangan ulama yang mewajibkan jihad perang antaranya melalui kitab mazhab Hanafi; *Majma[c] al-Anhar fi Syarh Multaqa al-Abhar*, kitab mazhab Malik; *Bulghah al-Masalik li Aqrab al-Masalik fi Mazhab Imam Malik*, kitab mazhab Syafie; *Matan al-Minhaj, kitab mazhab Hambali; al-Mughni*, kitab mazhab Zahiri; *al-Muhalla* dan sebagainya (al-Fiqh al-Manhaji: 470-472/4).

23. Fikri (2007) menjelaskan bahawa Chritopher Henzel (2005: 69-80) dalam ertikel 'The Origins of al Qaeda's Ideology: Implications for US Strategy' menelusuri landasan ideologi al-Qaeda bermula daripada gerakan reformasi salafisme di Mesir pada abad ke-20. Ia melihat adanya dalam gerakan ini pengaruh konsep teologi Ibn Taimiyyah; gerakan reformasi moden Jamaluddin al-Afghani; reformasi salafi Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Rida; gerakan Ikhwan Muslimin, Hasan al-Banna yang anti Barat dan nasionalisme, malahan mencanangkan pan Islamisme; ideologi politik Abu A'la al-Maududi dan Sayyid Qutub. Sajid Khan (2004: h 16-36) melalui tulisannya al-Qaida: The Ideologi of Killing in The Name Of God' menelusuri akar ideologi al-Qaeda melalui daripada gerakan Khawarij sehingga gerakan Wahabi di Arab Saudi. Ia melihat ada persamaan antara ketiga-tiga gerakan ini yang cenderung kepada mengkafirkan dan memerangi orang-orang yang di luar kumpulan mereka. Abdullah Azzam pencetus idea menubuhkan al-Qaeda juga menurut beliau dipengaruhi oleh tulisan-tulisan Sayyid Qutub. Sejalan dengan Khan, Henzel juga berpendapat bahawa idea-idea Sayyid Qutub telah melahirkan berbagai-bagai gerakan radikal seperti *al-Jamaah al-Islamiyyah, al-Takfir wa al-Hijrah* dan sebagainya (Fikri 2007). John L. Espotito turut berpendapat, pemikiran al-Qaeda sangat dipengaruhi oleh pemikiran Abu [c]Ala al-Mawduddi, Hasan al-Banna dan Sayyid Qutub. Mereka menjadikan Barat sebagai musuh tradisi. Mereka turut mengkafirkan golongan Islam yang tidak sehaluan dengan mereka bahkan mereka menjadikan jihad peperangan sebagai jalan penyelesaian utama (Doran 2001: 31; Bonney 2004: 223).

24. Sejak abad pertengahan, Islam sudah dipandang serong oleh Barat. Pelbagai tomahan dilemparkan sama ada oleh pihak gereja mahupun para penulis Barat. [c]Abdul Rahman al-Amoudi (1997) menjelaskan bahawa rakyat Amerika telah sekian lama memahami bahawa Muslim bererti pengganas,

manakala Islam pula bererti kekerasan dan umat Islam disamakan dengan fanatisme. Selepas tragedi 11 September 2001, imej Islam semakin buruk. Bahkan ada yang menuduh Nabi Muhammad sendiri sebagai seorang pengganas (Khairunnas & Fikri 2010).

25. Menurut Rejab Abu Meleh (2014: XIX), jihad merupakan suatu isu yang sangat penting. Ianya memerlukan penulisan yang bermetodologi untuk mendapatkan kefahaman yang sebenar tanpa sebarang kefahaman yang ekstrem dan liberal. Beliau menyifatkan *Fiqh al-Jihad* sebagai karya aliran *wasatiyyah* yang tulen.

26. Tidak memerangi melainkan golongan yang memerangi Islam, tidak boleh bertindak ganas kepada orang kafir, tidak boleh menghalalkan cara untuk mencapai matlamat yang mulia dan tidak menerima konsep bercelaru di dalam konsep penilaian (Rejab Abu Meleh 2014: XXI).

27. Berhujahkan dalil Surah an-Nisa' 4: 82, al-Qaradawi menolak dakwaan naskah dan mansukh di dalam al-Quran tanpa sebarang penelitian yang meyakinkan.

28. Menurut al-Qaradawi, meyakini setiap nas yang terdapat di dalam al-Quran adalah wajib (al-ᶜAraf 7: 3 & al-Anᶜam 6: 155).

29. Terutamanya bagi ulama salaf yang menganggap kaedah *takhsis* kepada umum, *taqyid* kepada *mutlaq*, penerangan kepada mujmal dan seumpamanya sebagai *nasakh*. Ini kerana, istilah *nasakh* ketika itu belum difahami sepertimana pemahaman ulama sekarang (al-Qaradawi 2009).

30. Tindakan tersebut dikhuatiri bakal menjadikan kita seperti perilaku keterlaluan golongan Bani Israel (al-Baqarah 2:85), sedangkan kita dituntut untuk patuh sepenuhnya kepada perintah Allah (al-Maidah 5:49). Menurut al-Qaradawi, sesuatu perkara yang datang bersalahan dengan kaedah asal, maka perkara itu tertolak melainkan dengan bukti yang meyakinkan. Bahkan penggabungan di antara ayat dapat dilakukan kerana ianya tidak melibatkan percanggahan hakiki (Rejab Abu Melleh 2014: 41).

31. Sunnah yang thabit dari Baginda sama ada dari sudut perkataan, perbuatan atau pengakuan, sahih sanadnya, tidak terputus sanadnya, tidak terdapat percanggahan dengan dalil yang lebih kuat daripadanya seperti al-Quran, hadis-hadis dan logik akal. Sunnah merupakan penghuraian kepada al-Quran yang tidak wujud percangahan bahkan berada dalam lingkungan al-Quran itu sendiri (an-Nahl 16:44).

32. Hasilnya al-Qaradawi menolak beberapa hadis seperti hadis pedang yang mewajibkan umat Islam memerangi seluruh alam 'بعثت بالسيف'. Menurut beliau, hadis ini ditolak kerana ianya amat lemah berdasarkan kepada ilmu rijal al-hadis dan pendapat ulama *al-Jarh wa al-Taᶜdil*.

33. Adapun kewujudan beberapa hadis dhaif di dalam *Fiqh al-Jihad* hanyalah sebagai sokongan dan bukannya hujjah utama. Ia juga berkemungkinan disebabkan ia ada bersama ayat-ayat ulama yang dinukilkan (al-Qaradawi 2009).

34. Syariat adalah wahyu dan fiqh pula merupakan amalan akal ahli fiqh yang mengambil hukumnya dari syariat. Islam bukanlah hanya syariat yang tergantung di udara bahkan fiqh merupakan nadi bagi syariat. Jesteru, pandangan ulama perlulah kepada mewakili zaman dan persekitaran (al-Qaradawi 2009).

35. Seperti al-Auzaie, al-Thauri dan al-Thabari.

36. Seperti Zaidiyah, Jaifariyah atau Ibadiyyah.

37. Seperti Khulafa al-Rasyidin, Ibn Masᶜud, Ibn ᶜUmar, Ibn ᶜAbbas, ᶜAisyah, Muᶜaz, Ubai bin Kaᶜab, Zaid bin Thabit, Said bin Jubair, 'Ikrimah, Mujahid, Atha, Hasan al-Basri, Ibn Sirin, al-Qamah, al-Aswad, Masruq, Nakhaie, Laith bin Saad dan lain-lainnya.

38. Seperti kitab-kitab fiqh perbandingan yang antaranya ialah al-Istizkar karangan Abdul Bar (453H), al-Muhalla karangan Ibn Hazam (547 H), Bidayah al-Mujtahid karangan Ibn Rusyd (595 H) al-Mughni karangan Ibn Qudamah (620 H) dan sebagainya.

39. Taurat mendesak supaya dilakukan pembunuhan semua golongan lelaki termasuk kanak-kanak dan orang-orang tua di bandar-bandar jauh yang dirampas oleh Yahudi. Bahkan mereka turut didesak untuk membunuh semua penduduk Palestin yang disifatkan sebagai penghuni bandar-bandar dekat yang dijanjikan (al-Qaradawi 2009).

40. Seperti Dokumen Hak Asasi Manusia dan Dokumen Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu.

41. Seperi Konvensyen Geneva yang menghapuskan sistem perhambaan serta layanan baik terhadap tawanan perang.

42. Seperti PBB, Majlis Keamanan Negara, Mahkamah Dunia dan UNESCO yang menuntut agar menghormati kedaulatan setiap negara serta mewajibkan penyelesaian antara negara-negara yang bersengketa melalui plan damai dan peraturan penggunaan senjata-senjata yang wajib dipatuhi. Ringkasnya, Islam mampu bersama PBB, undang-undang dunia, perjanjian hak-hak manusia, penjagaan hak-hak binatang dan alam. Bahkan Islamlah yang mendominasi serta paling awal di dalam menyuarakan keadilan dan kerahmatan (al-Qaradawi 2009).

43. Beliau mentransformasi dari bentuk kepada isi, dari bicara kepada kerja, dari emosi kepada ilmu, dari ranting kepada pokok, dari menyusah dan mengenyahkan kepada memudah dan menyenangkan, dari

jumud dan taqlid kepada ijtihad dan tajdid, dari taasub dan tertutup kepada toleransi dan akomodasi, dari ekstrem dan longgar kepada sederhana dan pertengahan, dari keganasan dan kutukan kepada keramahan dan kasih-sayang, dari sengketa dan perpecahan kepada kemesraan dan perpaduan (Siddiq Fadzil 2012).

44. Rejab Abu Meleh 2014: XXI. Selain itu, al-Qaradawi juga telah lama mengetengahkan tujuh karakteristik Islam yang antaranya ialah konsep wasatiyyah (al-Khasais al-Amnah li al-Islam 1977). Melalui kitab *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa al-Tajdid* (2010), beliau menjelaskan bahawa istilah Wasatiyyah mengandungi sekurang-kurangnya 30 prinsip *Wasatiyyah*.

45. Manhaj ini disimpul di dalam al-Quran antaranya melalui surah al-Baqarah 2:143, Surah al-Rahman 55: 8-9 dan Surah al-Fatihah 1: 6.

46. Kaedah yang sama turut diaplikasi, namun ianya diadaptasikan dengan keadaan semasa. Jesteru, pengambilan sumber rujukan, pemahaman nas-nas syarak yang khusus berdasarkan maqasid yang umum, mengembalikan ayat-ayat mutasyabihat kepada muhkamat, mengembalikan *zhaniyyat* kepada *qatiyyat*, *juziyyat* kepada *kulliyyat*, memperketatkan usul dan memudahkan *furu*^{c}, mengimbangi di antara hukum yang thsabit dan hukum-hukum yang *mutaghayyirat*, menghubungkan rekod yang sahih dengan akal yang sahih, tidak taksub kepada pendapat lama dan tidak menjadi hamba kepada pendapat yang baharu dijadikan sebagai manhaj di dalam menetapkan sesuatu hukum.

47. Melalui manhaj ini, al-Qaradawi berpegang teguh kepada matlamat dan usul serta bertoleransi dengan perubahan corak kehidupan dengan mengambil faedah daripada metodologi lama bagi meraikan perkara-perkara baharu yang bermanfaat. Beliau mengambil petunjuk warisan lampau untuk kehidupan di zaman semasa sambil merenung masa hadapan. Beliau turut menggali hikmah daripada pelbagai sumber serta mencari titik pertemuan untuk memartabatkan Islam. Beliau juga memilih pelaksanaan yang tidak bercanggah dengan Islam sekaligus menolak pelaksanaan yang tidak mendatangkan manfaat kepada agama (al-Qaradawi 2009).

48. Rejab Abu Meleh (2014: 1) berpendapat, al-Qaradawi telah mendalami dan menjelajahi serata pelusok perbahasan turath fiqh sehingga dapat mengeluarkan pendapat yang beliau rasakan tepat, kemudian beliau membuktikannya dengan dalil yang jelas.

49. al-Qaradawi menegaskankan bahawa perlunya berdamai dengan mereka yang mahukan perdamaian dan berperang dengan mereka yang melampau (Adibah Sulaiman @ Mohamad, 2011, *Wasatiyyah* Dalam Politik dan Pentadbiran Negara yang dipetik melalui buku Islam dan *Wasatiyyah*, Muhammad Mustaqim, Paimah Atom dan Hariza Mohd Yusuf 2012 : 128- 134).

50. al-Qaradawi membahaskan jihad kepada skop yang lebih luas dan tidak terbatas pada peperangan sahaja. Beliau menukilkan pandangan Ibn Qayyim dalam kitabnya *Zaadul Maad* yang membahagikan jihad kepada 13 bahagian.

51. Berasal dari perkataan *al-Qatl* yang membawa maksud membunuh dan ianya bertentangan dengan jihad yang membawa maksud kepenatan iaitu *al-Juhd*. Ianya tidak dianggap syarie melainkan menepati konsep *fi sabilillah*. Setiap peperangan adalah jihad apabila disertakan niat syari^{c}e, tetapi bukan semua jihad adalah peperangan.

52. Konsep *al-Harbu* adalah berkonsepkan duniawi dengan tujuan untuk penguasaan ke atas orang lain. Manakala jihad adalah konsep agama demi melebarkan kerahmatan kepada umat dunia. al-Harbu melibatkan serangan dari satu pihak dan ia berbeza daripada *al-qital* yang melibatkan penentangan dari dua pihak.

53. Beerti keras dan kasar dan ianya bertentangan dengan ajaran Islam. Kalimah *al-Jabbar* dan *al-Mutakkabir* hanya disebut sekali di dalam al-Quran, manakala sifat-sifat seperti *al-Rahman, al-Rahim* dan sebagainya diulang berkali-kali (al-Qaradawi 2009).

54. Seerti dengan tarwi' yang membawa maksud menakutkan orang ramai. Ianya dibolehkan sekiranya dijadikan sebagai wasilah yang diharuskan. Namun jika tujuan dan matlamatnya tidak diharuskan, maka irhab menjadi sesuatu yang haram (al-Qaradawi 2009).

55. Berdalilkan surah al-Baqarah 2:216, Surah al-Ahzab 33:25 dan hadis "Seburuk-buruk nama di sisi Allah adalah Harbun (perang) dan Murrah (pahit).

56. Menurut Rejab Abu Meleh (2014: 12), pandangan ini merupakan pandangan yang cukup tepat hasil dari penilitian yang mendalam di samping turut didokong oleh maqasid umum dalam syariat Islam yang menyeru kepada pemeliharaan nyawa insan sama ada Islam atau sebaliknya.

57. Baginda tidak pernah memulakan peperangan tanpa sebab yang memerlukan. Bahkan pembukaan negara Islam juga dilakukan di atas sebab-sebab yang mendesak seperti membuang segala halangan daripada jalan Islam, mempertahankan negara Islam dan membebaskan rakyat yang ditindas (Rejab Abu Melleh 2014).

58. Berpandukan kepada huraian Imam Jashash dalam kitab Ahkam al-Quran, Imam Abu Ja'far al-Nahhas dalam kitab *al-Nasikh Wa Mansukh*, Ibn Hajar al-Asqoalani dalam kitab *Fath al-Bari*, Ibn Qayyim dan sebagainya, al-Qaradawi merumuskan bahawa jihad mempertahankan negara adalah fardu ain,

manakala jihad ofensif menjadi perdebatan di kalangan ulama. Beliau mentarjihkan pandangan yang mengatakan bahawa ianya tidak perlu melainkan dalam keadaan darurat. Menurut beliau lagi, ijma' tentang kefarduan jihad perang hanya dalam dua keadaan iaitu ketika diserang dan untuk mempersiapkan tentera bagi mempertahankan sempadan negara. Adapun pandangan masyhur yang mengatakan jihad adalah fardu kifayah sekali bagi setiap tahun hanyalah tertakluk kepada keadaan semasa dan ijtihad pemerintah (Rejab Abu Meleh 2014: 10).

59. Beliau dengan lantang menyerang pihak yang bertanggungjawab terhadap serangan di World Trade Centre, Amerika Syarikat (Fatawa Wa Ahkam. 2002. 13 Mac). Bahkan istilah keganasan tidak pernah wujud di dalam turath Islam, hanya istilah *Hirabah* dan *Bughah* dibahaskan (Khairunnas & Fikri 2010). Sekalipun kedua-duanya memiliki perbezaan dengan terrorisme dalam istilah antarabangsa hari ini, namun kedua-duanya diklafikasikan sebagai jenayah yang wajib dihindari (Abd al-Qadir ʻAwdah 1998). Bahkan, Islam melarang permusuhan yang mencabuli hak-hak kehidupan dan diharamkan konsep menanggung dosa orang lain (Nasrul 2004).

60. Fikri (2007) dan Wan Mohd Nor (2010) menegaskan bahawa aktiviti ekstrem dan keganasan banyak berlaku kerana faktor luaran seperti politik, ekonomi serta perkauman. Namun faktor dalaman seperti peranan pendidikan agama juga turut memberi kesan kepada perlakuan aktiviti ini. Fauwaz (2014: IX) turut berpendapat, Isu jihad ini banyak disalah erti oleh mereka yang tidak mendalami ilmu Islam dan golongan yang mengikut hawa nafsu.

61. Menurut al-Qaradawi, matlamat perang hanyalah untuk menentang penindasan, menghalang penyeksaan dan menjamin dakwah serta menyelamat golongan tertindas, memberi pengajaran kepada golongan pengkhianat perjanjian dan memerangi golongan bughah untuk keamanan (Rejab Abu Melleh 2014).

62. Tindakan mempertahankan diri termasuk pengeboman berani mati diharuskan (Akhbar al-Watan al-Qatariyyah. 2001. 22 April). Beliau menegaskan bahawa masyarakat Israel adalah masyarakat tentera (Akhbar al-Syarq al-Qatariyyah. 2002. 14 September). Beliau mendesak seluruh umat Islam membantu Palestin dan memboikot Israel dan Amerika. Beliau menfatwakan haram dan berdosa besar membuat pembelian terhadap produk-produk Israel dan Amerika (Fatawa Wa Ahkam. 2003.). Beliau turut menyatakan bahawa pelaburan dan penyimpanan wang di bank-bank Amerika adalah haram (Akhbar al-Rayah al-Qatariyah. 2002. 22 Ogos).

63. Berkampung di kawasan yang dijangka berlaku serangan musuh untuk memperkasakan agama dan menolak serangan musuh terhadap umat Islam (Rejab Abu Meleh 2014:123).

64. al-Qaradawi menggariskan etika perang yang antaranya ialah sentiasa konsisten dalam perjuangan, banyak mengingati Allah, taat kepada Allah dan Rasul, tidak bertelagah sesama sendiri, sabar dan ikhlaskan niat, jujur dalam berjihad, mengutamakan rakan pejuag, pemimpin sentiasa mendekati tentera, perbincangan sesama jemaah dan sebagainya perlu diamalkan (Rejab Abu Melleh 2014).

65. Pembahagian negara kepada tiga ketogari iaitu Dar al-Islam, Dar al-Ahd dan Dar al-Harbi (al-Qaradawi 2009).

66. Al-Qaradawi mendesak agar dilaksanakan jihad menentang kefasikan dan keruntuhan akhlak, jihad menentang perlakuan bidaah dan jihad terhadap golongan *riddah* (Rejab Abu Meleh 2014: 40-44).

67. Rashid al-Ghannoushi (2009) menganggap *Fiqh al-Jihad* sebagai sebuah ensiklopedia jihad yang sepatutnya dimiliki dan difahami oleh semua masyarakat. Siddiq Fadzil (2012) menyifatkan buku *Fiqh al-Jihad* sebagai antara sumbangan terbesar al-Qaradawi dalam konteks gerakan dan perjuangan Islam hari ini. Isam dan Rashidah (2011) serta Muhammad Noor (2013) menegaskan bahawa karya jihad al-Qaradawi amat sesuai dengan keadaan semaasa.

68. Kefahaman jihad yang tulen perlu diterapkan ke dalam jiwa setiap umat Islam. Ini kerana kalimah jihad merupakan satu ungkapan yang cukup mulia. Keluasan maksud jihad perlu difahami dengan teliti agar kehadiran Islam sebagai agama rahmat dapat dirasai (Razak 2007).

RUJUKAN

[c]Awdah [c]Abd al-Qadir. 1994. *al-Tasyri[c] al-Jina[c]i al-Islami*. Beirut: Muassasah al-Risalah.

Abdul Razak. 2007. Tesis Master Paradigma Jihad dan Terorisme: Kajian Terhadap Damai dan Perang Dalam Mempertahankan Negara. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Abdullah Ramadan 2007. *ar-Rad [c]Ala al-Qaradawi wa al-Jad[c]iwa al-[c]Ulwani*. Arab Saudi: al-Athariyah Li al-Thurath.

al-Asqolani, Ahmad [c]Ali Hajar. 1999. *Fath al-Bari.* Kaherah: Dar al-Manar.

Zulkifli Mohamad al-Bakri. 2012. *Wasatiyyah Dalam Aqidah*. Konvensyen Fiqh Ummah 2012.

Zulkifli Mohamad al-Bakri. 2013. *Terjemahan al-Fiqh al-Manhaji*. Bangi: Darul Syakir.

al-Ghannoushi, Rashid. 2009. Ma al-Jadid Fi Fiqh al-Jihad Li al-Qaradawi? Mauqi[c] al-Sudan al-Islamiy.

al-Husaini, Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad. 1993. *Kifayatul al-Akhyar*. Terj. Syed Ahmad Semait, Syarifuddin Anwar & Mishbah. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.

al-Qaradawi, Yusuf. 2009. *Fiqh al-Jihad : Dirasah Muqaranah Li-Ahkamihi Wa-Falsafatihi Fi Daw al-Quran Wa-al-Sunnah*. Kaherah: Maktabah Wahbah.

al-Sabuni, Ali. 1987. *Tafsir Ayat-Ayat Hukum Dalam al-Quran*. Pustaka al-Azhar.

al-Syarif, Mahir. 2008. Tatawwur Mafhum al-Jihad Fi al-Fikr al-Islami. Damsyiq: Dar al-Mada. Ulasan Husein Abdul Aziz:http://www.aljazeera.net/books/pages/0c9ae2c3-0d24-4eaf-bd10-dcf99956952b

al-Ulyani, Ali bin Nafi'. 1995. *Ahamiyat al-Jihad fi Nasyr al-Da^{c}wah al-Islamiyah wa al-Rad ^{c}Ala al-Tawaif al- Dallah Fih*. Arab Saudi: Dar al-Taiyibah Li al-Nasyar Wa al-Tawzi^{c}.

Falikh Siddik. 2010. *Penyelewengan makna Jihad*. http://serepih.blogspot.com/2010/03/penyelewengan-makna-jihad.html

Fikri Mahmud. 2007. Disertasi Master Pandangan Islam Terhadap Keganasan: Analisis Konsep Jihad Dalam al-Quran dan al-Sunnah Serta Gerakan Islam. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Isam al-Abd Zuhd. 2011. *al-Jihad Fi Fikr al-Imam al-Qaradawi*. Majalah al-Jami^{c}ah al-Islamiyyah 2011 17(1): 145-178.

Isam Talimah. 2000. *al-Qaradawi Faqihan*. Kaherah: Dar al-Tawzi^{c} wa al-Nasr al-Islamiyyah.

Ismail Ibrahim. 2011. Kertas Pembentangan Konsep Wasatiyyah: Perspektif Islam. Universiti Sains Islam Malaysia.

Khairunnas Rajab & Fikri Mahmud. 2010. Keganasan: Telaah Terhadap Konsep Jihad Fi Sabilillah. *Jurnal Syariah* 18, Bil.3 (2010): 603–628.

Mahmood Zuhdi Ab. Majid. Keganasan dan Islam: Analisis Konsep Jihad. Jurnal Syariah 2003: 11.2:1-13.

Mohd Faizal Malik. 2002. Latihan Ilmiah Konsep Wasatiyyah Dalam Islam: Rujukan Utama Terhadap Pemikiran Islam. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Mohd Farhan Md. Ariffin & Muhammad Ikhlas Rosele. 2013. Zakat Pertanian: Kajian Metodologi al-Qaradawi. Proceeding of te 5th Islamic Economics System Conference: 70–79.

Mohd Hisyamuddin. 2002. Latihan Ilmiah Konsep Kesederhanaan (Wasatiyyah) di dalam al-Quran. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Mohd Rumaizuddin Ghazali. 2012. *Yusuf al-Qaradawi dan Pengaruhnya Dalam Masyarakat Islam di Malaysia*. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.

Muhammad Mustaqim Mohd Zarif. 2012. *Islam dan Wasatiyyah*. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.

Muhammad Noor Hussin. 2013. Latihan Ilmah Pemikiran Jihad Yusuf al-Qaradawi dalam Kitab Fiqh al-Jihad. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Muqbil al-Wa^{c}ie 2005 Tuhfat al-Mujib An Asilah al-Hadir wa al-Ghaib; Yaman: Dar al-Athar.

Mustafa Labsytin. 2001. *al-Qada^{c} Wa al-Jihad: Dirasat Muqaranah Fi al-Fiqh al-Muqaran*. Mansurah: Kuliah al-Syariah- al-Islamiyyah.

Nasrul Hisyam Nor Muhamad. 2004. Pandangan Yususf al-Qaradawi Terhadap Fiqh Semasa. Islamiyyat. 26 (2): 68-81.

Rashidah Abdul Hamid. 2011. Latihan Ilmiah Analisis Pemikiran Politik Dr. Yusuf al-Qaaradawi Dalam Fiqh al-Jihad. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Rejab Abu Meleh, Terj. Fauwaz Fadzil Noor. 2014. *Ringkasan Fiqh Jihad 'Keamanan Bukan Peperangan'*. Kuala Lumpur: Telaga Biru.

Siddiq Fadzil 2012. Yusuf al-Qaradawi: Faqih Ideologue Gerakan Islam Kontemporar. http://ilmuwanrakyat.blogspot.com/2012_10_01_archive.html.

Suhartono. 2008. Yusuf al-Qaradawi : Percikan Pemikiran Fikih dan Metode Ijtihadnya. 1-22. Indonesia.

Wan Mohd Nor Wan Daud. 2010. Containing Muslim Extremism and Radicalism. International Journal and Malay World. 28 (1): 241–252.

Zulkifli Hasan. 2013. *Yusuf al-Qaradawi dan Sumbangan Pemikirannya*. GJAT 3 (2013): 51–66.

Akhbar al-Rayah al-Qatariyah. 2002. 22 Ogos.

Akhbar al-Syarq al-Qatariyyah. 2002. 14 September.

Akhbar al-Watan al-Qatariyyah. 2001. 22 April.

Sinar Harian. 2014. 8 Jun.

http://www.al-Qaradawi.net.

http://www.elaph.com/Web/news/2012/1/708968.html.

http://www.mobtada.com/news_details.php?ID=148732#.U5Uq6PmSxIE.

http://www.alalam.ir/news/1593805.

http://www.alboraq.info/showthread.php?t=62599.

http://www.harakahdaily.net/index.php/columnist/presiden/7866-konsep-al-Wasatiyyah.

http://ahlu-tsughur.blogspot.com/2009/03/definisi-jihad.html.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Ketokohan dan Sumbangan Hajah Faridah binti Mat Saman dalam Tarannum al-Qur'an : Satu Pendedahan Awal

Mohd Fadilah Abdul Ghani, Ahmad Fakhrurrazi Mohd Zabidi & Wan Mohd Hilmi Wan Abdullah

Jabatan al-Quran dan as-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Tarannum adalah salah satu seni dari cabang-cabang ilmu pengajian al-Quran.Mereka yang mahir dalam ilmu tarannum serta memiliki kepakaran dalam mengalunkan pelbagai jenis lagu, dianggap sebagai seseorang yang memiliki keistimewaan yang tersendiri. Namun demikian masyarakat seringkali lupa dan tidak menghargai antara jasa dan sumbangan tokoh-tokoh tarannum yang terdahulu yang telah berjaya mengharumkan Negara dipersada antarabangsa. Justeru kajian ini bertujuan untuk memberi pendedahan awal antara tokoh tarannum yang mana jasa dan sumbangannya seolah-olahnya dilupakan. Beliau ialah Hajjah Faridah bin Mat Saman, tokoh qariah Negara yang telah berjaya menggondol lapan kali johan dalam Musabaqah Tilawah al-Quran di peringkat Antarabangsa. Kajian ini juga akan mengenegahkan beberapa tokoh tarannum lain yang jasa dan sumbangan mereka telah dibukukan dalam bentuk penulisan ilmiah maupun tesis. Kajian ini merupakan kajian kualitataif dengan menggunakan teknik kajian kepustakaan sebagai metode utama kajian dengan merujuk kepada artikel, jurnal, kajian penyelidikan dalam bentuk disertasi PhD dan sarjana serta kajian lapangan melalui teknik temubual. Dapatan kajian menunjukkan bahawa di sana masih belum ada lagi para sarjana yang mengkaji ketokohan dan sumbangan Hajjah Faridah binti Mat Saman dalam tarannum al-Quran.

Kata kunci : Hajjah Faridah; tarannum; ketokohan; sumbangan

Abstract: Tarannum is one of the branches of the art science study of the Quran. Those skilled in the art tarannum and has expertise in a wide range of songs in steady, considered as a person who has the privilege of its own. However, often people forget and do not appreciate the efforts and contributions tarannum figures who have been successful before doing the country at the international stage. Therefore this study aimed to provide early exposure between tarannum figure whose deeds and contributions as if forgotten. He is the son of Hajjah Faridah Mat Saman, figure qariah State has won eight times champion in Recital al-Quran Culture at the International level. This study will pinpoint some other figures tarannum services and their contribution has been documented in the scientific literature as well as the thesis. This study kualitataif using techniques as a method of literature review of the study with reference to the article, the journal, in the form of research and graduate and PhD dissertation field research through interview techniques. The results showed that there was still no more scholars who have studied the contribution of leadership and Hajjah Faridah binti Mat Saman in tarannum Quran.

Keywords: Hajjah Faridah; tarannum; reputation; contributions

PENGENALAN

al-Quran adalah kalam Allah Taala yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw melalui perantaraan Malaikat Jibril as yang ditulis di dalam mashaf dan disampaikan kepada kita secara mutawatir dan membacanya dikira sebagai ibadat.

Membaca al-Quran dengan seni bacaan atau bertaranum merupakan salah satu seni dalam Islam. Kesenian itu adalah bayangan rasa indah untuk kesejahteraan hidup, yang disusun dan

diilhamkan oleh fikiran sehingga ia menjadi bentuk-bentuk yang dapat disalurkan dan seterusnya dimiliki. Peranannya ialah mencipta bentuk-bentuk yang indah dan menyenangkan hati si pembaca dan pendengarnya. Islam menuntut umatnya mencintai keindahan dalam segala bidang kehidupan (Ahmad Nuruddin 2008).

Mohd Ali (1997) dalam bukunya *Seni Lagu al-Quran di Malaysia* menegaskan bahawa pembaca al-Quran adalah mereka yang sentiasa berfikir, mentelaah dan mentadabburkan makna-makna ayat al-Quran. Ia dibaca dengan khusyuk hingga roh al-Quran itu seakan-akan menjalar dan meresap sampai ke dalam jiwanya yang mebuahkan ketenangan bagi jiwa yang gersang, kerehatan bagi akal dan kekuatan iman kepada Allah SWT.

Di sana terdapat banyak hadith yang menggesa dan menggalakkan umat Islam agar membaca al-Quran dengan berlagu. Antaranya hadith yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ra.bahawa Rasulullah saw telah bersabda:

لَمْ يَأْذَنِ اللهُ بِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَتَغَنَّي بِالقُرْءَانِ

Maksudnya : Allah tidak mengizinkan terhadap sesuatu sebagaimana yang diizinkanNya kepada Nabi saw agar berlagu di dalam membaca al-Quran.

Dalam hadith yang lain riwayat Sa^{c}ad bin Abi Waqqas, bahawa Rasulullah saw telah bersabda;

مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالقُرْءَانِ فَلَيْسَ مِنَّا

Maksudnya : barang siapa yang tidak berlagu ketika membaca al-Quran,
bukanlah dari kalangan kami.

Justeru, berdasarkan apa yang dijelaskan di atas, penulis akan cuba mengupas dan mengenengahkan seorang tokoh tarannum yang terkenal di nusantara ini, yang telah banyak memberi jasa dan sumbangannya kepada masyarakat dan negara amnya iaitu Hajjah Faridah binti Mat Saman, nama yang masyhur di tahun 60an hingga 90an sebagai qariah unggul negara dalam Majlis Tilawah al-Quran sama ada di peringkat kebangsaan maupun antarabangsa.

PERNYATAAN MASALAH KAJIAN

Mohd Ali Abu Bakar (1997) menyatakan dalam bukunya *'seni lagu al-Quran di Malaysia'* bahawa pengajian al-Quran di Negara ini bermula lebih kurang 500 tahun yang lalu serentak dengan kemasukan agama Islam ke nusantara. Beliau menukilkan kata-kata Abdullah Munsyi dalam bukunya *'Pelayarannya Pada Zaman Kegemilangan Kerajaan Melayu Melaka'* bahawa sudah menjadi tradisi orang-orang Melayu membaca al-Quran bahkan kanak-kanak mereka diwajibkan belajar al-Quran.

Menurut catatan dan rumusan yang dibuat oleh Sir Thomas Arnold, seorang ahli sejarah terkenal, menyatakan bahawa ketika perkembangan Islam sedang memuncak, orang-orang Arab sudah sampai ke Timur Jauh termasuk Tanah Melayu. Oleh itu besar kemungkinan mereka datang dengan membawa Islam bersama-sama mereka. Bagaimanapun belum terdapat bukti-bukti yang jelas sama ada orang-orang Arab sendiri yang membawa Islam atau dibawa oleh penganut-penganut Islam di abad pertama, kedua dan ketiga Hijrah, iaitu seperti orang-orang Parsi dan India yang lebih dahulu menganut Islam daripada penduduk-penduduk Tanah Melayu (Mohd Ali 1997).

Sesungguhnya kemasukan Islam ke Negara ini telah menyemarakkan lagi pengajian-pengajian agama, terutamanya pengajian al-Quran secara berlagu. Dengan ini lahirlah beberapa tokoh tarannum terkenal negara seperti Haji Muhammad Yusof Kedondong (Qari Istana Kelantan), Haji Ahmad Mat Som Pergau, Haji Nik Jaafar Nik Ismail, Haji Muhammad Mat Lintar, Hajjah Rogayah Haji Sulong dan lain-lain lagi yang telah berjaya mengangkat Malaysia dalam persada tilawah al-Quran.

Namun demikian sejarah kemasukan dan perkembangan tarannum al-Quran ke negara ini, hanya diketahui oleh segelintir sahaja masyarakat awam.Sedangkan Malaysia telah berjaya melahirkan ramai tokoh tarannum sehingga menjadi johan di peringkat antarabangsa dalam Majlis Tilawah al-Quran yang saban tahun di adakan di negara ini. Bertitik tolak dari inilah, penulis akan cuba meneroka kembali sejarah awal kemasukan tarannum al-Quran ke Tanah Melayu dan akan

mengupas siapakah orang yang bertanggungjawab memperkenalkan dan membawa masuk seni lagu ini. Apakah jenis-jenis lagu yang dibawa. Bagaimanakah tahap penerimaan masyarakat dalam mempelajarinya, dan apakah di sana ada sokongan dan bantuan dari pihak pembesar negara atau istana. Kesemua persoalan permasalahan ini akan dikupas dan diolah oleh penulis dengan penuh tertib berdasarkan kepada disiplin ilmu serta sumber-sumber rujukan yang berautoriti.

Umum mengetahui bahawa salah seorang tokoh tarannum yang terkenal di negeri Kelantan ialah Hajjah Faridah binti Mat Saman.qariah terkenal negara di zaman 60an hingga 90an yang telah berjaya mengecapi beberapa kejayaan menjadi johan qariah dalam Majlis Tilawah al-Quran yang diadakan.Berdasarkan tinjauan yang dilakukan, penulis mendapati bahawa di sana tidak ada satu pun kajian ilmiah, disertasi maupun tesis yang telah dibuat berkaitan dengan tokoh ini. Perkara ini mungkin berlaku kerana tidak ada pengkaji yang berminat untuk membuat kajian mengenainya. Tambahan pula ilmu tarannum merupakan satu seni yang tidak mungkin diterokai kecuali oleh mereka yang memiliki minat yang mendalam dalam bidang ini.

Sepanjang kariernya, beliau telah berjaya menjadi johan qariah Majlis Tilawah al-Quran sebanyak lapan kali diperingkat kebangsaan dan lapan kali juga diperingkat antarabangsa. Walaupun beliau sudah terkenal di alam nusantara ini, namun kajian mesti dilakukan bagi meneroka dan merungkai siapakah beliau, apakah kelebihan-kelebihan dan keistimewaan yang ada pada beliau yang tidak diketahui dan yang tidak ada pada qariah-qariah lain agar masyarakat di luar sana dapat mengetahui lebih mendalam lagi sejarah kehidupannya dalam tarannum al-Quran serta apakah sumbangan-sumbangan lain yang beliau berikan dalam memertabatkan lagi seni lagu-lagu al-Quran atau tarannum.

Malaysia adalah sebuah Negara yang memiliki tokoh-tokoh qari dan qariah yang bukan sahaja terkenal di nusantara ini, bahkan juga berjaya menempa nama dalam Tilawah al-Quran diperingkat antarabangsa. Berdasarkan kajian dan penilitian yang dilakukan, penulis mendapati di sana terdapat beberapa tokoh tarannum tanah air yang telah dilakukan kajian oleh pengkaji dalam disertasi dan tesis mereka. Antara tokoh tarannum yang telah dilakukan kajian ialah Ustaz Haji Nik Jaafar oleh Ahmad Nuruddin (2008) dalam disertasinya bertajuk 'seni lagu al-Quran : kajian terhadap sumbangan Haji Nik Jaafar bin Nik Ismail'. Begitu juga Khalid Isa (2011) telah melakukan kajian dalam disertasinya tokoh tarannum terkenal Negara iaitu 'Tan Sri Dato' Haji Hassan Azahari: Sumbangannya Dalam Ilmu Tarannum al-Quran di Malaysia'. Sementara itu Wan Fakhrul Razi (2008) telah menulis tentang seorang tokoh tarannum terkenal di Kelantan dan Negara dalam disertasi beliau bertajuk 'Haji Ahmad bin Mat Som Pergau dan Sumbangannya Dalam Pengajian Tarannum al-Quran di Kelantan'.

Merujuk kepada kajian yang dilakukan terhadap tokoh-tokoh tarannum di atas, penulis mendapati bahawa belum ada lagi kajian yang dilakukan terhadap tokoh-tokoh qariah Negara seperti Hajjah Faridah Mat Saman, Hajjah Rogayah Sulong, Hajjah Rahmas Abdullah, Hajjah Sapinah Mamat dan lain-lain lagi. Mereka telah memberi sumbangan yang besar kepada Negara dan mengharumkan Negara di peringkat antarabangsa dalam Majlis tilawah al-Quran. Lantaran itulah penulis merasa terpanggil untuk melakukan kajian terhadap salah seorang tokoh qariah Negara iaitu Hajjah Faridah binti Haji Mat Saman. Selayaknya kajian dilakukan terhadap beliau memandangkan kejayaannya mengondol sebanyak lapan kali johan qariah di peringkat antarabangsa.

PERSOALAN KAJIAN

Kajian ini dilakukan untuk mencari jawapan terhadap beberapa persoalan berikut;

1. Bagaimanakah sejarah awal perkembangan tarannum al-Quran di Malaysia.
2. Siapakah Hajjah Faridah binti Mat Saman, apakah keistimewaan-keistimewaannya dan apakah sumbangannya dalam tarannum al-Quran di Kelantan khasnya dan Malaysia amnya.
3. Siapakah tokoh-tokoh tarannum tanah air yang telah dilakukan kajian terhadap mereka dan apakah sumbangan mereka dalam tarannum al-Quran.

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini dilakukan bagi mencapai beberapa objektif kajian. Antara objektif kajian adalah seperti berikut:

1. Menghuraikan sejarahperkembangan tarannum al-Quran di Malaysia.
2. Mengkaji biografi, keistimewaan dan sumbangan Hajjah Faridah binti Mat Saman dalam tarannum al-Quran di Kelantan khasnya dan Malaysia amnya.
3. Mengenalpasti tokoh-tokoh tarannum tanah air yang telah dilakukan kajian terhadap mereka dan sumbangan mereka dalam tarannum al-Quran.

METODOLOGI

Reka Bentuk Kajian

Kajian ini adalah kajian bersifat kualitatif dengan menggunakan teknik 'analisis kandungan' (content analysis) sebagai kaedah utama kajian.

Pengumpulan Data

Bagi pengumpulan data, penulis akan melakukan beberapa kaedah untuk mendapat hasil kajian yang memuaskan. Metode utama yang akan digunakan oleh penulis untuk mendapatkan data ialah;

1. Metode Temubual: Melalui temubual secara langsung dengan responden yang terlibat, samada tokoh itu sendiri, ahli keluarganya, rakan-rakan dan juga anak-anak muridnya.
2. Metode observasi atau pemerhatian: Disamping itu juga penulis akan melakukan observasi atau pemerhatian ke atas responden terutamanya semasa proses pengajaran dan pembelajaran tarannum al-Quran sedang berlangsung. Dalam kaedah pemerhatian ini, penulis akan membuat catatan-cacatan penting bagi melengkapkan maklumat atau data yang telah diperolehi. Pengumpulan data melalui pemerhatian ini juga akan diperkuatkan dengan audio,video serta gambar-gambar foto.
3. Analisis dokumen *(analysis documents)*: Kaedah seterusnya yang akan digunakan oleh penulis bagi mendapatkan data ialah melalui analisis dokumen. Melalui kaedah ini penulis akan merujuk kepada sumber rujukan utama iaitu al-Quran dan hadith-hadith Nabi saw serta meneliti bahan-bahan yang berautoriti dalam bidang tarannum al-Quran, termasuklah penggunaan buku-buku rujukan, jurnal, tesis, disertasi, majalah, kertas penyelidikan dan lain lain lagi.

Penganalisisan Data

Dalam menganalisis data, penulis akan menggunakan beberapa kaedah atau metode seperti berikut;

1. Metod deskriptif : Iaitu menghuraikan data-data yang diperolehi melalui dapatan-dapatan yang telah dicapai.
2. Metod deduktif : Iaitu cara menganalisis dan melakukan penulisan yang berdasarkan pola berfikir dan mencari pembuktian dengan berpaksikan kepada dalil-dalil umum terhadap dalil-dalil khusus.
3. Metod komparatif : Iaitu penulis akan membuat kesimpulan dengan membuat perbandingan terhadap data-data yang diperolehi semasa kajian dilakukan. Melalui metod ini, penulis dapat memastikan data yang diperolehi adalah benar-benar tepat dan boleh dipercayai.

TINJAUAN LITERATUR

Perbahasan berkenaan dengan tarannum al-Quran adalah satu tajuk yang sangat penting untuk dibahaskan. Ini kerana di sana terdapat ramai pengkaji yang telah menulis dalam disertasi dan tesis

mereka berkenaan dengan tokoh-tokoh tarannum al-Quran disamping kajian tentang tarannum itu sendiri.

Penulis telah menilai dan mengkaji penulisan-penulisan terdahulu dan memilih tajuk kajian iaitu 'Ketokohan dan sumbangan Hajjah Faridah binti Mat Saman dalam tarannum al-Quran: Satu Pendedahan Awal'. Melalui pengamatan dan kajian yang dilakukan, penulis mendapati sehingga ke saat kajian ini dilakukan, masih belum ada lagi mana-mana kajian oleh pengkaji terdahulu berkenaan dengan tokoh yang dikemukakan oleh penulis dalam kajian ini. Bertitik tolak dari inilah, penulis telah melakukan beberapa perbandingan tajuk disertasi ini dengan tajuk-tajuk daripada tesis, disertasi dan kertas kerja yang telah dilakukan oleh pengkaji terdahulu. Hasilnya terdapat beberapa perbezaan dan persamaan dalam tesis atau disertasi yang sedia ada dengan tajuk kajian penulis. Antaranya adalah seperti berikut;

Abdul Mutalib (2008) pernah melakukan kajian berkenaan dengan tokoh al-Quran dalam disertasi sarjananya iaitu Tuan Haji Hassan bin Ismail: Sumbangannya Terhadap Pengajian al-Quran di Johor. Dalam kajiannya pengkaji banyak menyentuh ketokohan dan sumbangan Tuan Haji Hassan dalam ilmu al-Quran, terutamanya pengajian tajwid dan qiraat, metode yang digunakan dalam pengajaran al-Quran serta sejarah perkembangan al-Quran di Johor.

Dalam kajian di atas, penulis mendapati bahawa pengkaji hanya menonjolkan ketokohan dan sumbangan Haji Hassan dalam pengajian al-Quran di negeri Johor dengan memberi fokus kepada aspek pengajian tajwid dan qiraat sahaja. Ini kerana Haji Hassan itu sendiri tidak menekankan pengajaran tarannum al-Quran di dalam kelas-kelas pengajiannya. Hal ini berbeza dengan kajian penulis yang banyak menekankan pengajaran dan pembelajaran al-Quran dari sudut seni lagu atau tarannum yang dibawa oleh Hajjah Faridah . Namun begitu kajian ini terdapat sedikit persamaan dengan kajian penulis dari sudut penekanan terhadap ketokohan dan sumbangan Tuan Haji Hassan dalam pengajian al-Quran, sebagaimana ketokohan dan sumbangan Hajjah Faridah dalam tarannum al-Quran yang akan dikaji oleh penulis.

Manakala Ahmad Nuruddin (2008) telah melakukan kajian bertajuk Seni Lagu al-Quran: Kajian Terhadap Sumbangan Haji Nik Jaafar bin Nik Ismail. Dalam disertasi sarjana ini, beliau telah menonjolkan ketokohan Haji Nik Jaafar sebagai tokoh seni lagu yang banyak memberi sumbangan dalam bidang berkaitan seni lagu al-Quran. Perbincangannya tertumpu kepada seni lagu al-Quran yang merangkumi suara dan tingkatannya, jenis-jenis lagu dan susunannya, asas-asas seni lagu, hukum-hukum tajwid, karya-karya pengajian tarannum dan tokoh-tokoh tarannum. Disamping itu beliau juga menghuraikan secara terperinci biografi Haji Nik Jaafar dari asal-usulnya hingga kepada pengiktirafan yang pernah diterima.

Sementara itu Khalid Isa (2011) dalam disertasinya telah mengkaji tokoh tarannum terkenal negara iaitu Tan Sri Dato' Haji Hassan Azahari: Sumbangannya Dalam Ilmu Tarannum al-Quran di Malaysia . Melalui kajiannya beliau banyak menyentuh berkenaan dengan ketokohan dan sumbangan Dato' Haji Hassan dalam tarannum al-Quran, sejarah hidupnya, perbincangan ilmiah ilmu tarannum yang meliputi sejarah awal tarannum, hukum hakam, perkara-perkara yang dilarang, juga pengenalan tokoh-tokoh tarannum yang lain serta sejarah perkembangan ilmu tarannum di Malaysia.

Jika diteliti kepada kedua-dua kajian di atas iaitu tentang ketokohan dan sumbangan Haji Nik Jaafar dan Dato' Haji Hassan Azahari dalam tarannum al-Quran, didapati bahawa kedua-duanya banyak memberi fokus tentang ketokohan dan sumbangan mereka dalam tarannum serta perbincangan-perbincangan ilmiah berkenaan dengan ilmu-ilmu yang berkait dengan tarannum dalam disertasi kajian mereka. Hal ini ada sedikit persamaan dengan kajian penulis dari sudut ketokohan dan sumbangan Hajjah Faridah dalam seni lagu al-Quran. Namun demikian mereka tidak menyentuh tentang kelebihan dan keistimewaan kedua-dua tokoh tersebut ketika mengalunkan lagu-lagu al-Quran samada dari sudut suara, kearaban, tabaqat suara, burdah dan sebagainya. Hal ini berbeza dengan kajian penulis yang banyak menyentuh berkenaan dengan kelebihan dan keistimewaan Hajjah Faridah terutamanya dari sudut suara, tabaqat suara, burdah, qit^{c}ah dan sebagainya yang dialunkan beliau ketika menyertai majlis tilawah al-Quran.

Wan Fakhrul Razi (2008) telah menulis tentang seorang tokoh tarannum yang terkenal di Kelantan dan negara amnya. Disertasi beliau dalam tahun 2008 bertajuk Haji Ahmad bin Mat Som Pergau dan Sumbangannya Dalam Pengajian Tarannum di Kelantan. Di samping menjelaskan

tentang ketokohan dan sumbangan Haji Ahmad dalam tarannum al-Quran, pengkaji juga merungkai perkara yang dititikberatkan oleh beliau dalam bacaan al-Quran terutamanya kaedah membaca al-Quran dengan sebutan yang tepat mengikut dialek Arab disamping memperkenalkan versi tarannum al-Quran berlahjah Misri suatu seni lagu yang baru diketengahkan beliau kepada masyarakat berbanding tarannum Hijazi yang sudah diketahui dan diamalkan masyarakat sebelumnya.

Jika diteliti kepada kajian oleh Wan Fakhrul Razi di atas, didapati terdapat beberapa persamaan kajian dengan penulis iaitu dari sudut ketokohan dan sumbangan Haji Ahmad bin Mat Som Pergau dalam seni lagu-lagu-al-Quran di Kelantan, bahkan pengkaji juga menyentuh tentang kelebihan-kelebihan yang ada pada Haji Ahmad ketika bertarannum dengan kemerduan suaranya serta kehebatannya membaca al-Quran dengan dialek kearaban atau lahn arabi. Begitu juga dengan tarannum yang dibawa oleh Haji Ahmad Mat Som hampir sama dengan tarannum Hajjah Faridah dalam bacaan mereka. Namun demikian, penulis mendapati terdapat beberapa kekurangan dalam kajian ini apabila pengkaji hanya menulis dalam disertasinya nama Hajjah Faridah sebagai salah seorang anak muridnya yang mashyur sahaja tanpa menyebut dalam kajiannya apakah kelebihan-kelebihan dan keistimewaan yang ada pada Hajjah Faridah sehingga memperolehi banyak kejayaan dalam pertandingan-pertandingan tilawah yang disertainya. Begitu juga seni lagu yang dibawa oleh Hajjah Faridah ada sedikit kelainannya apabila beliau menekankan kedua-dua irama iaitu Misri dan Hijazi dalam bacaannya, berbanding dengan Haji Mat Som yang lebih menekankan irama Misri ketika memperdengarkan bacaannya.

KESIMPULAN

Rumusan Perbincangan:

Berdasarkan kepada tajuk, objektif serta huraian yang dinyatakan di atas, maka di sini penulis memaparkan beberapa rumusan hasil dari perbincangan yang telah dibentangkan. Antarannya adalah seperti berikut;

1. Sesungguhnya pengajian al-Quran di Negara ini bermula lebih kurang 500 tahun yang lalu serentak dengan kemasukan agama Islam ke nusantara.
2. Hajah Faridah binti Haji Mat Saman adalah seorang tokoh tarannum terkenal tanah air disekitar zaman 60an hingga awal 90an.
3. Ketokohan, jasa dan sumbangannya dalam seni lagu al-Quran adalah tidak ternilai banyaknya untuk dihitung dengan wang ringgit.
4. Beliau telah berjaya menggondol sebanyak lapan kali johan Majlis Tilawah al-Quran di peringkat kebangsaan dan juga antarabangsa.
5. Sehingga kesaat kajian ini dilakukan, penulis mendapati bahawa di sana belum kedapatan lagi mana-mana pengkaji yang telah dan sedang mengkaji tokoh yang sedang dalam kajian penulis ini.
6. Penulis berpandangan bahawa kekuatan, keistimewaan serta kelebihannya dalam seni lagu al-Quran itu selayaknya untuk dibukukan bagai tatapan generasi yang akan datang.
7. Selain Hajjah Faridah, terdapat juga beberapa tokoh tarannum tanah air yang telah dilakukan kajian nterhadap mereka seperti Tan Sri Dato' Haji Hassan Azahari, Ustaz Haji Nik Jaafar Nik Ismail dan juga Haji Ahmad Mat Som Pergau.

Implikasi Kajian :

Kajian ini menunjukkan bahawa Hajjah Faridah binti Mat Saman adalah seorang tokoh tarannum terkenal Negara.Ini dibuktikan apabila beliau telah berjaya menggondol sebanyak lapan kali johan qariah dalam Majlis Tilawah al-Quran peringkat kebangsaan dan antarabangsa.

Kemenangan dan kejayaan yang beliau perolehi itu menunjukkan kepakarannya dalam menguasai bidang seni lagu al-Quran. Ini secara tidak langsung juga menunjukkan bahawa beliau memiliki keistimewaan-keistimewaan yang tersendiri yang tidak dimiliki oleh para qariah lain.

Temubual penulis dengan beberapa orang anak muridnya, antaranya Hajjah Sapinah binti Mamat dan Hajjah Rahmas binti Abdullah yang kedua-dua mereka juga pernah menggondol johan qariah di peringkat antarabangsa, menegaskan bahawa Hajjah Faridah memiliki suara yang sangat

merdu dan lunak, dengan burdah yang cantik serta bacaan berlahjah kearaban. Mereka juga mengakui bahawa kehebatan gurunya sangat sukar ditandingi.

Berdasarkan keterangan yang dinyatakan ini, maka penulis membuat kesimpulan bahawa beliau adalah seorang tokoh tarannum al-Quran yang sangat layak untuk dibuat kajian tentang diri dan kehidupannya, terutamanya ruang lingkup hidupnya yang sentiasa berdampingan dengan al-Quran.

Cadangan Kajian:

Berdasarkan huraian yang telah dinyatakan oleh penulis tentang tokoh tarannum ini, di sini penulis mengemukan beberapa cadangan berkaitan dengan kajian ini. Antaranya adalah seperti berikut;

1. Beberapa tokoh qariah lain seperti Hajjah Aminah binti Mamat, Hajjah Rahmas binti Abdullah, Hajjah Fasihah Hashim dan lain-lain yang telah berjaya mengharumkan nama Negara di persada antarabangsa dalam seni lagu al-Quran, hendaklah juga dilakukan kajian terhadap jasa dan sumbangan mereka.
2. Pihak kerajaan hendaklah menyediakan dan membina satu tempat khusus kepada para qari dan qariah untuk mengajar ilmu tarannum kepada masyarakat awam. Ini kerana kebanyakan mereka mengajar kelas al-Quran dirumah atau di masjid-masjid yang berdekatan sahaja.Ini adalah sabagai salah satu sumbangan dan kebajikan pihak kerajaan kepada mereka yang telah berjasa untuk Negara.
3. Husat-pusat pengajian tarannum hendaklah dihidupkan dan diberi peruntukan, agar masyarakat awam dapat mempelajarinya. Ini dengan sendirinya Negara dapat melahirkan pelapis-pelapis yang memiliki kemahiran yang tinggi dalam ilmu tarannum al-Quran.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim

Abdul Mutalib Abd Rahim. 2008. *Tuan Haji Hassan bin Ismail: Sumbangannya Terhadap Pengajian al-Quran di Johor*. K. Lumpur: Universiti Malaya.

Ahmad Nuruddin Mat Yunoh. 2008. *Seni lagu al-Quran: kajian terhadap sumbangan Haji Nik Jaafar bin Nik Ismail.* Kuala Lumpur : Universiti Malaya

Johan Qari Dan Qariah Majlis Tilawah al-Quran Antarabangsa Malaysia 1380H/1961M – 1428H/2007M.Putrajaya : JAKIM.

Khalid Isa. 2011.*Tan Sri Dato' Haji Hassan Azahari: sumbangannya dalam ilmu Tarannum al-Quran di Malaysia*. Kuala Lumpur : Universiti Malaya.

Mohd Ali Abu Bakar. 1997. *Seni Lagu al-Quran di Malaysia*. Kuala Lumpur : Darul Fikir.

Nik Jaafar Nik Ismail. 2004. Buku Qawaid Tarannum. Kuala Lumpur : Darul Fikir.

Wan Fakhrul Razi Wan Mohamad. 2008. *Haji Ahmad bin Mat Som Pergau dan Sumbangannya Dalam Pengajian Tarannum di Kelantan.* Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Maheram Ahmad, Muhammad Adib Samsudin, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Harmonizing Fiqh And Science Based on Integration-Interconnection Paradigm[1]

Muhammad Adib, M.Ag[2]

Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstract: This paper contains my preliminary effort as far I was able to contribute to the scientific discourse about the relationship between religion and science generally and between fiqh and science particularly. The main theoretical framework I used in this paper is the integration-interconnection paradigm that promoted the harmonization between Islam and science. In this paper, I also use the well-known typology formalized by Ian G. Barbour (1997); conflict, independence, dialogue, and integration with some modifications as a theoretical tool to identify the reality of fiqh and science relationship today. By study of the fundamental nature of fiqh and science, on the one hand, and the new wave of academic courses relating to religion and science relationship today, on the other, this paper suggests that the patterns of relationship between fiqh and science actually formed a dynamic movement from conflict and independence toward dialogue and integration. The intersection of aforementioned dynamic movements is the increasing discourse on the ethics of science issues for which fiqh can contribute, on the one side, while science can learn from fiqh in developing its own ethical standards, on the other. So, there is a spacious space for fiqh and science to interact between each other in integrated-interconnected patterns of relationship.

Keywords: Harmonizing, fiqh and science, integration-interconnecton paradigm.

INTRODUCTION

A few years ago, Ebrahim Moosa (2003) underlined in his article a critical reflection on the epistemic coherence between fiqh and science in the modern period. He suggested that '...this epistemic coherence between Muslim jurisprudence and science is no longer evident'. There were at least two indications, according to him, that caused the emergence of his skepticism about that epistemic coherence. The first was the rejection of a number of Muslim scholars against Darwin's theory of evolution, arguing that it was contrary to religion. According to Moosa, the rejection showed that the inherited sciences of religion in Islam and the modern science share very little common epistemological ground. There were radical differences in assumptions, forms of reasoning, and perceptions made by each 'language': the language of religious law and the language of science. Hence, the possibility of dialogue is limited. The second was the contemporary debates emerged between many Muslim scholars and jurists in the topics of organ transplantation and brain death. According to Moosa, that debates were too instrumentalist and have no any roots on the terms of epistemology. The modern period is, as he said, in contrast to the classical period when both fiqh and science were interconnected in a semblance of epistemic coherence. Everyone can easily infer the semblance from, for instance, designing the lunar calendar in classical period which had combined between observing the crescent with the naked eye and determining by astronomical calculations.[3]

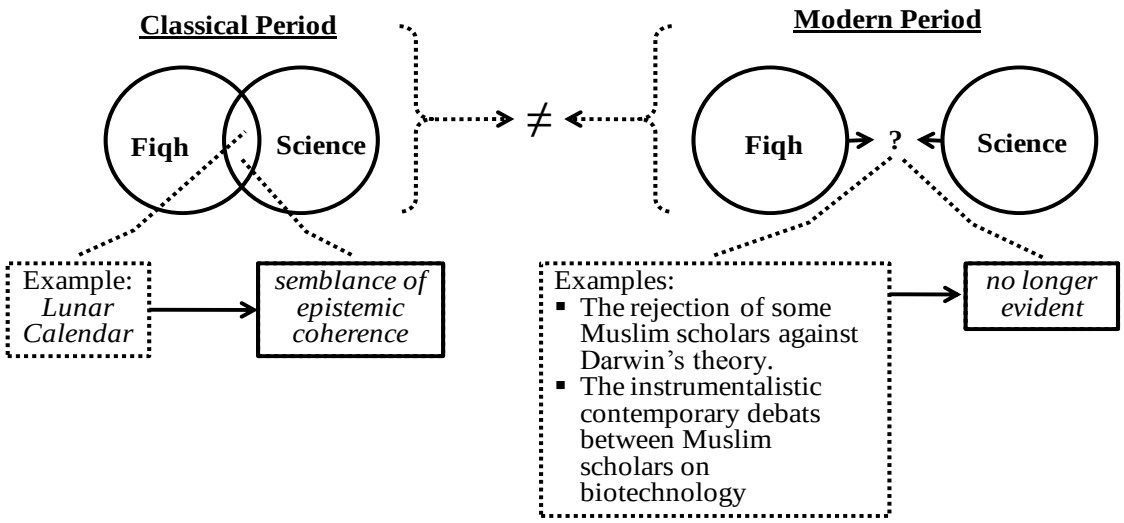


Figure 1 Moosa's Reflection on Fiqh and Science Relationship

Moosa's critical reflections above have given an inspiration to this paper because of three important considerations. First, it is must be recognized that Moosa's critical reflections had contributed significantly to the fiqh and science relationship discourse which is still rarely performed. This condition is in contrast to the discourse of religion and science relationship that is so prevalent in the last three decades. As Zainal Abidin Bagir (2003) suggested, the widespread discourse in the contemporary era is usually called 'new wave' of the philosophy of science. That new wave is characterized mainly by harmonizing proposal which is indicated at least by two main points: (1) the narrower use of term 'science' in reference to the 'natural science' which is relatively distinctive from other disciplines such as philosophy and social science, and (2) the emergence of a new discourse surrounding religiosity of scientists and theistic context of science itself[4]. Second, Moosa's identification of the lunar calendar as a 'distinguishing mark' relating fiqh and science epistemic coherence between classical period and modern period could be criticized as too simplistic and over-generalized. The development of modern Islamic astronomy precisely indicates and proves the opposite. Its ability to adapt continuously the development of modern science and technology shows clearly that the semblance of epistemic coherence between fiqh and science in the field of Islamic astronomy remained continuous since the classical period until the present[5]. Thidr, Moosa's review also too fixated on casuistic aspects of contemporary debates between fiqh and science, without involving an in-depth review of the fundamental nature of fiqh and science itself. As a result, his claim about the relationship between fiqh and science in modern period tend to be skeptical tone.

That is why, this paper presents to participate in the discussion relating the main issues I have mentioned above more fundamentally, although it probably can not be called complete. My discussion in this paper stems firstly from the most fundamental realm, namely the fundamental nature of fiqh and science itself. The perspective used here is the integration-interconnect paradigm that rejects hardly the dichotomization of sciences and promotes the mission of mutual harmonization among different scientific disciplines. My discussion in this paper also leads to the ethics of science discourse as a 'common word' for fiqh and science in proposing a mutual relationship between each other. The visible reality relating to actual debates on contemporary themes between fiqh and science will be reviewed by using the integration-interconnect paradigm, on the one side, and using Barbour's typology with some modifications, on the other. In other word, this paper attempts to introduce a new distinctive approach in analyzing the complex relationship between fiqh and science. By doing so, a bright spot relating the future of fiqh and science relationship is expected to appear against the aforementioned skeptical view, though is still embryonic.

THEORETICAL FRAMEWORK

Nine centuries ago, Ibn Rushd (1126-1198) had launched an important principle related to the relationship between revelation and reason well-known as the principle of 'double truth'. According to him, the revelation (religion) and reason (philosophy and science) described as a 'bosom sisters' which is always in synergy with each other. Both can not live alone or mutually negate one another. Religion must be in harmony with philosophy and science, and vice versa. Thus, to overcome seemingly contradictiry statements, he proposed the significance of allegorical interpretation (*ta^{c}wil*) which could only be done by as confirmed by QS. *Al- ^{c}Imran* (3):7 scholars those who are firmly rooted in knowledge (*al-rasikhun fi al-^{c}ilm*) such as philosophers[6].

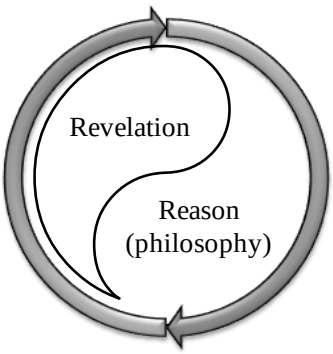


Figure 2 Ibn Rushd's Principle of 'Double Truth'

The spirit of Ibn Rushd then becomes a main spirit of the integration-interconnection paradigm while proposing the harmonization between religion, philosophy, and science. This paradigm is based on a basic framework of philosophy that necessitates a dialogical and integrated-interconnected relationship patterns between all of disciplines and approaches. The point is that the paradigm consists of a pair of words, namely 'integration' and 'interconnection', with a different meaning and orientation. 'Integration' means 'mixing' and 'melting', while 'interconnection' means 'reconciliation' and 'interlacing of mutual relation'; and this paradigm is more oriented to the latter rather than the former[7]. With this orientation, this paradigm still recognizes the uniqueness of each discipline. Each discipline in principle has border lines, so that the orientation of the 'mixing' and 'melting' (integration paradigm) often deadlocked and should not need to be forced. However, the border lines actually are not too rigid; it still has pores, so that a discipline can seep into other disciplines and vice versa (semipermeable). The presence of the porous border lines necessitate the existence of an important principle that the various disciplines (religion, philosophy, and science [natural sciences, social sciences, and humanities]), established a mutual-interconnected relationship; greeting each other, working together, and influencing each other. In more technical, all disciplines and approaches are bound by a pattern of relationships which is affirmative, complementary, clarificatory, verificative, corrective, and transformative[8]. With such a basic nature, integration-interconnection paradigm is capable of measuring the ability of self (modest), humble (humility), and humane (human), more than the integration paradigm an sich (Idem, Islamic Studies., vii)

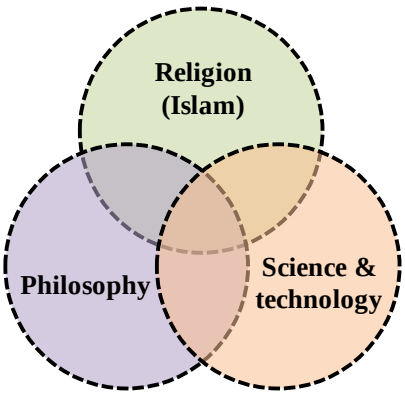


Figure 3 Pattern of relationship between Religion, Philosophy, and Science
Based on the Integration-Interconnection Paradigm

In addition, each scientific discipline including in the Islamic studies area has in fact both the objective and subjective sides at the same time. A theory, for example, which was originally believed to be objective based on its process and validity. However, it can also at the same time be subjective when associated with the subjectivity of the scientist who will never be free from his elements of subjectivity. The theory also could be further away from its objective side, when followed by another persons or groups and then transformed it as a belief and ideology. Therefore, the struggle between the objective and the subjective side must be refined into the so-called 'intersubjective testability', i.e. when all the scientific communities (community of researchers) from various academic disciplines come together to participate in examining the accuracy and validity of data interpretation obtained by earlier scientists. The principle of intersubjective testability necessitates two things: (1) the semipermeable character of all disciplines as mentioned above, and (2) the existence of a 'creative imagination' of each scientist. A scientist can not stop thinking critically, questioning and reformulating a particular discipline as well as interconnecting it with other disciplines. That way, each discipline can always be relevant to the realities of human life that are always changing and becoming increasingly complex (*Abdullah, 'Agama.', 13-20*).

The pattern of relationship as mentioned above actually also necessitates some modifications of the well-known Ian G. Barbour's typology relating to religion and science relationship, namely conflict, independence, dialogue, and integration[9]. The modification is true necessary, because the Barbour's typology regardless of its great influence to the contemporary discourse about religion and science relationship has received criticism from many scholars, as it is considered too static, ahistoric, and over-generalized[10]. By these modifications, the integration-interconnection paradigm rejects the conflict and independence and promotes the dialogue and integration, on one side, by emphasizing dialogue more than integration, on the other. Moreover, this paradigm considers that the Barbour's fourfold way of relationships can in fact not stand alone as single or isolated entities, but conversely form a dynamic movement from conflict and independence towards integration and dialogue. Conflict and independence also should not necessarily be understood in a negative tone, but conversely regarded as a 'learning process' for each discipline to reorganize itself, on the one side, and to initiate a mutual relationship with other disciplines, on the other. The designation of 'learning process' can be understood if it is connected with the fact that as Bagir (2003) mentioned—the reality of the conflict between religion and science is actually 'just' a conflict between the religious fundamentalism and the scientific fundamentalism, two extreme sides from both religion and science. (Bagir, 'Pluralisme'., Relief., hlm. 16)

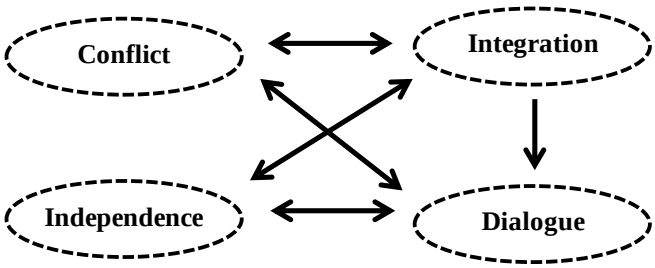


Figure 4 Modification of Barbour's Typology

FUNDAMENTAL NATURE OF FIQH AND SCIENCE

As mentioned above, one of the objections to Ebrahim Moosa when concluding the relationship between fiqh and science in the modern era is that he did not probe first (1) the nature of fiqh and science itself, and (2) a new wave of the discourse on science, that is ethics of science. In fact, with this preliminary but elementary stage, the epistemic coherence between fiqh and science can more easily be identified, so that the harmonization of the two can also find a wider space.

Nature of Fiqh

The first point that must be mentioned relating the epistemological nature of fiqh is the definition of fiqh itself. As the usually mentioned in so many literatures of fiqh, the well-known figurative definition of fiqh is 'knowledge about practical legal rulings acquired from their detailed sources and related to human actions'[11]. This definition contains at least five important keywords, namely (1) 'knowledge', (2) 'practical', (3) 'acquired' (*muktasab*), (4) 'detailed sources', and (5) 'human actions'. From these five keywords, it is can be realized that fiqh serves well as ethical standards acquired through the process of ijtihad from the authoritative sources of Islamic teachings (*Qoran, Sunnah,* and *ijtihad*) and applied to the particular actions of human being[12].

With a combination between the five keywords above, we can underline at least four important principles compatible especially with the functional relevance of fiqh to science. The first is the principle of 'presumed permissibility' (*al-ibahah al-asliyyah*) which confirms that the original legal status of all things is 'permissible' (*mubah*), unless there are specific arguments of different states. This principle accommodates all kinds of things and actions in addition to worships (*ᶜibadat*), including the processes and findings of science[13]. However, in practice, the principle was entangled with the second principle which is called by al-Shatibi (d. 790/1388) the 'impact analysis' (*iᶜtibar al-maᶜal*), that is an interdisciplionary analysis of the positive impact (*maslahah*) and the negative impact (*mafsadah*) of a particular object or action[14]. Consequently, if the impact is positive, then the objects or actions are considered as a 'tool' (*dhariᶜah*) which must be realized in order to achieve the positive impact. This mode of analysis is usually called 'the realization of the benefit' (*fath al-dhariᶜah*) which is similar with the rubric of public interests (*al-maslahah al-mursalah*). Conversely, if the impact is negative, the objects or actions had to be prevented by a so-called 'preventive action' (*sadd al-dhariᶜah*) logic, in order to avoid the negative effects that could be caused[15].

In addition, the two principles above lead to a third principle, namely the ethical foundations of Islam relied on the universal objectives of Islamic law (*maqasid al-shariᶜah*). In the classical discourse on the philosophy of Islamic law[16], the theory of maqasid al-shariᶜah was generally manifested in the 'five pillars' of the most basic needs of human life (*daruriyyat khams*) in this world and in the Hereafter that have to be protected and preserved, namely (1) faith (*din*), (2) life (*nafs*), (3) intellect (*ᶜaql*), (4) posterity (*nasl*), and (5) wealth (*mal*)[17]. In the contemporary discourse[18], this theory has been developed widely, so it can accommodate all levels of society and all aspects of human life. Some of theories emerged in this period are the principle of maintenance of nature (*fitrah*), equality, freedom, orderliness, facilitation, maintenance of true faith, human dignity and rights, treating women fairly, environmental sustainability, and others. In other words,

as expressed by Jasser Auda (2007), the theory of maqasid al-shari^{c}ah has been enriched with a new paradigm, namely 'development' and 'rights' paradigm, as a significant complement for the old one, that is "protection" and "preservation" paradigm. Furthermore, the theory of maqāṣid al-sharī'ah has recently been developed more significantly. It is Auda who has combined the theory of maqāṣid al-sharī'ah and the Human Development Index (HDI) as new conception he named "system approach". He argued that "...current conceptions are closer to adressing current issues rather than classic conceptions". And then, he suggested that contemporary expressions of maṣlaḥah only could be measured empirically via the UN "human development targets[19].

Finally, the accumulation of the three principles above leads to the fourth principle, namely the limitations of fiqh to reach an absolute certainty of truth. As Wael B. Hallaq (1997) explained, fiqh is a type of acquired knowledge which is by definition attained through inference and reasoning. It does not immediately grip the mind, but is obtained only by inferential operations of the mind depend on the dimension of space, time, and elements of the mujtahid's own subjectivity. This fact renders it subject to falsification and error. This explains that this fiqh leads to probability, change, and diversity. These are the basic characters of fiqh that is can not be denied[20]. In other word, fiqh has a semipermeable border line, so it is able to interconnect in a mutual collaboration with other disciplines (natural science, social science, and humanities) in order to be relevant to the contemporary needs of human life.

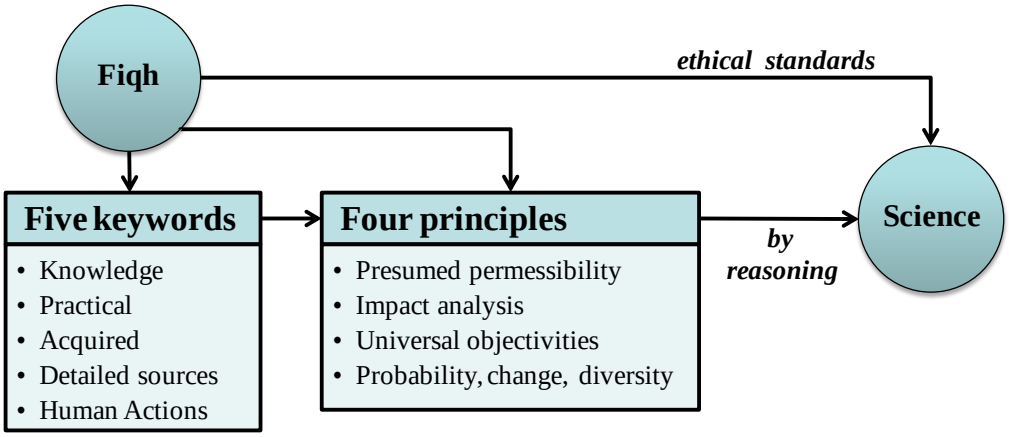


Figure 4 Nature of Fiqh

Nature of Science

Similarly, in the previously mentioned nature, science is as Nidhal Guessoum (2011) described defined as 'the systematic, objective, quantitative, falsifiable set of methods by which one studies the (natural) world'. The most essential characteristics of science may very well consist in the method and process it has developed and required everyone who practices it to adopt. That is (1) observing a phenomenon, (2) mentally constructing an explanation or hypothesis for it, (3) assuming that the explanation is testable, and (4) fine-tuning the hypothesis until its predictions are found to be true. All of these methods and processes called 'the scientific method' can not completely eliminate the fact that science is human attempt to construct objective explanations for the world. As a human attempt, science surely contains several important aspects, namely (1) the attempt to make the explanation objective this is not easy to reach that goal, (2) the fact that science is constructed by humans, which highlights the possibility of errors and bias, and (3) the attempt to describe the world as widely as possible (Geussoum, Islam's., 71-72 and 80-82).

Suffice to be stressed here that science has limitations on its fundamental nature. As a human attempt, science is bound by its context of space and time, including the subjectivities of scientists as human being. That is why, it also can not stay away from change and shift. What Thomas Kuhn (1962) called the 'paradigm shift' of 'normal science' into a new paradigm is originally addressed

to the basic nature of science (the scientific enterprise) itself[21]. This fundamental nature of science assuredly complements the pattern of relationship between all of scientific disciplines voiced by integration-interconnection paradigm as already mentioned above, namely semipermeable, intersubjective testability, and creative imagination[22].

The postmodern era saw the emergence of various discourses which further strengthen the nature of science above. As Guessoum confirmed, appears for example the discourse of multicultural science, arguing that science is 'just' one approache in exploring knowledge and describe reality; parallel with other approaches such as mysticism and the occult. Appear also various discourses promoting the deconstruction of the so-called "scientism" which had dominated the worldview of science until today, such as (1) the discourse about metaphysics-based science that emphasizes the existence of a 'hidden reality' behind the visible phenomena, (2) the discourse of theistic science as a 'new wave' that attempts to reconcile science and religious values, and (3) the discourse of science in the postmodern era that is more sensitive to various global issues, such as climate change, air pollution, gender, democracy, social justice, socio-political relations between the West and the East, and so on (Geussoum, Islam's., 86-98).

The contemporary discourse since few decades ago indeed has shown the increasing trends toward harmony between religion and science, including in the Islamic world. The main issues are not merely limited to the realm of theology, but also have expanded to the realm of ethics relating the human life. In many parts of the world today, we find so many institutions or communities concerning various discourses on ethics of science and technology in the context of global issues. Various global crises today have raised a global awareness about ethical standards in science and technology. This kind of discourse is increasingly important when related to what Liek Wilardjo (2005) called the 'hypotheticality' of science and technology, namely the uncertainty and risk that could not be initially predicted[23]. This character of science is a point of departure where the norms of ethics and religious faith can play a shared important role. In this context, harmonization of fiqh and science can find plenty of scope. On the one hand, fiqh can serve as the foundation of ethics for science while, on the other hand, science can get from fiqh the ethical guidelines which enable it to provide benefits to human life, environment, and nature as a whole. This kind of interconnected interactions could pave the way for what Kathinka Evers (2001) referred as 'the increasing future Scientists' ethical awareness'[24].

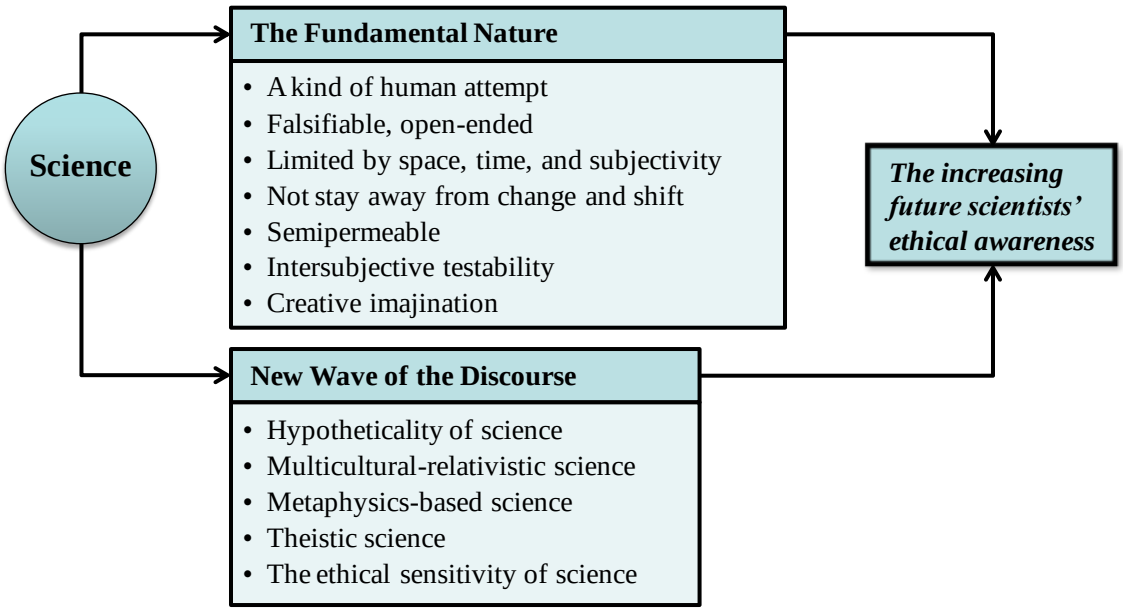


Figure 5 Nature of Science

Reality of Fiqh and Science Relationship

Before we go any further, to be completely clear, the term 'realities of relationship' here is not oriented to make any static typology as Barbour had done. Making such static typology is tantamount to overthrowing the entire of epistemological arguments built above. What I really mean here is rather to characterizing the reality of fiqh and science relationship today as a dynamic movement from conflict and or independence toward integration and or dialogue. And it is important to be noted here that conflict between fiqh and science is something could surely not be denied at all. It should actually be regarded as a natural phenomenon in which fiqh serves as an ethical source for science, on the one hand, and which science attempts to find its own ethical values, on the other. In other word, conflict could as Bagir (2000) attributed precisely be transformed into a source of creativity. It means that an understanding of the nature acquired through science enterprise could enrich the horizon of fiqh, on the one hand, while the assessment of conduct given by fiqh also could push science to develop an ethical reflection and a more constructive innovation, on the other[25].

The pattern relationship between fiqh and science which represents a dynamic movement from conflict to integration and or dialogue appears in, for example, the discourse surrounding the transplant and organ donation. In this issue, fiqh and science actually have a shared concern for the safety, health, and welfare of both donors and organ recipients. On the one hand, fiqh provides strict ethical standards relating this kind of medical practice. For instance, there is no other way than it, and it must be assessed and performed by specialists in order to guarantee the safety assurance for both sides[26]. The rejection of a number of jurists such as in Pakistan and Saudi Arabia (Moosa, 'Interface'., 334-336; al-Fart, al-Tatbiqat., 137) —to this kind of medical practice must be regarded as the attempt of fiqh to block the negative impacts (*mafsadah*) that can appear unexpectedly in the medical world. Meanwhile, on the other hand, science (the medical world) has stepped so progressive in ensuring transplant patient safety. This step forward is not only limited to how the transplant does not bring negative effects to the patient's body metabolism, but more than that also penetrated the discourse of ethics in a wider scale. A good example to be mentioned here is the Declaration of Istanbul that was created at the Istanbul Summit on organ trafficking, transplant tourism, and commercialism held from April 30th to May 1st 2008 in Istanbul, Turkey. This declaration was first published on 5th July, 2008 in the Lancet. It has been subsequently published in several medical journals and translated into more than a dozen languages[27]. Another important example to be written here is the ethical movement against the practice of forced organ harvesting promoted by so many communities and institutions, including the Doctors against Forced Organ Harvesting (DAFOH) located in Los Angeles, USA[28].

Another example that is important here is the use of gelatin extracted from porcine, unslaughtered animals or other unclean sources that are not permissible under Islamic law. The main issue relating to this kind of gelatin is surrounding the concept of '*istihalah*' which can be defined as the transformation of materials to other materials (non-reversible transformation) which involves the conversion of filthy (*najis*) materials in to pure (*tahir*) materials. Generally, the majority of Muslim jurists stated that the concept of 'istihalah' is not adequate to justify consuming that kind of gelatin, arguing that '*istihalah*' can only be applied in certain issues. They only accepted natural process of transformation without any intervention of synthetic process, such as the natural transformation of wine (*khamr*) to vinegar (*khull*)[29]. Then, Nazih Hammad (2004) added that '*istihalah*' can be extended as a complete transformation occurred physically and chemically which includes the conversion of forbidden (*haram*) materials into permissible (*halal*) materials. So, according to him, that kind of gelatin is considered pure and permissible whether it undergoes natural or synthetic process. He argued that the original form of forbidden materials changes to other form which becomes a new substance with a new name. Consequently, the legal status of the new substance (gelatin) must be referred to the presumed legal status of all things, namely pure and permissible, based on the principle of 'presumed permissibility' (*al-ibahah al-asliyyah*)[30]. Few years later, however, Mohammad Aizat Jamaluddin et al. (2011) stated that Ḥammād's opinion can not be accepted scientifically. They argued that the process of *istihalah* for gelatin in foods can not run perfectly, as it could be in beverages such as alcohol. That is why,

foods that contain gelatin from any forbidden sources are still impure and forbidden for any form of consumptions[31].

The controversy among Muslim scholars relating the use of gelatin should not always be interpreted in a negative connotation. As an ethical foundation, fiqh should not always agree with science when contrary with the principle teachings of shari^{c}ah. This kind of confrontations should be regarded as what Michael Heller (2003) called 'creative tension' between religion and science[32]. It means that the fiqh's standard qualifications of *halal* and *haram* can actuate a 'creativity in science', a link that involves combining thoughts, creating new ideas, and designing change[33]. By doing so, the food and medicine industry could make creative breakthroughs which accommodate the Muslim people. This creative breakthroughs have been developing, as evidenced by the increasing ingredient replacement of gelatin extracted from pigs and any other forbidden animals, by using e.g. nile tilapia and vegetable hydrocolloid such as starch and flour[34]. The increasing creative breakthrough is also highly prospective, because it does not just contain an assurance of permissibility for so many Muslim consumers in around of the world, but also an assurance of human health and nature in general.

The other pattern of relationship which represents a dynamic movement from independence to integration or dialogue appears in, for example, the contemporary global issues relating environmental preservation. In this issue, fiqh and science in fact have a shared anxiety and awareness as demonstrated by the contemporary development of their discourse, although with some differences in scope and modus of movements. In the context of fiqh discourse, a such awareness and concern environmental issues has in fact grew up since three decades ago, but it was more local and sporadic. In Indonesia since 1970s, emerged some local movements conducted by pesantren communities and focused on community empowerment and environmental preservation, based on their ethical awareness and religious teachings they believed[35]. In 1980s, emerged The Islamic Foundation for Ecology and Environmental Science based in the Birmingham, England. This organization which was founded by Fazlun Khalid, a prominent social activist concerning on environmental protection, is an internationally-recognized body articulating the Islamic position in environmental protection[36]. Thus, since 2000s, came forward some reputable Muslim scholars who initiated to develop a science of Islamic Natural Resource Management. Through this internationally academic movement, the explored the shari^{c}ah and *fiqh* as a discipline which is now well-known as "The Islamic Fiqh on the Environment" (*fiqh al-bi^{c}ah*) and as an Islamic approach to the human relationship with the natural world[37]. This new awareness fiqh course is a progressive step forward while compared to the conventional view, in which the concept of ethics on protecting the environment and nature is still tucked in a variety of legal norms that are partial and casuistic. Can be mentioned here, for example, the die land management (*ihya' al-mawat*), the treatment of hunted (*sayd*) and slaughtered (*dhabihah*) animals, and so on[38]. Meanwhile, the concerns of science on environmental issues have grew up since three decades ago. Global issues that arised, such as pollution, climate change, natural disasters, poverty and unemployment, have became an important starting point for the emergence of the contemporary environmental ethics as an academic discipline since 1970s. Today, thousands of works have been published by many scholars and activists from various disciplines, all with an ethical concerns about human uses of and relations to the natural environment. Various disciplines grew up, i.e. bioethics, ethics of technology, theo-ecology, and so on[39]. With this shared anxieties and concerns on environmental issues, both fiqh and science are able to develop in mutual co-operation and synergy in facing and overcoming the environmental crisis.

Finally, there is a pattern of relationship represents mutual integration between fiqh and science as has been demonstrated by Islamic astronomy since classical period until today. History has recorded that Islamic astronomy which is explored and developed by the leading Muslim experts in the Islamic golden age (8th-15th centuries) is one of the remarkable achievements that contributed significantly to modern astronomy. These contributions, according to the majority of Western scientists, have considered as a historical reality that can not be denied[40]. And back to the main topic, the mutual relationship as mentioned above was indicated by the various applications of modern Islamic astronomy which have been entangled with the rapid development of modern science and technology. The ICT-based locating of Qibla direction, for instance, is currently

available using some applications based on modern information and communications technology (ICT), such as digital compass and Global Positioning System (GPS) which utilizes satellite technology[41]. This kind of mutual relationship relating the astronomical applications can be exist, because both fiqh and science are using James D. Proctor's (2005) sentences in the one-domain and the same orientation, so they are able to work together harmoniously in the same arena, not to vie each other for the same turf[42]. In this context, both fiqh and science share an usability to technically facilitate all of Muslim believers in performing their activities in various aspect of their life. So, the integrated relationship between fiqh and science in this context does not encounter any obstacles.

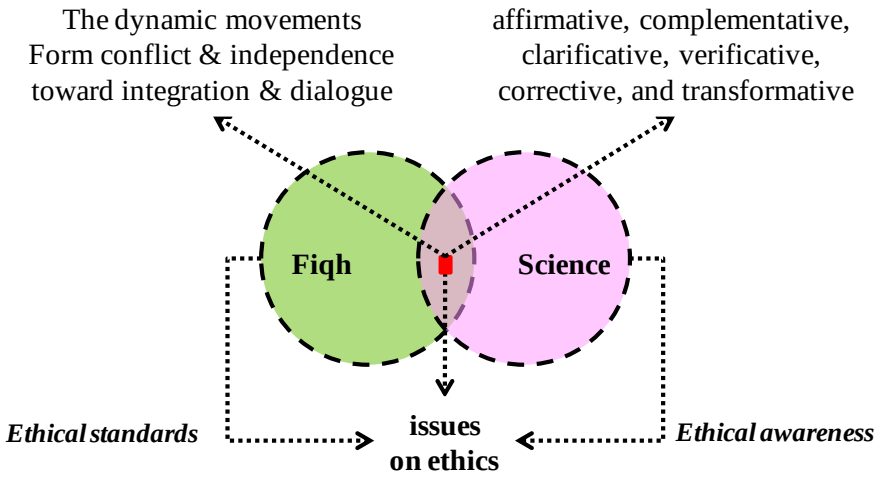


Figure 6 Dynamic Mutual Relationships between Fiqh and Science

CONCLUSION

From of all the philosophical clarification above, it can be concluded that the relationship between fiqh and science is not as bad as what Ebrahim Moosa has reflected. The ontological and epistemological nature of *fiqh* and science has in fact make them in an extensive opportunities to updating themselves continuously, on the one side, and to cooperating each others in an integrated-interconnected relationship, on the other. The patterns of relationship that developed between fiqh and science could not in fact be regarded as static, but rather as a dynamic movement from conflict and or independence toward dialogue and or integration. Conflict or independence relationships could in deed not be denied at all. These also could not always be interpreted in a skeptical tone. That kind of relationship was better understood as a learning process for *fiqh* and science in searching their own way to face and overcome all of problems of human life, respectively. However, understanding a reality, such as the reality of relationship between *fiqh* and science, depends entirely on what kind of appropriate perspective and approach is used. That is to say, this paper has introduced a kind of approach containing a more optimistic view relating the relationships between *fiqh* and science in the postmodern era.

Last but not least, I do strongly emphasize that the new approach I introduce in this paper, namely harmonizing relationship between fiqh and science based on the integration-interconnection paradigm, is obviously still embryonic. It requires more extensive refinements, mainly in methodology. It also needs further explorations, so the harmonizing proposals as mentioned above will be more established in philosophy and more widespread in reality. And it is may hope that this paper regardless of its weaknesses could be useful for anyone who read it. Amen.

ENDNOTE

1. This paper is based with much revisions on my own paper presented at the 13th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) in 2013 hosted by IAIN Mataram, West Nusa Tenggara, Indonesia.
2. The author is currently a Ph.D. candidate at Sunan Kalijaga State Islamic University in Yogyakarta, Indonesia.
3. Ebrahim Moosa, 'Interface of Science and Jurisprudence: Dissonant Gazes at the Body in Modern Muslim Ethics', in Ted Peters et.al. (eds.), God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives, 1st edition (Surrey: Ashgate Pub. Ltd., 2003), 329-356.
4. Zainal Abidin Bagir, 'Pluralisme Pemaknaan dalam Sains dan Agama: Beberapa Catatan Perkembangan Mutakhir Wacana 'Sains dan Agama'', Relief: Journal of Religious Issues, vol. 1, no. 1 (January, 2003), 8-12.
5. Saadan Man at.al., 'The Development of Islamic Astronomy Studies in Higher Learning Institutions in Malaysia', Middle-East Journal of Scientific Research, no. 12, issue 1 (2012), 109.
6. Quoted from: Nidhal Guessoum, Islam's Quantum Question: Reconsiling Muslim Tradition and Modern Science, English edition (New York and London: I.B.Tauris, 2011), xix-xxiii and xxvi. Guessoum mentioned that idea as 'the spirit of Ibn Rushd' that could be positioned as a 'true and genuine philosophy'; as a starting point which is very important in exploring the range of issues surrounding the intersection of modern science and Islam.
7. M. Amin Abdullah, Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif, 3rd edition (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), vii and 107. Other explanation about the meaning of the two words can be found in: Akh. Minhaji, Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi, 1st edition (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), 84-85.
8. Idem, 'Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan', paper, presented at an Inaugural Seminar Members of Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI), September 13, 2013 (Yogyakarta: UGM, 2013), 9-13.
9. See: Ian G. Barbour, Religion and Science: Historical and Contemporary Issues (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997); idem, When Science Meets Religion (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000).
10. Terence Bateman, 'The Science-Religion Discourse: Models of Relation Beyond Barbour', Omega: Indian Journal of Science and Religion, vol. 1, issue 1 (2008), 9; Moh. Iqbal Ahnaf, 'Pergulatan Mencari Model Hubungan Agama dan Sains: Menimbang Tipologi Ian G. Barbour, John F. Haught, dan Willem B. Drees', Relief., 45.
11. See, for example: Wahbah al-Zuhaili, Usul al-Fiqh al-Islami, 1st edition (Damascus: Dar al-Fikr li al-Tiba^{c}ah wa al-Tawzi^{c} wa al-Nasyr, 1986), I:19.
12. Ibid., 29; A. Kevin Reinhart, 'Islamic Law as Islamic Ethics', The Journal of Religious Ethics, vol. 11, issue 2 (1983), 195.
13. Zuhaili, Usul., 871-872; ^{c}Abd al-Wahhab Khallaf, ^{c}Ilm Usul al-Fiqh, 8th edition (Egypt: Maktabah al-Da^{c}wah al-Islamiyyah, 1947), 61.
14. Abu Ishaq Ibrahim al-Shatibi, al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam, ed. Muhammad al-Khudhar Husain al-Tulisi dan Muhammad Husain Makhluf (ttp.: Dar al-Rashad al-Ḥadithah, t.t.), IV:104.
15. Yusuf ^{c}Abd al-Rahman al-Fart, al-Tatbiqat al-Mu^{c}asirah li Sadd al-Dhari^{c}ah, 1st edition (Cairo: Dar al-Fikr, 2003), 9 and 11-12. As Amin Abdullah (2006) suggested, the most important dimensions to be considered in measuring a truth is the more related to the implications and consequences of an opinion and action of a person or group, whether social, political, economic, and cultural. See: Amin Abdullah, Islamic Studies., 258.
16. The prominent classic scholars that contributed significantly to the conceptualization of the philosophy of Islamic law, i.e. are Imam al-Haramin al-Juwaini (1028-1085), Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), Fakhr al-Din al-Razi (1149-1209), Saif al-Din al-^{c}Amidi (1156-1233), ^{c}Izz al-Din Ibn ^{c}Abd al-Salam (1182-1261), Shihab al-Din al-Qarafi (1228-1285), Najm al-Din al-Tufi (1276-1316), Ibn Taimiyyah (1263-1328), Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350), and as the most prominent Abu Ishaq Ibrahim al-Shatibi (1328-1388). See: ^{c}Abd al-^{c}Aziz Ibn ^{c}Abd al-Rahman Ibn ^{c}Ali Ibn Rabi^{c}ah, Ilm Maqasid al-Sharīi^{c}ah, 1st edition (Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 2002), 69-71 and 17-21.
17. Shatibi, al-Muwafaqat., I:38, II:10, 179 and 299, III:47, and IV:27.
18. The prominent contemporary scholars who have significant contribution to the discourse i.e. are al-Tahir Ibn ^{c}Ashur (1879-1973), Muhammad al-Ghazali (1917-1996),Yusuf al-Qaradawi, and Taha Jabir al-^{c}Alwani.

19. Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach, 1st edition (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 5-9, 17-25 and 248-249.
20. Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh, 1st edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 38.
21. Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 3rd edition (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996).
22. See page 5-6 in this paper.
23. Liek Wilardjo, 'Hipotetikalitas: Ketidakpastian dan Pilihan Etis?', in Zainal Abidin Bagir et.al. (eds.), Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi, 1st edition (Bandung: Mizan, 2005), 112-125.
24. Kathinka Evers, Standards for Ethics and Responsibility in Science: An Analysis and Evaluation of Their Content, Background and Function (Paris: The International Council for Science, 2001), hlm. 6.
25. Bagir, 'Introduction', in Ian G. Barbour, Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama, translated by E.R. Muhammad, 1st edition (Bandung: Mizan, 2000), 38.
26. This response was expressed by, for example, Egyptian jurisconsults and the two institutional religious authorities in Indonesia, namely Indonesian Ulama Council (MUI) and Nahdlatul Ulama (NU). See: Moosa, 'Interface'., 336-338; MUI, Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Jakarta: Sekretariat MUI, 1995), 176; Ahmad Zahro, Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il, 1926-1999, 1st edition (Yogyakarta: LKiS, 2004), 261.
27. Steering Committee of the Istanbul Summit, 'The Declaration of Istanbul on Organ Trafficking and Transplant Tourism', Clinical Journal of the American Society of Nephrology, vol. 3, issue 5 (September, 2008), 1227-1231. Http://www.declarationofistanbul.org, article 'The History and Development of The Declaration of Istanbul' (accessed on September 26th, 2014). Since the creation of the declaration, over 100 countries have strengthened their laws against commercial organ trade, including China, Israel, the Philippines, and Pakistan. See: F. Ambagtsheer and W. Weimar, 'A Criminological Perspective: Why Prohibition of Organ Trade is not Effective and How the Declaration of Istanbul can Move Forward', American Journal of Transplantation, vol. 12 (2012), 571 and 573.
28. Http://www.erabaru.net, article 'Kelompok Medis Promosikan Etika Transplantasi Organ' (accessed on May 8th, 2013); http://www.dafoh.org, article 'Petition to the UN High Commissioner for Human Rights Calling for an Immediate End of Forced Organ Harvesting From Falun Gong Practitioners in China' (accessed on September 23th, 2014).
29. Abdul Hamid Mohammad, 'Changing in the Aspect of Nature and Name (*Istihalah*): Its Point of View in the Islamic Law', Research Journal of Applied Science, vol. 7 no. 2 (2012), 113; Harmen Shah and Faridah Yusof, 'Gelatin as an Ingredient in Food and Pharmaceutical Products: An Islamic Perspective', Advances in Environmental Biology, vol. 8, no. 3 (2014), 775.
30. Nazih Hammad, al-Mawadd al-Muharramah wa al-Najisah fī al-Ghidha' wa al-Dawa' bayn al-Nazariyyah wa al-Tatbiq, 1st edition (Damascus: Dar al-Qalam, 2004), 16-20 and 67.
31. Mohammad Aizat Jamaluddin et.al., 'Istihalah: Analysis on The Utilization of Gelatin in Food Products', International Proceedings of Economics Development and Research (IPEDR), vol. 17 (October, 2011), 177.
32. Michael Heller, Creative Tension: Essays on Science and Religion (Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2003).
33. Jayme Cellitioci, 'Creativity and Science: The Perfect Couple', http://www.huffingtonpost.com, posted on February 18, 2014 (accessed on September 24, 2014).
34. Maryani et.al., 'Aplikasi Gelatin Tulang Ikan Nila Merah (Oreochromis niloticus) terhadap Mutu Permen Jelly', Jurnal Saintek Perikanan, vol. 6, no. 1 (2010), 62-70; Nelis Imanningsih, 'Profil Gelatinisasi Beberapa Formulasi Tepung-tepungan untuk Pendugaan Sifat Pemasakan', Penel Gizi Makanan, vol. 35, no. 1 (2012), 13-22; Joe Eisley, 'The Use of Starch-Based Products in Confectionery Applications', http://www.foodinnovation.com (accessed on September 24, 2014).
35. M. Bahri Ghazali, 'Pengembangan Lingkungan Hidup dalam Masyarakat: Kasus Pondok Pesantren An-Nuqayah dalam Menumbuhkan Kesadaran Lingkungan di Guluk-guluk Sumenep Madura', Dissertation (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1995); Zubaedi, 'Memotret Keterlibatan BPPM Pesantren Maslakul Huda Kajen dalam Aksi Pengembangan Masyarakat', Aplikasia: Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama, vol. 5, no. 1 (June, 2004).
36. Http://www.ifees.org.uk, article 'About IFEES' (accessed on September 26, 2014); Fazlun Khalid, ' Islamic Foundation for Ecology and Environmental Science', in Bron Taylor (ed.), Encyclopedia of Religion and Nature, Volume 1 (London: A&C Black, 2008), 884.
37. See, for example: Ali Yafie, Menggagas Fiqih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah, 1th edition (Bandung: Mizan, 1994); Yusuf al-Qaradawi, Ri^{c}ayah al-Bi^{c}ah fi Shari^{c}ah al-Islam, 1th edition (Cairo: Dar al-Shuruq, 2001); Husein Muhammad et.al. (eds.), Fikih Lingkungan

(Fiqh al-Biᶜah), edition 2 (Jakarta: Conservation International Indonesia, 2006); ᶜAbd al-Salam al-ᶜAbbadi, 'al-Biᶜah fi Manzu Islami', paper, presented at 15th Annual Conference on Environment in Islam, held at Royal Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought, Amman Jordan, on September, 2010; Alhaji Umar Alkali and Kamal Alhaji Daud, 'An Expository Study of Islamic Environment Law', Journal of Law, Policy and Globalization, vol. 28 (2014).

38. Zuhaili, al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh, 2nd edition (Damascus: Dar al-Fikr, 1985), III:645-720 and V:549-570.

39. Http://www.globalissues.org, article 'Environmental Issues' (acceseed on April 17, 2013).

40. George Saliba (2007), for instance, demonstrated how the Polish astronomer Nicolaus Copernicus (1473-1543) drew on the work of Islamic astronomers, especially Ibn al-Shāṭir (1304-1375), for the groundwork to his breakthrough claim in 1514 that the earth moved round the sun. See: George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance, edition 1 (Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2007), 193-194. In his speech on October 27, 1993, HRH Prince Charles underlined the debt Western culture and civilization that owe to the Islamic world. See: Ehsan Masood, Science and Islam: A History, 1th edition (London: Icon Books Ltd., 2009), 1.

41. Mutoha Arkanuddin, 'Menentukan Arah Kiblat', http://www.rukyatulhilal.org (accessed on April 15, 2013). Currently, there are so many websites provide online applications to (1) locating the direction of Qiblah without using a compass, and (2) Designing the Islamic calendar automatically.

42. James D. Proctor, 'Introduction: Rethinking Science and Religion', in Proctor (ed.), Science, Religion, and the Human Experience (New York: Oxford University Press, 2005), 5.

REFERENCES

ᶜAbbadi, al-ᶜAbd al-Salam. 2010. 'al-Biᶜah fi Manzu Islami'. Paper Presented at 15th Annual Conference on Environment in Islam, held at Royal Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought, Amman Jordan, on September, 2010.

ᶜAbd al-ᶜAziz Ibn ᶜAbd al-Rahman Ibn ᶜAli Ibn Rabiᶜah. 2002. *ᶜIlm Maqasid al-Shariᶜah.* 1st edition. Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah.

Ambagtsheer, F.& W. Weimar. 2012. 'A Criminological Perspective: Why Prohibition of Organ Trade is not Effective and How the Declaration of Istanbul can Move Forward'. *American Journal of Transplantation.* Vol. 12 (2012). 571-575.

al-Kali, Umar & Kamal Alhaji Daud. 2014. 'An Expository Study of Islamic Environment Law'. *Journal of Law, Policy and Globalization*. Vol. 28 (2014). 87-96.

Amin Abdullah, M. 2012. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. 3rd edition. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Amin Abdullah, M. 2013. *Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*. Paper. presented at an Inaugural Seminar Members of Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI), September 13, 2013 .Yogyakarta: UGM.

Arkanuddin, Mutoha. 2009. *Menentukan Arah Kiblat*. Http://www.rukyatulhilal.org. Posted on May 7, 2009. Accessed on April 15, 2013.

Auda, Jasser. 2007. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. 1st edition. London & Washington: The International Institute of Islamic Thought.

Bagir, Zainal Abidin. 2000. *Pengantar*. In Barbour, Ian G., Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama. Translated by E.R. Muhammad. 1st edition. Bandung: Mizan.

Bagir, Zainal Abidin. 2003. Pluralisme Pemaknaan dalam Sains dan Agama: Beberapa Catatan Perkembangan Mutakhir Wacana Sains dan Agama. *Relief: Journal of Religious Issues*. Vol. 1.

Barbour, Ian G. 1997. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues.* San Francisco: Harper SanFrancisco.

Barbour, Ian G. 2000. *When Science Meets Religion*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Bateman, Terence. 2008. The Science-Religion Discourse: Models of Relation Beyond Barbour'. Omega: *Indian Journal of Science and Religion*. Vol. 1, no. 1 (2008).

Cellitioci, Jayme. 2014. *Creativity and Science: The Perfect Couple*. Http://www.huffingtonpost.com. Posted on February 18, 2014. Accessed on September 24, 2014.

Eisley, Joe. *The Use of Starch-Based Products in Confectionery Applications*. Http://www.foodinnovation.com. Accessed on September 24, 2014.

Evers, Kathinka. 2001. *Standards for Ethics and Responsibility in Science: An Analysis and Evaluation of Their Content, Background and Function*. Paris: The International Council for Science.

Fart, Yusuf ᶜAbd al-Rahman. 2003. *Al- Tatbiqat al-Muᶜasirah li Sadd al-Dhariᶜah. 1st edition*. Cairo: Dar al-Fikr.

Ghazali, M. Bahri. 1995. Pengembangan Lingkungan Hidup dalam Masyarakat: Kasus Pondok Pesantren An-Nuqayah dalam Menumbuhkan Kesadaran Lingkungan di Guluk-guluk Sumenep Madura'. Dissertation. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

Guessoum, Nidhal. 2011. *Islam's Quantum Question: Reconsiling Muslim Tradition and Modern Science*. English edition. 1st edition. New York & London: I.B.Tauris.

Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣul al-fiqh*. 1st edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Hamid, Abdul, bin Mohammad, 2012. Changing in the Aspect of Nature and Name (Istihalah): Its Point of View in the Islamic Law. *Research Journal of Applied Science.* Vol. 7, no. 2 (2012). 113-118.

Hammad, Nazih. 2004. *Al-Mawadd al-Muharramah wa al-Najisah fī al-Ghidha' wa al-Dawa' bayn al-Nazariyyah wa al-Tatbiq*. 1st edition. Damascus: Dar al-Qalam.

Heller, Michael. 2003. *Creative Tension: Essays on Science and Religion*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press.

Http://www.dafoh.org. *Article Petition to the UN High Commissioner for Human Rights Calling for an Immediate End of Forced Organ Harvesting From Falun Gong Practitioners in China*. Accessed on September 23, 2014.

Http://www.declarationofistanbul.org. *Article The History and Development of The Declaration of Istanbul*. Accessed on September 26, 2014.

Http://www.erabaru.net. Article 'Kelompok Medis Promosikan Etika Transplantasi Organ'. Accessed on May 8, 2013.

Http://www.globalissues.org. Artice 'Environmental Issues'. Acceseed on April 17, 2013.

Http://www.halalguide.info. Article 'Gelatin Halal, Gelatin Haram'. Accessed on April 17, 2013.

Http://www.ifees.org.uk. Article 'About IFEES'. Accessed on September 26, 2014.

Imanningsih, Nelis. Profil Gelatinisasi Beberapa Formulasi Tepung-tepungan untuk Pendugaan Sifat Pemasakan. *Penel Gizi Makanan*. Vol. 35, no. 1 (2012). 13-22.

Iqbal Ahnaf, Moh. 2003. Pergulatan Mencari Model Hubungan Agama dan Sains: Menimbang Tipologi Ian G. Barbour, John F. Haught, dan Willem B. Drees. *Journal of Religious Issues*. Vol. 1, no. 1 (January, 2003. 43-54.

Jamaluddin, Mohammad Aizat, et.al. 2011. 'Istihalah: Analysis on The Utilization of Gelatin in Food Products'. *International Proceedings of Economics Development and Research (IPEDR)*. Vol. 17 (October, 2011). 49-55.

Khalid, Fazlun. 2008. *Islamic Foundation for Ecology and Environmental Science*. In Bron Taylor (ed.). Encyclopedia of Religion and Nature, Volume 1. London: A&C Black.

Khallaf, ᶜAbd al-Wahhab. 1947. *ᶜIlm Usul al-Fiqh*. 8th edition. Egypt: Maktabah al-Daᶜwah al-Islamiyyah.

Kuhn, Thomas. 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd edition. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Man, Saadan, at.al. 2012. The Development of Islamic Astronomy Studies in Higher Learning Institutions in Malaysia'. *Middle-East Journal of Scientific Research*. Vol. 12, no. 1 (2012). 108-113.

Maryani et.al. 2010. Aplikasi Gelatin Tulang Ikan Nila Merah (Oreochromis niloticus) terhadap Mutu Permen Jelly. *Jurnal Saintek Perikanan*. Vol. 6, no. 1 (2010). 62-70.

Masood, Ehsan. 2009. *Science and Islam: A History*. 1th edition. London: Icon Books Ltd.

Minhaji, Akh. 2013. *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*. 1st edition. Yogyakarta: SUKA Press.

Moosa, Ebrahim. 2003. *Interface of Science and Jurisprudence: Dissonant Gazes at the Body in Modern Muslim Ethics*. In Ted Peters et.al. (eds.), God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives. 1st edition. Surrey: Ashgate Pub. Ltd. 329-356.

Muhammad, Husein, et.al. 2006. *Fikih Lingkungan (Fiqh al-Biᶜah).* 2nd edition. Jakarta: Conservation International Indonesia (CIA).

MUI. 1995. *Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat MUI.

Proctor, James D. 2005. *Introduction: Rethinking Science and Religion*. In Proctor (ed.). Science, Religion, and the Human Experience. New York: Oxford University Press. 3-23.

Qaradawi, al- Yusuf. 2001. *Riᶜayah al-Biᶜah fi Syariᶜah al-Islam*. 1st edition. Cairo: Dar al-Shuruq.

Reinhart, A. Kevin.1983. Islamic Law as Islamic Ethics. *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 11, no. 2 (1983). 186-203.

Saliba, George. 2007. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance.* 1st edition. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.

Shah, Harmen & Faridah Yusof. 2014. Gelatin as an Ingredient in Food and Pharmaceutical Products: An Islamic Perspective. *Advances in Environmental Biology*. Vol. 8, no. 3 (2014). 774-780.

Shatibi, al- Abu Ishaq Ibrahim. T.t. Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam, ed. Muhammad al-Khudhar Husain al-Tulisi & Muhammad Husain Makhluf. Ttp.: Dar al-Rasyad al-Haditsah.

Steering Committee of the Istanbul Summit. 2008. The Declaration of Istanbul on Organ Trafficking and Transplant Tourism. *Clinical Journal of the American Society of Nephrology*. Vol. 3, issue 5 (September, 2008). 1227-1231

Wilardjo, Liek. 2005. *Hipotetikalitas: Ketidakpastian dan Pilihan Etis?. In Zainal Abidin Bagir et.al. (eds.). Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. 1st edition. Bandung: Mizan. 112-125.

Yafie, Ali. 1994. *Menggagas Fiqih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*. 1th edition. Bandung: Mizan.

Zahro, Ahmad. 2004. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il, 1926-1999*. 1st edition. Yogyakarta: LKiS.

Zubaedi. 2004. Memotret Keterlibatan BPPM Pesantren Maslakul Huda Kajen dalam Aksi Pengembangan Masyarakat'. *Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama*. Vol. 5, no. 1 (June, 2004).17-33.

Zuhaili, al-Wahbah. 1985. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. 2nd edition. Damascus: Dar al-Fikr li al-Tiba^{c}ah wa al-Tawzi^{c} wa al-Nashr.

Zuhaili, al-Wahbah. 1986. *Usul al-Fiqh al-Islami*. 1st edition. Damascus: Dar al-Fikr li al-Thiba^{c}ah wa al-Tawzi^{c} wa al-Nashr.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Maheram Ahmad, Muhammad Adib Samsudin, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Pendekatan *Risale-i Nur* terhadap Tasawuf dan Tarekat Pasca Keruntuhan Khilafah Uthmaniyyah Turki 1924M

Muhammad Faiz Khalid & Ibnor Azli Ibrahim

Jabatan Syariah, Institut Islam Hadhari
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Pasca runtuhnya khilafah Uthmaniyyah di Turki pada 1924M, umat Islam mengalami banyak cabaran, antaranya serangan negara-negara kolonial yang terus cuba memecah belah kesatuan umat, pengaruh fahaman Barat serta cabaran perkembangan keilmuan dan sumber manusia. Ketika itulah muncul Said Nursi sebagai sosok ulama yang peduli terhadap maruah bangsa dan masalah umat cuba memberikan jalan keluar terhadap permasalahan tersebut dengan mengembalikan paradigma umat ke landasan yang betul terutama dalam permasalahan tasawuf dan tarekat. Para ulama tasawuf ketika itu terbahagi kepada dua pemikiran yang berbeza, antara yang menentang tasawuf dan yang fanatik terhadapnya. Kajian ini menjelaskan pendirian Said Nursi terhadap tasawuf dan tarekat serta bagaimana Said Nursi memberikan jalan tengah terhadap dua pemikiran tasawuf yang ada dengan tetap menjaga kesatuan umat. Metode kajian yang digunakan ialah kajian kepustakaan terhadap Risale-i Nur kumpulan karya Said Nursi dan juga kajian perbandingan dengan karya ulama salaf dan kontemporari yang membahas isu tasawuf dan tarekat. Kajian ini mendapati bahawa Said Nursi melalui karya agungnya Risale-i Nur mempunyai pendekatan yang moderat terhadap dua pemikiran tasawuf yang berbeza, beliau mampu mengembalikan titik kesamaan pemikiran kepada landasan utama dalam Islam yakni al-Quran dan al-Hadis. Said Nursi dalam banyak tulisannya menawarkan jalan keluar terhadap permasalahan umat dengan mengajak mempertingkatkan keimanan dan menguatkan akidah serta pentingnya menguasai keilmuan moden sebagai satu konsep tasawuf yang tidak hanya mengedepankan amalan zikir dan kepercayaan terhadap maqam dan ahwal semata-mata.

Kata kunci : tasawuf, tarekat, Risale-i Nur, Said Nursi

PENGENALAN

Menjelang keruntuhan khilafah Uthmaniyyah pada 1924M berlaku kegaduhan politik di Turki sebagai impak upaya reformasi kalangan liberalis muda yang mahu menjadikan Turki sebagai negara republik dan menghapuskan sistem khalifah. Di lain pihak cabaran daripada negara-negara kolonial yang menjajah dan menguasai negeri-negeri Islam serta pecahnya Perang Dunia I kian menambah masalah umat Islam secara menyeluruh.

Dalam kondisi seperti itu Said Nursi muncul dengan membawa idea dan harapan baharu bagi generasi Islam agar bangkit semula dari penjajahan, kemunduran ekonomi, pergaduhan politik, kemerosotan intelektual serta kekeringan akidah dan ghairah Islam. Ia lahir di Anatolia Timur pada 1877M dan tumbuh sebagai seorang pelajar yang cemerlang, cerdas dan haus akan ilmu pengetahuan sehingga kelak akan menuliskan banyak karangan yang di himpun dalam Risalah-Risalah Cahaya (Risale-i Nur).

Risale-i Nur ialah karya yang menghimpun tulisan-tulisan Said Nursi yang ditulis antara tahun 1927M sehingga 1950M yang berjumlah tidak kurang daripada 130 risalah dalam bahasa Turki dan 3 risalah dalam bahasa Arab (Ihsan 2010: 132). Said Nursi merupakan ulama yang berani dalam membantah kebijakan sekular kerajaan Republik Turki yang menggantikan sistem kekhalifahan

Uthmaniyyah. Said Nursi berpandangan kukuh terhadap kemurnian ajaran Islam serta mahu Islam di kembalikan ke jalan yang sebenar, bukan Islam sekular yang berkiblat pada pandangan Barat. Risale-i nur sebetulnya bukanlah karangan yang memfokuskan perbahasan tentang tasawuf dan tarekat sahaja justeru terdapat banyak tema lain yang di bahas dalam karangan Said Nursi tersebut, antaranya perbahasan tafsir al-Quran, konsep keimanan dan akidah, akhlak, sejarah, sosiologi, pendidikan dan lain sebagainya. Bagaimanapun Said Nursi juga memberikan perhatian cukup serius terhadap tasawuf dan tarekat sehingga dapat dijumpai dalam banyak jilid dalam Risale-i Nur, seperti dalam al-Kalimat, al-Maktubat dan al-Lama^{c}at perbahasan mengenai isu tasawuf dan tarekat.

PERNYATAAN MASALAH

Semenjak sebelum runtuhnya empayar Uthmaniyyah para ulama sudah berbeza sikap dan pandangan terhadap tasawuf dan tarekat. Sebahagian ulama melarang dan mengharamkan segala aktiviti yang terkait dengan ajaran tasawuf dan tarekat, sedangkan sebahagian lagi fanatik terhadapnya sehingga menganggap remeh kelompok yang mengamalkan syariat sahaja tanpa turut mengamalkan tarekat.

Dalam suasana yang lain pun terjadi khilaf atau perselisihan di antara kumpulan yang fanatik terhadap tasawuf, yakni dengan menganggap bahawa golongan tarekat kumpulannya lah yang paling selamat dan paling benar. Sedangkan golongan yang lain adalah sesat.

Melihat perkembangan seperti ini dikhuatirkan akan menjadikan umat Islam terpecah kepada dua kelompok yang bertentangan dan saling menyalahkan bahkan mengkafirkan, oleh itu diperlukan satu pendekatan yang dapat mengembalikan paradigma umat yang salah kembali kepada paradigma asas yang berlandaskan al-Quran dan al-Sunnah.

PERSOALAN KAJIAN

Terdapat beberapa soalan yang diajukan dalam kajian ini, antaranya:

1. Apa pandangan Said Nursi terhadap tasawuf dan tarekat?
2. Bagaimana pendirian Said Nursi terhadap dua pemikiran tasawuf yang bertentangan?
3. Bagaimana penjelasan Said Nursi terhadap manfaat atau kebaikan tarekat dan tasawuf serta bahaya dan cabarannya?

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini menjawab beberapa persoalan di atas, sebagai berikut :

1. Menjelaskan pandangan Said Nursi terhadap tasawuf dan tarekat menerusi karyanya Risale-i Nur.
2. Membahas pendirian Said Nursi yang penuh kesederhanaan dalam menengahi dua pemikiran tasawuf yang berbeza dengan tidak menghakimi dan mudah mendakwa.
3. Memaparkan manfaat atau kebaikan tasawuf dan tarekat serta cabaran dan bahayanya dalam pandangan Said Nursi menerusi karangannya Risale-i Nur.

TINJAUAN LITERATUR

Terdapat beberapa buku dan tesis ilmiah yang membincangkan pemikiran Said Nursi dalam bidang tasawuf dan tarekat, antaranya:

Seperti dipaparkan Muhammad Taufik Ramadan Al-Buthy (2006) dalam tajuk al-Tasawwuf wa atsaruhu fi shakhsiyyah al-ustadz Badiuz Zaman Said al-Nursi (Tasawuf dan Pengaruhnya Terhadap Keperibadian Bediuz Zaman Said Nursi) yang menjelaskan pandangan Said Nursi terhadap tasawuf menerusi kajian al-Talwīhāt al-Tis^{c}ah (Sembilan Risalah) dari Risale-i Nur. Kemudian dijelaskan pula bahawa tasawuf banyak memberikan pengaruh sekali gus menjadi faktor yang membangun karakter peribadi Nursi. Oleh itu kajian akan menyempurnakan tulisan tersebut

dengan mengukuhkan hujah menerusi pandangan ulama tasawuf lainnya dan menambahkan perbahasan mengenai jasa-jasa dan kebaikan tarekat serta cabaran dan bahayanya.

Dalam satu tulisan yang bertajuk 'Jawlah ma^{c}a al-Imam al-Nursi wa Nazratuhu li al-Tasawwuf' (Perjalanan Bersama Imam Nursi dan Pandangannya Terhadap Tasawuf) Khadijah Al-Nabrawy (2006) mengungkapkan asas-asas pemikiran Said Nursi seperti perpaduan antara akal dan kalbu serta konsep kesederhanaan yang akan membawa pada kesatuan umat. Tulisan tersebut di ambil daripada koleksi Risale-i Nur al-Matsnawy al-Araby al-Nuri dan sayqal al-Islam, dengan memberikan penjelasan secara umum. Oleh itu kajian ini akan memperdalam penjelasan dengan menyertakan pandangan ulama lain yang terkait dengan pemikiran tasawuf yang moderat.

Sedangkan hasil kajian dalam bentuk tesis ilmiah yang membahas tasawuf dan tarekat Said Nursi iaitu tesis Dr.Zaprolkhan (2007) yang bertajuk 'Komparasi Pembaharuan Tasawuf Hamka dan Said Nursi' yang berjaya dipertahankan dalam sidang tesis di UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta. Dalam tesis tersebut penulis memperbandingkan pembaharuan tasawuf yang dilakukan oleh Hamka di Indonesia dengan Said Nursi di Turki yang memiliki kesamaan konsep tasawuf yang moden, moderat dan terbuka. Penulis menjelaskan kritik dan apresiasi Said Nursi terhadap tasawuf serta mengungkapkan asas konsep tasawuf nya menerusi karya Risale-i Nur. Oleh itu kajian akan memperdalam bahasan mengenai pandangan Said Nursi terhadap tasawuf dan tarekat disertai hujah dan perbandingan dengan pandangan ulama tasawuf lainnya.

METODOLOGI

Reka Bentuk kajian

Kajian ini menggunakan metode kualitatif kerana menyangkut sejarah pemikiran (intelektual) (Sartono 1993: 176). Kajian tidak mengolah data dengan analisa kuantitatif, sebaliknya kajian hanya berfokus pada kajian kepustakaan terhadap Risale-i Nur yang merupakan objek kajian dalam aspek pemikiran dan konsep Said Nursi terhadap tasawuf dan tarekat.

Tahapan kajian bermula dengan proses pemilihan, pemikiran dan kemudian tafsiran (Muhd. Yusof 1986: 91). Pemilihan dilakukan dengan memilih kawasan Turki (mewakili dunia Islam) sebagai negara tempat tinggal Said Nursi dengan latar waktu menjelang hingga masa selepas runtuhnya empayar Uthmaniyyah Turki pada 1924M. Kemudian tahap pemilihan berikutnya adalah menentukan tajuk tasawuf dan tarekat sebagai salah satu tema yang terdapat dalam Risale-i Nur berserta pemilihan sumber-sumber kajian yang terkait dengan tajuk tersebut.

Langkah kajian seterusnya adalah analisis pemikiran Said Nursi yang tertuang di dalam Risale-i Nur yang terkait dengan isu tasawuf dan tarekat serta dengan melakukan kajian perbandingan dengan pemikiran ulama tasawuf lainnya baik ulama salaf (terdahulu) mahupun ulama kontemporari.

Pemilihan Setting

Kajian ini berfokus pada perbahasan tentang perkembangan tasawuf dan tarekat pasca keruntuhan empayar Turki Uthmaniyyah pada 1924M, yakni ketika Said Nursi mula menulis dan menyebarkan Risale-i Nur secara sembunyi-sembunyi di Turki yang bermula pada tahun 1927M sehingga tahun 1950M. Tema kajian terhad kepada bidang tasawuf dan tarekat sahaja dan tidak menyertakan bidang lain yang turut Said Nursi jelaskan di dalam Risale-i Nur seperti bidang pendidikan, sejarah, akhlak, sosial dan lain sebagainya.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Di dalam Risale-i Nur Said Nursi memaparkan takrif tasawuf dan tarekat sebagai jalan untuk mengenal hakikat keimanan dan hakikat al-Quran melalui jalan rohani di bawah panduan sunnah Rasulullah saw bermula dari langkah hati sehingga mencapai rasa atau zauq menyerupai tingkatan penyaksian atau syuhud (Said 2011: 563).Takrifan tersebut mendedahkan pandangan Said Nursi bahawa matlamat dalam tasawuf dan tarekat adalah mencapai hakikat keimanan dan al-Quran bukan untuk mencapai tingkatan wali ataupun untuk mendapatkan karamah semata-mata.

Bagi Said Nursi penggerak rohani adalah zikir kepada Allah dan tafakkur yang tiada henti sehingga dapat melenyapkan kemurungan, ketakutan dan rasa keterasingan manusia (Said 2011: 564). Zikir ialah amalan lisan sedangkan tafakur merupakan amalan fikiran, namun begitu zikir tidak hanya dapat dilantunkan oleh lisan akan tetapi hati pun juga mempunyai amalan zikir tersendiri (Abd Bari 1963: 55), yakni dengan selalu merasai kebesaran dan kekuasaan Allah SWT. Peraturan tarekat seperti zikir atau wirid yang menghasilkan zauq di dalam hati sewajarnya menjadi pembuka jalan kepada suatu perasaan yang lebih tinggi dan mulia iaitu dapat melaksanakan perkara fardu dan sunnah yang telah diajarkan oleh Rasulullah saw dan bukan perkara sebaliknya dengan beranggapan bahawa zikir dan wirid tarekat lebih utama.

Tarekat dan tasawuf merupakan wasilah atau perantara sahaja, ia tidak boleh bertukar menjadi matlamat (Abd Bari 1963: 50). Melaksanakan satu kefarduan sebagai kepatuhan kepada syariat adalah lebih hebat dan agung. Bahkan ia tidak sama sekali menyamai wirid-wirid tarekat yang diamalkan, apatah lagi untuk menggantikan tempat fardu ataupun sunnah (Said 2011: 576).

Hakikat keimanan adalah inti risalah yang dibawa Rasulullah saw dan dapat diterima secara ainul yaqin (keyakinan penuh) oleh tingkatan kewalian. Oleh itu, menurut Said Nursi kewalian ialah hujah syariah yang membenarkan kerasulan dan ajaran nabi, sedangkan tarekat adalah hujah kebenaran hukum syarak yang ditetapkan Allah SWT kedua-duanya merupakan rahsia kesempurnaan Islam, punca ketinggian insani dan sumber limpahan cahaya kemanusiaan sejagat (Said 2011: 565).

Dalam isu kewalian terdapat perkara khilaf atau perselisihan di antara umat Islam, yakni apakah kewalian hanya dapat muncul dari golongan Ahl al-Sunnah sahaja atau tidak? Perkara ini menurut Said Nursi (2011: 426) telah memecah pandangan umat kepada tiga kumpulan: Pertama, pendapat yang menyatakan bahawa kewalian hanya dapat muncul dari golongan Ahl al-Sunnah sahaja. Penyokong utama kelompok ini adalah dari kalangan ahli zahir kebanyakannya.

Kumpulan kedua beranggapan bahawa kebenaran bukan terhad untuk Ahl al-Sunnah sahaja. Dengan pendapat seumpama ini, mereka telah membentuk aliran bid^{c}ah (amalan yang mengada-ada) yang terus mengheret ke alam kesesatan. Mereka terlupa bahawa orang yang memberi petunjuk kepada dirinya sendiri tidak semestinya mampu memberi petunjuk kepada orang lain. Meskipun tuan gurunya mungkin dimaafkan atas kesilapan yang dilakukan tanpa sedar, namun murid tidak akan dimaafkan jika mengikuti kesilapan guru dengan sengaja.

Kumpulan ketiga mengambil jalan tengah. Mereka tidak menolak berlakunya kewalian dari golongan di luar Ahl al-Sunah akan tetapi tidak juga menolak sifat soleh mereka, namun demikian mereka tidak bertolak ansur dengan kesesatan mazhab dan tarekat yang mereka ikuti. Hujah mereka tentang kesesatan itu bahawa apa yang disebut dengan ucapan yang bertentangan dengan syarak mungkin disebabkan mereka tenggelam dalam ahwal (keadaan) sehingga menjadikan mereka tersilap. Atau mungkin juga kerana syatahat (perilaku di luar kawalan), yakni seumpama perkara mutasyabihat yang tidak difahami makna dan hakikatnya.

Melihat perbezaan pandangan tersebut Said Nursi (2011: 428) mempunyai pendirian bahawa sebahagian para wali meskipun kelihatan seperti waras dan betul serta mereka mempunyai kemampuan akal yang memahami lojika, namun mereka terkadang juga mudah ditarik ke alam yang mereka tidak mampu mengawal diri (majzūbīn).

Di kalangan mereka ini ada yang mudah terkeliru dan tidak mampu membezakan antara dua perkara yang serupa tetapi tidak sama. Apa yang dilihatnya ketika mabuk makrifat (*fana'*) diguna pakai ketika mereka dalam keadaan sedar sehingga kadang lupa tentang dirinya dan orang atau keadaan di sekelilingnya (Yusri 2011: 101).

Ketika itu mereka tersilap namun mereka tidak tahu bahawa itu adalah satu kesilapan. Oleh sebab itu golongan majzubin ini terpelihara di sisi Allah SWT, sebab mereka bukanlah dari golongan sesat seperti sesatnya golongan lain. Mereka itu adalah sama seperti orang gila yang baik-baik bahkan diberkati. Hukum gila itu dikenakan kepada mereka sehingga bebaslah melakukan apa yang dianggap sebagai di luar batas manusia yang waras kerana sebenarnya mereka tidak lagi mukallaf (dibebani menjalankan syariat) (Said, 2011: 428).

Oleh kerana status mukallaf tiada lagi pada diri mereka, maka mereka tidak boleh dijadikan ukuran hukum atau dihukum (Yusri 2011: 102). Oleh kerana kewalian mereka adalah kewalian yang tidak normal seperti menyokong golongan ahli bid^{c}ah bahkan melakukan perbuatan bid^{c}ah itu

sendiri. Inilah yang menjadi sebab mengapa ramai penyokong kebenaran dan orang yang beriman terkeliru lantas terlibat dengan jalan yang salah ini (Said 2011: 428).

Tarekat dan tasawuf yang bertepatan dengan sunnah akan membuahkan kebaikan yang mampu menghapuskan kesilapan para pengamalnya sehingga mampu mempertahankan keimanan dari kesesatan dan penyimpangan aqidah (Said 2011: 566). Sebaliknya seseorang yang tidak melalui jalan tarekat atau hatinya tidak bergerak ke arah jalan Allah SWT adalah amat payah baginya untuk mempertahankan diri di hadapan pengaruh dan serangan kekufuran dan kefasiqan bahkan sebahagian ulama berkata bermulalah kiamat jika sudah tiada seorang Muslim yang bergerak menuju Allah SWT (Ali 2006: 132).

Antara faedah duniawi tasawuf dan tarekat yang tidak boleh dinafikan adalah semakin melebar sayap ukhuwah (persaudaraan) di antara kaum Muslimin di seluruh dunia sehingga mampu mempertahankan khilafah Islamiah selama lebih dari 550 tahun pada zaman kekuasaan empayar Uthmaniyyah di Turki (Said 2011: 567).

Di samping faedah tersebut Said Nursi (2011: 582) juga memaparkan manfaat dan kebaikan amalan tarekat, sebagai berikut:

1. Melalui tarekat akan mampu menzahirkan hakikat keimanan dan membebaskan dari sebarang kekeliruan dan syubhah. Ini akan membawa ke tahap *ain al yaqin* (keyakinan inti), tetapi mestilah melalui tarekat yang benar dan tidak menyimpang.
2. Seseorang insan akan mampu mengenali hakikat kewujudannya yang sebenar dengan cara mengerahkan setiap inci tubuh dan derianya untuk melaksanakan tugas yang kerananya ia dicipta, yakni beribadah kepada Allah SWT semata-mata.
3. Seorang insan dapat membebaskan dirinya dari keterasingan yang membosankan atau keseorangan dalam menuju Allah SWT serta dapat merasai pertautan hatinya dengan rakan-rakan satu kafilah dengan persahabatan hakiki dan kasih sayang yang telus ketika menuju alam yang kekal abadi (alam akhirat).
4. Tarekat dapat membebaskan jiwa manusia dari belenggu keduniaan dan dapat menyelinap keluar dari alam keasingan yang menyakitkan yang dirasakannya terhadap alam semesta ini.
5. Seseorang akan dapat merasakan hakikat taklif (kewajipan) syariat yang dipikulnya. Dia akan memberi nilaian yang tepat terhadap hukum syarak melalui hatinya yang hidup dan berdenyut dengan zikir kepada Allah SWT.
6. Melalui didikan tarekat yang benar, tingkatan tawakkal (menyerahkan diri kepada Allah sepenuhnya) dan reda mudah dicapai. Tingkatan-tingkatan ini adalah jalan penyampai kepada kelazatan dan kebahagiaan yang hakiki dan hiburan yang kekal di akhirat.
7. Ia boleh menyelamatkan manusia dari syirik khafiy (tersembunyi) atau pun riya' (sifat pamer), kepura-puraan dan sifat-sifat yang tercela lainnya. Oleh itu, keikhlasan adalah syarat dan juga merupakan hasil terpenting amalan tarekat. Ia juga dapat membimbing serta membebaskan diri dari belenggu dan bahaya nafsu amarah yang sentiasa mengajak kepada kejahatan dan juga membersihkan jiwa dari segala sikap mementingkan diri yang amat hina.
8. Seorang insan dapat selalu berwaspada dan sentiasa berusaha menjadikan setiap kebiasaan hariannya sebagai ibadah dan setiap urusan dunianya menjadi urusan akhirat.
9. Tarekat adalah amalan yang dapat membentuk insan *kamil* (sempurna) dengan cara *tawajjuh* (menghadapkan hati) kepada Allah SWT sepanjang perjalanan ibadahnya dalam usaha meningkatkan kehidupan yang maknawi. Ia juga adalah jalan dalam mencapai tahap mukmin yang hak dan Muslim yang sebenar.

Di samping memaparkan manfaat atau kebaikan tarekat dan tasawuf, Said Nursi (2011: 579) juga mengingatkan akan cabaran dan bahayanya seperti berikut :

1. Jika tidak berpandukan Sunnah Nabi saw dalam jalan kerohanian maka akan menyangka bahawa kewalian adalah lebih hebat dari kenabian. Padahal telah tercapai kesepakatan di kalangan para ulama tentang keutamaan tingkatan *nubuwwah* atau kenabian daripada kewalian (Zahir 1993: 128).
2. Apabila ahli tarekat dan tasawuf ini memuliakan para wali lebih dari para sahabat Rasulullah saw, bahkan terhadap kedudukan para nabi itu sendiri.

3. Apabila ada di kalangan ahli tarekat yang ta^{c}asub (fanatik) mengutamakan wirid-wirid tarekat dan disiplin tarekat dengan lebih mengutamakan nya daripada sunnah Nabi saw
4. Memahami secara salah mengenai ilham (petunjuk Allah) yang diperolehi lalu menyangka ia adalah sejenis wahyu lalu mereka terjatuh ke lembah yang berbahaya. Sebab wahyu hanya diperuntukkan bagi nabi, ia teramat suci dan mulia daripada ilham.
5. Tarekat bukanlah matlamat sebenar dalam jalan tasawuf. Bagi ahli tarekat yang tidak memahami rahsia ini akan mudah tertarik dengan limpahan karamah, zauq dan nur lalu berlumba-lumba memperolehnya, sedangkan semua ini adalah anugerah Allah SWT bukan untuk dikejar dan dicapai.
6. Ada sekumpulan pengamal tasawuf yang keliru lalu menyangka maqam atau tingkatan wali dan segenap gambaran (alam) yang terlihat adalah maqam yang hakiki dan segala-galanya. Terdapat segelintir dari mereka merasakan diri lebih hebat dan lebih tinggi dari darjat wali-wali besar, bahkan terkadang merasa lebih tinggi dari para nabi.
7. Lembah kebinasaan ini menjerumuskan segelintir ahli tarekat yang telah mencapai sedikit zauq lalu mereka berbangga-bangga dan mendabik dada dengan apa yang mereka perolehi. Mereka mula menyebarluaskan keajaiban atau syatahat yang berlaku. Mereka terlupa bahawa asas dan rahsia sebuah perhambaan ialah rasa *tadharru^{c}* (rendah diri), *tahmid* (memuji Allah), doa, khusyuk, *al-Ajz* (berasa lemah di hadapan Allah), *al-Faqr* (berasa fakir pada Allah), dan tidak mengharap kepada manusia.
8. Terdapat pengamal tarekat dan tasawuf yang ingin mencapai taraf wali ketika di dunia. Mereka lalai bahawa satu hasil di akhirat lebih berat dari seribu kebaikan di dunia. Namun lain halnya jika diberikan juga tanpa diminta, maka ianya mesti diterima dengan penuh adab iaitu dengan kesyukuran dan tahmid (pujian) kepada Allah SWT dan tidak sekali-kali menganggapnya suatu upah.

Seseorang dalam jalan tarekat akan meningkat secara beransur-ansur ke martabat yang lebih tinggi dalam syariat. Martabat ini adalah seerti dengan hakikat dan sirr (rahsia) tarekat dalam ilmu tasawuf. Dalam konsep ini tarekat dan hakikat merupakan sebahagian syariat. Dengan itu adalah tidak benar gambaran segelintir ahli tasawuf yang menyatakan syariat itu adalah kulit sahaja, manakala isi dan patinya ialah hakikat (Said 2011: 575). Sebab hakikat tidak mungkin dapat diperoleh tanpa menggunakan amalan yang terdapat dalam syariat itu sendiri (Zakaria 2012: 34).

Golongan pengamal tarekat menurut Said Nursi (2011: 578) dibahagikan kepada dua kumpulan, pertama: golongan yang tenggelam dan mabuk dalam kecintaan atau mahabbah kepada Allah SWT atau mereka hilang kawalan akibat naluri dalam jiwanya yang telah menguasai keseluruhan pancainderanya (*latha^{c}if*). Ketika itu dirinya tidak dapat patuh kepada syariat tanpa niat, lalu ia terkeluar dari kawalan syariat.

Kumpulan kedua: golongan yang benar-benar tertarik kepada kelebihan zauq yang begitu terserlah dalam alam tarekat dan hakikat tetapi tidak mengambil peduli terhadap hukum hakam syariat, sedangkan syariat adalah lebih tinggi dari zauq yang mereka peroleh dalam tarekat itu. Ada pula di kalangan mereka yang mengatakan syariat ini tiada kemanisan, namun sebenarnya mereka sendirilah yang belum sampai kepada kemanisan menjalankan syariat akibat kelemahan mereka.

Dari konsep Said Nursi tersebut nampak bahawa perilaku pengamal tarekat dan tasawuf tidak boleh didakwa dengan hanya melihat sekilas perilaku secara zahirnya belaka, namun mesti berhati-hati dalam menilai pelanggaran yang dilakukan seseorang adakah terkeluar daripada syariat ataupun ia masih berada di dalamnya. Dari sini terlihat bagaimana sikap Said Nursi yang sederhana, berhati-hati dan tidak mudah menghakimi atau mendakwa.

KESIMPULAN

Terdapat beberapa rumusan dari hasil kajian dan perbincangan di atas yang dapat dipaparkan sebagai berikut :

Pertama, Said Nursi memberikan takrifan tarekat dan tasawuf dengan berpandukan al-Quran dan al-Sunah. Kedua-duanya hanya sebagai perantara (*wasilah*), sedang matlamatnya adalah hakikat keimanan.

Kedua, jalan pintas rohani yang selamat membawa kepada Allah SWT adalah zikir selalu kepada Nya dan sentiasa tafakkur atau dengan melaksanakan amalan kalbu dan akal.

Ketiga, Said Nursi tidak menjelaskan keharusan ataupun larangan terhadap tasawuf dan tarekat, akan tetapi memberikan panduan mana perkara yang betul dalam tasawuf dan boleh diamalkan serta mana kesalahan yang mesti dihindari.

Keempat, Said Nursi mengajak pihak-pihak yang berbeza pandangan agar membuka fikiran dan mengembalikan permasalahan kepada al-Quran dan al-Sunah sebagai rujukan utama.

Kelima, terdapat banyak manfaat serta kebaikan tasawuf dan tarekat, namun begitu perlu diperhatikan cabarannya dan berwaspada terhadap bahayanya.

Keenam, syariat Islam adalah landasan tarekat dan segala amalan tasawuf. Kedua-duanya merupakan hujah dan jalan yang mempermudah bagi menjalankan syariat.

Kajian ini akan membawa implikasi terhadap pandangan orang yang anti-tasawuf supaya melihat sisi lain di mana terdapat banyak faedah ataupun kebaikan tasawuf, baik faedah duniawi mahupun ketika di akhirat nanti. Dengan begitu ia tidak akan mudah menyalahkan amalan Muslim lainnya bahkan mengkafirkannya. Begitu pun bagi pihak pengamal tasawuf dan tarekat yang belum menyedari bahaya dan cabarannya agar berwaspada dan selalu berpedoman kepada al-Quran dan sunnah Rasulullah saw.

Kajian selanjutnya dapat dilakukan dengan menganalisis sejauh mana amalan tasawuf dan tarekat memberi kesan kepada kehidupan umat Islam pada masa kini. Ataupun dapat pula mengkaji seberapa jauh implikasi yang wujud setelah memahami pandangan dan konsep Said Nursi terhadap tasawuf dan tarekat dalam kehidupan umat Islam.

RUJUKAN

al-Nadwi, ᶜAbd al-Bari. 1963. *Bayna al-tasawwuf wa al-hayat*. Dimashq: Dar al-Fath.

ᶜAli Mohamed. 2006. *Kunci Memahami Tasawuf*. Selangor: Masterpiece Publication.

al-Salihi, Ihsan Qasim. 2010. *ᶜNazhrah ᶜammah ᶜan ḥayāt Badīᶜ al-Zamān Saᶜīd Nursī*. Kaherah: Syarikat Sozler.

al-Nabrawi, Khadijah. 2006. *Ḍawābiṭ al-sulūk al-ṣūfī fi al-fikr al-Nursī*. Kaherah: Syarikat Sozler, 58-74.

Muhd. Yusof Ibrahim. 1986. Pengertian Sejarah: Beberapa Perbahasan Mengenai Teori dan kaedah. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

al-Buthy, Muhammad Taufiq Ramadhan. 2006. *al-Idrāk al-rūḥī bayna al-taṣawwuf wa al-Nursī*. Kaherah:Yayasan Wawasan dan Ilmu Pengetahuan Markas al-Nur Istanbul, 67-77.

Said Nursi. 2011. *Kulliyyat Rasail al-Nur (al-Maktubat)*. Terj.Kaherah : Syarikat Sozler.

Sartono Kartodirdjo. 1993. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Yusri Abd Karim. 2011. *Indahnya Tasawuf dan Hidup Sufi*. Selangor: Yamani Angle.

al-Kabby, Zahir Syafiq.1993. *Fiqh al-Tashawwuf li Shaykh al-Islam Ibnu Taimiyah*. Beirut: Dar al-Fikr al-ᶜArabī.

Zakaria Stapa. 2012. *Pendekatan Tasawuf dan Tarekat Wadah Pemerkasaan Jati Diri Ummah*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Zaprolkhan. 2007. Komparasi pembaharuan Tasawuf Hamka dan Said Nursi. Tesis Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Maheram Ahmad, Muhammad Adib Samsudin, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Pewarisan Takhta Kerajaan Banu Umayyah Menurut *Tarikh al-Tabari*

Muhammad Hanafi bin Kad Rusman & Wan Kamal Mujani

Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Selepas era pemerintahan Rasulallah S.A.W dan khulafa' al-Rasyidin, pewarisan takhta menjadi polisi pemerintah Kerajaan Banu Umayyah. Tindakan ini mengundang reaksi yang pelbagai daripada sarjana muslim dan sarjana barat kerana individu-individu lebih berautoriti diketepikan. Kesannya, keabsahan pemerintah Kerajaan Banu Umayyah dipertikai kerana sistem syura tidak lagi menjadi andalan dalam metode pemilihan khalifah. Artikel ini bertujuan untuk menganalisis peristiwa pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah pada tahun 661 M sehinggga 750 M menurut Tarikh al-Tabari. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif melalui metode sejarah dan analisis kandungan terhadap riwayat-riwayat pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah di dalam Tarikh al-Tabari. Kajian ini bertunjangkan Tarikh al-Tabari sebagai sumber rujukan utama disebabkan autoriti sejarawan al-Tabari dan autoriti karya sejarahnya iaitu Tarikh al-Rusul wa al-Muluk atau lebih dikenali sebagai Tarikh al-Tabari. Hasil penelitian di dalam Tarikh al-Tabari mendapati bahawa pemerintah Kerajaan Banu Umayyah mempunyai cara tersendiri untuk mengukuhkan autoriti dan keabsahan mereka. Kaedah syura pula masih diamalkan namun hanya tertumpu di dalam ruang lingkup keluarga Umayyah sahaja.

PENGENALAN

Pemerintahan Banu Umayyah tampil sebagai kerajaan Islam pertama yang telah melaksanakan sistem pewarisan takhta.[1] Sistem pewarisan takhta tersebut telah dirintis oleh Muawiyah bin Abu Sufyan (661-680 M). Beliau merupakan pengasas dan khalifah pertama Kerajaan Banu Umayyah. Pada zaman pemerintahan Muawiyah bin Abu Sufyan, beliau telah melantik anaknya sendiri iaitu Yazid sebagai *wali al-ahd*. Pelantikan ini telah dicadangkan oleh al-Mughirah bin Syu'bah.[2] Legasi pemerintahan Banu Umayyah berlansung selama 90 tahun iaitu dari tahun 661 M sehingga 750 M.

Dalam konteks pewarisan takhta Banu Umayyah, pemilihan *wali al-ahd* bukan sekadar berlaku daripada bapa kepada anak tetapi turut berlaku dalam kalangan kaum kerabat terdekat pemerintah daripada susur galur keturunan yang sama. Merujuk kepada pelaksanaan pewarisan takhta Banu Umayyah, konsep pemilihan khalifah umat Islam telah menyimpang daripada ertikata pemilihan khalifah yang sebenar.[3] Gelaran yang lebih tepat bagi para pemerintah Kerajaan Banu Umayyah adalah raja berdasarkan tindakan-tindakan dan keputusan yang telah dilaksanakan[4] walaupun mereka menggunakan gelaran khalifah yang tertera pada mata wang dan inskripsi mereka.[5] Sistem pewarisan takhta telah menjadi hegemoni Banu Umayyah dalam mengekalkan kekuasaan bangsa arab di dunia pada abad ke 7-8 M.

Untuk mengkaji punca berlakunya peristiwa pewarisan takhta dan kronologi peristiwa pewarisan takhta sewaktu pemerintahan Banu Umayyah dari tahun 661-750 M. Penulis telah merujuk kepada penulisan al-Tabari di dalam *magnum opus* beliau yang bertajuk *Tarikh al Rusul wa al-Muluk*. Al-Tabari telah merekodkan peristiwa-peristiwa yang berlaku sewaktu pemerintahan Banu Umayyah dengan menggunakan metode *khabar*[6] dalam menceritakan sesuatu peristiwa, menggunakan metode *isnad*[7] dalam menentukan kesahihan riwayat dan menggunakan metode *hawliyyat*[8] sebagai susunan jalan cerita. Beliau bukan sahaja menceritakan peristiwa-peristiwa sejarah yang berlaku pada zaman Banu Umayyah tetapi turut menyinambungkan peristiwa yang

berlaku pada zaman tersebut sehingga ke zamannya.[9] Berdasarkan Tarikh al-Tabari analisis akan dilakukan terhadap peristiwa pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah.

PERNYATAAN MASALAH

Peristiwa sejarah Banu Umayyah telah ditulis pada zaman pemerintahan Kerajaan Banu Abbasiyyah. Sejarawan yang menulis sejarah Banu Umayyah secara komprehensif adalah al-Tabari dan al-Baladhuri.[10] Antara peristiwa yang diriwayatkan oleh al-Tabari dan al-Baladhuri adalah berkenaan peristiwa pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah. Namun, perbincangan mengenai sistem pewarisan takhta Banu Umayyah kurang mendapat perhatian para sarjana.[11]

Hasil analisis daripada kajian lepas mendapati bahawa di dalam isu pemilihan khalifah, pelaksanaan sistem pewarisan takhta Banu Umayyah bertentangan dengan sistem musyawarah yang diamalkan oleh Rasulallah s.a.w dan khulafa' al-Rasyidin. Hal ini menyebabkan keabsahan jawatan pemerintah Banu Umayyah dipertikai.[12] Seharusnya, pemerintah Banu Umayyah menyerahkan jawatan khalifah kepada umat Islam lalu dibincangkan secara musyawarah untuk mencapai keamanan dan kata sepakat.

Pada zaman pemerintahan khulafa' al-rasyidin, sistem syura telah digunakan sebagai metode pemilihan khalifah dalam kalangan umat Islam. Pelantikan Sayyidina Umar terkecuali daripada sistem syura kerana beliau telah dipilih oleh Sayyidina Abu Bakar untuk menerajui kepimpinan umat Islam. Sayyidina Uthman dan Sayyidina Ali merupakan pemimpin yang dilantik melalui sistem syura. Sistem syura mementingkan keadilan dan suara majoriti dalam pemilihan khalifah. Walaupun dipilih melalui suara majoriti dan sistem yang adil, kekacauan tetap berlaku sehingga menyebabkan terbunuhnya Sayyidina Uthman dan Sayyidina Ali di tangan pemberontak. Ternyata pelaksanaan sistem syura tidak mampu menyelamatkan dan mengamankan negara malah mendatangkan pelbagai masalah[13] pada zaman khulafa' al-rasyidin.

Setelah Muawiyah bin Abu Sufyan menjadi pemerintah pertama Kerajaan Islam Banu Umayyah, di akhir-akhir pemerintahan beliau telah melantik anaknya iaitu Yazid sebagai *Wali al-'Ahd*. Tindakan beliau tidak dipersetujui oleh Sayyidina Hussein dan 'Abd Allah bin al-Zubayr. Penentangan terhadap keputusan Muawiyah bin Abu Sufyan ditunjukkan melalui penolakan bay'at ke atas Yazid. Walaupun sebilangan kecil yang menentang pemilihan Yazid sebagai *Wali al-'Ahd*, namun mereka mempunyai pengaruh yang besar. Tindakan Muawiyah dalam menangani isu pemilihan khalifah telah diklasifikasikan sebagai satu kesilapan[14] kerana telah mengenepikan sistem syura. Penentangan yang ditunjukkan oleh anak-anak para sahabat adalah rasional kerana sistem pewarisan takhta tidak pernah diamalkan oleh Rasulallah s.a.w dan khulafa' al-rasyidin.

Sistem pewarisan takhta yang diamalkan oleh para pemerintah Banu Umayyah dipandang sebagai amalan non-hijazi.[15] Hal ini kerana, amalan pewarisan takhta menyerupai amalan Kerajaan Byzantine. Setelah menjadi khalifah, Muawiyah bin Abu Sufyan telah menukar tempat pentadbiran dari Hijaz ke Syam. Syam atau kini dikenali sebagai Syria merupakan negara yang berjiran dengan Kerajaan Byzantine. Dari sudut politik, tindakan merubah urusan pentadbiran dari Hijaz ke Syam memudahkan urusan pentadbiran Muawiyah bin Abu Sufyan kerana sebelum menjadi khalifah beliau merupakan gabenor di Syam. Tindakan beliau melantik anaknya sebagai *Wali al-'Ahd* menyemarakkan lagi permusuhan antara Banu Hasyim dan Banu Umayyah. Disamping itu, Muawiyah dikatakan telah terpengaruh dengan duniawi dan hidup dalam kemewahan.[16]

Pemilihan pemimpin dalam kalangan bangsa Arab pada zaman pra-Islam adalah berlandaskan kepada merit senioriti.[17] Manakala pada zaman Rasulallah S.A.W dan khulafa' al-Rasyidin sistem syura telah menjadi metode pemilihan khalifah kecuali pada zaman Sayyidina Abu Bakar. Sistem syura telah mendominasi pemilihan pemimpin sebelum pemerintahan Banu Umayyah. Tetapi, Pada zaman pemerintahan Kerajaan Banu Umayyah sistem pemilihan khalifah telah bertukar daripada sistem syura kepada sistem pewarisan takhta.

Pemerintahan Banu Umayyah menghadapi saat-saat genting selepas era Rasulallah s.a.w dan para sahabat. Hal ini kerana, Rasullah s.a.w merupakan contoh tauladan terbaik dalam menyelesaikan isu-isu pemerintahan. Manakala, pada era khulafa' al-Rasyidin pula, keadaan politik yang tidak stabil menyebabkan dua orang khalifah telah kecundang ditangan pemberontak iaitu Sayyidina Uthman dan Sayyidina Ali. Sememangnya umat Islam mengidamkan pemerintahan

seperti era Rasulallah s.a.w. Namun, kadangkala keadaan sekeliling tidak menghalalkan keinginan untuk mencontohi Baginda. Samada berjaya atau tidak, pewarisan takhta merupakan jalan penyelesaian bagi para pemerintah Banu Umayyah untuk menstabilkan pemerintahan Islam.

Kesimpulannya, pelaksanaan sistem pewarisan takhta merupakan satu kaedah baru untuk melantik khalifah selepas era Rasulallah s.a.w dan para sahabat. Disebabkan pelantikan khalifah tidak mengikut sistem syura dan mengenepikan konsep senioriti, keabsahan jawatan khalifah Banu Umayyah dipertikai. Pelaksanaan sistem pewarisan takhta juga turut dikaitkan dengan amalan Byzantine dan diklasifikasikan sebagai amalan non-hijazi. Tuntasnya, penelitian semula perlu dilakukan terhadap keabsahan jawatan khalifah pemerintah Banu Umayyah. Untuk meneliti keabsahan jawatan pemerintah Kerajaan Banu Umayyah adalah dengan meneliti proses pelaksanaan pemilihan 14 orang khalifah Banu Umayyah. Kedua, peranan majlis syura menjadi terbatas setelah sistem pewarisan takhta dilaksanakan dan belum terdapat kajian mengenai pelaksanaan majlis syura pada zaman pemerintahan Banu Umayyah yang dibincangkan secara komprehensif. Pelaksanaan sistem pewarisan takhta Banu Umayyah disimpulkan sebagai satu kesilapan. Namun, kerajaan Islam selepas Banu Umayyah seperti kerajaan Abbasiyyah dan sehingga kini sistem pewarisan takhta terus dilaksanakan. Tentu terdapat sisi positif daripada sistem pewarisan takhta yang telah dilaksanakan oleh Kerajaan Banu Umayyah.

PERSOALAN KAJIAN

Persoalan kajian adalah seperti berikut:

1. Bagaimanakah proses pelaksanaan sistem pewarisan takhta Banu Umayyah.
2. Apakah peranan majlis syura sewaktu pelaksanaan sistem pewarisan takhta Banu Umayyah.
3. Apakah pandangan sarjana terhadap keabsahan dan kesan pelaksanaan sistem pewarisan takhta Banu Umayyah.

OBJEKTIF KAJIAN

Beberapa objektif penting yang ingin dicapai pada akhir keseluruhan analisis kajian ini telah ditetapkan dan digariskan seperti di bawah:

1. Meneliti proses pewarisan takhta yang telah dilaksanakan oleh pemerintahan Banu Umayyah dari tahun 661-750 M berdasarkan Tarikh al-Tabari.
2. Mengkaji peranan syura pada zaman pemerintahan Kerajaan Banu Umayyah dari tahun 661-750 M.
3. Menganalisis pandangan sarjana Muslim dan barat terhadap pelaksanaan pewarisan takhta Banu Umayyah dari tahun 661-750 M.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan metode kualitatif. Metode penyelidikan kualitatif yang digunakan dalam kajian ini ialah metode analisis kandungan. Dalam proses pemerolehan dan pengumpulan data, pengkaji bergantung hampir sepenuhnya kepada metode dokumentasi. Dokumen-dokumen seperti buku, kamus, ensiklopedia, jurnal, disertasi, tesis dan kertas kerja persidangan telah dirujuk khususnya bagi mendapatkan fakta-fakta mengenai peristiwa pewarisan takhta Banu Umayyah dan Tarikh al-Tabari.

KAJIAN LEPAS

Dalam konteks amalan politik dan isu pewarisan takhta, ritual politik Kerajaan Fatimiah telah dijelaskan secara komprehensif. Tetapi, kajian mengenai isu pewarisan takhta Banu Umayyah belum dikaji secara menyeluruh. Subtopik yang berkaitan tentang isu pewarisan takhta adalah berkenaan tentang proses pemilihan *Wali al-'Ahd*, konsep kekhalifahan, pelaksaan syura,

penerimaan masyarakat terhadap sistem *Wali al-'Ahd*, kesan pelaksanaan sistem pewarisan takhta dan perbezaan antara konsep monarki barat dan teori *Wali al-'Ahd*. Antara, subtopik di dalam isu pewarisan takhta Banu Umayyah yang diberi perhatian oleh para sarjana adalah proses pemilihan *Wali al-'Ahd*, pelaksanaan bay'at pada zaman pemerintahan Banu Umayyah dan kesan pewarisan takhta terhadap perkembangan politik Islam.

Penulisan sejarah Banu Umayyah bermula pada zaman kerajaan Abbasiyyah. Sumber utama penceritaan sejarah Kerajaan Banu Umayyah adalah Tarikh al-Tabari. Sumber sejarah Banu Umayyah pada abad ke-9 dan 10 H terbatas kerana kebanyakannya telah hilang. Tetapi, Tarikh al-Tabari muncul sebagai kitab sejarah yang menceritakan kronologi sejarah pemerintahan Banu Umayyah lalu diangkat menjadi sumber primer. Sebahagian peristiwa sejarah Banu Umayyah di dalam Tarikh al-Tabari berkaitan tentang peristiwa pewarisan takhta. Istilah *Wali al-'Ahd* muncul selepas Yazid bin Abu Sufyan diberi kepercayaan untuk menggantikan bapanya sebagai khalifah. Cadangan pelantikan Yazid sebagai *Wali al-'Ahd* telah dikemukakan oleh al-Mughirah bin Shu'bah. Istilah *Wali al-'Ahd* dapat diintrepetasikan sebagai bakal pengganti khalifah atau putera makhkota.

ANALISIS KAJIAN LEPAS

Proses Pewarisan Takhta Kerajaan Banu Umayyah

Ramli Omar berpendapat bahawa setiap pemerintah Kerajaan Banu Umayyah telah melalui persediaan yang rapi sebelum dilantik menjadi khalifah. Bakal pengganti khalifah akan diberi tanggungjawab untuk mengepalai urusan haji, memegang jawatan sebagai gabenor atau menjadi ketua turus angkatan tentera sebelum dilantik menjadi khalifah. Al-Tabari menyatakan bahawa al-Mughirah bin Shu'bah merupakan pencetus idea pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah. Ibnu Kathir pula menyatakan bahawa Muawiyah bin Abu Sufyan kagum mengenai idea pewarisan takhta yang telah dikemukakan oleh al-Mughirah bin Shu'bah. Ketika idea pewarisan takhta dikemukakan, Muawiyah bin Abu Sufyan dan al-Mughirah bin Shu'bah yang telah lanjut usia bersetuju untuk mencadangkan Yazid bin Muawiyah sebagai *Wali al-'Ahd.*

Penulis berpendapat bahawa berdasarkan latar masa idea pewarisan yang dikemukakan oleh al-Mughirah bin Shu'bah sehingga pelantikan Yazid bin Muawiyah sebagai *Wali al-'Ahd*. Muawiyah bin Abu Sufyan mengambil masa lebih daripada enam atau tujuh tahun atau mungkin lebih dari itu untuk melantik anaknya sebagai *Wali al-'Ahd* jika diukur mengikut tahun kematian al-Mughirah bin Shu'bah. Hal ini kerana, beliau telahpun meninggal dunia pada tahun 50H/ 671M. Kenyataan ini menunjukkan bahawa Muawiyah bin Abu Sufyan mengambil langkah berhati-hati untuk melakukan transformasi daripada sistem syura kepada sistem pewarisan takhta.

Untuk menjaga keaslian darah aristokrat golongan Quraisy dan keluarga Umayyah, terdapat beberapa calon khalifah yang tidak dapat menduduki jawatan khalifah sebagai contoh Maslamah bin Abd al-Malik kerana ibunya berasal daripada keturunan hamba. Untuk memastikan keabsahan pemerintah Kerajaan Banu Umayyah, bay'at akan dilakukan sebanyak dua kali iaitu sewaktu pelantikan menjadi *Wali al-'Ahd* dan bay'at sekali lagi akan dilakukan untuk lantikan khalifah. Demi melicinkan urusan pentadbiran, pewarisan kuasa bukan hanya berlaku kalangan khalifah. Tetapi khalifah Banu Umayyah turut melantik gabenor-gabenor mereka secara pewarisan seandainya berkelayakan. Sebagai contoh, selepas kematian al-Mughirah bin Shu'bah jawatan gabenor diwarisi oleh dua keturunan iaitu Ziyad bin Abihi dan anaknya Ubayd 'Allah bin Ziyad.

Syura pada zaman pemerintahan Kerajaan Banu Umayyah

Setelah Muawiyah bin Yazid menyerahkan pemilihan pemimpin kepada umat Islam. Pencalonan khalifah kembali terbuka kepada orang ramai. Akan tetapi keluarga Umayyah selaku golongan aristokrat Quraisy mengambil inisiatif segera untuk melantik ahli keluarga mereka sebagai pengganti. Perbincangan sesama ahli keluarga Umayyah berlaku di al-Jabiyah dan Marwan bin al-Hakam dilantik menggantikan Muawiyah bin Yazid. Khalid bin Yazid pula dilantik sebagai *Wali al-'Ahd*. Keputusan di al-Jabiyah menunjukkan bahawa pelaksanaan syura hanya berlaku kalangan

Banu Umayyah sahaja. Hasil perbincangan di al-Jabiyah juga menunjukkan bahawa keputusan pengganti khalifah tidak lagi terletak pada kuasa veto khalifah sebaliknya ditentukan oleh keluarga Umayyah apabila Khalid bin Yazid dilantik menjadi *Wali al-'Ahd*.

Pandangan Sarjana Muslim dan Sarjana Barat Terhadap Pewarisan Takhta Kerajaan Banu Umayyah

Sarjana muslim dan sarjana barat memberikan pandangan yang pelbagai terhadap pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah. Penulis menjustifikasikan pandangan sarjana muslim dan sarjana barat kepada tiga bahagian. Pertama, berkenaan keabsahan pemerintahan keluarga Umayyah. Kedua, mengenai proses pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah. Ketiga, pandangan sarjana terhadap kesan pelaksanaan pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah.

Mengenai keabsahan pemerintahan Keluarga Umayyah, persepsi moden menunjukkan bahawa pewarisan takhta yang telah dilaksanakan oleh Banu Umayyah merupakan satu bentuk penindasan dan kesalahan kerana tidak memilih calon yang lebih berkelayakan.[18] Amalan pewarisan takhta juga menyebabkan para pemerintah Banu Umayyah lebih dianggap sebagai raja berbanding khalifah.[19] Namun, para pemerintah Kerajaan Banu Umayyah mempunyai solusi tersendiri untuk mengukuhkan autoriti pemerintahan mereka. Pemerintah Banu Umayyah menggunakan konsep khalifah sebagai wakil Allah di muka bumi untuk mengukuhkan autoriti dan keabsahan mereka sebagai pemimpin umat Islam.

Berkenaan proses pelaksanaan pewarisan takhta pula, Andrew Marsham menyifatkan bahawa pelaksanaan pewarisn takhta Kerajaan Banu Umayyah selari dengan amalan monarki Kerajaan Rom, Kerajaan Sasaniyyah, Kerajaan Aksum di Ethiopia dan Kerajaan Himyar.[20] Pelaksanaan pewarisan takhta mendapat tentangan daripada *ahl al-Madinah*, antaranya adalah Sayyidina Hussein, 'Abd Allah bin al-Zubayr, Abd Allah bin Umar dan 'Abd Allah bin Abu Bakar. Disamping itu, kelompok yang paling kuat menentang pelaksanaan sistem pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah adalah golongan khawarij dan syiah.[21]

Seterusnya adalah pandangan sarjana terhadap kesan pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah. Pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah memberikan nilai positif terhadap keluarga Banu Umayyah di dalam mengekalkan hegemoni pemerintahan mereka di rantau arab. Namun, kesan yang berlaku diluar lingkup keluarga Umayyah pula adalah golongan khawarij dan syi'ah berkembang menjadi watak-watak penentang Kerajaan Banu Umayyah dan Iraq menjadi paksi kegiatan mereka.[22] Pelaksanaan pewarisan takhta juga turut memberi kesan terhadap hubungan kekeluargaan Banu Umayyah. Sewaktu pemerintahan al-Walid bin Yazid, beliau telah mendapat tentangan daripada sepupunya sendiri iaitu Yazid bin al-Walid. Di akhir-akhir pemerintahan Keluarga Marwaniyyun, pelaksanaan pewarisan takhta menyebabkan hubungan kekeluargaan Umayyah menjadi semakin renggang.

KESIMPULAN

Amalan pewarisan takhta dilaksanakan oleh Muawiyah bin Abu Sufyan setelah sistem syura tidak mampu menyelamatkan dan menyelesaikan isu pemilihan khalifah sehingga membawa kepada peristiwa pembunuhan Sayyidina Uthman. Pewarisan takhta merupakan era permulaan terbentuknya kerajaan Islam dalam bentuk dinasti. Untuk memelihara kestabilan politik, Muawiyah bin Abu Sufyan selaku perintis kepada sistem pewarisan takhta melaksanakan persiapan rapi untuk melantik anaknya Yazid sebagai bakal pengganti. Jawatan *Wali al-'Ahd* diwujudkan sebagai persediaan kepada bakal khalifah untuk memegang tanggungjawab yang lebih besar. Namun, anak Yazid bin Muawiyah iaitu Muawiyah tidak berkeinginan untuk meneruskan legasi pemerintahan datuknya iaitu Muawiyah bin Abu Sufyan. Atas kesedaran politik, keluarga Umayyah berkumpul di al-Jabiyah untuk melantik Marwan bin al-Hakam. Pada era pemerintahan Marwan bin al-Hakam bermulanya pelantikan dua orang *Wali al-'Ahd* pada masa yang sama. Tuntasnya, konsep pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah adalah berasaskan kepada satu susurgalur yang sama dan darah keturunan Quraisy tulen lebih diutamakan berbanding keturunan yang lain.

NOTA HUJUNG

[1] H.U Rahman. 1989. *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*. London: Mansell Publishing Limited, hlm 47.

[2] al-Tabari. 1987. *The History of al-Tabari. An Annotated Translation: Between Civil Wars The Caliphate of Muawiyah A.D*. 661-680/ A.H. 40-60. Vol. 18. Ter: Michael G. Morony, New York: State University of New York Press, hlm 184.

[3] G.R Hawting. 2000. T*he First Dynasty of Islam: The Umayyad Chaliphate AD 881-750*. Second Edition. London: Routledge, hlm 13.

[4] Hamka. 1965. *Sejarah Umat Islam. Kuala Lumpur*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, hlm 152.

[5] Ibid, hlm 13.

[6] Kenney, J.T. 1991. Heterodoxy and Culture: The Legacy of The Khawarij in Islamic History. University of California. Thesis, hlm 6.

[7] Yusri Abdul Ghani Abdullah. 1991. *Historiografi Islam Dari Klasik hingga Modern*. Terj. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, hlm 105.

[8] Ibid, hlm 104.

[9] G.R Hawting. 2000. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Chaliphate AD 881-750*. Second Edition. London: Routledge, hlm 16.

[10] G.R Hawting. 2000. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Chaliphate AD 881-750*. Second Edition. London: Routledge, hlm 16.

[11] Almut Hofert. 2010. Andrew Marsham: Ritual Of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol 73, hlm 314-316.

[12] Patricia Chrone. 2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, hlm 34.

[13] H.U Rahman. 1989. *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*. London: Mansell Publishing Limited, hlm 47.

[14] M.A Shaban.1984. *Sejarah Islam: Satu Interpretasi Baru. 600 M- 750 M (132 H).* Terj. Mahayuddin Hj Yahya. Kuala Lumpur Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm 116.

[15] Sicker, Martin. 2000. *The Islamic World in Ascendancy: From the Arab Conquest to the Siege of Vienna*. London: Praeger, hlm 21.

[16] Thomas W Arnold. *The Caliphate*, hlm 22.

[17] H.U Rahman. 1989. *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*. London: Mansell Publishing Limited, hlm 47.

[18] Fred M. Donner. 2010. *Umayyad Legacies: Medieval Memories From Syria to Spain*. Sunting: Antoine Borrut & Paul M. Cobb. Leiden: Koninklijke Brill NV. hlm 189.

[19] Ibid, hlm 188.

[20] Andrew Marsham. 2009. *Ritual Of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press.hlm 113.

[21] Ira. M. Lapidus. 1975. The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. *International Journal of Middle East Studies*. Bil. 6, No. 4, hlm. 363-385.

[22] G.R Hawting. 2000. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Chaliphate AD 881-750*. Edisi Kedua. London: Routledge. hlm 3.

RUJUKAN

Abu Khalil, Shawqi. 1991. *Fi al-Tarikh al-Islami*. Bayrut: Dar al-Fikr al-Mua'sir.

Abu Nasr, Umar. 1962. *Al-Mawsu'ah al-Tarikhiyyah al-Arab wa al-Islam Muawiyah b. Abi Sufyan wa asrih*i. Bayrut: Manshurat al-Maktabah al-Ahliyyah, hlm 31.

[c]Aqil, Nabil. 1975. *Khilafah Bani Umayyah*. Dimashq: Dar al-Fikr.

al-[c]Asfari, Khalifah Ibn Khayyat. 1993. *Tarikh Khalifah Ibn Khayyat*. Bayrut: Dar al-Fikr.

al-Baladhuri. Abu [c]Abbas Ahmad ibn Yahya ibn Jabir. 1992. *Al-Buldan wa Futuhaha wa Ahkamaha*. Bayrut: Dar al-Fikr.

Becharach, Jere L.. 1996. Al-Amin Desighnated Successor: The Limitation of Numismatic Evidence. *Journal of The American Oriental Society*. Edisi 116. No 1. Hlm 108-113.

Biddle, David White. 1972. *The Development Of The Bureaucracy Of The Islamic Empire During The Late Umayyad And Early Abbasid Period*. Austin: The University of Texas.

Bisheh, Ghazi Izzeddin. 1979. *The Mosque of The Prophet at Madinah Throughout the First-Century A.H with Special Emphasis on The Umayyad Mosque*. Disertasi P.h.D. The University of Michigan.

Blankinship, Khalid Yahya. 1988. The Tribal Factor in the ʿAbbāsid Revolution: The Betrayal of the Imam Ibrāhīm b. Muḥammad. *Journal of the American Oriental Society*, Bil. 108, No. 4). Hlm 589-603.

Bury, J.B. 1909. Mutasim's March Through Cappodia in A.D 838. *The Journal of Hellenistic Studies*. Edisi ke-29, hlm 120-129.

Chrone, Patricia. 2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad b. Ahmad b. Uthman. 1998. *Siyar a'lam al-nubala*. Bayrut: al-Muassasah al-Risalah.

al-Dhahabi. Shams al-Din. 1953. *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*. Jil.3. Misr: Matba'at al-Sa'adah.

Donner, Fred M.. 2010. *Umayyad Legacies: Medieval Memories From Syria to Spain*. Sunting: Antoine Borrut & Paul M. Cobb. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Duri, A. A. 1957. Al-Zuhrī: A Study on the Beginnings of History Writing in Islam. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. Jil. 19. Bil. 1. hlm 1-12.

al-Ghudban, Munir Muhammad. 1996. *Muawiyah ibn Abi Sufyan sahabi Kabir wa Malik Mujahid*. Damsyik: Darul Qalam.

Guzman, Roberto Martin. t.th. Arab Tribes, the Umayyad Dynasty, and the `Abbasid Revolution. *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Bil 21:4. hlm 57-96.

Hamka. 1965. *Sejarah Umat Islam*. Kuala Lumpur Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara.

Harrison, Timothy P.. 1992. The Early Umayyad Settlement at Tabariyah: A Case of Yet Another Misr?. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 51, No. 1 (Jan., 1992), pp. 51-59.

Hawting, G.R. 2000. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Chaliphate AD 881-750*. Edisi Kedua. London: Routledge.

Hofert, Almut. 2010. Andrew Marsham: Ritual Of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol 73, hlm 314-316.

Ibn al-ʻArabi, Abu Bakr ibn al-ʻArabi. 1994. *Al-ʻAwasim min al-Qawasim*. Muhibbu al-Din al-Khatib. Bayrut: Dar al-Jalil.

Ibn al-Kathir, Abu al-Fida' al-Hafiz. 2005. *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Terj. Ahmad Nasir Mohd Yusuff. Haris Yunnus. Zaidah Mohd Nor. Zalinah Mohd Nor. Jil. 8,9 & 10. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ibn Hajar, Shihab al-Din Ahmad Ibn ʻAli al-Asqalani. 1992. *Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*. Bayrut: Dar al-Jalil.

Ibn Khaldun.1992. ʻAbd al-Rahman ibn Muhammad 1995. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Bayrut: al-Maktabah al-ʻAsriyyah.

Ibn Khallikan. 1972. *Wafayat al A'yan wa Anba Abna al-Zaman*. Jil.4. Beirut Dar al-Thaqafah.

Ibn Manzur. Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn al-Mukram. 1994. *Lisan al-Arab*. Bayrut: Dar al-Sadir.

Ismail Bakar. 2012. *Sejarah Gerakan Abbasiyyah*. Bangi: Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Kennedy, Hugh. 1981. Central Government and Provincial Élites in the Early 'Abbāsid caliphate. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London. Bil. 44, No. 1, hlm 26-38.

Kenney, J.T. 1991. *Heterodoxy and Culture: The Legacy of The Khawarij in Islamic History*. University of California. Thesis.

al-Khalidi, Mahmud. 2002. *Bai'at Dalam Perspektif Pemikiran Islam*. Terj. Jatim: al-Izzah.

Khalidi, Tarif. 1994. *Arabic Historical Thought in The Classical Period*. Britain: Cambridge University Press.

Lapidus, Ira. M.. 1975. The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. *International Journal of Middle East Studies*. Bil. 6, No. 4, hlm. 363-385.

Madelung, Wilferd. 1981. ʿAbd Allāh B. Al-Zubayr and the Mahdi. *Journal of Near Eastern Studies*. Jil. 40, No. 4, Arabic and Islamic Studies in Honor of Nabia Abbott: Bahagian 2, hlm 291-305.

Mahafzah, Hussain Ali. 2012. The Development of The Job Secretaries of State and Their Role In The Early Period of Islam. *European Scientific Journal*. Edisi ke-8. No 8, hlm 106-126.

Mahayudin Yahaya. 1991. *Pemerintahan Bani Umayyah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Marsham, Andrew. 2009. *Ritual Of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Radtke, B. 1991. *Towards a Typology of Abbasid universal Chronicles*, Occasional Papers of The School of Abbasid Studies 3.

Rahman, H.U. 1989. *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*. First Edition. London: Mansell Publishing Limited.

Ramli Omar. 1997. *The Umayyad Succession: Succession to The Caliphate From The First Civil War To The End of The Umayyad Dynasty*. University of St. Andrews.

al-Sahhar, Abdul Hamid Jaudah. 1965. *Kaum Quraisy*. Terj. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sahrulazmi Sidek. 2010. *Sejarah Perluasan Kuasa Islam di Kepulauan Mediterranean Pada Zaman Pemerintahan Kerajaan Umawiyyah (41 H/ 661 M Hingga 132 H/ 750) M*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

al-Sallabi, [c]Ali Muhammad. 2006. *Muawiyah bin Abi Sufyan Sakhsiyyatuhu wa asruhu al-Dawlah al-Sufyaniyyah*. Bayrut: Darul Ma'rifat.

Shaban, M.A.1984. *Sejarah Islam: Satu Interpretasi Baru. 600 M- 750 M (132 H)*. Terj. Kuala Lumpur Dewan Bahasa dan Pustaka.

al-Tabari, Abu Ja[c]far Muhammad ibn Jarir. 1997. *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

al-Tabari, Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari. An Annotated Translation: The Waning of The Umayyad Caliphate*. Terj: Carole Hillenbrand. Jil. 26. New York: State University of New York Press Albany.

al-Tabari, Abu Ja[c]far Muhammad. 1990. *The History of al-Tabari: The Caliphate of Yazid b. Muawiyah*. Terj: l.K.A Howard. Jil. 19. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1960 .*Tarikh al-Tabari: Tarikh al-Rusul wa al-Muluk.* Jil. 5. Tahqiq: Muhammad Abu al-Fadhil Ibrahim. Kairo: Dar al-Ma'arif.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1987. *The History of al-Tabari. An Annotated Translation: Between Civil Wars The Caliphate of Muawiyah A.D. 661-680/ A.H. 40-60*. Jil. 18. Terj: Michael G. Morony, New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The Collapse of Sufyanid Authority and the Coming of the Marwanids*. Jil. 20. Terj: G.R. Hawting. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The Marwanid Restoration.* Jil. 22. Terj: Everett K. Rowson. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The Empire in Transition.* Jil. 24. Terj. David Stephen Powers. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The End of Expansion.* Jil. 25. Terj: Khalid Yahya Blankinship. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The Waning of The Caliphate.* Jil. 26. Terj: Carole Hillenbrand. New York: State University of New York ress.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The Abbasid Revolution.* Jil. 27. Terj: John Alden Williams. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1990. *The History of al-Tabari: The Zenith of Marwanid House.* Jil. 23. Terj: Martin Hinds. New York: State University of New York Press.

Tayob, Abdulkader Ismail. 1988. *Islamic Historiography: The Case of al-Tabari's Ta'rikh al-Rusul wa 'l Muluk on The Companion of The Prophet Muhammad.* Disertasi P.h.D. Temple University.

Tolmacheva, Marina. 1979. "They Came from Damascus in Syria": A Note on Traditional Lamu Historiography. The International Journal of African Historical Studies. Bil 12. No 2. hlm 259-269.

Wan Kamal Mujani. 1998. *Rahsia Jatuh Bangun Pemimpin Dulu*. Al-Islam. Edisi ke: 25. Bil. 300. Disember: 29.

Watt, Montgomery. 1969. Political Theory, History of Political Thought, and Methodology Source: *The American Political Science Review*. Jil 63. Bil. 3. hlm 934-946.

Yusri Abdul Ghani Abdullah. 1991. *Historiografi Islam Dari Klasik hingga Modern*. Terj. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Maheram Ahmad, Muhammad Adib Samsudin, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Pewarisan Takhta Kerajaan Banu Umayyah Menurut *Tarikh al-Tabari*

Muhammad Hanafi bin Kad Rusman & Wan Kamal Mujani

Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Selepas era pemerintahan Rasulallah S.A.W dan khulafa' al-Rasyidin, pewarisan takhta menjadi polisi pemerintah Kerajaan Banu Umayyah. Tindakan ini mengundang reaksi yang pelbagai daripada sarjana muslim dan sarjana barat kerana individu-individu lebih berautoriti diketepikan. Kesannya, keabsahan pemerintah Kerajaan Banu Umayyah dipertikai kerana sistem syura tidak lagi menjadi andalan dalam metode pemilihan khalifah. Artikel ini bertujuan untuk menganalisis peristiwa pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah pada tahun 661 M sehinggga 750 M menurut Tarikh al-Tabari. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif melalui metode sejarah dan analisis kandungan terhadap riwayat-riwayat pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah di dalam Tarikh al-Tabari. Kajian ini bertunjangkan Tarikh al-Tabari sebagai sumber rujukan utama disebabkan autoriti sejarawan al-Tabari dan autoriti karya sejarahnya iaitu Tarikh al-Rusul wa al-Muluk atau lebih dikenali sebagai Tarikh al-Tabari. Hasil penelitian di dalam Tarikh al-Tabari mendapati bahawa pemerintah Kerajaan Banu Umayyah mempunyai cara tersendiri untuk mengukuhkan autoriti dan keabsahan mereka. Kaedah syura pula masih diamalkan namun hanya tertumpu di dalam ruang lingkup keluarga Umayyah sahaja.

PENGENALAN

Pemerintahan Banu Umayyah tampil sebagai kerajaan Islam pertama yang telah melaksanakan sistem pewarisan takhta.[1] Sistem pewarisan takhta tersebut telah dirintis oleh Muawiyah bin Abu Sufyan (661-680 M). Beliau merupakan pengasas dan khalifah pertama Kerajaan Banu Umayyah. Pada zaman pemerintahan Muawiyah bin Abu Sufyan, beliau telah melantik anaknya sendiri iaitu Yazid sebagai *wali al-ahd*. Pelantikan ini telah dicadangkan oleh al-Mughirah bin Syu'bah.[2] Legasi pemerintahan Banu Umayyah berlansung selama 90 tahun iaitu dari tahun 661 M sehingga 750 M.

Dalam konteks pewarisan takhta Banu Umayyah, pemilihan *wali al-ahd* bukan sekadar berlaku daripada bapa kepada anak tetapi turut berlaku dalam kalangan kaum kerabat terdekat pemerintah daripada susur galur keturunan yang sama. Merujuk kepada pelaksanaan pewarisan takhta Banu Umayyah, konsep pemilihan khalifah umat Islam telah menyimpang daripada ertikata pemilihan khalifah yang sebenar.[3] Gelaran yang lebih tepat bagi para pemerintah Kerajaan Banu Umayyah adalah raja berdasarkan tindakan-tindakan dan keputusan yang telah dilaksanakan[4] walaupun mereka menggunakan gelaran khalifah yang tertera pada mata wang dan inskripsi mereka.[5] Sistem pewarisan takhta telah menjadi hegemoni Banu Umayyah dalam mengekalkan kekuasaan bangsa arab di dunia pada abad ke 7-8 M.

Untuk mengkaji punca berlakunya peristiwa pewarisan takhta dan kronologi peristiwa pewarisan takhta sewaktu pemerintahan Banu Umayyah dari tahun 661-750 M. Penulis telah merujuk kepada penulisan al-Tabari di dalam *magnum opus* beliau yang bertajuk *Tarikh al Rusul wa al-Muluk*. Al-Tabari telah merekodkan peristiwa-peristiwa yang berlaku sewaktu pemerintahan Banu Umayyah dengan menggunakan metode *khabar*[6] dalam menceritakan sesuatu peristiwa, menggunakan metode *isnad*[7] dalam menentukan kesahihan riwayat dan menggunakan metode *hawliyyat*[8] sebagai susunan jalan cerita. Beliau bukan sahaja menceritakan peristiwa-peristiwa sejarah yang berlaku pada zaman Banu Umayyah tetapi turut menyinambungkan peristiwa yang

berlaku pada zaman tersebut sehingga ke zamannya.[9] Berdasarkan Tarikh al-Tabari analisis akan dilakukan terhadap peristiwa pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah.

PERNYATAAN MASALAH

Peristiwa sejarah Banu Umayyah telah ditulis pada zaman pemerintahan Kerajaan Banu Abbasiyyah. Sejarawan yang menulis sejarah Banu Umayyah secara komprehensif adalah al-Tabari dan al-Baladhuri.[10] Antara peristiwa yang diriwayatkan oleh al-Tabari dan al-Baladhuri adalah berkenaan peristiwa pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah. Namun, perbincangan mengenai sistem pewarisan takhta Banu Umayyah kurang mendapat perhatian para sarjana.[11]

Hasil analisis daripada kajian lepas mendapati bahawa di dalam isu pemilihan khalifah, pelaksanaan sistem pewarisan takhta Banu Umayyah bertentangan dengan sistem musyawarah yang diamalkan oleh Rasulallah s.a.w dan khulafa' al-Rasyidin. Hal ini menyebabkan keabsahan jawatan pemerintah Banu Umayyah dipertikai.[12] Seharusnya, pemerintah Banu Umayyah menyerahkan jawatan khalifah kepada umat Islam lalu dibincangkan secara musyawarah untuk mencapai keamanan dan kata sepakat.

Pada zaman pemerintahan khulafa' al-rasyidin, sistem syura telah digunakan sebagai metode pemilihan khalifah dalam kalangan umat Islam. Pelantikan Sayyidina Umar terkecuali daripada sistem syura kerana beliau telah dipilih oleh Sayyidina Abu Bakar untuk menerajui kepimpinan umat Islam. Sayyidina Uthman dan Sayyidina Ali merupakan pemimpin yang dilantik melalui sistem syura. Sistem syura mementingkan keadilan dan suara majoriti dalam pemilihan khalifah. Walaupun dipilih melalui suara majoriti dan sistem yang adil, kekacauan tetap berlaku sehingga menyebabkan terbunuhnya Sayyidina Uthman dan Sayyidina Ali di tangan pemberontak. Ternyata pelaksanaan sistem syura tidak mampu menyelamatkan dan mengamankan negara malah mendatangkan pelbagai masalah[13] pada zaman khulafa' al-rasyidin.

Setelah Muawiyah bin Abu Sufyan menjadi pemerintah pertama Kerajaan Islam Banu Umayyah, di akhir-akhir pemerintahan beliau telah melantik anaknya iaitu Yazid sebagai *Wali al-'Ahd*. Tindakan beliau tidak dipersetujui oleh Sayyidina Hussein dan 'Abd Allah bin al-Zubayr. Penentangan terhadap keputusan Muawiyah bin Abu Sufyan ditunjukkan melalui penolakan bay'at ke atas Yazid. Walaupun sebilangan kecil yang menentang pemilihan Yazid sebagai *Wali al-'Ahd*, namun mereka mempunyai pengaruh yang besar. Tindakan Muawiyah dalam menangani isu pemilihan khalifah telah diklasifikasikan sebagai satu kesilapan[14] kerana telah mengenepikan sistem syura. Penentangan yang ditunjukkan oleh anak-anak para sahabat adalah rasional kerana sistem pewarisan takhta tidak pernah diamalkan oleh Rasulallah s.a.w dan khulafa' al-rasyidin.

Sistem pewarisan takhta yang diamalkan oleh para pemerintah Banu Umayyah dipandang sebagai amalan non-hijazi.[15] Hal ini kerana, amalan pewarisan takhta menyerupai amalan Kerajaan Byzantine. Setelah menjadi khalifah, Muawiyah bin Abu Sufyan telah menukar tempat pentadbiran dari Hijaz ke Syam. Syam atau kini dikenali sebagai Syria merupakan negara yang berjiran dengan Kerajaan Byzantine. Dari sudut politik, tindakan merubah urusan pentadbiran dari Hijaz ke Syam memudahkan urusan pentadbiran Muawiyah bin Abu Sufyan kerana sebelum menjadi khalifah beliau merupakan gabenor di Syam. Tindakan beliau melantik anaknya sebagai *Wali al-'Ahd* menyemarakkan lagi permusuhan antara Banu Hasyim dan Banu Umayyah. Disamping itu, Muawiyah dikatakan telah terpengaruh dengan duniawi dan hidup dalam kemewahan.[16]

Pemilihan pemimpin dalam kalangan bangsa Arab pada zaman pra-Islam adalah berlandaskan kepada merit senioriti.[17] Manakala pada zaman Rasulallah S.A.W dan khulafa' al-Rasyidin sistem syura telah menjadi metode pemilihan khalifah kecuali pada zaman Sayyidina Abu Bakar. Sistem syura telah mendominasi pemilihan pemimpin sebelum pemerintahan Banu Umayyah. Tetapi, Pada zaman pemerintahan Kerajaan Banu Umayyah sistem pemilihan khalifah telah bertukar daripada sistem syura kepada sistem pewarisan takhta.

Pemerintahan Banu Umayyah menghadapi saat-saat genting selepas era Rasulallah s.a.w dan para sahabat. Hal ini kerana, Rasullah s.a.w merupakan contoh tauladan terbaik dalam menyelesaikan isu-isu pemerintahan. Manakala, pada era khulafa' al-Rasyidin pula, keadaan politik yang tidak stabil menyebabkan dua orang khalifah telah kecundang ditangan pemberontak iaitu Sayyidina Uthman dan Sayyidina Ali. Sememangnya umat Islam mengidamkan pemerintahan

seperti era Rasulallah s.a.w. Namun, kadangkala keadaan sekeliling tidak menghalalkan keinginan untuk mencontohi Baginda. Samada berjaya atau tidak, pewarisan takhta merupakan jalan penyelesaian bagi para pemerintah Banu Umayyah untuk menstabilkan pemerintahan Islam.

Kesimpulannya, pelaksanaan sistem pewarisan takhta merupakan satu kaedah baru untuk melantik khalifah selepas era Rasulallah s.a.w dan para sahabat. Disebabkan pelantikan khalifah tidak mengikut sistem syura dan mengenepikan konsep senioriti, keabsahan jawatan khalifah Banu Umayyah dipertikai. Pelaksanaan sistem pewarisan takhta juga turut dikaitkan dengan amalan Byzantine dan diklasifikasikan sebagai amalan non-hijazi. Tuntasnya, penelitian semula perlu dilakukan terhadap keabsahan jawatan khalifah pemerintah Banu Umayyah. Untuk meneliti keabsahan jawatan pemerintah Kerajaan Banu Umayyah adalah dengan meneliti proses pelaksanaan pemilihan 14 orang khalifah Banu Umayyah. Kedua, peranan majlis syura menjadi terbatas setelah sistem pewarisan takhta dilaksanakan dan belum terdapat kajian mengenai pelaksanaan majlis syura pada zaman pemerintahan Banu Umayyah yang dibincangkan secara komprehensif. Pelaksanaan sistem pewarisan takhta Banu Umayyah disimpulkan sebagai satu kesilapan. Namun, kerajaan Islam selepas Banu Umayyah seperti kerajaan Abbasiyyah dan sehingga kini sistem pewarisan takhta terus dilaksanakan. Tentu terdapat sisi positif daripada sistem pewarisan takhta yang telah dilaksanakan oleh Kerajaan Banu Umayyah.

PERSOALAN KAJIAN

Persoalan kajian adalah seperti berikut:

1. Bagaimanakah proses pelaksanaan sistem pewarisan takhta Banu Umayyah.
2. Apakah peranan majlis syura sewaktu pelaksanaan sistem pewarisan takhta Banu Umayyah.
3. Apakah pandangan sarjana terhadap keabsahan dan kesan pelaksanaan sistem pewarisan takhta Banu Umayyah.

OBJEKTIF KAJIAN

Beberapa objektif penting yang ingin dicapai pada akhir keseluruhan analisis kajian ini telah ditetapkan dan digariskan seperti di bawah:

1. Meneliti proses pewarisan takhta yang telah dilaksanakan oleh pemerintahan Banu Umayyah dari tahun 661-750 M berdasarkan Tarikh al-Tabari.
2. Mengkaji peranan syura pada zaman pemerintahan Kerajaan Banu Umayyah dari tahun 661-750 M.
3. Menganalisis pandangan sarjana Muslim dan barat terhadap pelaksanaan pewarisan takhta Banu Umayyah dari tahun 661-750 M.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan metode kualitatif. Metode penyelidikan kualitatif yang digunakan dalam kajian ini ialah metode analisis kandungan. Dalam proses pemerolehan dan pengumpulan data, pengkaji bergantung hampir sepenuhnya kepada metode dokumentasi. Dokumen-dokumen seperti buku, kamus, ensiklopedia, jurnal, disertasi, tesis dan kertas kerja persidangan telah dirujuk khususnya bagi mendapatkan fakta-fakta mengenai peristiwa pewarisan takhta Banu Umayyah dan Tarikh al-Tabari.

KAJIAN LEPAS

Dalam konteks amalan politik dan isu pewarisan takhta, ritual politik Kerajaan Fatimiah telah dijelaskan secara komprehensif. Tetapi, kajian mengenai isu pewarisan takhta Banu Umayyah belum dikaji secara menyeluruh. Subtopik yang berkaitan tentang isu pewarisan takhta adalah berkenaan tentang proses pemilihan *Wali al-'Ahd*, konsep kekhalifahan, pelaksaan syura,

penerimaan masyarakat terhadap sistem *Wali al-'Ahd*, kesan pelaksanaan sistem pewarisan takhta dan perbezaan antara konsep monarki barat dan teori *Wali al-'Ahd*. Antara, subtopik di dalam isu pewarisan takhta Banu Umayyah yang diberi perhatian oleh para sarjana adalah proses pemilihan *Wali al-'Ahd*, pelaksanaan bay'at pada zaman pemerintahan Banu Umayyah dan kesan pewarisan takhta terhadap perkembangan politik Islam.

Penulisan sejarah Banu Umayyah bermula pada zaman kerajaan Abbasiyyah. Sumber utama penceritaan sejarah Kerajaan Banu Umayyah adalah Tarikh al-Tabari. Sumber sejarah Banu Umayyah pada abad ke-9 dan 10 H terbatas kerana kebanyakannya telah hilang. Tetapi, Tarikh al-Tabari muncul sebagai kitab sejarah yang menceritakan kronologi sejarah pemerintahan Banu Umayyah lalu diangkat menjadi sumber primer. Sebahagian peristiwa sejarah Banu Umayyah di dalam Tarikh al-Tabari berkaitan tentang peristiwa pewarisan takhta. Istilah *Wali al-'Ahd* muncul selepas Yazid bin Abu Sufyan diberi kepercayaan untuk menggantikan bapanya sebagai khalifah. Cadangan pelantikan Yazid sebagai *Wali al-'Ahd* telah dikemukakan oleh al-Mughirah bin Shu'bah. Istilah *Wali al-'Ahd* dapat diintrepetasikan sebagai bakal pengganti khalifah atau putera makhkota.

ANALISIS KAJIAN LEPAS

Proses Pewarisan Takhta Kerajaan Banu Umayyah

Ramli Omar berpendapat bahawa setiap pemerintah Kerajaan Banu Umayyah telah melalui persediaan yang rapi sebelum dilantik menjadi khalifah. Bakal pengganti khalifah akan diberi tanggungjawab untuk mengepalai urusan haji, memegang jawatan sebagai gabenor atau menjadi ketua turus angkatan tentera sebelum dilantik menjadi khalifah. Al-Tabari menyatakan bahawa al-Mughirah bin Shu'bah merupakan pencetus idea pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah. Ibnu Kathir pula menyatakan bahawa Muawiyah bin Abu Sufyan kagum mengenai idea pewarisan takhta yang telah dikemukakan oleh al-Mughirah bin Shu'bah. Ketika idea pewarisan takhta dikemukakan, Muawiyah bin Abu Sufyan dan al-Mughirah bin Shu'bah yang telah lanjut usia bersetuju untuk mencadangkan Yazid bin Muawiyah sebagai *Wali al-'Ahd.*

Penulis berpendapat bahawa berdasarkan latar masa idea pewarisan yang dikemukakan oleh al-Mughirah bin Shu'bah sehingga pelantikan Yazid bin Muawiyah sebagai *Wali al-'Ahd*. Muawiyah bin Abu Sufyan mengambil masa lebih daripada enam atau tujuh tahun atau mungkin lebih dari itu untuk melantik anaknya sebagai *Wali al-'Ahd* jika diukur mengikut tahun kematian al-Mughirah bin Shu'bah. Hal ini kerana, beliau telahpun meninggal dunia pada tahun 50H/ 671M. Kenyataan ini menunjukkan bahawa Muawiyah bin Abu Sufyan mengambil langkah berhati-hati untuk melakukan transformasi daripada sistem syura kepada sistem pewarisan takhta.

Untuk menjaga keaslian darah aristokrat golongan Quraisy dan keluarga Umayyah, terdapat beberapa calon khalifah yang tidak dapat menduduki jawatan khalifah sebagai contoh Maslamah bin Abd al-Malik kerana ibunya berasal daripada keturunan hamba. Untuk memastikan keabsahan pemerintah Kerajaan Banu Umayyah, bay'at akan dilakukan sebanyak dua kali iaitu sewaktu pelantikan menjadi *Wali al-'Ahd* dan bay'at sekali lagi akan dilakukan untuk lantikan khalifah. Demi melicinkan urusan pentadbiran, pewarisan kuasa bukan hanya berlaku kalangan khalifah. Tetapi khalifah Banu Umayyah turut melantik gabenor-gabenor mereka secara pewarisan seandainya berkelayakan. Sebagai contoh, selepas kematian al-Mughirah bin Shu'bah jawatan gabenor diwarisi oleh dua keturunan iaitu Ziyad bin Abihi dan anaknya Ubayd 'Allah bin Ziyad.

Syura pada zaman pemerintahan Kerajaan Banu Umayyah

Setelah Muawiyah bin Yazid menyerahkan pemilihan pemimpin kepada umat Islam. Pencalonan khalifah kembali terbuka kepada orang ramai. Akan tetapi keluarga Umayyah selaku golongan aristokrat Quraisy mengambil inisiatif segera untuk melantik ahli keluarga mereka sebagai pengganti. Perbincangan sesama ahli keluarga Umayyah berlaku di al-Jabiyah dan Marwan bin al-Hakam dilantik menggantikan Muawiyah bin Yazid. Khalid bin Yazid pula dilantik sebagai *Wali al-'Ahd*. Keputusan di al-Jabiyah menunjukkan bahawa pelaksanaan syura hanya berlaku kalangan

Banu Umayyah sahaja. Hasil perbincangan di al-Jabiyah juga menunjukkan bahawa keputusan pengganti khalifah tidak lagi terletak pada kuasa veto khalifah sebaliknya ditentukan oleh keluarga Umayyah apabila Khalid bin Yazid dilantik menjadi *Wali al-'Ahd*.

Pandangan Sarjana Muslim dan Sarjana Barat Terhadap Pewarisan Takhta Kerajaan Banu Umayyah

Sarjana muslim dan sarjana barat memberikan pandangan yang pelbagai terhadap pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah. Penulis menjustifikasikan pandangan sarjana muslim dan sarjana barat kepada tiga bahagian. Pertama, berkenaan keabsahan pemerintahan keluarga Umayyah. Kedua, mengenai proses pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah. Ketiga, pandangan sarjana terhadap kesan pelaksanaan pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah.

Mengenai keabsahan pemerintahan Keluarga Umayyah, persepsi moden menunjukkan bahawa pewarisan takhta yang telah dilaksanakan oleh Banu Umayyah merupakan satu bentuk penindasan dan kesalahan kerana tidak memilih calon yang lebih berkelayakan.[18] Amalan pewarisan takhta juga menyebabkan para pemerintah Banu Umayyah lebih dianggap sebagai raja berbanding khalifah.[19] Namun, para pemerintah Kerajaan Banu Umayyah mempunyai solusi tersendiri untuk mengukuhkan autoriti pemerintahan mereka. Pemerintah Banu Umayyah menggunakan konsep khalifah sebagai wakil Allah di muka bumi untuk mengukuhkan autoriti dan keabsahan mereka sebagai pemimpin umat Islam.

Berkenaan proses pelaksanaan pewarisan takhta pula, Andrew Marsham menyifatkan bahawa pelaksanaan pewarisn takhta Kerajaan Banu Umayyah selari dengan amalan monarki Kerajaan Rom, Kerajaan Sasaniyyah, Kerajaan Aksum di Ethiopia dan Kerajaan Himyar.[20] Pelaksanaan pewarisan takhta mendapat tentangan daripada *ahl al-Madinah*, antaranya adalah Sayyidina Hussein, 'Abd Allah bin al-Zubayr, Abd Allah bin Umar dan 'Abd Allah bin Abu Bakar. Disamping itu, kelompok yang paling kuat menentang pelaksanaan sistem pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah adalah golongan khawarij dan syiah.[21]

Seterusnya adalah pandangan sarjana terhadap kesan pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah. Pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah memberikan nilai positif terhadap keluarga Banu Umayyah di dalam mengekalkan hegemoni pemerintahan mereka di rantau arab. Namun, kesan yang berlaku diluar lingkup keluarga Umayyah pula adalah golongan khawarij dan syi'ah berkembang menjadi watak-watak penentang Kerajaan Banu Umayyah dan Iraq menjadi paksi kegiatan mereka.[22] Pelaksanaan pewarisan takhta juga turut memberi kesan terhadap hubungan kekeluargaan Banu Umayyah. Sewaktu pemerintahan al-Walid bin Yazid, beliau telah mendapat tentangan daripada sepupunya sendiri iaitu Yazid bin al-Walid. Di akhir-akhir pemerintahan Keluarga Marwaniyyun, pelaksanaan pewarisan takhta menyebabkan hubungan kekeluargaan Umayyah menjadi semakin renggang.

KESIMPULAN

Amalan pewarisan takhta dilaksanakan oleh Muawiyah bin Abu Sufyan setelah sistem syura tidak mampu menyelamatkan dan menyelesaikan isu pemilihan khalifah sehingga membawa kepada peristiwa pembunuhan Sayyidina Uthman. Pewarisan takhta merupakan era permulaan terbentuknya kerajaan Islam dalam bentuk dinasti. Untuk memelihara kestabilan politik, Muawiyah bin Abu Sufyan selaku perintis kepada sistem pewarisan takhta melaksanakan persiapan rapi untuk melantik anaknya Yazid sebagai bakal pengganti. Jawatan *Wali al-'Ahd* diwujudkan sebagai persediaan kepada bakal khalifah untuk memegang tanggungjawab yang lebih besar. Namun, anak Yazid bin Muawiyah iaitu Muawiyah tidak berkeinginan untuk meneruskan legasi pemerintahan datuknya iaitu Muawiyah bin Abu Sufyan. Atas kesedaran politik, keluarga Umayyah berkumpul di al-Jabiyah untuk melantik Marwan bin al-Hakam. Pada era pemerintahan Marwan bin al-Hakam bermulanya pelantikan dua orang *Wali al-'Ahd* pada masa yang sama. Tuntasnya, konsep pewarisan takhta Kerajaan Banu Umayyah adalah berasaskan kepada satu susurgalur yang sama dan darah keturunan Quraisy tulen lebih diutamakan berbanding keturunan yang lain.

NOTA HUJUNG

[1] H.U Rahman. 1989. *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*. London: Mansell Publishing Limited, hlm 47.

[2] al-Tabari. 1987. *The History of al-Tabari. An Annotated Translation: Between Civil Wars The Caliphate of Muawiyah A.D*. 661-680/ A.H. 40-60. Vol. 18. Ter: Michael G. Morony, New York: State University of New York Press, hlm 184.

[3] G.R Hawting. 2000. T*he First Dynasty of Islam: The Umayyad Chaliphate AD 881-750*. Second Edition. London: Routledge, hlm 13.

[4] Hamka. 1965. *Sejarah Umat Islam. Kuala Lumpur*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, hlm 152.

[5] Ibid, hlm 13.

[6] Kenney, J.T. 1991. Heterodoxy and Culture: The Legacy of The Khawarij in Islamic History. University of California. Thesis, hlm 6.

[7] Yusri Abdul Ghani Abdullah. 1991. *Historiografi Islam Dari Klasik hingga Modern*. Terj. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, hlm 105.

[8] Ibid, hlm 104.

[9] G.R Hawting. 2000. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Chaliphate AD 881-750*. Second Edition. London: Routledge, hlm 16.

[10] G.R Hawting. 2000. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Chaliphate AD 881-750*. Second Edition. London: Routledge, hlm 16.

[11] Almut Hofert. 2010. Andrew Marsham: Ritual Of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol 73, hlm 314-316.

[12] Patricia Chrone. 2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, hlm 34.

[13] H.U Rahman. 1989. *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*. London: Mansell Publishing Limited, hlm 47.

[14] M.A Shaban.1984. *Sejarah Islam: Satu Interpretasi Baru. 600 M- 750 M (132 H).* Terj. Mahayuddin Hj Yahya. Kuala Lumpur Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm 116.

[15] Sicker, Martin. 2000. *The Islamic World in Ascendancy: From the Arab Conquest to the Siege of Vienna*. London: Praeger, hlm 21.

[16] Thomas W Arnold. *The Caliphate*, hlm 22.

[17] H.U Rahman. 1989. *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*. London: Mansell Publishing Limited, hlm 47.

[18] Fred M. Donner. 2010. *Umayyad Legacies: Medieval Memories From Syria to Spain*. Sunting: Antoine Borrut & Paul M. Cobb. Leiden: Koninklijke Brill NV. hlm 189.

[19] Ibid, hlm 188.

[20] Andrew Marsham. 2009. *Ritual Of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press.hlm 113.

[21] Ira. M. Lapidus. 1975. The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. *International Journal of Middle East Studies*. Bil. 6, No. 4, hlm. 363-385.

[22] G.R Hawting. 2000. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Chaliphate AD 881-750*. Edisi Kedua. London: Routledge. hlm 3.

RUJUKAN

Abu Khalil, Shawqi. 1991. *Fi al-Tarikh al-Islami*. Bayrut: Dar al-Fikr al-Mua'sir.

Abu Nasr, Umar. 1962. *Al-Mawsu'ah al-Tarikhiyyah al-Arab wa al-Islam Muawiyah b. Abi Sufyan wa asrih*i. Bayrut: Manshurat al-Maktabah al-Ahliyyah, hlm 31.

[c]Aqil, Nabil. 1975. *Khilafah Bani Umayyah*. Dimashq: Dar al-Fikr.

al-[c]Asfari, Khalifah Ibn Khayyat. 1993. *Tarikh Khalifah Ibn Khayyat*. Bayrut: Dar al-Fikr.

al-Baladhuri. Abu [c]Abbas Ahmad ibn Yahya ibn Jabir. 1992. *Al-Buldan wa Futuhaha wa Ahkamaha*. Bayrut: Dar al-Fikr.

Becharach, Jere L.. 1996. Al-Amin Desighnated Successor: The Limitation of Numismatic Evidence. *Journal of The American Oriental Society*. Edisi 116. No 1. Hlm 108-113.

Biddle, David White. 1972. *The Development Of The Bureaucracy Of The Islamic Empire During The Late Umayyad And Early Abbasid Period*. Austin: The University of Texas.

Bisheh, Ghazi Izzeddin. 1979. *The Mosque of The Prophet at Madinah Throughout the First-Century A.H with Special Emphasis on The Umayyad Mosque*. Disertasi P.h.D. The University of Michigan.

Blankinship, Khalid Yahya. 1988. The Tribal Factor in the ʿAbbāsid Revolution: The Betrayal of the Imam Ibrāhīm b. Muḥammad. *Journal of the American Oriental Society*, Bil. 108, No. 4). Hlm 589-603.

Bury, J.B. 1909. Mutasim's March Through Cappodia in A.D 838. *The Journal of Hellenistic Studies*. Edisi ke-29, hlm 120-129.

Chrone, Patricia. 2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad b. Ahmad b. Uthman. 1998. *Siyar a'lam al-nubala*. Bayrut: al-Muassasah al-Risalah.

al-Dhahabi. Shams al-Din. 1953. *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*. Jil.3. Misr: Matba'at al-Sa'adah.

Donner, Fred M.. 2010. *Umayyad Legacies: Medieval Memories From Syria to Spain*. Sunting: Antoine Borrut & Paul M. Cobb. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Duri, A. A. 1957. Al-Zuhrī: A Study on the Beginnings of History Writing in Islam. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. Jil. 19. Bil. 1. hlm 1-12.

al-Ghudban, Munir Muhammad. 1996. *Muawiyah ibn Abi Sufyan sahabi Kabir wa Malik Mujahid*. Damsyik: Darul Qalam.

Guzman, Roberto Martin. t.th. Arab Tribes, the Umayyad Dynasty, and the `Abbasid Revolution. *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Bil 21:4. hlm 57-96.

Hamka. 1965. *Sejarah Umat Islam*. Kuala Lumpur Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara.

Harrison, Timothy P.. 1992. The Early Umayyad Settlement at Tabariyah: A Case of Yet Another Misr?. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 51, No. 1 (Jan., 1992), pp. 51-59.

Hawting, G.R. 2000. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Chaliphate AD 881-750*. Edisi Kedua. London: Routledge.

Hofert, Almut. 2010. Andrew Marsham: Ritual Of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol 73, hlm 314-316.

Ibn al-'Arabi, Abu Bakr ibn al-'Arabi. 1994. *Al-'Awasim min al-Qawasim*. Muhibbu al-Din al-Khatib. Bayrut: Dar al-Jalil.

Ibn al-Kathir, Abu al-Fida' al-Hafiz. 2005. *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Terj. Ahmad Nasir Mohd Yusuff. Haris Yunnus. Zaidah Mohd Nor. Zalinah Mohd Nor. Jil. 8,9 & 10. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ibn Hajar, Shihab al-Din Ahmad Ibn 'Ali al-Asqalani. 1992. *Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*. Bayrut: Dar al-Jalil.

Ibn Khaldun.1992. 'Abd al-Rahman ibn Muhammad 1995. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Bayrut: al-Maktabah al-'Asriyyah.

Ibn Khallikan. 1972. *Wafayat al A'yan wa Anba Abna al-Zaman*. Jil.4. Beirut Dar al-Thaqafah.

Ibn Manzur. Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn al-Mukram. 1994. *Lisan al-Arab*. Bayrut: Dar al-Sadir.

Ismail Bakar. 2012. *Sejarah Gerakan Abbasiyyah*. Bangi: Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Kennedy, Hugh. 1981. Central Government and Provincial Élites in the Early 'Abbāsid caliphate. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London. Bil. 44, No. 1, hlm 26-38.

Kenney, J.T. 1991. *Heterodoxy and Culture: The Legacy of The Khawarij in Islamic History*. University of California. Thesis.

al-Khalidi, Mahmud. 2002. *Bai'at Dalam Perspektif Pemikiran Islam*. Terj. Jatim: al-Izzah.

Khalidi, Tarif. 1994. *Arabic Historical Thought in The Classical Period*. Britain: Cambridge University Press.

Lapidus, Ira. M.. 1975. The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. *International Journal of Middle East Studies*. Bil. 6, No. 4, hlm. 363-385.

Madelung, Wilferd. 1981. ʿAbd Allāh B. Al-Zubayr and the Mahdi. *Journal of Near Eastern Studies*. Jil. 40, No. 4, Arabic and Islamic Studies in Honor of Nabia Abbott: Bahagian 2, hlm 291-305.

Mahafzah, Hussain Ali. 2012. The Development of The Job Secretaries of State and Their Role In The Early Period of Islam. *European Scientific Journal*. Edisi ke-8. No 8, hlm 106-126.

Mahayudin Yahaya. 1991. *Pemerintahan Bani Umayyah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Marsham, Andrew. 2009. *Ritual Of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Radtke, B. 1991. *Towards a Typology of Abbasid universal Chronicles*, Occasional Papers of The School of Abbasid Studies 3.

Rahman, H.U. 1989. *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*. First Edition. London: Mansell Publishing Limited.

Ramli Omar. 1997. *The Umayyad Succession: Succession to The Caliphate From The First Civil War To The End of The Umayyad Dynasty*. University of St. Andrews.

al-Sahhar, Abdul Hamid Jaudah. 1965. *Kaum Quraisy*. Terj. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sahrulazmi Sidek. 2010. *Sejarah Perluasan Kuasa Islam di Kepulauan Mediterranean Pada Zaman Pemerintahan Kerajaan Umawiyyah (41 H/ 661 M Hingga 132 H/ 750) M*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

al-Sallabi, [c]Ali Muhammad. 2006. *Muawiyah bin Abi Sufyan Sakhsiyyatuhu wa asruhu al-Dawlah al-Sufyaniyyah*. Bayrut: Darul Ma'rifat.

Shaban, M.A.1984. *Sejarah Islam: Satu Interpretasi Baru. 600 M- 750 M (132 H)*. Terj. Kuala Lumpur Dewan Bahasa dan Pustaka.

al-Tabari, Abu Ja[c]far Muhammad ibn Jarir. 1997. *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

al-Tabari, Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari. An Annotated Translation: The Waning of The Umayyad Caliphate*. Terj: Carole Hillenbrand. Jil. 26. New York: State University of New York Press Albany.

al-Tabari, Abu Ja[c]far Muhammad. 1990. *The History of al-Tabari: The Caliphate of Yazid b. Muawiyah*. Terj: l.K.A Howard. Jil. 19. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1960 .*Tarikh al-Tabari: Tarikh al-Rusul wa al-Muluk.* Jil. 5. Tahqiq: Muhammad Abu al-Fadhil Ibrahim. Kairo: Dar al-Ma'arif.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1987. *The History of al-Tabari. An Annotated Translation: Between Civil Wars The Caliphate of Muawiyah A.D. 661-680/ A.H. 40-60*. Jil. 18. Terj: Michael G. Morony, New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The Collapse of Sufyanid Authority and the Coming of the Marwanids*. Jil. 20. Terj: G.R. Hawting. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The Marwanid Restoration.* Jil. 22. Terj: Everett K. Rowson. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The Empire in Transition.* Jil. 24. Terj. David Stephen Powers. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The End of Expansion.* Jil. 25. Terj: Khalid Yahya Blankinship. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The Waning of The Caliphate.* Jil. 26. Terj: Carole Hillenbrand. New York: State University of New York ress.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1989. *The History of al-Tabari: The Abbasid Revolution.* Jil. 27. Terj: John Alden Williams. New York: State University of New York Press.

al-Tabari. Abu Ja[c]far Muhammad. 1990. *The History of al-Tabari: The Zenith of Marwanid House.* Jil. 23. Terj: Martin Hinds. New York: State University of New York Press.

Tayob, Abdulkader Ismail. 1988. *Islamic Historiography: The Case of al-Tabari's Ta'rikh al-Rusul wa 'l Muluk on The Companion of The Prophet Muhammad.* Disertasi P.h.D. Temple University.

Tolmacheva, Marina. 1979. "They Came from Damascus in Syria": A Note on Traditional Lamu Historiography. The International Journal of African Historical Studies. Bil 12. No 2. hlm 259-269.

Wan Kamal Mujani. 1998. *Rahsia Jatuh Bangun Pemimpin Dulu*. Al-Islam. Edisi ke: 25. Bil. 300. Disember: 29.

Watt, Montgomery. 1969. Political Theory, History of Political Thought, and Methodology Source: *The American Political Science Review*. Jil 63. Bil. 3. hlm 934-946.

Yusri Abdul Ghani Abdullah. 1991. *Historiografi Islam Dari Klasik hingga Modern*. Terj. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Maheram Ahmad, Muhammad Adib Samsudin, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kaedah al-Sunnah dalam Rawatan

Muhammad Masruri, Jawiah Dakir, Wan Nasyrudin Wan Abdullah & Ahamad Asmadi Sakat

Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia,
43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Berubat daripada segala penyakit sama ada jasmani ataupun rohani adalah sesuatu perkara yang dituntut oleh Islam. Pengubatan jasmani dan rohani boleh melibatkan pelbagai jenis ubat-ubatan, tanaman herba, rawatan menggunakan doa-doa daripada al-Quran dan al-Sunnah, termasuklah perubatan moden yang diamalkan sekarang. Ilmu pengubatan merupakan suatu ilmu yang amat mustahak untuk dipelajarinya, bahkan ianya adalah fardu kifayah yang dikenakan ke atas orang Islam secara umum, manakala mengajar ilmu perubatan adalah wajib bagi orang yang arif mengenainya. Kertas kerja ini terfokus kepada kajian kaedah Rasulullah saw dalam merawat pesakit. Metodologi kajian ini adalah kajian dokumen yang melibatkan buku, kitab dan tulisan lain yang berkaitan rawatan Rasulullah saw. Antara konsep dan prinsip rawatan Rasulullah saw adalah menggunakan doa daripada al-Quran dan al-Sunnah serta amalan *al-salaf al-salih*, menggunakan bahan-bahan yang halal, tidak terkeluar daripada prinsip syariat, menjaga lima perkara asas syariat Islam, mencari keredhaan Allah SWT dalam mencari kesembuhan, berikhtiar sambil bertawakkal, bersungguh-sungguh dalam mencari ubat suatu penyakit, menjadikan rawatan Islam sebagai media dakwah. Kaedah pengubatan yang dilakukan oleh Rasulullah saw ada tiga cara iaitu: pengubatan *alamiah*, pengubatan kerohanian, penggabungan kedua-dua cara di atas. Kaedah tersebut meliputi: mengubati pesakit yang datang menemui baginda, menyuruh pesakit untuk mendapatkan rawatan dengan makan ubat, mengajar pesakit merawat dirinya sendiri, menyuruh pesakit pergi menemui perawat yang mahir, merawat pesakit dan mengarahkan sahabat memberikan ubat, dirawat secara ruqyah oleh Jibril as, dirawat oleh Saidatina ÑAishah mengikut kaedah yang diajarkan baginda, mengarahkan pesakit makan ubat berulang kali sehingga sembuh, memberikan panduan dalam merawat pesakit, melarang berubat dengan sesuatu yang diharamkan, menentukan ruqyah yang dibenarkan dan memberi kebenaran kepada para sahabat yang berkemampuan merawat.

PENGENALAN

Berubat daripada segala penyakit sama ada jasmani ataupun rohani adalah sesuatu perkara yang dituntut oleh Islam dan termasuk dalam maslahah umum. Ia berkait rapat dengan status manusia di muka bumi. Keperluan mengambil rawatan bagi sesuatu penyakit adalah suatu perkara yang amat penting. Pengubatan jasmani dan rohani boleh melibatkan pelbagai jenis ubat-ubatan, tanaman herba, rawatan menggunakan doa-doa daripada al-Quran dan al-Sunnah, termasuklah perubatan moden yang diamalkan sekarang. Islam menganggap perubatan yang sewajarnya adalah selaras dengan tuntutan syariat. Rasulullah saw dan sahabatnya sentiasa mengambil rawatan apabila menghadapi suatu penyakit. Mereka menyakini bahawa Allah SWT yang menurunkan sesuatu penyakit dan Dia jugalah yang menurunkan penawarnya (Basri Ibrahim 2004). Sepertimana dalam surah Surah al-Isra' ayat 82:

وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّـٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

Maksudnya: Dan kami turunkan dengan beransur-ansur dari al-Quran Ayat-ayat Suci yang menjadi ubat penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman kepadanya dan (sebaliknya) al-Quran tidak menambahkan orang-orang yang zalim melainkan kerugian jua.

Al-Razi dalam tafsirnya mengatakan bahawa ayat di atas menjelaskan bahawa seluruh al-Quran adalah penawar juga penyembuh bagi setiap orang mukmin. Ianya merupakan penawar bagi

penyakit rohani dan jasmani, manakala al-Quran sebagai penawar penyakit jasmani, kerana bacaan al-Quran merupakan berkah yang boleh menyembuhkan pelbagai penyakit (al-Razi 1981).

Penyakit yang dihadapi oleh manusia meliputi penyakit yang berbentuk jasmani iaitu segala penyakit luaran atau penyakit yang boleh dirasai sakit pada tubuh badan manusia seperti penyakit kulit, demam, barah, kencing malam, lumpuh dan sebagainya. Penyakit rohani ialah sejenis penyakit yang tidak nampak yang boleh menimbulkan rasa keraguan terhadap wujudnya Allah SWT, keraguan kepada ajaran Islam, kerisuan, keresahan, kedukacitaan, kecenderungan untuk melakukan maksiat, kebencian kepada ulama, takabbur, riak, sombong, hasad dengki, gangguan makhluk halus pada badan manusia, gangguan sihir, histeria, gangguan berlaku pada rumah kediaman, kedai, sekolah, pejabat, jalan raya dan pada kenderaan (Haron Din 2011; Abdul Basir Mohammed 1999).

OBJEKTIF KAJIAN

Kertas kerja ini tertumpu kepada kajian terhadap beberapa kaedah pengubatan yang dilakukan oleh Rasulullah saw.

METODOLOGI KAJIAN

Dalam kajian ini, pengkaji menggunakan metodologi kajian kualitatif iaitu kajian dokumen yang melibatkan buku-buku, kitab-kitab, jurnal, kertas-kertas kerja dan tulisan lain yang berkaitan pengubatan yang dilakukan oleh Rasulullah saw.

Hukum Menuntut Ilmu Perubatan dan Mengajarkannya

Para ulama telah sepakat mengatakan bahawa menuntut ilmu perubatan itu hukumnya fardu kifayah atau suatu tanggungjawab yang dikenakan ke atas orang Islam secara umum untuk mempelajarinya, sekiranya ia dipelajari oleh seseorang, maka terlepaslah tanggungjawab itu, manakala hukum mengajar ilmu perubatan adalah wajib bagi orang yang arif mengenainya (Amran Kasimin; Haron Din 1987).

Imam Ibn Taymiyyah mengatakan bahawa beramal dengan ilmu perubatan dan rawatan al-Quran adalah wajib bagi sesiapa yang telah mempelajarinya kerana ianya bermanfaat bagi menolong seseorang yang tengah mengalami musibah, menolong orang yang dizalimi atau melapangkan kesempitan orang yang mengalami kesusahan. Ianya merupakan jihad yang amat besar di jalan Allah SWT (Ibn Taymiyyah 2005; Usamah Muhammad al-Nawdi 2004).

Konsep Rawatan Islam

Rawatan Islam adalah suatu ikhtiar penyembuhan penyakit jasmani dan rohani berdasarkan hukum syarak oleh orang yang mahir dengan kaedah rawatan yang dilakukan semata-mata kerana Allah SWT (Haron Din 2011). Oleh itu rawatan Islam perlulah mematuhi beberapa prinsip, antaranya:

1. Menggunakan doa-doa yang diambil daripada al-Quran dan al-Sunnah serta amalan al-salaf al-salih (Haron Din 2011). Firman Allah SWT dalam Surah al-Isra':17:82:

   وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

   Maksudnya: Dan kami turunkan dengan beransur-ansur dari al-Quran Ayat-ayat Suci yang menjadi ubat penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman kepadanya; dan (sebaliknya) al-Quran tidak menambahkan orang-orang yang zalim melainkan kerugian jua.

2. Menggunakan bahan-bahan tertentu yang halal di sisi syarak.
3. Tidak terkeluar daripada prinsip syariat. Bidang perubatan dan rawatan merupakan suatu bidang fardu kifayah yang disuruh oleh syariat. Oleh itu ianya mesti dilakukan dengan ikhlas dan sesuai dengan petunjuk Rasulullah saw sepertimana dijelaskan dalam firman Allah SWT, Surah al-Baqarah ayat 112:

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Maksudnya: (Apa yang kamu katakan itu tidaklah benar) bahkan sesiapa yang menyerahkan dirinya kepada Allah (mematuhi perintahNya) sedang ia pula berusaha supaya baik amalannya, maka ia akan beroleh pahalanya di sisi Tuhannya dan tidaklah ada kebimbangan (dari berlakunya kejadian yang tidak baik) terhadap mereka, dan mereka pula tidak akan berdukacita.

Ianya juga perlu menjauhi kemudaratan. Segala kemudaratan yang boleh berlaku ke atas diri manusia wajib dihindari sama ada datang secara langsung atau tidak. Etika kerja dan berpakaian perlu mengikut ketetapan syariat (Abdul Basir Mohammed 1999; Danial Zainal Abidin 1988). Rasulullah saw bersabda:

لا ضرر ولا ضرار[1]

Maksudnya: Tidak boleh melakukan kemudharatan dan tidak boleh membalas dengan kemudharatan.
(Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, 5:55)

4. Menjaga lima perkara asas dalam syariat Islam iaitu menjaga agama, nyawa, aqal, harta benda, dan keturunan (al-Mubayyad 2008).
5. Mencari keredhaan Allah SWT dalam mencari kesembuhan terhadap suatu penyakit dan menyakini bahawa setiap sesuatu berpunca daripada Allah SWT (Haron Din 2011; Danial Zainal Abidin 1988; Abdul Basir Mohammed 1999). Sabda Rasulullah saw:

لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله عزوجل[2]

Maksudnya: Setiap penyakit itu ada ubatnya,maka apabila dijumpai ubat kepada suatu penyakit itu, nescaya disembuhkan dengan izin Allah ʻAzza wa Jalla.

6. Berikhtiar sambil bertawakkal serta tidak berputus asa dalam mencari penawar atau ubat apabila ditimpa suatu penyakit (Haron Din 2011; Danial Zainal Abidin 1988 & Abdul Basir Mohammed 1999)
7. Bersungguh-sungguh mengadakan penyelidikan bagi mencari ubat suatu penyakit serta berkeyakinan bahawa setiap penyakit ada ubatnya (Haron Din 2011). Sabda Nabi saw:

ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء[3]

Maksudnya: Allah SWT tidak menurunkan suatu penyakit melainkan diturunkan bersamanya ubat.

8. Menjadikan rawatan Islam sebagai media dakwah kepada pesakit untuk sentiasa istiqamah taat kepada Allah SWT dan mengikut sunnah Rasulullah saw (Usamah al-Nawdi 2004).

Kaedah Rawatan Rasulullah saw

Secara amnya kaedah pengubatan yang dilakukan oleh Rasulullah saw ada tiga cara, iaitu:

1. Dengan pengubatan *alamiah*. Pada dasarnya pengubatan cara ini dapat dibahagikan kepada tiga kaedah, iaitu:

i. Pengubatan dengan meminum madu.
ii. Pengubatan dengan bekam.

[1] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Ahmad ibn Hanbal dalam *Musnad*nya juz 5, hlm 55 Bayrut: Muassasah al-Risalah, 2001.
[2] Hadith Riwayat Muslim, Kitab al-Salam, bab لكل داء دواء,no 5741, al-Riyad, Dar al-Mughni, 1998.
[3] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Bukhari dalam kitab *Sahih*nya kitab *al-Tibb* bab *ma anzala Allah da'an illa anzala lahu shifa*, juz 7 hlm 122 Bayrut: Dar Tuq al-Najah, 1422, oleh Ibn Majah dalam Sunannya kitab *al-Tibb* bab *ma anzala Allah da'an illa anzala lahu shifa*, juz 2, hlm 1138Riyad: Maktabah al-Maᶜarif 1417.

iii. Pengubatan dengan pemanasan api, tetapi kaedah ini dilarang oleh baginda saw kerana ianya akan menimbulkan rasa sakit yang amat sangat sedangkan penyakit yang hendak diubati lebih ringan sakitnya daripada kesan kaedah pengubatan.

2. Dengan pengubatan kerohanian iaitu dengan doa dan bacaan tertentu yang disebut ruqyah.
3. Penggabungan kedua-dua cara di atas (Ibn Qayyim al-Jawziyyah 2005).

Rasulullah saw sendiri telah memberikan tunjuk ajar kepada umatnya mengenai kaedah merawat penyakit, antara panduan kaedah rawatan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Rasulullah saw mengubati pesakit yang datang menemui baginda (Haron Din 2011). Hal ini sepertimana dijelaskan dalam hadith yang diriwayatkan oleh Imam Muslim menerusi Jabir ibn ᶜAbd Allah ra:

رمي أبي يوم الأحزاب على أكحله فكواه رسول الله صلى الله عليه وسلم[4]

Maksudnya: Ubay ibn Kaᶜab telah dipanah pada urat lengannya dalam peperangan ahzab, maka Rasulullah saw meletakkan besi panas (untuk mengubatinya).

2. Rasulullah saw menyuruh pesakit yang datang menemui baginda untuk mendapatkan rawatan dengan makan ubat. Hal ini telah dijelaskan dalam hadith yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam Sahihnya menerusi Abi SaÑid al-Khudri, Nabi saw:

أَخِي يَشْتَكِي بَطْنَهُ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلًا ثُمَّ أَتَى الثَّانِيَةَ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلًا ثُمَّ أَتَاهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلًا ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ قَدْ فَعَلْتُ فَقَالَ صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ اسْقِهِ عَسَلًا فَسَقَاهُ فَبَرَأَ[5]

Maksudnya: Bahwasanya seorang lelaki telah mendatangi Rasulullah saw dan berkata: Saudaraku mengadu sakit di dalam perutnya". Sabda Rasulullah saw: Beri dia minum madu. Kemudian lelaki itu datang kali kedua (mengadu perkara yang sama). Sabda Rasulullah saw: "Beri dia minum madu". Kemudian lelaki itu datang untuk kali ketiga. Sabda Rasulullah saw: "Beri dia minum madu". Kemudian datang untuk kali seterusnya dan berkata: aku telah melakukan itu. Sabda Rasulullah saw: Telah benar apa yang dikatakan Allah SWT, dan telah dusta perut saudara kamu itu, berilah dia minum madu". Maka diberikan lagi lelaki itu minum madu, maka dia pun sembuh.

3. Rasulullah saw mengajar pesakit merawat dirinya sendiri dengan kaedah tertentu dan bacaan ruqyah. Sepertimana dijelaskan dalam hadith yang diriwayatkan Imam Muslim dalam Sahihnya bahawa Uthman ibn al-ᶜĀs al-Thaqāfi ra telah mengadu kepada Rasulullah saw tentang penyakit yang dihadapi pada tubuhnya sejak dia masuk Islam. Maka sabda Rasulullah saw kepadanya:

ضع يدك على الذي تألم من جسدك وقل باسم الله ثلاثا وقل سبع مرات أعوذ بالله وقدرته منشرما أجد وأحاذر[6]

Maksudnya: Letakkanlah tangan kamu pada bahagian yang sakit, lalu bacalah: باسم الله tiga kali dan baca pula tujuh kali doa ini: أعوذ بالله وقدرته منشر ما أجد وأحاذر

4. Rasulullah saw menyuruh pesakit pergi menemui perawat yang mahir atau pakar pada ketika itu. Perkara ini sepertimana dijelaskan dalam hadith yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Sahihnya menerusi Jabir ibn ᶜAbd Allah berkata:

بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- إِلَى أُبَىِّ بْنِ كَعْبٍ طَبِيبًا فَقَطَعَ مِنْهُ عِرْقًا ثُمَّ كَوَاهُ عَلَيْهِبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- إِلَى أُبَىِّ بْنِ كَعْبٍ طَبِيبًا فَقَطَعَ مِنْهُ عِرْقًا ثُمَّ كَوَاهُ عَلَيْهِ[7]

[4] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Muslimdalam kitab *Sahih*nya kitab *al-Tibb*bab*Li kulli da'I dawa'*, juz 4, hlm 1720Dar Ihya al-Kutub al-ᶜArabiyyah, 1374H. olehAhmad ibn Hanbaldalam kitab *Musnad*nya juz 22, hlm 154, oleh al-Hakim dalam al-Mustadrak,kitab *al-ruqa wa al-tamaim*, juz 4, hlm 147Dar al-Haramayn 1998.

[5] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Bukhari dalam kitab *Sahih*nya kitab *al-Tibb* bab*al-dawa' bi al-ᶜasal*, juz 7, hlm 123Bayrut: Dar Tuq al-Najah, 1422, oleh al-Hakim dalam *al-Mustadrak*,kitab *al-Tibb*, juz 4, hlm 402 Dar al-Haramayn 1998.

[6] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Muslimdalam kitab *Sahih*nya kitab *al-Tibb* bab*istihbab wadᶜi yadihi ᶜala mawdi al-alam maᶜa al-duᶜa*, juz 4, hlm 1728Dar Ihya al-Kutub al-ᶜArabiyyah, 1374H.

Maksudnya: Rasulullah saw pernah mengutus kepada Ubay ibn Kaᶜab seorang tabib (doktor) untuk memotong uratnya, lalu digunakan (semasa merawat itu) dengan besi panas.

5. Rasulullah saw merawat pesakit dan mengarahkan sahabat memberikan ubat kepada pesakit tersebut.

عن اسماعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه قال مرض سعد رضي الله عنه وهو مع رسول الله صلي الله عليه وسلم في حجه الوداع فعاده رسول الله صلي الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ما اراني الا لما بي فقال النبي صلي الله عليه وسلم اني لارجو ان يشفيك الله حتي يضر بك قوم وينتفع بك آخرون ثم قال للحارث بن كلده الثقفي عالج سعدا مما به فقال والله اني لارجو شفاءه فيما معه في رحله هل معكم من هذه التمره العجوه شيء قالوا نعم فصنع له الفريقه خلط له التمر بالحلبه ثم اوسعها سمنا ثم احساها اياه فكانما نشط من عقال[8]

Maksudnya: Daripada Ismaᶜil ibn Muhammad ibn Saᶜad ibn Abi Waqas daripada bapanya beliau berkata: Telah jatuh sakit taktala beliau bersama-sama Rasulullah saw pada haji perpisahan (Hajjah al-Wadaᶜ) lalu Rasulullah saw menziarahinya. Beliau berkata: Wahai Rasulullah saw, tidak diperlihatkan Allah kepadaku melainkan sakit yang sedang aku alami. Maka Rasulullah saw bersabda: Sesungguhnya aku berharap agar Allah menyembuhkanmu agar satu kaum mendapat mudarat sedangkan yang lain mendapat manfaat disebabkan dirimu. Kemudian Rasulullah saw bersabda kepada al-Ḥārith ibn Kaldah al-Saqafi: Rawatlah Saᶜad agar sembuh dari penyakit yang dialaminya. Lalu al-Ḥārith berkata: Demi Allah aku berharap agar dapat mengubatinya dengan sesuatu yang terdapat dalam bekalan yang dibawanya, adakah kalian mempunyai kurma ajwa? Lalu mereka berkata: ada. Kemudian al-Ḥārith membuat ubat dengan mencampurkan kurma dengan susu dan dimasak sehingga berlemak. Kemudian dia memberi Saᶜad menghirupnya lalu Saᶜad sembuh seumpama terlepas daripada kekangan.

6. Rasulullah saw dirawat secara ruqyah oleh Jibril as yang diutuskan Allah SWT. Sabda Rasulullah saw:

أن جِبريلَ أَتَى النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم ، فَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ ، اشْتَكَيْتَ ؟ قَالَ : ((نَعَمْ)) قَالَ : بِسْمِ اللهِ أَرْقِيكَ ، مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنِ حَاسِدٍ ، اللهُ يَشْفِيكَ ، بِسمِ اللهِ أُرقِيكَ[9]

Maksudnya: Bahawa Jibril as mendatangi Nabi saw lalu berkata: "Wahai Muhammad, adakah engkau sakit? Nabi saw menjawab: Ya. Jibril mengucap (menjampi) dengan:

بِسْمِ اللهِ أَرْقِيكَ ، مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنِ حَاسِدٍ ، اللهُ يَشْفِيكَ ، بِسمِ اللهِ أُرقِيكَ

7. Rasulullah saw dirawat oleh Saidatina ᶜAishah mengikut kaedah yang diajarkan baginda. Sepertimana dijelaskan dalam hadith yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Sahihnya menerusi ᶜAishah ra:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات فلما مرض مرضه الذي مات فيه جعلت أنفث عليه وأمسحه بيد نفسه لأنها كانت أعظم بركة من يدي [10]

Maksudnya: Rasulullah saw biasanya apabila salah seorang daripada anggota keluarga baginda yang sakit, baginda (merawat dengan cara)meniupkan padanya seraya membaca al-muÑawwidhat. Maka ketika baginda menderita sakit yang menyebabkan kewafatannya, aku juga meniupkan kepada baginda dan mengusap baginda dengan tangan baginda sendiri, kerana tangan baginda tentu lebih besar keberkatannya daripada tanganku".

8. Rasulullah saw mengarahkan pesakit makan ubat berulang kali sehingga sembuh. Sepertimana dijelaskan dalam hadith yang yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam Sahihnya menerusi Abi Saᶜid al-Khuḍrī. (hadith kaedah 2)

9. Rasulullah saw memberikan panduan dalam merawat pesakit yang terkena al-ᶜain. Sabda Rasulullah saw:

الْعَيْنُ حَقٌّ وَلَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابَقَ الْقَدَرَ لَسَبَقَتْهُ الْعَيْنُ، وَإِذَا اسْتُغْسِلْتُمْ فَاغْسِلُوا [11]

---

[7] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Muslimdalam kitab *Sahih*nya kitab *al-Tibb* bab*Li kulli da'I dawa'*, juz 4, hlm 1730Dar Ihya al-Kutub al-ᶜArabiyyah, 1374H, oleh Abu Dawud dalam *Sunan*nya, kitab*al-Tibb* bab *fi qatᶜi al-ᶜirq wa mawdiᶜ al-hajm*, juz 4, hlm 3 Riyad: Maktabah al-Maᶜarif 1417.

[8] Hadith berkenaan disebutkan oleh Abu Nuᶜaym dalam *Maᶜrifah al-Sahabah*, juz 2, hlm 779 no hadis 1920, Dar al-Watan, 1998.

[9] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Muslimdalam kitab *Sahih*nya kitab *al-Tibb* bab*al-tibb wa al-mard wa al-ruqa*, juz 4 hlm 1718, Dar Ihya al-Kutub al-ᶜArabiyyah, 1374H, oleh al-Tirmidhi dalam sunannya kitab *al-janaiz*, bab *al-taᶜawwudh li al-marad*, juz 3, hlm 313, Riyad: Maktabah al-Maᶜarif 1417.

[10] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Muslimdalam kitab *Sahih*nyakitab *al-Tibb,al-Tibb* bab*ruqyah al-marid bi al-muᶜawwidhat*, juz 4 hlm 1723, Dar Ihya al-Kutub al-ᶜArabiyyah, 1374H.

Maksudnya: Penyakit ‘Ain (disebabkan pandangan mata dengan niat jahat dan penuh hasad) itu adalah benar, jika seandainya ada sesuatu yang dapat mendahului takdir maka nescaya penyakit Ñain ini yang akan mendahuluinya, jika kamu (orang yang menjadi punca penyakit) diminta untuk mandi (bertujuan merawat pesakit yang terkena al-Ñain) maka segeralah mandi.”

10. Rasulullah saw merestui perubatan dengan ruqyah al-Fatihah ke atas orang yang disengat kala jengking dan memberi kebenaran mengambil upah darinya.

11. Rasulullah saw melarang berubat dengan sesuatu yang diharamkan.

إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام[12]

Maksudnya: Sesungguhnya Allah SWT yang menurunkan penyakit dan ubatnya dan menjadikan bagi setiap penyakit ada ubat, maka berubatlah tetapi jangan sesekali berubat dengan sesuau yang diharamkan.

l2. Rasulullah saw menentukan ruqyah yang dibenarkan dan memberi kebenaran kepada para sahabat yang berkemampuan merawat.

نهى رسول الله {صلى الله عليه وسلم} عن الرقى فجاء آل عمرو ابن حزم إلى رسول الله {صلى الله عليه وسلم} فقالوا يا رسول الله إنه كانت عندنا رقيةٌ نرقي بها من العقرب وإنك نهيت عن الرقى قال فعرضوها عليه فقال ما أرى بأساً من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه[13]

Maksudnya: Rasulullah saw telah melarang dari jampi menjampi. Maka datanglah keluarga Amr ibn Hazm menemui Rasulullah saw lalu berkata: Wahai Rasulullah saw, di sisi kami mempunyai jampiyang boleh menjampi sengatan kala jengking, sedangkan engkau melarang kami daripada jampi menjampi. Lalu mereka membacakan jampi tersebut kepada Nabi saw; (bagi mendapat kepastian). Maka sabda Nabi saw: Aku lihat ia tidak mengapa. Sesiapa di antara kalian yang mampu untuk membantu saudaranya, maka hendaklan dia lakukannya.)

IMPLIKASI KAJIAN

Daripada hasil kajian yang telah dilakukan terhadap beberapa hadith yang menjelaskan tentang amalan rawatan Rasulullah saw, buku dan kitab yang membincangkan amalan baginda saw, amalan para sahabat, para tabiin dan *salaf al-salih*. Maka boleh disimpulkan bahawa dalam beberapa hadith yang telah disebutkan, Rasulullah saw telah memberikan tunjuk ajar dan cara dalam merawat sesuatu penyakit kepada umatnya. Kaedah rawatan Rasulullah saw ini semestinya menjadi panduan bagi sesiapa yang mengamalkan rawatan.

KESIMPULAN

Rawatan Islam adalah rawatan yang menjadikan doa-doa yang bersumber daripada al-Quran dan al-sunnah sebagai asasnya. Dalam merawat penyakit, Rasulullah saw telah memberikan tunjuk ajar kepada umatnya. Walaupun telah banyak program-program televisyen yang membincangkan rawatan Islam namun masyarakat masih belum sepenuhnya memahami tentang amalan-amalan Rasulullah saw ketika merawat pesakit. Namun pemahaman sebahagian masyarakat terhadap rawatan yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw masih kurang. Pemahaman yang kurang mendalam mengenai rawatan Islam, boleh menimbulkan keraguan dan kesilapan. Justeru perkara ini boleh mendatangkan kes-kes penipuan yang dilakukan oleh sesetengah pihak. Melalui kertas kerja ini penulis amat berharap agar masyarakat boleh memahami secara benar mengenai konsep dan kaedah rawatan yang berasaskan kepada al-Quran dan al-Sunnah serta ijtihad para ulama.

---

[11] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Muslimdalam kitab *Ṣaḥīh*nya kitab *al-Salām* bab*Istihbab ruqyah al-marīḍ*, juz 4 hlm 1719, Dār Ihya al-Kutub al-ᶜArabiyyah, 1374H.

[12] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Abi Dawuddalam *Suna*nnya kitab*tibb*bab*fi al-adawiyyah al-makruhah*, juz 4, hlm 6, Riyad: al-Maktab al-Islami, 1417 H.

[13] Hadith berkenaan diriwayatkan oleh Iman Muslimdalam kitab *Sahih*nya kitab *al-Salam* bab*Istihbab al-ruqyah min al-ᶜain wa al-namlah*, juz 4 hlm 1726, Dar Ihya al-Kutub al-ᶜArabiyyah, 1374H

CADANGAN

Bagi memperkenalkan amalan rawatan Rasulullah saw sebagai amalan yang amat perlu untuk dikaji dan dipelajari serta dijadikan pegangan ketika merawat, maka pengkaji memberikan beberapa cadangan:

1. Mengadakan program-program atau wacana yang berkait dengan rawatan yang telah diamalkan oleh baginda saw, para sahabat dan *salaf al-salih*.
2. Mengadakan kerjasama dengan Gabungan Persatuan Pengamal Pengubatan Islam Malaysia (GAPPIMA) bagi membuat kajian mengenai rawatan baginda saw.
3. Menjadikan rawatan Islam sebagai salah satu subjek pilihan di universiti.

RUJUKAN

al-Quran al-Karim

Abdullah Basmeih. 2001.*Tafsir Pimpinan al-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an*. Ed. ke-8. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.

Abdul Basir Mohamed. 1999. *Amalan Sihir dan Ayat-ayat al-Quran Perbezaannya serta Kesannya Terhadap Amalan Perubatan*. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Amran Kasimin & Haron Din. 1987. *Rawatan Pesakit Menurut al-Quran dan al-Sunnah*. Kuala Lumpur: Percetakan Watan.

Basri bin Ibrahim al-Hasani al Azhari. 2004. *Rawatan dalam Islam*. Johor: Perniagaan Jahabersa.

al-Bukhari, ÑAbd Allah Muhammad ibn Isma^{c}il. 1400H. *Al-Jami^{c} al-Sahih*. Tahqiq Muhib al-Din al-Khatib. Qahirah: al-Matba^{c}ah al-Salafiyyah.

Danial Zainal Abidin. 1988. *Konsep Perubatan Islam*. Pulau Pinang: Pustaka Ilmu.

Dewan Bahasa dan Pustaka. 2002. *Kamus Dewan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Haron Din. 2011. *Rawatan Penyakit Rohani*. Bandar Baru Bangi: Persatuan Kebajikan dan Pengubatan Islam Malaysia Darussyifa'.

Husayn ibn Bakhmah al-Muraghani. 1999. *Al-Burhan fi al-Istifta' bi al-Sunnah wa al-Quran*. Dimashq: Dar Ibn Kathir.

Ibn Hibban, ibn Ahmad Abi Hatim. 1993. *Sahih Ibn Hibban*.Tahqiq ShuÑayb al-Arnauti. Bayrut: Muassasah al-Risalah.

Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Makram. t.th. *Lisan al-^{c}Arab*. Bayrut: Dar al-Ma^{c}arif.

al-Mubayyad. 2008. *Al-Massu al-Shaytani wa Turuq al-^{c}Ilaj*. Qahirah: Muassasah al- Muhtar.

Muslim, ibn al-Hajjaj al-Naysaburi. 2006. *Al-Jami^{c} al-Sahih*. Riyad: Dar al-Taybah.

al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf. 1929. *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi* . Al-Qahirah: Matba^{c}ah al-Misriyah.

al-Razi, Fahrur al-Razi. 1981. *Tafsir al-Fahr al-Razi al-Mustahir bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*. Bayrut: Dar Fikr.

al-Tirmidhi, Muhammad ibn ^{c}Isa ibn Sawrah. 1417H. *Sunan Tirmidhi*. Tahqiq al-Albani. Riyad: Maktabah al-Manarif.

Usamah Muhammad al-^{c}Awdi. 2004. *Al-Manhaj al-Qurani li al-^{c}Ilaj al-Sirh wa al-Massi al-Shaytani*. Qahirah: Dar al-Haram li al-Turath

Wahid Abd al-Salam Bali. 1997. *Wiqayah al-Insan min al-Jin wa al-Ins*. Qahirah: Maktabah Tabi^{c}in.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Maheram Ahmad, Muhammad Adib Samsudin, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Al-Ijaz, al-Itnab dan *al-Musawah* dalam Hadith 40

Muhamad Mujahidin Rosli & Md. Nor Abdullah

Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Kajian ini membahaskan sudut balaghah dalam al-hadith sebagai pendedahan kepada masyarakat Melayu. Kajian ini memaparkan mengenai salah satu gaya bahasa yang menarik yang digunakan oleh Rasulullah saw dalam menyampaikan risalah dakwah iaitu *al-ijaz*, *al-itnab* dan *al-musawah* yang merupakan salah satu daripada elemen-elemen balaghah. Kajian ini bertujuan menganalisis aplikasi uslub berkenaan dalam hadith-hadith yang terdapat dalam kitab Hadith 40 yang ada di dalamnya penggunaan *al-ijaz*, *al-itnab* dan *al-musawah*. Setiap ungkapan dalam satu-satu hadith tersebut diteliti agar uslub tersebut dapat dikenal pasti dan dianalisis. Selain itu kajian ini cuba menghuraikan tujuan sebalik penggunaan uslub-uslub tersebut dalam hadith-hadith yang dikaji. Metode kajian ini ialah kajian kualitatif dengan menganalisis sumber-sumber primer dan sumber-sumber sekunder daripada karya-karya sarjana sama ada terdahulu mahu pun terkini. Hasil awal kajian mendapati uslub ini digunakan dalam percakapan Rasulullah saw mengikut tujuan dan kesesuaian pendengar. Penggunaan uslub ini mencerminkan kepentingan pesanan-pesanan yang ingin disampaikan oleh Rasulullah saw Selain itu, penggunaan uslub ini juga menggambarkan ketelitian dan hikmah Rasulullah saw dalam berdakwah, dengan memberi penekanan secara tidak langsung terhadap perkara yang lebih penting untuk diberi perhatian. Selain memperkayakan kajian dalam bidang balaghah hadith terutamanya hadith-hadith yang terkandung dalam kitab Hadith 40 yang sering digunakan dalam pengajian-pengajian di Malaysia, kajian ini juga dapat memperkenalkan seni-seni dan keistimewaan ungkapan-ungkapan Baginda saw yang adakalanya ringkas dan padat, kadangkala panjang lebar tetapi bermanfaat dan kadangkala sederhana. Kajian ini juga menyingkap tujuan sebalik penggunaan uslub-uslub tersebut. Ia juga mempunyai kaitan dengan keistimewaan ungkapan Nabi saw yang digelar sebagai *jawami*^{c} *al-kalim* iaitu ringkas dan padat. Maka ia dapat mendedahkan kepada kehalusan Baginda saw dalam bertutur dan ketinggian ungkapan Baginda saw kerana dapat menyesuaikan ungkapan dengan situasi dan keadaan pendengar.

Kata Kunci: *al-ijaz*, *al-itnab* dan *al-musawah*, hadith 40

PENGENALAN

Hadith merupakan sumber rujukan utama umat Islam selepas al-Quran. Sebagaimana bahasa al-Quran itu indah dan dihiasi dengan pelbagai bentuk uslub balaghah yang menjadikannya istimewa dan tidak dapat ditandingi, bahasa hadith juga mempunyai nilai balaghah tersendiri yang menjadikannya memberi kesan kepada para pendengar sesuai dengan tugas Nabi Muhammad saw sebagai seorang Rasul Allah yang diutuskan kepada umat ini. Dalam menyampaikan risalah, Baginda saw telah menggunakan uslub-uslub yang menarik perhatian para pendengar seterusnya meninggalkan kesan dalam hati mereka yang akhirnya dapat menjadikan terdapat di kalangan pendengar yang menerima dan beriman dengan Baginda saw dan ajaran yang dibawa oleh Baginda saw. Antara uslub yang digunakan dalam ungkapan Baginda saw ialah uslub *al-ijaz*, *al-itnab* dan *al-musawah*.

PERNYATAAN MASALAH

Rasulullah saw dalam menyampaikan risalah dakwah, telah menggunakan pelbagai gaya dan laras bahasa yang cukup unik dan istimewa seperti uslub *al-qasr*, uslub *al-kinayah*, uslub *al-tashbih* termasuklah gaya bahasa yang dinamakan uslub *al-ijaz*, *al-itnab* dan *al-musawah*. Penggunaan setiap uslub berbeza mengikut keadaan dan situasi. Kadangkala Baginda saw menggunakan perkataan yang ringkas tetapi mempunyai makna yang luas. Kadangkala ucapan Baginda saw mengenai sesuatu perkara atau topik begitu jelas dan terperinci dan adakalanya diulang beberapa kali. Pada ketika yang lain, ungkapan Baginda saw setara atau sama banyak dengan maksud yang hendak disampaikan. Persoalannya, apakah rahsia di sebalik penggunaan uslub tersebut? Mengapa Baginda saw menggunakan uslub tersebut dalam berdakwah? Mengapa Baginda saw mempelbagaikan uslub yang digunakan? Setiap satu uslub mempunyai rahsia dan keindahan tersendiri. Semua rahsia dan keindahan tersebut hanya dapat dihayati jika ungkapan-ungkapan dan sabda-sabda Baginda saw dalam hadith diteliti serta dijelaskan. Terutamanya hadith-hadith yang sering menjadi rujukan serta sukatan pengajaran di sekolah-sekolah atau di masjid-masjid seperti Kitab Hadith 40.

Dari sudut lain, ungkapan Rasulullah saw dianggap sebagai *jawami*^{c} *al-kalim*, iaitu ringkas dan padat dan ia merupakan keistimewaan utama yang diakui oleh Baginda saw sendiri berdasarkan kepada hadith:

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله حدثنا إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "بعثت بجوامع الكلم ..." الحديث[1]

Rasulullah saw bersabda: "Aku diutuskan dengan *jawami*^{c} *al-kalim*..."

Terdapat pelbagai penafsiran tentang makna *jawami*^{c} *al-kalim*. Badr al-Din al-^{c}Aini (762-855H) menyatakan bahawa *jawami*^{c} *al-kalim* ialah "Kalimah yang ringkas lafaznya luas maknanya, iaitu: lafaznya sedikit dan maknanya luas". Beliau juga menukilkan perkataan Ibnu al-Tin: "*Jawami*^{c} *al-kalim* ialah al-Quran kerana di dalam al-Quran terdapat makna yang banyak (luas) yang terkandung di dalam lafaz yang sedikit". Ibnu Shihab pula menyatakan bahawa al-Isma^{c}ili berkata: "*Jawami*^{c} *al-kalim* ialah Allah SWT menghimpunkan di sisi Baginda saw perkara-perkara yang banyak yang tertulis di dalam kitab-kitab yang diturunkan terdahulu di dalam satu atau dua perkara sahaja" (Badr al-Din al-^{c}Aini, Kitab al-Jihad wa al-Sair, Bab Qawl al-Nabi (نصرت بالرُّعب مسيرة شهر) 2001, 14:327). Di dalam juzu' yang lain Badr al-Din al-^{c}Aini juga menyatakan kesimpulan dari *jawami*^{c} *al-kalim* iaitu Baginda saw selalu bertutur dengn perkataan yang ringkas yang sedikit lafaznya banyak maknanya (Badr al-Din al-^{c}Aini, Kitab al-I^{c}tisam bi al-Sunnah, Bab Qawl al-Nabi (بعثت بجوامع الكلم) 2001, 25: 37).

Ibnu Hajar al-^{c}Asqalani (773-852H) juga menyokong pendapat yang menyatakan bahawa *jawami*^{c} *al-kalim* ialah al-Quran (Ibnu Hajar al-^{c}Asqalani, Kitab al-Jihad wa al-Sair, Bab Qawl al-Nabi (نصرت بالرُّعب مسيرة شهر) 2001, 6:149). Al-Nawawi (631-676H) juga menyebutkan terdapat dua pendapat berkaitan makna *jawami*^{c} *al-kalim* iaitu al-Quran seperti pendapat al-Harawi, seterusnya ialah lafaz yang mengadungi makna yang luas (al-Nawawi, Kitab al-Masajid wa Mawadi^{c} al-Solat, 1929, 5:5). Manakala al-Mubarkafuri (1283-1353H) juga menukilkan perkataan Ibnu Hajar al-^{c}Asqalani yang menyatakan bahawa *jawami*^{c} *al-kalim* ialah al-Quran (al-Mubarkafuri, Abwab al-Sair, t.th., 5:160). Ibnu Rajab pula menerangkan di dalam mukadimah kitabnya *Jami*^{c} *al-*^{c}*Ulum wa al-Hikam*:

"*Jawami*^{c} *al-kalim* yang dikhususkan pada Nabi saw ada dua jenis:
Pertama, ialah al-Quran seperti firman Allah SWT dalam Surah al-Nahl 16:90:

إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ

Maksudnya: Sesungguhnya Allah SWT menyuruh berlaku adil, dan berbuat kebaikan, serta memberi bantuan kepada kaum kerabat; dan melarang daripada melakukan perbuatan-perbuatan yang keji dan mungkar serta kezaliman. Dia mengajar kamu (dengan suruhan dan laranganNya ini), supaya kamu mengambil peringatan mematuhiNya.

Al-Hasan berkata: "Ayat ini tidak meninggalkan kebaikan melainkan ia memerintah melaksanakannya, dan tidak meninggalkan kejahatan melainkan ia menegahnya".

Kedua, ialah apa yang terkandung dalam perkataan Baginda saw sebagaimana yang tersebar terdapat dalam kitab-kitab hadith" (Ibn Rajab 2008: 25-26).

Ibnu al-Athir (544-606H) juga menyatakan perkara yang sama iaitu *jawami*^{c} *al-kalim* samada ditafsirkan sebagai al-Quran dan juga sebagai lafaz-lafaz yang dituturkan oleh Baginda saw yang sedikit perkataannya namun luas maknanya (Ibnu al-Athir, Kitab al-Fadail fi al-Nau^{c} al-Thani, Fadail al-Nabi saw, 1969, 8:530). Kesimpulannya, *jawami*^{c} *al-kalim* boleh dimaksudkan al-Quran atau pun ungkapan Rasulullah saw yang sedikit perkataannya namun luas maknanya. Jika dilihat pada pengertian *jawami*^{c} *al-kalim* yang kedua iaitu ungkapan yang ringkas yang meragkumi makna yang luas, terdapat perkaitan yang rapat antara *jawami*^{c} *al-kalim* dengan uslub *al-ijaz* iaitu perkataan yang sedikit tetapi mengandungi makna luas. Maka adalah sewajarnya uslub *al-ijaz* ini diteliti secara praktikal di dalam hadith supaya jelas hubung kait dan keistimewaan uslub ini serta ketinggian sifat kalam Baginda saw. Uslub *al-itnab* dan *al-musawah* juga perlu dibincangkan bersama kerana ketiga-tiga uslub ini mempunyai perkaitan antara satu sama lain, lebih-lebih lagi kedua-kedua uslub ini juga terdapat dalam hadith. Antara contoh *jawami*^{c} *al-kalim* ialah sabda Rasulullah saw: (إنما الأعمال بالنيات) dan (الدين النصيحة). Walaupun perkataan yang disebutkan ringkas, tetapi makna yang tekandung di dalamnya amat luas.

Kajian berkaitan uslub *al-ijaz, al-itnab* dan *al-musawah* di dalam Kitab Hadith 40 telah ditemui, iaitu latihan ilmiah yang berjudul *al-Ijaz, al-Itnab* dan *al-Musawah* dalam Hadith 40, namun setelah diteliti, terdapat beberapa perkara yang perlu diperkemaskan:

1. Dari sudut limitasi kajian: penulis hanya menumpukan kajian pada 21 hadith sahaja, iaitu separuh daripada bilangan hadith yang terdapat di dalam hadith 40. Bermakna kajian tersebut masih belum sempurna.
2. Masih terdapat sebilangan besar uslub *al-ijaz, al-itnab* dan *al-musawah* yang tidak diketengahkan dalam perbincangan terhadap 21 hadith tersebut.

Kesimpulannya, bilangan hadith yang telah dianalisis secara lengkap hanya 10 hadith sahaja, manakala baki hadith yang lain iaitu 11 hadith (daripada 21 hadith) masih tidak lengkap dan perlu diperkemaskan kerana masih terdapat beberapa uslub *al-ijaz, al-itnab* dan *al-musawah* yang tidak dijelaskan walaupun uslub tersebut terdapat dalam hadith yang dianalisis. Bilangan kedudukan uslub *al-ijaz* yang terdapat dalam 21 hadith tersebut yang tidak disebutkan ialah pada 11 tempat, manakala uslub *al-itnab* pada 5 tempat. Jelas di sisi bahawa kajian ini perlu dilengkapkan serta diperkemaskan untuk memperbaiki serta mempertingkatkan mutu, faedah serta hasil kajian yang bakal diperolehi. Tambahan pula penulis telah menyatakan secara jelas di dalam limitasi latihan ilmiahnya bahawa beliau hanya mengkaji 21 hadith sahaja iaitu separuh daripada bilangan hadith yang terdapat dalam Kitab Hadith 40. Oleh kerana itu, pengkaji berminat untuk memperbaiki serta meneruskan dan menyempurnakan kajian yang telah dilakukan.

PERSOALAN KAJIAN

Berikut merupakan persoalan dalam kajian ini:

1. Adakah terdapat uslub *al-ijaz, al-itnab* dan *al-musawah* dalam hadith-hadith Nabi saw yang dikumpulkan dalam kitab Hadith 40?
2. Apakah tujuan sebalik penggunaan uslub-uslub tersebut dalam hadith?
3. Adakah terdapat perkaitan antara *jawami*^{c} *al-kalim* dengan ketiga-tiga uslub tersebut?

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini dijalankan untuk mencapai objektif-objektif berikut:

1. Menganalisis uslub *al-ijaz, al-itnab* dan *al-musawah* dalam hadith-hadith Nabi saw yang terdapat dalam kitab Hadith 40.
2. Mengenal pasti tujuan sebalik penggunaan uslub-uslub tersebut.
3. Mengenal pasti perkaitan antara *jawami*^{c} *al-kalim* dengan ketiga-tiga uslub tersebut.

TINJAUAN LITERATUR

Terdapat ramai para sarjana telah melakukan kajian secara khusus terhadap salah satu daripada uslub *al-ijaz* dan *al-itnab*, samada kajian berkaitan dengan al-Quran, mahu pun hadith. Antaranya, kajian berkaitan aplikasi *al-itnab* di dalam al-Quran. ᶜA'ishah Ahmad ᶜArsan Jarar (2009) telah mengupas perbincangan berkaitan *al-itnab* di dalam kisah-kisah yang terdapat di dalam al-Quran. Dalam konteks aplikasi, penulis telah menyusun perbincangan secara terperinci bermula dengan *al-itnab* yang melibatkan huruf, perkataan dan seterusnya ayat, kemudian penulis menjelaskan jenis-jenis *al-itnab*. Penulis telah menyatakan faedah-faedah *al-itnab* yang terdapat dalam ayat-ayat yang mengandungi kisah-kisah tersebut. Walaupun terdapat kisah-kisah di dalam al-Quran yang terdapat pengulangan di beberapa tempat, namun terdapat tujuan lain di sebalik pengulangan tersebut.

Atik Wahyu Nanjasah (2007) pula telah membincangkan aplikasi *al-itnab* di dalam satu surah yang khusus iaitu Surah al-Maryam. Penulis telah menyatakan bahawa bilangan ayat-ayat di dalam Surah al-Maryam yang terdapat penggunaan *al-itnab* di dalamnya adalah sebanyak 22 potong ayat. Terdapat beberapa jenis *al-itnab* yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut iaitu *al-itnab bi al-ziyadah, (al-itnab bi al-tardid), al-itnab bi al-iᶜtiradh, al-itnab bi al-tazyil, al-itnab bi al-tikrar, al-itnab bi zikr al-khas baᶜda ᶜam*. Kemudian penulis telah menyatakan antara faedah daripada penggunaan *al-itnab* di dalam ayat-ayat tersebut iaitu untuk *tawkid, tawdih al-murad* dan *targhib al-mukhatab li qabul al-khitab.*

Terdapat juga para sarjana yang membincangkan salah satu daripada jenis-jenis *al-itnab*. Antaranya, risalah Ramadhan Khamis Zaki al-Gharib bertajuk *Min Asrar al-Tazyil fi Ay min al-Tanzil min al-Ayat 189 ila al-Ayat 202 min Surat al-Baqarah*. Penulis telah membahaskan secara panjang lebar tentang *al-tazyil* yang merupakan salah satu bentuk *al-itnab*. Penulis telah menyimpulkan bahawa nilai-nilai *balaghah al-tazyil* adalah bukti kemukjizatan al-Quran yang merupakan Kalam Allah SWT. Beliau juga menyatakan bahawa terdapat pelbagai faedah *al-tazyil* berdasarkan ayat-ayat yang dianalisis, antaranya *tawkid al-mantuq* (memperkuatkan lafaz yang dituturkan) dan tawkid al-mafhum (memperkuatkan mafhum). Keserasian serta kesinambungan antara uslub *al-tazyil* dengan ayat (jumlah) sebelumnya menjadikan keseluruhan ayat menjadi indah. Ayat (jumlah) sebelumnya menjadi pendahulu kepada *al-tazyil*, kemudian penyusulan *al-tazyil* pula menjadi penguat kepada ayat tersebut.

Kajian berkaitan aplikasi *al-itnab* di dalam hadith juga mendapat perhatian. Niᶜam Hashim al-Jammas (2010) telah membincangkan balaghah *al-itnab* di dalam hadith. Penulis dalam membicarakan tentang uslub *al-itnab* telah menyatakan pembahagian *al-itnab*, kemudian aplikasi hadith yang terdapat dalam setiap pembahagian. Kesimpulannya, jenis *al-itnab* yang paling banyak terdapat dalam hadith ialah *al-tikrar* mengikut pendapat yang paling kuat, diikuti dengan *al-idah baᶜda al-ibham,* kemudian *zikr al-khas baᶜda al-am.*

Umaimah Badr al-Din (2010) dalam artikalnya yang diterbitkan secara berkala dalam Majalah Universiti Dimashq pula telah membincangkan gaya bahasa *al-tikrar* yang merupakan salah satu daripada jenis *al-itnab*, secara khusus di dalam hadith. Penulis menyatakan bahawa Rasulullah saw telah menggunakan gaya bahasa *al-tikrar* samada *tikrar al-lafz* atau *tikrar al-maᶜna*. Walaupun gaya bahasa tersebut telah digunakan oleh bangsa Arab yang terkenal dengan kefasihan mereka namun Rasulullah saw telah mengatasi mereka. Penulis juga berpendapat bahawa gaya bahasa *al-tikrar* sangat penting dan perlu digunakan pada sesetegah situasi. *Al-Tikrar al-lafzi* dan *al-tikrar al-maᶜnawi* adalah sama dari segi kepentingannya, bahkan *al-tikrar al-maᶜnawi* adalah lebih kerap serta jelas dalam penggunaan. Selain itu, penulis juga telah membahaskan *Balaghah al-Qasm* di dalam hadith di dalam artikelnya yang lain.

Para sarjana juga membincangkan uslub *al-ijaz* secara khusus. Mukhtar ᶜAtiyyah (1995) telah membahaskan uslub ini secara panjang lebar di dalam bukunya *al-Ijaz fi Kalam al-ᶜArab wa Nas al-Iᶜjaz, Dirasah Balaghiyyah*. Penulis telah menbincangkan mengenai *al-ijaz* di dalam syair secara berperingkat bermula dengan zaman Jahili, permulaan Islam, Umawi, ᶜAbbasi, zaman-zaman mutakhir dan zaman Moden. Kemudian penulis telah membincangkan mengenai *al-ijaz* di dalam *nathr* (perkataan selain syair) secara berperingkat juga seperti perbahasan syair. Di bawah tajuk *nathr* pada zaman permulaan Islam, penulis telah menyentuh tentang keistimewaan perkataan Rasulullah saw yang dianggap sebagai *jawamiᶜ al-kalim*. Penulis telah menyertakan beberapa

khutbah Rasulullah saw sebagai contoh bagi *ijaz al-qisar*, kemudian beberapa hadith Rasullullah saw sebagai contoh bagi *ijaz al-hadhf*. Penulis meruskan perbahasan berkaitan dengan *al-ijaz* di dalam al-Quran bermula dengan *ijaz al-qisar* kemudian *ijaz al-hadhf*. Kesimpulannya, fokus penulis ialah membahaskan aplikasi uslub *al-ijaz* serta pembahagiannya secara ringkas di dalam al-Quran, hadith, syair dan *nathr* bermula dari zaman Jahili hingga zaman moden. Oleh kerana itu perbincangan berkaitan uslub tersebut di dalam hadith agak ringkas dan tidak dibataskan dalam sesebuah kitab hadith.

Muhammad Amin Khuwailid (2005) telah membincangkan secara ringkas berkaitan *al-Ijaz bi Hadhf al-Ism wa Shawahiduhu min al-Quran al-Karim.* Penulis telah menyatakan bahawa *al-ijaz bi hadhf* mempunyai kaitan dengan beberapa perkara, antaranya:

1. Bentuk susunan perkataan atau ayat yang terdapat didalamnya uslub *al-ijaz bi hadhf* serta hubungkait antara perkataan atau ayat yang dibuang dengan ayat atau perkataan yang nyata.
2. Kemampuan pendengar (pihak kedua) untuk mengetahui serta memahami perkataan atau ayat yang dibuang.
3. Situasi perbualan.

Perkara tersebut memainkan peranan penting dalam pembentukan uslub *al-Ijaz bi Hadhf*.

Manakala Satna Muhammad ᶜAli (2011) telah mengkaji *Ijaz al-Hadhf* dan perkaitannya dengan *Iᶜjaz al-Qur'an al-Karim. Hadhf al-kalimah* adalah antara topik yang dibincangkan secara panjang lebar oleh ramai para pengkaji, terutamanya *hadhf al-mafᶜul bih*. Keindahan makna-makna balaghah hasil daripada penggunaan uslub *al-ijaz* memperkuatkan *Iᶜjaz al-Quran al-Karim.*

Kesimpulannya, kajian-kajian tersebut ditumpukan pada salah satu daripada daripada uslub al-*ijaz al-itnab* dan *al-musawah* sahaja. Subjek kajian pula tertumpu pada ayat-ayat atau satu surah dalam al-Quran sahaja. Subjek kajian hadith pula tidak ditumpukan pada sesebuah kitab hadith secara khusus, bahkan dibahaskan secara umum mengikut uslub-uslub tersebut.

Dari sudut yang lain, terdapat juga pengkaji yang membahaskan aplikasi uslub-uslub balaghah di dalam sesebuah kitab hadith tertentu. Siti Rohani Binti Jasni (2009) dalam latihan ilmiahnya telah membincangkan nilai-nilai Balaghah yang terdapat dalam doa-doa Rasulullah saw yang terkandung dalam Kitab Riyadh al-Salihin.

Kajian aplikasi uslub-uslub balaghah di dalam kitab Hadith 40 juga telah dilakukan. Antaranya penulisan latihan ilmiah berkenaan unsur-unsur balaghah dalam Hadith 40 yang berjudul 'Tashbih: Satu Kajian Berdasarkan Hadith 40' dan '*Asalib al-Insya*' dalam Hadith 40'. Terdapat juga latihan ilmiah yang berjudul *al-Ijaz, al-Itnab* dan *al-Musawah* dalam Hadith 40, namun setelah diteliti, terdapat beberapa perkara yang perlu diperkemaskan sepertimana ulasan yang terdapat dalam permasalahan kajian. Oleh kerana kajian tersebut belum sempurna, adalah perlu kajian terhadap *al-ijaz, al-itnab* dan *al-musawah* dalam Hadith 40 perlu diperkemaskan serta disempurnakan.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini bertujuan menganalisis dan menghuraikan penggunaan uslub *al-ijaz, al-itnab* dan *al-*musawah yang terdapat dalam hadith-hadith Rasulullah saw. Sehubungan dengan itu, kajian kualitatif ini bakal menggunakan metodologi kajian kepustakaan. Reka bentuk kajian kualitatif yang dipilih ialah analisis dokumen dan deskriptif. Melalui metodologi ini, kajian diolah berdasarkan maklumat dan data yang diambil melalui pembacaan sumber-sumber primer dan sekundar dalam bentuk kitab-kitab sharah hadith, karya-karya ulama-ulama terdahulu dan terkini, juga tesis-tesis dan kertas kerja yang berkaitan sama ada dari sumber bahasa Arab atau pun bahasa Melayu. Data-data yang telah dikumpul seterusnya akan dianalisis bagi mendapatkan hasil kajian.

Dalam peringkat pengumpulan data, pengumpulan difokuskan kepada data-data yang dapat membantu menjelaskan hadith yang dikaji seperti hadith-hadith yang sama tetapi diungkapkan dengan lafaz dan struktur ayat yang berbeza, *asbab al-wurud*, konteks ucapan, dan situasi khalayak pendengar.

Dalam peringkat analisis pula, lafaz-lafaz hadith akan diteliti struktur-struktur ayatnya dan kemudian hadith akan diterjemahkan. Dalam penterjemahan ini, kaedah 'terjemahan literal' dan

'terjemahan bebas' digunakan mengikut kesesuaian serta nilai-nilai estetika yang terkandung di dalamnya cuba dikekalkan sebaik mungkin. Bantuan buku-buku terjemahan hadith turut digunakan dalam menghuraikan maksud tersurat dan tersirat bagi setiap hadith-hadith yang terdapat aplikasi uslub *al-ijaz, al-itnab* dan *al-musawah* supaya setiap lafaz dapat dianalisa dengan baik dan jelas.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Pengkaji memilih beberapa hadith sebagai sampel kajian yang dilakukan. Perbincangannya adalah seperti berikut:

Hadith Kedua

عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَيْضاً قَالَ : بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوْسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لاَ يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلاَ يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ، وَقَالَ: يَا مُحَمَّد أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلاَمِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((الإِسْلاَمُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ وَتُقِيمَ الصَّلاَةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً)) قَالَ : صَدَقْتَ، فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ قَالَ : ((أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ)). قَالَ صَدَقْتَ، قَالَ : فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: ((أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ)). قَالَ: ((مَا الْمَسْؤُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ)). قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَاتِهَا، قَالَ: ((أَنْ تَلِدَ الْأَمَةُ رَبَّتَهَا وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ)). ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ : ((يَا عُمَرَ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟)) قُلْتُ : اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ . قَالَ: ((فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ)). رواه مسلم

Analisis Hadith dan Ulasan

Keistimewaan hadith ini ialah ia merangkumi Islam dari segi zahir dan batin melalui penjelasan tentang rukun Islam, rukun Iman, al-ihsan dan tanda-tanda kiamat. Qadi ᶜIyad menyatakan bahawa hadith ini telah menjelaskan semua ibadat zahir dan batin, seperti iman dan ibadat yang berkaitan dengan anggota badan, sehingga syariat keseluruhannya terkandung dan tercabang daripada hadith tersebut (al-Nawawi 1929, 1:157-158).

1. Pada lafaz الإسلاَمُ أَنْ تَشْهَدَ terdapat *ijaz al-hadhf* dan diandaikan asalnya ialah الإسلاَمُ أركانه أو دعائمه أَنْ تَشْهَدَ atau yang seerti dengannya yang bermaksud "Islam itu rukunnya atau tonggaknya ialah engkau bersaksi ...". Hakikat Islam itu luas pengertiannya meliputi akidah dan syariat. Penyebutan lima rukun ini memberitahu amalan zahir yang tidak boleh diingkari oleh mana-mana orang Islam kewajipannya dan menjamin darah dan hartanya dipelihara oleh Islam.
2. Lafaz (الإيمان أن تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ) secara umumnya menggunakan uslub *al-musawah* kerana butiran rukun Islam semuanya disebut secara jelas dan tepat. Seseorang yang tidak mempercayai salah satu daripadanya bererti tiada keimanan baginya.
3. Pada ungkapan أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ, lafaz تُؤْمِنَ diulang iaitu kali keduanya ketika menyebutkan keimanan kepada ketentuan Allah bertujuan supaya keimanan kepada ketentuan Allah itu dianggap penting dan tidak dipandang remeh. Ini adalah bahagian *al-itnab* dalam bentuk *al-tikrar*.
4. Penjelasan tentang *al-ihsan* pada ungkapan (أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ) termasuk dalam *jawami*ᶜ *al-kalim* dan terdapat penggunaan uslub *ijaz al-qisar* dalam lafaz tersebut. Penjelasannya ialah jika ditaqdirkan bahawa seseorang hamba benar-benar merasa berhadapan dengan Allah SWT dalam ibadatnya, maka dia akan melakukannya dengan penuh khusyuk dan khudu, keikhlasan dan tekun, dan berusaha sebaik mungkin untuk menyempurnakan ibadatnya dengan penuh adab dan tertib dari sudut zahir dan batin seperti yang disyariatkan. Dia juga akan menjauhkan segala sesuatu yang akan membawa kepada kurangnya mutu ibadat. Maka dapat dibayangkan kesempurnaan ibadat yang didirikan dalam keadaan tersebut. Keikhlasan dan ketekunan itu juga dapat dihasilkan dengan meyakini sesungguhnya Allah SWT sentiasa memperhatikannya (al-Nawawi 1929, 1:157-158).
5. Pada lafaz أَنْ تَلِدَ الْأَمَةُ رَبَّتَهَا yang bermaksud, "Apabila hamba perempuan melahirkan tuannya..." sekali lagi uslub *ijaz al-qisar* digunakan. Ianya dapat dipastikan dengan melihat kupasan para ulama yang panjang lebar terhadap lafaz yang ringkas tersebut:

i. Menurut al-Bugha (al-Bugha et. al. 2007: 17), banyaknya pemeliharaan hamba wanita dan hubungan jenis dengan mereka berdasarkan hukum penghambaan. Kemudian mereka melahirkan anak-anak yang mana anak-anak tersebut adalah merdeka seperti bapa-bapa mereka. Kedudukan anak-anak hamba perempuan yang lahir dari tuannya adalah sama dengan tuannya kerana hak milik si bapa akan menjadi warisan dan milik si anak. Oleh sebab itu dia menjadi tuan kepada hamba perempuan tersebut (ibunya) dari sudut ini. Ibn Daqiq al-ᶜId berkata perkara ini terjadi ketika penguasaan umat Islam terhadap negara-negara kafir dan berlakunya banyak pembukaan-pembukaan dan penawanan (al-ᶜId t.th.: 16).

ii. Menurut al-Bugha lagi, terdapat pendapat yang menyatakan bahawa lafaz tersebut ialah kinayah mengenai banyaknya berlaku penderhakaan anak-anak sehingga seorang bapa takut kepada anaknya sendiri, sepertimana takutnya seorang hamba kepada tuannya. Ungkapan ini membayangkan banyaknya berlaku kerosakan pada akhir zaman dan suasana yang tidak tenteram (al-Bugha et. al. 2007: 17).

iii. Menurut Ibn Daqiq al-ᶜId, dikatakan juga maksud lafaz ini ialah berlakunya kerosakan keadaan manusia sehingga terjadinya penjualan hamba-hamba perempuan yang telah melahirkan anak tuannya oleh tuan-tuannya. Maka terjadilah beberapa kali proses pindah milik kepada tuan yang baru sehinggalah seringkali terjadi anak-anak hamba wanita itu sendiri yang membeli ibunya tanpa disedari. Kerosakan yang dimaksudkan di sini ialah kejahilan orang ramai berkenaan haramnya menjual hamba-hamba tersebut (al-ᶜId t.th.: 16).

Kesimpulannya, hadith ini mengandungi ketiga-tiga uslub dan setiap uslub digunakan sesuai dengan keadaan. *Ijaz al-hadhf* digunakan kerana ia sudah difahami dalam konteks hadith di atas, maka dengan menyebut ungkapan yang digugurkan akan menjadikan ayat tersebut hilang balaghahnya kerana tidak meraikan situasi dan tuntutan semasa. *Al-Musawah* juga perlu sehingga tiada perselisihan dalam menentukan bilangan perkara-perkara rukun seperti bilangan rukun Iman. *Al-Itnab* dalam bentuk *al-tikrar* digunakan untuk memberi penekanan pada keimanan terhadap qada dan qadar kerana seringkali manusia secara tidak sedar, sukar untuk menerima qada dan qadar walaupun mereka beriman pada Allah, malaikat, kitab-kitab, para rasul dan hari akhirat. *Ijaz al-qisar* juga digunakan kerana ia ringkas dan padat. Ia memberi ruang kepada ahli-ahli hadith untuk memberi pelbagai tafsiran seperti penafsiran tentang "...hamba perempuan melahirkan tuannya". Gabungan semua uslub ni menjadikan sesebuah ungkapan hadith itu tersusun dan merangkumi makna yang meluas.

Hadith Keenam

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ : ((إِنَّ الْحَلاَلَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِدِيْنِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوْشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلاَ وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، أَلاَ وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلاَ وَهِيَ الْقَلْبُ)). رواه البخاري ومسلم

Analisis Hadith dan Ulasan

Imam Ahmad bin Hambal menyatakan hadith ini merupakan satu pertiga ilmu dan salah satu daripada tiga tonggak utama Islam kerana hadith ini merupakan salah satu daripada tiga kaedah utama yang menjadi tempat rujuk semua hukum. Menurut beliau, asas Islam adalah berdasarkan tiga hadith, iaitu hadith (الأعمال بالنيات), hadith (من أحدث في أمرنا هذا...) dan hadith (الحلال بين والحرام بين) (al-Suyuti 1997, 1:17-22; al-ᶜId t.th.: 10). Sebagaimana Ishaq bin Rahawaih menganggapnya sebagai satu daripada empat hadith asas dalam Islam iaitu hadith (إنما الأعمال بالنيات), hadithالحلال بين) والحرام بين), hadith (إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه) dan hadith (من صنع في أمرنا شيئا ليس منه فهو رد) (Ibn Rajab 2008: 32). al-Daraqutni juga menganggap hadith ini merupakan salah satu daripada empat usul hadith iaitu hadith (الأعمال بالنيات), hadith (من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه), hadith (الحلال بين) dan hadith (ازهد في الدنيا يحبك الله) (al-Suyuti 1997, 1:20).

Menurut al-Haitami (2009: 251-252), para ulama bersepakat ketinggian kedudukan hadith ini dalam Islam dan banyak faedahnya kerana terdapat di dalamnya dorongan terhadap perkara halal,

menjauhi perkara haram, menahan diri dari perkara syubhat (samar-samar), berhati-hati menjaga agama dan maruah, tidak melakukan perkara yang boleh menimbulkan sangkaan buruk atau menjatuhkan kepada perkara yang dilarang, menjaga sifat wara', menjaga hati, hukuman jenayah mesti setimpal dengan jenayah yang dilakukan, amalan-amalan hati lebih afdal dari amalan-amalan anggota badan dan banyak lagi sehingga beliau menyatakan bahawa hadith ini merupakan salah satu tonggak utama dalam Islam merangkumi semua ilmu syariat samada zahir mahupun batin. Maka tidak hairan jika sebahagian ulama menyatakan bahawa hadith ini satu pertiga atau satu perempat Islam.

1. Hadith ini secara umumnya dimulakan dengan uslub al-musawah iaitu pada ungkapan إِنَّ الْحَلاَلَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ . Mungkin uslub tersebut digunakan dipermulaan kerana ia ada kaitan dengan perawi iaitu yang masih muda ketika itu kerana beliau berumur lapan tahun ketika kewafatan Rasulullah saw seperti yang dinyatkan oleh al-ᶜAsqalani (2001, 1:145). Maka uslub *al-musawah* digunakan dipermulaan kerana ia mudah difahami dan sesuai dengan keadaan pendengar ketika itu.
2. Pada ungkapan لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ terdapat beberapa ungkapan yang digugurkan iaitu ungkapan (أ مِنَ الحَلال هِيَ أم مِنَ الحَرَامِ) berdasarkan riwayat al-Tirmidhi yang berbunyi لاَ يَدْرِيْ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ أ مِنَ الحَلال هِيَ أم مِنَ الحَرَامِ. (al-Turmudhi, 1996, *Abwāb al-Buyūᶜ, Bāb Mā Jāa' fī Tark al-Shubuhāt*, 2: 495, No 1205) Ini merujuk kepada uslub *ijaz al-hadhf* dan ungkapan yang digugurkan ialah dalam bentuk satu ayat. Ungkapan ini digugurkan mungkin kerana untuk meringkaskan dan kerana ia telah difahami. Mungkin juga digugurkan kerana ia disebutkan dalam riwayat yang lain.
3. Pada lafaz كَالرَّاعِي يَرْعىَ حَوْلَ yang bermaksud seperti penggembala yang mengembala di sekitar... Terdapat pengguguran *al-mafᶜul bih* untuk meringkaskan ayat. Diandaikan asalnya ialah كَالرَّاعِي يَرْعىَ مواشيه حَوْلَ bermaksud seperti penggembala yang mengembala ternakannya di sekitar... (Idris Abdullah 2005: 92). Ini adalah di bawah bahagian ijaz al-hadhf dan ungkapan tersebut digugurkan kerana ia sudah difahami.
4. Perkataan أَلاَ وَإِنَّ diulang-ulang sebanyak tiga kali kerana untuk menarik perhatian pendengar dan menunjukkan kepentingan perkara yang disebut selepasnya. Ia adalah bahagian *al-itnab* dalam bentuk *al-tikrar*.

Kesimpulannya, hadith ini dimulakan dengan uslub *al-musawah* sebagai pembuka ungkapan yang bersesuaian dengan keadaan perawi yang masih muda ketika itu. Kemudian *ijaz al-hadhf* digunakan kerana ungkapan tersebut dapat difahami walaupun terdapat satu ayat digugurkan. Maka tiada faedah untuk menyebutkannya. Tambahan pula terdapat riwayat lain yang menjelaskan ayat yang digugurkan. Kemudian uslub *ijaz al-hadhf* digunakan sekali lagi kerana sebab yang sama disebutkan di atas. Akhirnya, untuk menyatakan kepentingan memelihara diri daripada perkara-perkara haram, maka uslub *al-itnab* dalam bentuk *al-tikrar* digunakan untuk menarik perhatian pendengar dan memberi penekanan kepada kepentingan perkara yang ingin dinyatakan.

Hadith Kesembilan Belas

عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ : كُنْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْماً، فَقَالَ : ((يَا غُلاَمُ إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ: اُحْفَظِ اللهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللهَ وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوْ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوْكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوْكَ إِلاَّ بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ لَكَ، وَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوْكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوْكَ إِلاَّ بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتِ الْأَقْلاَمُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ)) رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح

وفي رواية غير الترمذي: ((احْفَظِ اللهَ تَجِدْهُ أَمَامَكَ، تَعَرَّفْ إِلَى اللهِ فِي الرَّخَاءِ يَعْرِفْكَ فِي الشِّدَّةِ، وَاعْلَمْ أَنَّ مَا أَخْطَأَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَكَ، وَمَا أَصَابَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَكَ، وَاعْلَمْ أَنَّ النَّصْرَ مَعَ الصَّبْرِ، وَأَنَّ الْفَرَجَ مَعَ الْكَرْبِ وَأَنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً.((

Analisis Hadith dan Ulasan

Menurut Ibn Rajab (2008: 434), hadith ini mengandungi wasiat yang agung. Dalam mensyarahkan hadith ini, beliau telah mengkhususkan satu kitab bertajuk *Nur al-Iqtibas fi Miskhat Wasiyyat al-Nabi saw li Ibn ᶜAbbas*. Beliau telah menjelaskan secara panjang lebar dan terperinci tentang makna yang terkandung dalam hadith ini.[2]

1. Hadith ini dimulakan dengan uslub *al-musawah* iaitu pada ungkapan (يَا غُلاَمُ إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ) sebagai pembuka kata kepada ungkapan seterusnya dan untuk menarik perhatian perawi yang masih muda ketika. Perawi berumur lima belas tahun menurut satu pendapat atau tiga belas tahun mengikut pendapat lain ketika kewafatan Rasulullah saw (al-Dhahabi 1996, 3:335,336). Bermakna beliau lebih muda ketika beliau mendengar hadith ini, maka penggunaan uslub *al-musawah* adalah tepat dan sesuai.
2. *Ijaz al-hadhf* dikesan penggunaannya dalam ayat (اُحْفَظِ اللهَ) berdasarkan kepada tafsiran Ibn Rajab (2008: 434) iaitu (اُحْفَظِ حدوده، وحقوقه، وأوامره، ونواهيه) atau tafsiran ᶜAbd al-Qadir al-Arnaut yang mensyarahkan kitab *al-Azkar* (al-Nawawi 1971: 345) iaitu (اُحْفَظِ دينه وأمره). Ungkapan yang digugurkan itu ialah *mudaf*. Ibn ᶜAllan (t.th., 7:382) menyatakan bahawa ungkapan (أُحْفَظِ اللهَ يَحْفَظْكَ) adalah ungkapan yang paling tinggi nilai balaghahnya, paling ringkas tetapi paling mendalam dan meluas maknanya sehingga merangkumi keseluruhan hukum-hukum syariat. Dan ia termasuk dalam kategori *jawamiᶜ al-kalim*.
3. Dalam pengulangan ungkapan (اُحْفَظِ اللهَ) terdapat uslub *al-itnab* iaitu *al-tikrar* dengan tujuan penegasan dan memperkuatkan makna ungkapan tersebut dalam jiwa pendengar.
4. Ungkapan lafaz إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللهَ وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللهِ yang bermaksud "Apabila kamu meminta sesuatu, maka mintalah kepada Allah. Apabila kamu meminta pertolongan, mintalah pertolongan daripada Allah" menggunakan uslub *al-itnab* iaitu *dhikr al-khas baᶜd al-ᶜam*. Ini kerana dalam فَاسْأَلِ اللهَ itu umum terkandung di dalamnya segala bentuk doa dan permintaan termasuklah meminta pertolongan. Uslub ini digunakan untuk menyatakan kepentingan meminta pertolongan kepada Allah SWT kerana mungkin manusia seringkali alpa dalam memohon pertolongan kepada Allah SWT. Maka ia disebutkan secara khusus seolah-olah ia bukan dari jenis permintaan yang disebutkan sebelumnya.
5. Dalam ungkapan (إِذَا سَأَلْتَ) ini juga terdapat *mafᶠul bih* iaitu (شيئا) yang digugurkan dengan tujuan supaya merangkumi semua jenis permintaan dan pertolongan. Ini adalah uslub *ijaz al-hadhf*.
6. Lafaz [3] لَوْ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَن dan [4] إِلاَّ بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ لَكَ diulang sebanyak dua kali bertujuan menetap makna ke dalam jiwa pendengar agar benar-benar yakin perkara yang disampaikan. Uslub sebegini adalah *al-itnab* dalam bentuk *al-tikrar*.
7. Menurut Abu Safiyyah (2010: 263), terdapat nilai *al-itnab* dalam lafaz رُفِعَتِ ٱلأَقْلاَمُ وَجَفَّتِ الصُّحُفِ yang bermaksud "Pena telah pun diangkat dan lembaran-lembaran telah kering" kerana makna yang dimaksudkan ialah takdir Allah telah muktamad. Kedudukan lafaz ini menunjukkan ia diungkapkan dengan uslub *al-itnab* iaitu *al-tadhyil* kerana ia bertujuan menguatkan makna "kecuali sesuatu yang telah Allah tetapkan ke atasmu" yang disebut sebelumnya.

Kesimpulannya, penggunaan uslub al-musawah dipermulaan hadith ini adalah sesuai sebagai pembuka kata selain meraikan perawi yang masih muda ketika itu. Kemudian, kerana kepentingan ungkapan yang akan disebutkan selepasnya, maka uslub al-itnab dalam bentuk al-tikrar digunakan. Seterusnya uslub al-itnab iaitu dhikr al-khas bacd al-cam digunakan untuk menyatakan perkara khusus yang disebutkan selepasnya adalah sangat penting dan ia adalah perkara yang sering dilupakan manusia. Mafcul bih iaitu (شيئا) yang digugurkan dengan tujuan supaya merangkumi semua jenis permintaan dan pertolongan merujuk kepada uslub ijaz al-hadhf. Kemudian al-itnab dalam bentuk al-tikrar digunakan menguatkan keyakinan pendengar untuk merima ungkapan tersebut. Akhirnya, uslub al-itnab iaitu al-tadhyil digunakan dengan tujuan yang sama iaitu menguatkan makna "kecuali sesuatu yang telah Allah tetapkan ke atasmu" yang disebut sebelumnya. Kepelbagaian uslub ini menjadikan ungkapan hadith tersebut merangkumi makna yang luas.

KESIMPULAN

Sebagai penutup, pengkaji merumuskan beberapa seperti berikut:

1. Uslub *al-ijaz* merupakan uslub yang paling kerap digunakan dalam hadith-hadith yang dikaji iaitu sebanyak enam puluh tiga uslub dengan empat puluh tiga dalam bentuk *ijaz al-hadhf* dan dua puluh daripadanya dalam bentuk *ijaz al-qisar*. Uslub *al-itnab* berada pada kedudukan kedua iaitu sebanyak dua puluh penggunaan dan diakhiri dengan uslub *al-musawah* iaitu sebanyak lima penggunaan sahaja.

   Uslub *al-ijaz* berada pada kedudukan pertama kerana ia ada perkaitan dengan kebiasaan masyarakat Arab ketika itu yang cenderung menggunakan ungkapan yang ringkas. Ia juga ada kaitan dengan keistimewaan ungkapan-ungkapan Baginda saw yang digelar sebagai *jawami^{c} al-kalim*. Kemudian uslub *al-itnab* juga diperlukan kerana tugas Baginda saw sebagai seorang Rasul Allah memerlukan Baginda saw berhadapan dengan pelbagai golongan manusia yang berbeza dari sudut kefahaman, mentaliti, bahasa dan budaya yang memerlukan kepelbagaian gaya bahasa dalam penyampaian untuk menarik minat pendengar. Kadangkala uslub *al-itnab* digunakan untuk menegaskan, mengelakkan salah faham dan lain-lain tujuan yang sangat diperlukan dalam berdakwah. Uslub *al-musawah* walaupun kurang digunakan dalam hadith dan kurang dibahaskan dalam kitab-kitab balaghah kerana ia lebih kepada ucapan yang biasa digunakan oleh orang awam, namun ia diperlukan dalam menjelaskan perkara-perkara asas seperti dalam menyebutkan bilangan rukun Islam dan rukun Iman terhadap orang awam.
2. Bentuk *jawami^{c} kalim* sesebuah hadith adakalanya terdapat pada ungkapan-ungkapan atau ayat-ayat tetertentu, dan kadangkala perlu dilihat dari segi keseluruhan makna hadith, tidak hanya pada potongan atau ayat-ayat tertentu. Walaupun *jawami^{c} kalim* itu ada perkaitan dengan ungkapan ringkas yang mengandungi makna yang luas yang sangat sesuai dengan uslub *ijaz*, namun ia perlu juga juga dilihat pada semua isi kandungan hadith. Hal ini demikian kerana kadangkala dalam sesebuah hadith, terdapat juga penggunaan uslub *al-itnab* dan *al-musawah*, namun para sarjana terdahulu masih memasukkan hadith tersebut dalam kategori *jawami^{c} kalim* kerana melihat pada makna keseluruhan hadith yang begitu meluas.
3. Ketiga-tiga uslub ini boleh dijadikan sebagai satu kayu ukur untuk menilai ketinggian balaghah seseorang. Ini kerana seseorang yang baligh perlu menjalinkan bakat yang ada padanya dengan penyusunan ungkapan-ungkapan yang kemas dari sudut balaghahnya dan juga perlu menilai suasana dan keadaan pendengar dan sebagainya. Dengan kesepaduan itu terhasillah percakapan yang indah, menarik, berfaedah dan memberi kesan terhadap para pendengarnya. Oleh itu boleh dikatakan bahawa kemahiran mengunakan uslub *al-ijaz, al-itnab* dan *al-musawah* pada situasi yang tepat merupakan satu kemahiran yang tinggi. Maka, keterangan di atas dapat memperkukuhkan bukti bahawa Rasulullah saw adalah seorang yang sangat fasih dan baligh kerana telah menggunakan uslub-uslub tersebut dengan tepat dan sesuai dengan keadaan dan situasi pendengar.
4. Kepelbagaian uslub yang digunakan ada kaitan dengan tujuan sebalik penggunaannya. Setiap uslub digunakan berdasarkan tujuan-tujuan tertentu seperti menarik perhatian, menunjukkan kepentingan sesuatu ungkapan, mengelakkan salah faham dan lain-lain tujuan. Kesemua tujuan ada kaitan dengan situasi dan keadaan pendengar. Gabungan daripada kepelbagaian uslub dalam sebuah hadith menjadikan ungkapannya tersusun dan merangkumi makna yang meluas.
5. Kajian ini membuktikan bahawa hadith adalah salah satu sumber bahasa Arab yang kaya dengan pelbagai unsur balaghah.

IMPLIKASI KAJIAN

1. Memperkayakan kajian dalam bidang balaghah hadith terutamanya hadith-hadith yang terkandung dalam kitab Hadith 40 yang sering digunakan dalam pengajian-pengajian di Malaysia.
2. Memperkenalkan masyarakat umum kepada seni *jawami^{c} al-kalim* iaitu ungkapan yang ringkas dan padat yang merupakan keistimewaan utama ungkapan-ungkapan Baginda saw.
3. Memperkenalkan masyarakat umum kepada laras bahasa yang mempunyai kaitan dengan *jawami^{c} al-kalim* iaitu laras bahasa *al-ijaz, al-itnab* dan *al-musawah*.

4. Menimbulkan kesedaran dan menambahkan kepercayaan masyarakat bahawa Rasul Allah saw adalah seorang yang sangat fasih dan baligh yang dapat menyesuaikan ungkapan dan pertuturannya mengikut situasi dan keadaan pendengar. Ia dapat mendedahkan kepada kehalusan Baginda saw dalam bertutur dan ketinggian ungkapan Baginda saw kerana dapat menyesuaikan ungkapan dengan situasi dan keadaan pendengar. Maka masyarakat secara umumnya dan mereka yang mempelari kitab Hadith 40 khususnya akan terdedah kepada seni-seni bahasa hadith dan sedikit sebanyak dapat menghayati makna sebalik penggunaan uslub-uslub tersebut.

CADANGAN KAJIAN

Berdasarkan perbincangan terhadap uslub *al-ijaz, al-itnab* dan *al-musawah* dalam Hadith 40, penulis ingin mengemukakan beberapa cadangan bagi meningkatkan pengetahuan dan kefahaman setiap individu muslim dalam ilmu balaghah:

1. Kajian dan pengajian elemen-elemen ilmu balaghah dalam hadith Nabi saw perlu dipelbagaikan untuk mencungkil nilai-nilai seni balaghah dari sumber rujukan kedua Islam itu.
2. Satu pendekatan pendidikan ilmu balaghah perlu diperkemaskan melalui menjadikan kitab-kitab yang dekat dengan masyarakat di Malaysia sebagai objek kajian.
3. Pendekatan pendidikan ilmu balaghah melalui sumber-sumber al-Quran dan hadith perlu ditengahkan agar kemukjizatan dan keistimewaannya dapat dirasai.
4. Penulisan kajian balaghah dalam bahasa Melayu perlu digalakkan agar penerangan yang berkesan dapat disampaikan dengan mudah dan masyarakat umum dapat mengambil faedah daripadanya.

NOTA HUJUNG

1. Rujuk al-Bukhari, *al-Jami^{c} al-Sahih*, Kitab al-I^{c}tisam bi al-Sunnah, Bab Qaul al-Nabi s.a.w. (بعثت بجوامع الكلم), Hadith 7273, 1980, Juz 4: 358-359. Hadith *jawami^{c} al-kalim* ini juga diriwayatkan dengan pelbagai lafaz oleh beberapa imam hadith yang lain seperti Imam Muslim di dalam kitabnya di bawah tajuk Kitab al-Masajid wa Mawadi^{c} al-Solat. Rujuk: al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Kitab al-Masajid wa Mawadi^{c} al-Solat, Hadith 523, 2006, Jil. 1: 237. Imam al-Tirmdhi di dalam kitabnya di bawah tajuk al-Sair, Bab Ma Ja'a fi al-Ghanimah. Rujuk al-Tirmidhi, *al-Jami^{c} al-Kabir*, Abwab al-Sair, Bab Ma Ja'a fi al-Ghanimah, Hadith 1553, 1996, Jil. 3: 212.
2. Rujuk penjelasan secara terpeinci dalam kitab *Nur al-Iqtibas fi Miskhat Wasiyyat al-Nabi s.a.w li Ibn ^{c}Abbas* karangan Ibn Rajab **(**Ibn Rajab 2008).
3. Lafaz ini diulang kali kedua dengan menggunakan adat al-shart إن
4. Lafaz ini diulang kali kedua dengan menggunakan kalimah عليك pada akhir ayat kerana memadankannya dengan timpaan musibah.

RUJUKAN

Ibn ^{c}Allan, Muhammad bin ^{c}Allan al-Siddiqi. t.th. *al-Futuhat al-rabbaniyyah ^{c}ala al-azkar al-nawawiyah*. Juz 7. Bayrut: Dar 'Ihya' al-Turath al-^{c}Arabi.

al-^{c}Aini, Badr al-Din Abu Muhammad Mahmud bin Ahmad. 1421H/2001. *^{c}Umdat al-qari syarh sahih al-Bukhari*. Juz 14 & 25. Bayrut: Dar al-Kutub al-^{c}Ilmiyyah.

al-^{c}Asqalani, Ahmad bin ^{c}Ali bin Hajar. 1421H/2001. *Fath al-bari*. Tahqiq ^{c}Abd al-Qadir Syaibah al-Hamd. Juz 1 & 6. Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah.

Ibnu al-Athir, Majd a-Din Abu al-Sa^{c}adat al-Mubarak bin Muhammad. 1389H/1969. *Jami^{c} al-usul fi ahadith al-Rasul*. Juz 8. t.pt.: Maktabat al-Hilwaniy, Matba^{c}ah al-Malah, Maktabat Dar al-Bayan.

al-Bugha, Mustafa & Muhyiddin Misto. 1428H/2007. *al-Wafi fi sharh al-arba^{c}in al-Nawawiyyah*. Ed. ke-16. Dimashq: Dar Ibn Kathir.

al-Bukhari, Abu ^{c}Abdullah Muhammad bin Isma^{c}il. 1400H/1980. *al-Jami^{c} al-sahih*. Juz 4. Qahirah: al-Matba^{c}ah al-Salafiyyah wa Maktabatuha.

al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad bin Ahmad bin ^{c}Uthman. 1417H/1996. *Siyar a^{c}lam al-nubala'*. Tahqiq Shu^{c}aib al-'Arnaut. Ed. ke-11. Juz 3. Bayrut: Mu'asasat al-Risalat.

al-Haitami, Ahmad bin Muhammad bin ᶜAli bin Hajar. 1430H/2009. *al-Fath al-mubin bi sharh al-arbaᶜin*. Ed. ke-2. Jeddah: Dar al-Minhaj.

al-ᶜId, Ibn Daqiq. t.th. *Sharh al-arbaᶜin hadithan al-Nawawiyyah*. Makkah al-Mukarramah: al-Maktabat al-Faisaliyyah.

Idris Abdullah. 2005. *Al-Hadith: Satu Kajian dari Sudut al-Balaghah*. Bangi: Pusat Penerbitan dan Percetakan Universiti Kebangsaan Malaysia.

al-Mubarkafuri, Muhammad ᶜAbd al-Rahman bin ᶜAbd al-Rahim. t.th. *Tuhfat al-'ahwaziy bi sharh jamiᶜ al-Tirmidhi*. Juz 5. t.tp.: Dar al-Fikr.

al-Naisaburi, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi. 1427H/2006. *Sahih Muslim*. Jil. 1. Riyad: Dar Taibat.

al-Nawawi, Muhy al-Din Yahya bin Sharf. 1391H/1971. *al-Azkar al-Nawawiyah*. Tahqiq ᶜAbd al-Qadir al-'Arna'ut. Dimashq: Matbaᶜah al-Mallah bi Dimashq.

al-Nawawi, Muhy al-Din Yahya bin Sharf. 1347H/1929. *Sahih Muslim bi sharh al-Nawawi*. Juz 1 & 5. t.tp: al-Matbaᶜah al-Misriyyah bi al-Azhar.

Ibn Rajab, ᶜAbd al-Rahman bin Shihab al-Din. 1429H/2008. *Jamic al-ᶜulum wa al-hikam fi sharh khamsin hadith min jawamiᶜ al-kalim*. Tahqiq Mahir Yasin al-Fahl. Bayrut: Dar Ibn Kathir.

Abu Safiyyah, ᶜAbd al-Wahhab Rashid. 1430H/2010. *Sharh al-arbaᶜin al-Nawawiyyah fi thaub jadid*. ᶜAmman: Dar ᶜAmmar.

al-Suyuti, Jalal al-Din ᶜAbd al-Rahman. 1418H/1997. *al-Ashbah wa al-nadha'ir fi qawaᶜid wa furuᶜ fiqh al-shafiᶜiyyah*. Juz 1. Ed. ke-2. Riyad: Maktabat Nazar Mustafa al-Baz.

al-Tirmidhi, Abu ᶜIsa Muhammad bin ᶜIsa. 1996. *al-Jamiᶜ al-kabir*. Tahqiq Bashshar ᶜAwwad Maᶜruf. Jil. 2 & 3. Bayrut: Dar al-Gharb al-Islami.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Maheram Ahmad, Muhammad Adib Samsudin, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

DAKWAH MELALUI Al-QIṢṢAH: KAJIAN NOVEL A.FUADI

Muhammad Salman Palewai, Prof Dr. Siti Rugayah Hj.Tibek &Prof Madya Dr. Fariza Md. Sham

Jabatan Pengajian Dakwah & Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Dakwah melalui seni merupakan satu pendekatan dakwah yang efektif ianya boleh diterima setiap orang tanpa mengira umur, kerjaya dan tahap pendidikan. Perkara ini kerana seni merupakan kecenderungan jiwa atau fitrah semula jadi setiap manusia. Al-Qur'an mencontohkan pendekatan tersebut salah satunya melalui pemaparan qiṣṣah. Kajian ini menganalisis seni sastera karya A.Fuadi yang berbentuk novel. Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti mesej dakwah yang terkandung dalam novel tersebut serta sejauh mana A.Fuadi menjadikan qiṣṣah dalam al-Qur'an sebagai model dalam karyanya. Demikian pula bagaimana beliau mengaplikasikan teori sastera untuk memasukkan unsur estetika dalam karyanya sebagai salah satu syarat karya seni. Melalui reka bentuk kajian analisis kandungan penyelidikan kualitatif, didapati bahawa Novel A. Faudi dapat dikategorikan sebagai novel remaja Islami, ia bertemakan perjuangan meraih cita-cita melalui jalur pendidikan. Dalam novel tersebut banyak mengandungi mesej dakwah yang dapat memotivasi pembacanya seperti keikhlasan, harmonisasi sesama manusia, doa dan harapan, etos kerja, kesabaran, kesyukuran, amar makruf nahi mungkar, dan keutamaan menuntut ilmu. Pengarang mengaplikasikan metode qissah al-Qur'an pada beberapa hal iaitu, ia bersumber dari kisah benar, penggambaran watak secara realistik, berakhir dengan kebahagiaan, pengulangan mesej utama, dan cara memulai penceritaan. Walau bagaimanapun belum dikenal pasti bagaimana keberkesanan novel tersebut terhadap para pembaca, oleh itu boleh dilakukan penyelidikan terhadap hal tersebut. Demikian pula pengarang banyak memetik hadis untuk menyokong karyanya perkara ini boleh pula menjadi kajian dengan mengkaji kualiti hadis hadis tersebut. Salain dakwah juga banyak mesej lain seperti, politik, tamaddun,psikologi dan sosial kesemua itu boleh menjadi kajian dimasa hadapan.

Kata Kunci: Dakwah, Al-Qiṣṣah, Novel, A,Fuadi.

PENGENALAN

Semangat umat Islam untuk menyebarkan dakwah Islamiah tidak pernah padam dalam jiwa, bahkan sentiasa bersemangat dari tahun ke tahun. Hal ini kerana doktrin terhadap ajaran tersebut sangat kuat dan telah dicontohkan oleh para mujahid dakwah. Output dari gerakan dakwah mereka menjadikan Islam tersebar dan dianuti umat manusia di seantero dunia.

Dalam pada itu, salah satu metode al-Qur'an menyampaikan mesej iaitu melalui qiṣṣah atau penceritaan. Hal ini boleh ditemukan dalam al-Qur'an pada banyak tempat. Metode tersebut amat bagus pula diteladani dalam menyampaikan mesej dakwah, sama ada dakwah *bi-al-qaul* ataupun dakwah *bi-al-kitabah*. Di antara cara untuk menyampaikan dakwah *bi-al-kitabah* dengan materi cerita iaitu melalui novel.

Berkat pengajaran al-Qur'an yang banyak disalurkan melalui cerita menjadikan kaum muslimin tertarik kepada cerita. Bentuk ketertarikan mereka berbeza satu dengan yang lainnya terpulang kepada peringkat pendidikan, pemahaman, dan kecenderungan mereka. Sebahagian tertarik dengan sekadar menikmati cerita-cerita dalam al-Qur'an atau cereka yang terilhami dari nilai-nilai al-Qur'an. Yang lainya di samping menikmatinya juga berusaha ber*mujahadah* untuk meneladani al-Qur'an melahirkan karya berbentuk cerita.

Novel merupakan salah satu karya dalam bentuk penceritaan. Ianya dikategorikan sebagai karya sastera. Sesebuah karya sastera menurut ajaran Islam tidak sahaja bermuatan seni tapi

mestilah berpandukan nilai-nilai kebaikan dan kebenaran yang bersumber dari ajaran Ilahi. Dengan demikian kualiti novel bergantung kepada keadaan rohani, pewarnaan realiti pengarangnya. Karya sastera berkualiti serta mencurahkan nurani, murni hanya akan lahir dari tangan manusia yang "tercerahkan" pula yang menghidupkan unsur-unsur kebaikan dan penyerahan diri kepada Allah SWT.

A.Fuadi salah seorang novelis muslim berusaha berkongsi ilmu dan nasihat yang baik kepada pembaca melalui karya novel bertajuk Negeri Lima Menara dan Ranah Tiga Warna. Melalui karya tersebut menguatkan argumen bahawa warna novel seratus peratus dipandu oleh karakter pengarangnya. Unsur yang terdapat dalam novel seperti plot, teknik penulisan, tema, persoalan, watak, sudut pandang, latar, dan gaya bahasa seluruhnya akan diwarna oleh pengarangnya. Manakala karakter seorang pengarang terbentuk melalui tahap pendidikan, pengenalan budaya dan yang cukup signifikan nilai agama yang ada dalam mindanya.

Ahmad Fuadi sebagai seorang novelis muslim berusaha menjadikan seni sastera (novel) sebagai media mengajak kepada pencerahan jiwa dari berbagai dimensi agama. Terilhami dari perjalanan hidup yang dilalui, dia mengangkat hal-hal positif yang dapat menjadi motivasi, bahan refleksi, dan iktibar, seperti halnya metode yang diajarkan al-Qur'an, menyampaikan mesej melalui kisah.

PERNYATAAN MASALAH

Sampai saat ini agama Islam sentiasa tersebar dan berkembang. Berdasarkan data tahun 2012 jumlah penduduk Muslim seluruh dunia sudah mencecah 1.57 bilion.[14] Perkara ini boleh berlaku salah satunya kerana kesedaran umat Islam menunaikan tugas dakwah sesuai dengan kapasiti dan kemampuan mereka. Perintah berdakwah dalam Islam bukanlah tugas yang diamanahkan kepada individu atau kelompok tertentu, melainkan kepada siapa sahaja yang merasa terpanggil jiwanya untuk menunaikannya.

Dakwah atau ajakan kepada kebaikan pada hakikatnya bermakna luas, tidak seperti yang difahami sebahagian individu. Ianya hanya sering disamakan dengan tabligh atau menyampaikan syarahan di atas mimbar. Sesungguhnya medan dakwah menyangkut seluruh aktiviti yang boleh memberikan keberkesanan kepada umat agar semakin dekat kepada Allah mengikuti sunnah Rasul-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Implikasi dari pemahaman dakwah secara luas, maka muncullah pelbagai pendekatan dalam dakwah di antaranya dakwah melalui seni. Ianya merupakan salah satu pendekatan yang boleh memberikan keberkesanan kepada *mad*^{c}*u*, kerana seni merupakan kecenderungan manusia yang terjadi secara semula jadi. Menurut M. Quraish Shihab, seni adalah keindahan. Ianya merupakan ekspresi roh dan budaya manusia yang mengandungi dan mengungkapkan keindahan. Ia lahir dari sisi terdalam manusia didorong oleh kecenderungan seniman kepada yang indah apa pun jenis keindahan itu. Dorongan tersebut merupakan naluri manusia, atau fitrah yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya.(Shihab 2000: 385)

Seni dalam Islam termasuk dalam kategori ibadah umum, oleh yang demikian itu, petunjuk al-Qur'an tidak secara terperinci melainkan secara am dan yang dipaparkan hanya prinsip-prinsip pengamalannya. Manusia diberikan kebebasan untuk mencorakkannya sesuai peredaran zaman mereka selama tidak keluar dari batas nilai-nilai kebenaran.

Untuk mengaplikasikan seni dalam kehidupan al-Qur'an mendedahkan pelbagai bentuk yang boleh menjadi bahan pemikiran dalam melahirkan karya seni antara lain: Pertama, al-Qur'an mengajak memperhatikan alam semesta yang penuh keserasian dan keindahannya. Kedua, keindahan bahasa al-Qur'an. Ianya tidak sahaja terfokus pada kandungannya, tetapi juga mengajak manusia memperhatikan pilihan kata dan keindahan bahasa yang diguna pakai. Ketiga, melalui *amthāl*.,Keempat, melalui pemaparan *qiṣṣah*,

Namun demikian, keindahan dan keistimewaan al-Qur'an tersebut tidak diketahui dan dirasakan sebahagian umat Islam. Ianya sekadar dipandang sebagai wahyu dari Allah dan

[14] Dipetik pada12 hari bulan Oktober 2013 dari http//putrahermanto.wordpress. com /2012/ 05 /06/ Populasi- Muslim- di-Dunia-Muslim.

diturunkan dalam berbahasa Arab. Oleh itu, mereka tidak memperoleh kesan pada aspek seni atau keindahan tersebut. Implikasinya mereka tidak boleh menjadikannya sebagai sumber inspirasi dan acuan ketika membina karya seperti karya sastera. Meskipun umat Islam mampu menciptakan karya sastera namun sumber inspirasinya bukan daripada keindahan bahasa al-Qur'an.

Demikian pula *Qiṣṣah* yang terdapat dalam al-Qur'an sering diposisikan tidak lebih daripada sebuah alur cerita semata. Padahal didalamnya sarat dengan hikmah dan pelajaran hidup yang dapat dijadikan sebagai bahan refleksi dalam hidup ini. Demikian pula banyaknya qiṣṣah dan tersebar dibeberapa surah tidak difahami sebagai petunjuk Allah S.W.T. agar manusia sering menjadikan penceritaan sebagai wasilah menyampaikan mesej.

Agar para sasterawan boleh menyampaikan mesej keagamaan melalui pencerittaan sebgaimana yang diajarkan al-qur'an seorang sasterawan mestilah terlebih dahulu membekali diri dengan teori sastera, dan yang tak kalah pentingnya ialah bekal pengetahuan keislaman. Lebih terperinci Shafie Abu Bakar menjelaskan, dalam menghasilkan sesebuah karya sastera Islam, ada semacam tahap penyerapan, pemprosesan dan pengadunan melalui diri pengarang sehingga terhasil sebagai sebuah karya yang akhirnya memfokuskan karya tersebut kepada insan atau khalayaknya. Tahap-tahap tersebut boleh dipecahkan sebagaimana berikut:

1 (nilai) ⇨ 2 (garapan ilham) ⇨3 (estetika) ⇨4 (karya) ⇨5 (khalayak) (Abu bakar 2006: 71)

Khusus karya dan khalayak beliau menitikberatkan supaya setiap sasterawan berfikir hasil karyanya memberikan kesan di kalangan khalayak. Untuk mencapai tujuan tersebut tidak cukup hanya dengan kreativiti, tetapi mesti disertai dengan ilmu dan tahu memilih.

Namun demikian, seiring dengan pengaruh faham sekularisme dan hedonisme di era sekarang tidak jarang hasil karya lebih mempertimbangkan finansial atau keuntungan materi. Para karyawan tidak memikirkan unsur ganjaran dan efek positif yang akan dicapai khalayak selepas membaca sebuah karya sastera. Bersamaan dengan itu khalayak membaca karya sastera tidak lebih dari hanya menikmati karya seni. Mereka tidak menempatkannya sebagai wasilah penambahan ilmu pengetahuan dan meningkatkan motivasi serta akhlak yang mulia.

Salah satu novelis muslim A.Fuadi melalui Karya novel beliau bertajuk Negeri Lima Menara dan Ranah Tiga Warna menyampaikan mesej mesej keagamaan. Dalam novel tersebut mengandungi prinsip-prinsip hidup, atau kata-kata hikmah. Di antara kata-kata hikmah tersebut yang pengarang ingin tanamkan kepada pembaca adalah *man jadda wajada, i*^{c}*malu fauka maa amilu, man thalaba u'laa sahiru laila dan man shabara zhahira.* Selain itu beliau juga berulang kali mengutip nasihat Imam Shafie tentang keutamaan merantau. Pengarang menggambarkan bagaimana perjalanan hidup bagi yang mengamalkan prinsip itu sampai memperoleh kejayaan seperti yang mereka impikan.

Walaupun karya A.Fuadi berbentuk novel namun karya beliau dapat disejajarkan dengan buku-buku motivasi. Beliau sangat berharap novel karyanya tersebut boleh menjadi sebagai sumber motivasi bagi khalayak. Namun demikian kandungan dan keistimewaan novel tersebut serta visi utama dan mesej–mesej yang disampaikan belum menyebar luas dan hanya diketahui oleh masyarakat tertentu.

PERSOALAN KAJIAN

Dari latar belakang kajian yang telah dibincangkan di atas dirumuskan persoalan kajian sebagai berikut:

a. Sejauh mana A.Faudi menciptakan karya novel mengikut metode qiṣṣah al-Qur'an.? Sebab dalam al-Qur'an terdapat berbagai teknik penyajian qiṣṣah mulai penggambaran lakon, teknik memulai qiṣṣah, urutan- urutan permasalahan sampai pada tujuan qiṣṣah dan lain-lain.

b. Soalan kedua, apakah mesej dakwah dalam novel karya A.Fuadi? Dalam hal ini penulis membawa Novel Fuadi ke dalam pelbagai tema dalam Islam kemudian dianalisis tema dikandunginya.

c. Demikian pula sebagai karya sastera yang tidak melupakan aspek estetik, persoalannya, bagaimanakah teknik dan gaya bahasa penulisan karya A.Fuadi?

Ekoran daripada permasalahan utama dan persoalan-persoalan yang dikemukakan di atas, maka penulis menjalankan kajian yang bertajuk "Dakwah Melalui *al-Qiṣṣah*: Kajian Novel A.Fuadi.

MATLAMAT KAJIAN

Novel merupakan salah satu karya sastera yang boleh dijadikan media dalam menyampaikan mesej-mesej keislaman. Sebagai karya sastera tentu mengandungi unsur-unsur seni atau keindahan yang menjadi kecenderungan jiwa manusia. Oleh itu, tujuan kajian ini adalah untuk mengkaji bagaimana seni sastera dalam perkara ini novel dijadikan media menyebarkan nilai-nilai kebaikan yang mencerahkan jiwa, menuju pengamalan Islam secara menyeluruh.

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini dijalankan bagi mencapai objektif sebagai berikut:

a. Untuk mengenal pasti metode qiṣṣah dalam al-Qur'an dan penerapannya dalam novel karya A.Fuadi.
b. Untuk mengenal pasti mesej dakwah dalam novel karya A.Fuadi.
c. Untuk menganalisis teknik dan gaya bahasa pengungkapan novel A. Fuadi.

KEPENTINGAN KAJIAN

Kajian ini dalam pemikiran penulis tergambar perkara yang begitu penting untuk diungkapkan, iaitu pentingnya dakwah Islamiah dilakukan dengan menggunakan berbagai-bagai media yang boleh menyentuh dan memberikan keberkesanan atau *athar* kepada sasaran, salah satunya iaitu melalui seni penulisan. Lebih dari itu, diharapkan setiap orang merasa terpanggil untuk mengambil bahagian dalam dakwah sebagai tugas mulia yang dapat ditunaikan oleh semua orang. Termasuk dalam hal ini para penulis atau sasterawan melalui dakwah *bi al kitābah*.

Kajian ini untuk melihat satu sisi pancaran cahaya al-Qur'an iaitu melalui *qiṣṣah* yang terdapat di dalamnya. Pelajaran dari *qiṣṣah* tersebut diharapkan boleh menjadi pedoman dalam pelaksanaan dakwah. Oleh itu, kajian yang dijalankan ini dianggap mempunyai beberapa kepentingan, antaranya:

a. Untuk mengungkap satu bahagian dari al-Qur'an iaitu qiṣṣah, sekaligus lebih meyakinkan kepada umat bahawa kitab suci al-Qur'an menyentuh berbagai aspek termasuk seni dan tujuan pengungkapan itu untuk diteladani ketika merancang karya seni.
b. Diharapkan dari hasil kajian ini dapat memiliki nilai akademik sehingga boleh memberikan sumbangan pemikiran dalam bidang ilmu dakwah khasnya dakwah melalui seni. Melalui kajian ini diharapkan membuka wawasan ketika menikmati karya seni khususnya seni sastera menimbulkan sikap kritis untuk menilai adakah karya tersebut mencerahkan dan layak dikategorikan sastera Islami. Pada saat yang sama, melalui karya seni akan boleh dianalisis bagaimana visi dan orientasi seorang sasterawan, adakah memiliki kecenderungan kepada nilai-nilai Ilahiyah atau sebaliknya?
c. Dapat memberi petunjuk, menambah semangat dan membuka jalan kepada para pelajar untuk terus menyingkap dan mengembangkan lagi kajian yang berkaitan dengan karya seni yang berhubung kait dengan kajian ilmu dakwah pada masa hadapan. Kajian ilmu dakwah yang dimaksudkan seperti pengelolaan mesej, media, metode, psikologi, dan efek dakwah.
d. Diharapkan kajian ini menjadi masukan dan ukuran kepada masyarakat untuk menentukan bahan bacaan yang berkualiti yang boleh memberikan pencerahan.

METODE KAJIAN

Kajian yang dijalankan ini adalah kajian kepustakaan sepenuhnya (*library research*) yang bersifat kualitatif. Penulis membaca, menelaah serta mencatat bahan-bahan yang mempunyai kaitan atau relevan dengan kajian yang diteliti. Secara ringkasnya, kajian ini menggunakan tiga metode, iaitu:

a Metode Penentuan Objek

Penulis memilih novel-novel A.Fuadi sebagai objek kajian. Beberapa perkara tertentu yang dikaji dari objek seperti, latar belakang atau biografi A.Fuadi, karakteristik penulisan, tujuan penulisan, alur cerita yang digunakan, serta mesej-mesej keagamaan yang terdapat dalam novel tersebut.

b. Metode Dokumentasi Histori

Sebelum menjalankan kajian, semua bahan dan maklumat berkenaan tajuk telah dikumpulkan terlebih dahulu. Adapun metode yang digunakan oleh penulis ketika mengumpulkan bahan-bahan tersebut ialah metode dokumentasi. Metode dokumentasi diaplikasikan secara langsung terhadap novel karya A.Fuadi dan tulisan-tulisan lain yang berkenaan dengannya. Adapun bahan yang dimaksudkan antara lain, Al-Qur'an dan tafsirnya, buku-buku tentang sastera, ilmu keislaman, *qiṣṣah* dalam al-Qur'an, ilmu dakwah, dan pelbagai novel.

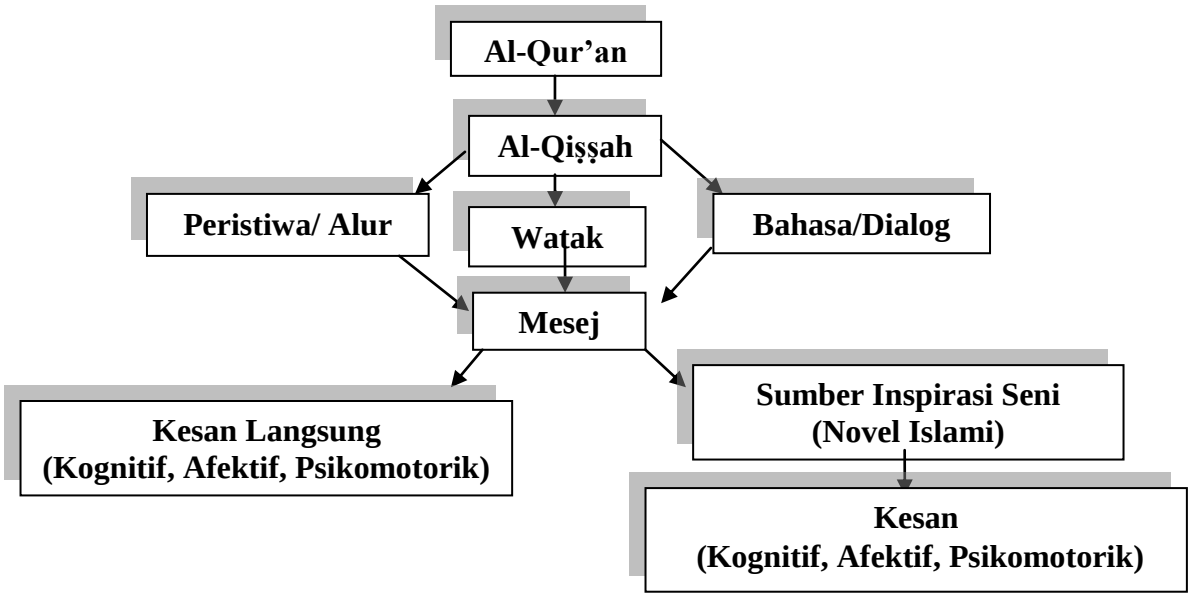
c Metode Analisis Kandungan (*Content Analysis*)

Kajian ini menggunakan metode analisis kandungan. Langkah-langkah yang ditempuh iaitu memisahkan bahagian cerita yang di dalamnya mengandungi nasihat tantang pengamalan nilai-nilai keislaman sama ada secara tersurat mahupun tersirat. Tersurat dalam hal ini seperti nukilan dari firman Allah S.W.T, hadis demikian pula kata-kata pada ahli hikmah. Adapun secara tersirat seperti nasihat yang dimunculkan pengarang melalui satu plot, ataupun karakter watak. Manakala analisis metode dan bahasa penulis mengkaji berdasarkan teori kesusasteraan serta dengan mengelompokkan jenis gaya bahasa dan penerapan pilihan kata atau diksi.

KERANGKA KERJA KONSEPTUAL

Al-Qur'an sebagai pedoman hidup membimbing manusia pada seluruh aspek kehidupan, walaupun bentuk bimbingannya bersifat global. Dalam fungsi tersebut ianya mempergunakan pelbagai bentuk seperti perintah, larangan, kabar gembira, perumpamaan, ancaman, ayat kauniyah, dan *qiṣṣah*.

Khas *qiṣṣah* dengan seluruh unsurnya sama ada, watak, alur, dan dialog diharapkan kepada para pembaca untuk mengambil pelajaran, sehingga memberikan keberkesanan daripada aspek kognitif, afektif dan psikomotorik. Lebih dari pada itu, ianya diharapkan menjadi sumber inspirasi lahirnya karya seni Islami yang pada akhirnya memberikan perubahan positif kepada pembacanya. Secara ringkas alur fikir tersebut digambarkan sebagai berikut:



Rajah 1.1 Kerangka Kerja Konseptual

LIMITASI KAJIAN

Tesis ini mengkaji dua Novel karya A.Fuadi iaitu Negeri Lima Menara dan Ranah Tiga Warna. Untuk lebih memfokuskan kajian ini penulis membatasi kajian pada mesej dakwah tanpa menyentuh aspek lain seperti politik, ekonomi, sosial dan budaya, walaupun dirasakan betapa

saratnya aspek tersebut. Adapun kajian dari aspek teknik penulisan kedua novel tersebut, penulis membatasi diri pada metode penyampaian alur cerita. Manakala penggunaan bahasa penulis memfokuskan pada penggunaan gaya bahasa.

TINJAUAN LITERATUR

Isu-isu yang akan dikemukakan dalam kajian ini adalah menjurus kepada Dakwah melalui qiṣṣah. Kajian tehadap Novel Karya A.Fuadi. Menurut pengamatan penulis selama ini belum ditemukan sebuah buku ataupun kertas kerja yang secara spesifik dan komprehensif membahaskan tentang kajian di atas. Walau bagaimana pun, kajian tentang yang membincangkan tentang *qiṣṣah* dan novel ditinjau dari pelbagai aspek dapat ditemukan beberpa referensi di antaranya:

Tashwirul fanni fī al-Qur'ān yang ditulis oleh Sayyid Qutb. Dalam buku tersebut penulis banyak menulis tentang *qiṣṣah* dalam Al-Qur'an, antara lain bahawa *qiṣṣah* al-Qur'an tidaklah sama dengan karya seni pada umumnya sama ada dari segi topiknya, metode pengungkapan mahupun senarionya, demikian pula bukan huraian sejarah yang utuh. Pendekatan al-Qur'an bagaimana sebuah *qiṣṣah* dapat menjadi sarana atau media dakwah, pelajaran dan iktibar. al-Qur'an sebagai kitab dakwah agama, maka *qiṣṣah-qiṣṣah* yang terdapat di dalamnya menjadi salah satu sarana penyampaian dakwah dalam mengukuhkan ajaran Islam.

Dalam buku tersebut penulis menghuraikan pula metode pengungkapan *qiṣṣah* dari segi pengulangan, urutan-urutan permasalahan yang dikemukakan. Demikian metode memulai berkisah serta bila watak utama mulai dikisahkan seperti sebelum lahir sudah dikisahkan ibubapanya, atau ketika masih kanak-kanak, remaja bahkan ada nanti dikisahkan dihari tuanya. Beliau juga menjelaskan segi isi dan kandungan *qiṣṣah* sampai pada tujuannya secara terperinci. Namun buku tersebut tidaklah menfokuskan pada satu *qiṣṣah* kemudian dikajinya secara mendalam. Sehingga ianya hanya layak dijadikan sebagai landasan teori.

Buku lain yang banyak berbicara tentang *qiṣṣah* Al-Qur'an adalah *Al-Fannu al-Qishashi fī al-Qur'ānul al-Karīm*. yang ditulis oleh DR. Muhammad Ahmad Khalfullāh. Daripada buku tersebut penulis menghuraikan antara lain pengertian *qiṣṣah,* jenis–jenis *qiṣṣah* Al-Qur'ā dan unsur-unsur *qiṣṣah*. Buku ini cukup kontroversi kerana salah satu jenis *qiṣṣah* yang ia sebut adalah *qiṣṣah usturiyah* (dongeng). Menurutnya jenis qiṣṣah tersebut tidak pernah terjadi walaupun di dalamnya mengandungi nasihat yang baik. Pengarang lebih menekankan pada unsur sastera bukan mesej *qiṣṣah* yang dikandungi.

Buku yang banyak bercerita tentang aplikasi *qiṣṣah* dalam al-Qur'an pada penulisan novel adalah buku *Panduan Menulis Novel Teknik Surah Yusuf* yang disusun oleh Ainon Mohd tahun 2011. Beliau mengemukakan bebarapa rumusan penting dan teknik penulisan novel mengikut teknik surah Yusuf, antara rumusan itu adalah sumber cerita daripada *qiṣṣah* benar, bertemakan keluarga dan watak utamanya lelaki. Unsur keistimewaan lainnya adalah ianya menggunakan tempo cerita yang panjang, bermula ketika watak utama masih kanak-kanak. Demikian pula ramainya bilangan watak (lebih 20 puluh orang). Manakal dari aspek bahasa ianya menggunakan bahasa tinggi.

Selain buku-buku tersebut terdapat beberapa Tesis yang membahaskan tentang qiṣṣah antara lain, Tesis Sarjana tahun 2007 yang ditulis oleh Ismail [c]Asyurah Bin Ashlil dengan tajuk, *Manhajal-Kisshah fī Al-Qur'ān Al-karīm Dirāsah Da'wiyah li Kissah Nabiyyi al-lāh Isa Alahi al-Salām,* beliau menulis bahawa sumber utama untuk mengetahui masa lalu adalah al-Qur'an, kerana al-Qur'an merupakan sumber informasi yang terpelihara, demikian pula *qiṣṣah* al-Qur'an adalah sarana dakwah yang paling efektif untuk memberikan nasihat kepada sasaran dakwah. Bahkan juga memperlihatkan para rasul dalam melaksanakan kebaikan dan mujadalah.

Kajian tentang *qiṣṣah* nabi juga telah dikaji oleh Ridwan Madeng tahun 200, tesis master dengan tajuk *Al-Jamālu al- fannīy fī al- Qashasha al-Qur'āniyyah min hilāli Qisshati Hūd [c]Alayhi al- Salām.* Kajian ini bertujuan untuk memperkenalkan salah-satu aspek 'ijāz al-Qur'an, iaitu gaya bahasa al-Qur'an dalam membentuk struktur penceritaan.

Menurut pengkaji al-Qur'an menempati ciri-ciri kesenian, kesenian penceritaan sesebuah qiṣṣah, justru itu, kajian ini merangkumi beberapa aspek keindahan seni yang tersirat dalam salah sebuah *qiṣṣah* al-Qur'an iaitu *qiṣṣah* Nabi Hūd a.s.

Matlamat kajian ini ialah untuk mengenal pasti perbezaan ciri-ciri kesenian di tempat-tempat yang berbeza dari segi cara persembahan, mengikuti perspektif gaya bahasa yang digunakan untuk mengungkapkan makna-makna yang tersirat di balik pemilihan sesuatu perkataan dan susunan ayat yang digunakan oleh *qiṣṣah*.

Metodologi yang digunakan dalam kajian ini ialah kaedah penganalisisan gaya bahasa dalam teks kajian. Dapatan kajian menunjukkan bahawa setiap *qiṣṣah* menjurus kepada tema-tema tertentu dan tidak berulang- ulang. Gaya bahasa yang digunakan adalah bersesuaian dengan tema yang ditangani, dengan gaya penggambaran pelbagai perkataan yang terpilih, dan susunan ayat yang tepat dan sesuai dengan sesuatu peristiwa, serta serasi di antara setiap satu sama lain tanpa mencacati tema umum bagi *qiṣṣah* tersebut.

Selain itu, tesis Sarjana tahun 2002 bertajuk Psikologi Dakwah: Satu Analisis Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur'an menerusi dakwah Nabi Ibrahim oleh Saniyal Abdullah, kajian ini membincangkan tentang psikologi dakwah Nabi Ibrahim a.s. kepada ayahnya, kaumnya dan Raja Namrud yang boleh dipraktikkan oleh pendakwa masa kini dalam usaha menyebarkan dakwah Islamiah.

Pengkajian ini bertujuan untuk mengenal pasti pendekatan psikologi yang diterapkan oleh Nabi Ibrahim a.s. supaya boleh diterjemahkan sebagai suatu metode dakwah yang sesuai diaplikasikan dalam masyarakat moden. Sumber rujukan utama adalah al-Qur'an untuk mengenal pasti pendekatan yang digunakan oleh Nabi Ibrahim a.s. dalam dakwahnya. Dengan menggunakan kaedah analisis data, kedapatan beberapa pendekatan psikologi dakwah Nabi Ibrahim a.s., seperti penggunaan gaya bahasa yang lembut dan halus serta tidak menghina sembahan kaumnya. Di samping menggunakan layanan emosi, dan pelaksanaan dakwah yang tepat pada masanya Nabi Ibrahim a.s. juga mengambil pendekatan dakwah dengan mengemukakan alasan serta membuka pemikiran sasaran. Kajian ini mencadangkan bahawa pendakwah harus mengikut metode dakwah yang dapat menawan, menarik, dan menjinakkan hati sasaran supaya perjalanan dakwah akan lebih hebat dan berkesan.

Tesis berikutnya adalah, Uslūb *al-Qishashi fī Al-Qur'ān* (Dirāsah Maudūᶜiyyah Nabiyyi allāhi Mūsa ᶜAlayhi al salām. yang ditulis oleh ᶜAbdul Munᶜim Mohd Daud Abdul Kadīr. Pengkaji mengemukakan bahawa al-Qur'an menjadikan *qiṣṣah* sebagai salah satu metode daripada metode dakwah, kerana ianya mempunyai kesan yang jauh terhadap jiwa manusia, juga penyampaian melalui qiṣṣah sangat disukai oleh banyak orang. Dalam kajian ini penulis menemukan bahawa sangat jauh perbezaan antara *qiṣṣah* yang bersumber dari akal dan panca indera manusia dengan qiṣṣah al-Qur'an yang bersumber daripada yang Maha Esa. Metode *qiṣṣah* adalah satu metode yang sangat jauh kesannya terhadap sasaran dan sangat sesuai dengan perkembangan manusia dan perkembangan zaman.

Manakala tesis yang mengambil tema novel juga telah banyak dikaji dengan berbagai perspektif di antaranya, Tesis Doktor Falsafah tahun 2002 dengan tajuk Tujuh Martabat Nafsu dalam novel Shahnon Ahmad oleh Ros Zakaria. Kajian ini membincangkan martabat nafsu dalam novel Shahnon Ahmad, bermula pada tahun 1965 hingga 1999, dengan memberi fokus kepada empat martabat dari pada tujuh martabat iaitu, martabat nafsu *ammarah, lawwamah, mulhammah* dan *mutmainnah*. Kajian ini melihat sejauh mana martabat nafsu ini wujud dalam novel-novel Shahnon Ahmad, dan martabat nafsu yang paling dominan daripada keseluruhan novel tersebut.

Penilaian terhadap wujud setiap martabat nafsu dalam novel Shahnon ini, adalah didasarkan kepada pendekatan eklektik, iaitu gabungan dari pada aspek-aspek relevan dari pada teori formalistik, teori *takmiliah* dan tahap-tahap nafsu oleh al-Ghazali. Kajian ini mendapati martabat nafsu *ammarah* adalah martabat yang paling dominan dalam
novel Shahnon Ahmad. Daripada enam puluh lapan watak yang dikaji, lima puluh lapan daripadanya adalah watak yang bernafsu *ammarah*, lima watak bernafsu *lawwamah/mulhammah* dan lima watak lagi bernafsu *mutmainnah*. Kesemua lima puluh lapan watak *ammarah* ini melibatkan sejumlah empat belas buah novel dan empat buah novel lagi martabat nafsu *mutmainnah*.

Berdasarkan kepada cara penyelesaian yang digunakan iaitu yang jahat dibalas dengan kejahatan, dan yang baik akan menerima balasan kebaikan bagi setiap cerita, Shahnon menunjukkan keseluruhan novel mendukung nilai keislaman yang tinggi. Penemuan ini

menunjukkan walaupun watak *ammarah* yang lebih dominan, namun nilai yang mendasari novel berkenaan tidak bercanggah dengan nilai mulia. Kaedah yang digunakan ialah penyelidikan kepustakaan, terutama dalam mengumpul maklumat berhubung dengan *nafs* al-Ghazali, yang perlu dikukuhkan dengan dalil naqli dan pemikiran ilmuwan Islam yang lain berhubung dengan hal ini.

Tajuk tesis lainnya iaitu Teori Sastera Tasawwur Islami. Suatu Analisis terhadap Novel Melayu Sebelum Perang: oleh Mohd Afif bin Abidin tesis Doktor Falsafah tahun 2002. Kajian ini menggunakan teori tasawwur Islam yang syumul dalam menganalisis novel yang dihasilkan sebelum perang dunia kedua. Dalam bab awal dibincangkan tentang konsep novel terawal dalam pembentukan genre tersebut di Malaysia dan kaitannya dengan teori sastera tasawwur Islam. Dijelaskan juga tentang novel Islam yang berpaksikan akidah, syariah, akhlak dan teknik penyampaian qiṣṣah Islam. Selanjutnya dibicarakan konsep hubungan-hubungan antara manusia dengan manusia seperti yang terdapat dalam novel-novel sebelum Perang Dunia Kedua.

Selanjutnya dianalisis persoalan-persoalan yang terdapat dalam novel-novel dari sudut teori sastera tasawwur Islam. Ianya yang dianalisis berkaitan dengan hubungan antara sesama manusia, hubungan individu dengan individu, hubungan suami isteri, ibu bapa dengan anak, hubungan muda mudi, hubungan guru dengan murid, hubungan pemerintah dengan rakyat, hubungan Muslim dengan bukan Muslim, dan hubungan majikan dengan pekerja. Teknik menganalisis yang digunakan berlandaskan kaedah "*matan syarah*" yang dipakai oleh kitab-kitab tafsir al-Quran dan hadis. Kaedah ini merupakan kaedah tertua yang digunakan bagi menganalisis bahan sastera Islam, atau seperti yang terdapat dalam tradisi sastera kitab. Kaedah ini disebut "Persoalan Analisis" dalam kaedah ini persoalan dalam novel dianalisis dari segi akidah, syariah, akhlak dan teknik penyampaian *qiṣṣah*. Di samping kaedah "persoalan analisis" kajian ini menggunakan juga pendekatan kritikan yang konvensional, iaitu generik, kontekstual dan biografi.

Hasil daripada penganalisisan novel menunjukkan amat banyak persoalan yang tidak menepati kehendak teori Sastera Tasawwur Islami, iaitu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah, syariah, akhlak dan teknik penyampaian qiṣṣah Islam. Persoalan-persoalan yang dikemukakan dalam novel mesejnya kabur, malahan teknik penyampaiannya kurang berkesan dari segi tasawwur Islam. Meskipun ada unsur-unsur kesejagatan Islam, unsur akhlak Islamiah dan unsur akidah tetapi tidak menunjukkan novel tersebut benar-benar menurut kehendak teori tasawwur Islami. Sebaliknya pengisian tersebut hanya kerana menurut aliran diktatik dan akibat pengaruh latar sosiobudaya sezaman. Terdapat novel yang persoalannya jelas melanggar persoalan akidah, syariah, akhlak dan teknik penyampaian qiṣṣah. Apabila proses pendisiplinan terlebih dahulu afdal tidak dilalui maka kreativiti akan terumbang-ambing tanpa pedoman dan akhirnya akan terikut-ikut dengan budaya kepalsuan dan budaya sastera yang rendah, malahan penggunaan puisi syair dan pantun dalam novel bukan bertujuan memperhubungkan kemurnian akhlak Islamiah, tetapi hanya sebagai hiburan ringan dan juga bertujuan melayani keserakahan nafsu *al amāratu bi al su'*. Pendek kata, meskipun ada terselit persoalan-persoalan yang bersesuaian tasawwur Islam dalam novel, tetapi kewujudannya bukan kerana kesedaran pengarang tentang teori dan prinsip-prinsip, tetapi semata-mata bertujuan didaktik yang berkemungkinan memberi kesan sorotan pula kepada tasawwur Islami itu tanpa disedari.

Tajuk tesis Doktor Falsafah berikutnya iaitu Takmilah dalam Novel Melayu yang ditulis oleh Kamariah Kamaruddin. Ianya sudah dibukukan tahun 2011. Beliau mengkaji 16 buah novel yang dikategorikan "karya berunsur Islam". Perkara asas yang dibincangkan iaitu, pertama, perkembangan kesusasteraan Islam di Malaysia. Kedua ialah tentang novel Melayu yang memenangi sayembara menulis novel-novel Islam. Ketiga, pendekatan yang digunakan dalam perbincangan ini, iaitu pendekatan yang digunakan dalam perbincangan ini, iaitu gagasan Teori Takmilah yang diperkenalkan oleh Hafie Abu Bakar yang digunakan bagi merungkai novel-novel yang dipilih dari sudut intrinsik dan ekstrinsik.

Dengan menggunakan metode analisis kandungan, didapati rata-rata "karya- karya berunsur Islam yang memenangi pertandingan daripada "peraduan", "anugerah" dan "hadiah", tidak memenuhi keseluruhan ciri-ciri kesusasteraan Islam. Hal ini kerana mengikut ukur tara yang diperlihatkan, dalam perbincangan ciri-ciri kesusasteraan Islam yang disepakati oleh tokoh agama dan sarjana sastera.

Dari semua kajian yang telah dipaparkan menunjukkan bahawa kajian tentang *qiṣṣah* dan Novel sudah banyak dilakukan. Oleh itu, meyakinkan penulis akan banyaknya teori tentang analisis tersebut.

HASIL KAJIAN

Al-Qur'an sebagai pedoman hidup menyampaikan mesej kepada manusia dengan pelbagai bentuk, seperti perintah atau larangan secara langsung, ancaman, kabar gembira, amthal, ayat kauniyah serta qi**ṣṣ**ah masa lalu. Khusus kisah menurut sebahagian pakar ianya terdiri daripada 1600 ayat selain kisah *amthāl* (Mardan 2010:194). Bahkan disebutkan isi al Qur'an 1/4 terdiri daripada kisah, kalau sahaja dianggarkan al-Qur'an dicetak 400 muka surat maka 100 muka surat berisi kisah. (Abbas 2010: 45) Demikian pula terdapat satu surah di dalam al-Qur'an yang hampir keseluruhan isinya berupa kisah iaitu surah Yusuf. Juga terdapat nama surah (االقصص) yang bermakna kisah-kisah. Dari segi penggunaan kata qiṣṣah dalam al-Qur'an dalam berbagai bentuknya diulangi sebanyak 30, hanya satu kali bermakna jejak selebihnya bermakna kisah, cerita, atau informasi.

Kisah dalam al-Qur'an mengikut pada tujuan utama al-Qur'an sebagai pedoman hidup bagi manusia (Qutb 1992: 143) Oleh itu, pemaparannya tidaklah sama huraian sejarah sehingga dalam kisah al-Qur'an tidaklah disebutkan waktu, tempat, bahkan sebahagian nama watak tidak disebutkan secara detail. Demikian pula huraian peristiwa tidak diceritakan secara utuh, terpulang kepada mesej yang akan disampaikan. Kadang-kadang satu kisah dimulai ketika watak utama sudah tua atau hanya diceritakan akhir hidupnya sahaja. Namun pada sisi lain ada kisah yang menceritakan watak sebelum kelahiran watak utamanya.

Huraian kisah merupakan salah satu gambaran seni dalam al-Qur'an. Sehingga bukan sahaja mesej yang dikandunginya menyentuh hati dan fikiran pembacanya. Tetapi seluruh unsur-unsur kisah mengandungi keindahan yang menakjubkan. Unsur-unsur kisah tersebut terdiri dari peristiwa, watak, dan dialog. Watak dalam kisah al-Qur'an tidaklah terbatas pada manusia tetapi juga terdapat malaikat, jin dan binatang. Manakala dialog terjadi daripada pelbagi aspek, manusia dengan Allah S.W.T, malaikat, jin dan juga binatang. Demikian pula juga terdapat monolog dalaman atau bisikan hati seorang watak. Kesemua perkara tersebut dapat menjadi bahan pelajaran untuk membolehkan seseorang melahirkan karya seni yang mengandungi nilai-nilai dakwah.

Meneladani kisah al-Qur'an sebagai wasilah dakwah dapat dilakukan sama ada dakwah *bi al qaul* mahupun dakwah *bi al-kitābah.* Dalam pelaksanaan dakwah *bi al-qaul*, kisah dapat dijadikan asas bahasan kemudian ditarik nilai-nilai pengajaran yang dapat dijadikan iktibar. Atau sebuah kisah disampaikan di tengah-tengah huraian sarahan sebagai penyokong dari idea pokok. Demikan pula dalam dakwah bi-al kitābah boleh dilaksanakan seperti halnya dakwah bi al-qaul, iaitu kisah atau cerita dijadikan penopang idea utama atau yang memiliki hubungkait dengan tajuk dituliskan. Atau dengan menulis cerita apapun bentuknya seperti biografi hidup, hikayat, cerpen, ataupun novel yang di dalamnya mengandungi nilai-nilai spritual.

Seni adalah keindahan ianya merupakan ekspresi ruh dan budaya manusia yang lahir dari fitrah suci manusia. Ketika manusia akan melahirkan karya seni yang berunsur Islam iaitu dengan cara menghayati jiwa bimbingan dan nafas penampilan al-Qur'an, setelah itu, disilakan setiap orang untuk menerjemahkan jiwa dan nafas tersebut dalam kreasi seninya masing–masing. Oleh itu, ketika seorang sasterawan telah melahirkan karya berbentuk penceritaan sebagai wasilah pendidikan dan dakwah untuk memperhalus budi, menggambarkan akibat baik dan buruk satu pengalaman, maka hasil yang ditampilkannya adalah seni yang bernafaskan Islam atau seni yang terilhami oleh nilai-nilai al-Qur'an. A.Fuadi melalui karya novelnya Negeri Lima Menara dan Ranah Tiga Warna telah menerapkan sebahagian konsep dari metode menceritaan kisah dalam al-Qur'an iaitu, cerita diakhiri dengan kebahagian, pengulangan untuk menguatkan mesej utama, penggambaran watak secara realistik yang memiliki kelebihan sekaligus kekurangan. Demikian pula banyak mengandungi nilai-nilai murni dalam cerita, serta mengikuti salah satu metode al-Qur'an memulai huraian cerita.

BIOGRAFI A.FUADI

Biografi pengarang ialah maklumat tentang diri pengarang, iaitu termasuk tarikh dan tempat lahir, pendidikan, kerjaya serta pengalaman[15] yang dilaluinya. Pembaca sewajarnya mengetahui biografi pengarang untuk mengenalinya lebih dekat. Dengan mengetahui liku-liku hidup pengarang, pembaca akan lebih memahami mesej yang akan disampaikan oleh seorang pengarang dalam karyanya.

Pengarang dan pengalaman memang tidak boleh dipisahkan. Biasanya, pengarang akan menghasilkan karya berdasarkan pengalaman, imaginasi serta kreativiti masing- masing. (Kassim, 2008:20) Latar tempat, latar waktu dan latar masyarakat yang dipilih pengarang biasanya yang pernah dilalui sehingga mereka mampu menceritakan latar tersebut secara detail dan betul.

Demikian pula tema dan persoalan dan nilai-nilai murni yang diketengahkan tidak terlepas dari kencederungan pengarang. Seorang pengarang yang berlatar belakang kajian pendidikan agama misalnya, kemungkinan besar yang diangkat seputar apa yang menjadi kecenderungannya iaitu perkara agama. Oleh yang demikian itu, ia dapat memberi kesan karya yang dihasilkan seolah-olahnya kisah benar seluruhnya, padahal didalamnya ada unsur imaginasi. Salah satu contohnya karya-karya novel A.Fuadi.

A.Fuadi seorang novelis muda, lahir di Banyur Maninjau Sumatera Barat1972, tidak jauh dari kampung Buya Hamka. Demi memenuhi permintaan ibunya untuk masuk sekolah agama maka dia merantau ke Ponorogo, Jawa Timur. Sekolah menengahnya diselesaikan di Pondok Moden Darussalam Gontor. Lulus Sarjana Muda di Universiti Padjajaran (UNPAD) jabatan Hubungan Antarabangsa, dan Program Sarjana di *School of Media and Public Affairs, George Washington University, USA*. Dengan beasiswa yang diterima dari Fulbright pada tahun 1999. Sambil kuliah ia menjadi koresponden Tempo dan wartawan *Voice of America* (VOA). Berita bersejarah yang dilaporkan antara lain tragedi 11 September langsung dari Pentagon, *White House dan Capital Hill*.

Tahun 2004 jendela dunia lain terbuka lagi ketika mendapatkan biasiswa *Chevening Award* untuk belajar di Royal *Holloway*, University of London untuk bidang filem dokumenter. Ketekunannya mencari biasiswa dan selalu bersemangat melanjutkan sekolah sehingga beliau telah mendapatkan 8 biasiswa untuk belajar di luar negara. Dia telah mendapat kesempatan tinggal dan belajar di Kanada, Singapura, Amerika Syarikat dan British. Beliau pernah menjadi Direktur Komunikasi The *Nature Conservacy*, sebuah NGO konservasi International. Kini dia sibuk menulis, jadi pembicara dan motivator, serta membangun yayasan sosial untuk membantu pendidikan orang yang tidak mampu-komunitas Menara.

Novel karyanya Negeri Lima Menara telah mendapatkan beberapa penghargaan, antara lain nominasi Khatulistiwa Literary Award 2010, penulis dan buku terfavorit 2010 versi Anugerah Pembaca Indonesia. Manakala tahun 2011, Fuadi dianugerahi Liputan 6 award, SCTV untuk kategori Motivasi dan Pendidikan (A.Fuadi, 2012). Karya novel yang telah ditulis iaitu Negeri Lima Menara dan Ranah Tiga Warna. Khusus Novel Negeri Lima Menara, ianya telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggeris dengan tajuk *The Land of Five Towers* dan telah di filemkan.

Sinopsis Novel Negeri Lima Menara

Berawal daripada ketika Alif sebagai anak laki-laki satu-satunya dari tiga adik beradik telah menyelesaikan pendidikannya di Madarasah Tsanawiyah (MTs). Dia termasuk pelajar cemerlang dengan dianugerahi penghargaan pada malam perpisahan di sekolahnya. Ketertarikannya pada Habibie, menghantarkan dia bercita-cita melanjutkan pendidikannya kelak di Institut Tekhnologi Bandung. Untuk menggapai harapannya itu maka selepas di Madrasah Tsanawiyah dia berkeinginan melanjutkan pendidikan di Sekolah Menengah Atas (SMA) bukan di Madrasah Aliyah sebagai kelanjutan dari MTs.

[15]Pengalaman yang dimaksud adalah pengalaman hidup, iaitu apa yang dilihat, rasa, dengar dan yang dilakukan, untuk melahirkan karya sastera seperti novel pengalaman kemudian dicampurkan dengan imaginasi yang terhasil daripada kepekaan. Pengalaman ini perlu dicampurkan dengan imaginasi kerana ada masalah yang perlu diselesaikan. Lihat, Kamaruddin Hj. Husin, 1998, *Kaedah Pengajaran Kesusasteraan*, Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bhakti. hlm. 80.

Apa yang dicita-citakan Alif tidak semudah yang dibayangkan. Kedua ibubapanya, terutama ibunya mengharapkan anaknya yang cemerlang itu (Alif) menempuh jalur pendidikan agama dengan harapan kelak akan menjadi pemimpin agama. Ibunya sangat berharap anaknya kelak boleh menjadi pemimpin agama seperti Buya Hamka. Perkara itu sudah diniatkan ketika anaknya masih dalam kandungan.

Dengan sangat terpaksa akhirnya menuruti kemahuan ibunya, dengan persyaratan tidak mahu bersekolah di kampungnya sendiri tapi di Pondok Madani (selanjutnya disebut PM) di Jawa Timur. Keputusan ini diambil ketika sedang mengurung diri di bilik kerana kecewa dengan keinginan ibunya, tiba-tiba datang surat dari bapa saudaranya yang sedang kuliah di Universiti al-Azhar Mesir dan menyampaikan bahawa ramai kawan-kawannya di Mesir dari alumnni PM, mereka semua lancar berbahasa Inggeris dan Arab, juga sangat disiplin. Di akhir surat dia menyarankan kepada Alif untuk bersekolah di sana kalau memang tertarik.

Dengan menggunakan bas selama tiga hari tiga malam melintasi pulau Sumatera ditemani oleh ayahnya dia menuju ke Ponorogo, Jawa Timur tempat PM. Selama dalam perjalanan Alif masih ragu adakah ini keputusan terbaiknya, atau sesuaikah dengan keadaan dirinya. Dia tidak tahu banyak tentang kondisi pondok itu, satu-satunya informasi hanya dari bapa saudaranya.

Ketika tinggal di PM dia bersahabat dengan Atang dari Bandung, Raja dari Medan, Said dari Surabaya, Dulmajid dari Madura dan Baso dari Gowa Sulawesi Selatan. Setiap hari menjelang Magrib mereka berkumpul di bawah menara, sehingga kawan-kawan yang lain memberikan gelaran sebagai sahibul menara. Di bawah menara itulah mereka merancang impian, cita-cita masing-masing.

Suatu hari mereka memandang awan di langit, mereka memiliki persepsi masing-masing tentang bentuk awan itu. Persepsi mereka berbeza sesuai dengan cita-cita dan harapan mereka di mana mereka akan membenamkan diri untuk melanjutkan studi kelak. Alif melihat awan seperti benua Amerika, Raja melihat nampak jelas berbentuk benua Eropa, adapun Atang berbeza dengan keduanya, dia menyatakan bahawa awan itu berbentuk benua Afrika. Baso lain lagi, dia sangat yakin apa yang dilihatnya tidak lain adalah benua Asia. Manakala Said dan Dulmajid sangat nasionalis keduanya melihat semua itu dalam konteks peta Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Suka duka mereka jalani dalam proses menuntut ilmu. Ciri yang paling menonjol di PM pelajar baharu hanya diberi waktu 4 bulan untuk menggunakan Bahasa Indonesia. Setelah lepas empat bulan tidak ada lagi tolerir, mereka wajib menggunakan bahasa Inggeris dan bahasa Arab. Dengan metode pengajaran yang sudah diterapkan bertahun-tahun akhirnya kesemua pelajarnya sudah boleh berkomunikasi dengan bahasa asing tersebut sesuai batas waktu yang telah ditentukan, termasuk Alif.

Keteladanan dan prinsip-prinsip hidup ditanamkan oleh guru-guru mereka yang membina dengan penuh kedisiplinan dan keikhlasan. Prinsip-prinsip tersebut terpatri dan membekas dalam jiwa mereka, sehigga bekal itulah yang diaplikasikan pada setiap langkah mereka dan akhirnya membolehkan mereka mencapai apa yang dicita-citakan.

Antara prinsip hidup yang mempengaruhi mereka iaitu, *man jadda wajada* (siapa yang bersungguh-sungguh akan berjaya), *i*^{c}*malū fauqa mā amilū,* (kerjakan sesuatu di atas rata-rata orang), *i*^{c}*timadu alā nafsik* (berdirilah di atas kaki sendiri, mandirilah) *man ṭalaba al-u'lā sahira layāli* (siapa yang menginginkan ketinggian darjat hendaklah bekerja sampai larut malam), *Man ṣabar zafira* (siapa yang bersabar akan beruntung), dan ungkapan Imam Shafie "Orang berilmu dan beradab tidak akan diam di kampung halaman. Tinggalkan negerimu dan merantaulah ke negeri orang. Merantaulah, engkau akan dapatkan pengganti dari kerabat dan kawan. Berlelah- lelahlah, manisnya hidup terasa setelah lelah berjuang." Dari keenam prinsip itu yang paling mempengaruhi mereka dan sering ditonjolkan setiap melakukan aktifiti adalah *man jadda wajadah,* terutamanya bagi aktifiti yang memerlukan ekstra perjuangan.

Tema Novel Negeri Lima Menara

Tema ialah persoalan pokok atau ide utama yang ingin disampaikan oleh pengarang kepada pembaca melalui sesebuah karya. (Husin 1988: 78) Novel Negeri Lima Menara memaparkan tema optimisme dan ketekunan (optimalisasi dalam berikhtiar). Proses belajar mengajar dalam PM menjadi pusat penceritaan novel ini. Gambaran *Mujahadah* para pelajar khususnya enam orang bersahabat Alif, Baso, Atang, Raja, Dulmajid, dan Said yang tak mengenal letih belajar siang malam dan mengahadapi berbagai-bagai cabaran sama ada persoalan fisikal mahupun tekanan batin.

Tema ini diungkapkan oleh pengarang melalui pelbagai peristiwa. Bermula dari kata mutiara yang diterima para pelajar baru di setiap kelas "*man jadda wajada.*"

> *"Man Jadda Wa jada!!!"* Teriak laki-laki bertubuh kurus itu lantang. Telunjuknya lurus teracung tinggi ke udara, suaranya menggelegar, sorot matanya berkilat-kilat menikam kami satu persatu. Wajah serius alisnya hampir bertemu dan otot gerahamnya bertonjolan, seakan mengerahkan segenap tenaga dalamnya untuk menaklukkan jiwa. (A.Fuadi 2012: 40)

Ungkapan tersebut diucapkan bekali-kali dan diikuti oleh semua pelajar dengan semangat yang berapi-api.

> "Dengan wajah berseri-seri dan senyum sepuluh senti menyilang di wajahnya, laki-laki ini hilir mudik di antara bangku-bangku murid baru, mengulang- ulang mantera ajaib ini di depan kami bertiga puluh. Setiap dia berteriak. Kami menyalak balik dengan kata yang sama. *Man jadda wa jada*. Mantera ajaib berbahasa Arab ini bermakna tegas: "Siapa yang bersungguh-sungguh, akan berhasil."(A.Fuadi 2012a: 40)

Prinsip itulah yang terpatri dalam jiwa setiap pelajar, sehingga apapun yang dihadapi mereka selalu optimis, ketika bekerja, belajar, berdoa, bersungguh-sungguh, maka akan boleh meraih keberhasilan.

> "Inilah pelajaran hari pertama kami di PM. Kata mutiara sederhana tapi kuat. Yang menjadi kompas kehidupan kami kelak." (A.Fuadi 2012a:41)

Melalui pelbagai peristiwa dalam novel ini, pengarang mengungkapkan tema tersebut, dan kata mutiara itu sering dimunculkan melalui banyak watak, terutama jika menggambarkan semangat yang tinggi atau membina sifat optimisme. Pengarang melukiskan bahawa belajar di PM hanya boleh empat bulan berbahasa Indonesia, selepas itu mesti berbahasa Arab atau Inggeris. Beliau menunjukkan itu dengan memetik syarahan Kiai Rais.

> "Dan yang tidak kalah penting, bagi anak baharu, kalian hanya punya waktu empat bulan dapat berbicara bahasa Indonesia. Setelah empat bulan, semua wajib berbahasa Inggeris dan Arab 24 jam. Percaya kalian boleh kalau berusaha. Sesungguhnya bahasa asing adalah anak kunci jendela-jendela dunia." (A.Fuadi 2012a: 51)

Alif ragu mendengarkan pernyataan itu, ketika Kiai Rais masih pidato, dia bertanya kepada Raja yang duduk di sampingnya "Bagaimana mungkin aku boleh berbahasa asing dalam empat bulan." Raja menjawab, "Bos, kau dengar dan percayalah sama Kiai Rais. Puluhan tahun dia melakukan ini dan selalu membuktikan dia benar, selama kita mengikuti aturannya. Apalagi semua berpihak kepada kita. Bahkan ikan paus di lautan sahaja ikut mendoakan kita."

Pengarang menggambarkan secara jelas proses belajar mengajar di PM yang memerlukan mujahadah tingkat tinggi. Tidak mengenal kata berhenti, mulai subuh, tengah hari, senja, sampai malam. Sampai mereka tidak sedar kalau mereka sudah pandai bercakap dengan kedua bahasa asing tersebut. Dihuraikan pula betapa para pembina dengan penuh keikhlasan, kesabaran serta dengan keteladanan membimbing pelajar-pelajar mereka.

Dengan ketekunan yang mereka miliki ditambah motivasi daripada para pembina serta lingkungan yang menyokong, sehingga para pelajar berani menggatungkan cita-cita meraka setinggi apapun disertai rasa optimis kalau mereka mampu meraihnya. Walaupun tidak tahu bagaimana jalan mewujudkannya. Rupanya apa yang mereka cita-citakan dikabulkan Tuhan. Keenam bersahabat masing-masing meraih impiannya beberapa tahun setelah tamat dari PM, tempat yang membentuk karakter mereka. Di akhir novel pengarang mempertegas tema pokok dengan menggambarkan peremuan mereka di luar negara yang masing-masing sedang

melanjutkan pendidikan. *Man jadda wajada,* siapa yang bersungguh-sungguh akan berhasil. Demikian sekelumit beberapa perenggan cerita yang menunjukkan tema pokok.

Manakala plot yang digunakan tidak secara kronologis. Adapun konflik, seluruhnya konflik batin tidak ada watak antagonis atau gangguan fizik. Untuk pengembangan plot pengarang menggunakan pelbagai teknik seperti pemerian, dialog, monolog dalaman, imbas kembali, imbas ke depan, dan suspen, unsur kejutan. Dan berhubung langsung dengan pembaca. Latar tempat, pengarang lebih banyak bercerita proses pembelajaran di Pondok Madani (PM). Penggunaan bahasa dalam novel tersebut sebahagian besar merupakan bahasa tersurat, dan untuk lebih mengindahkan karyanya beliau menyelipkan bahasa berbunga seperti personifikasi, bahasa asing, bahasa daerah, bahasa puitis, simile, metafora, melampui, dan perumpamaan. Adapun sudut pandang penceritaan yang digunakan iaitu sudut pandang orang pertama.

Sinopsis Ranah Tiga Warna

Novel Ranah Tiga Warna adalah Novel kedua A,Fuadi. Ianya merupakan sambungan dari perjalanan hidup watak Alif setelah tamat dari pondok Madani. Dicetak pertama kali Januari 2011 sampai bulan Februari 2012 sudah memasuk cetakan ke lima. Ia juga termasuk National Best Seller, terdiri daripada 51 sub bab dan 467 muka surat.

Setelah Alif menyelesaikan pendidikan di PM, dia kembali ke kampungnya mempersiapkan peperiksaan susulan untuk mendapatkan sertifikat/ijazah selanjutnya akan mendaftar ke ITB (Institut Teknologi Bandung) seperti yang dicita-citakan sejak kecil.

Untuk tujuan itu, Alif belajar keras dengan prinsip *man jadda wajada*. Langkah yang dilakukan mengumpulkan buku-buku pelajaran SMA mulai darjat satu sampai darjat tiga. Cabaran yang dihadapi adalah ketika dia berusaha menguasai subjek matematik dan ilmu sains lainya. Walaupun sudah dikerahkan tenaga dan waktu semaksimal mungkin tapi dia susah memahami rumus ilmu sains.

Mengingat waktu sangat terhad dan amat susah menguasainya, maka dia merasa harus memilih jabatan lain bukan lagi kejuruteraan. Dia realistis, sejak saat itu, dia mengubah haluan ke ilmu-ilmu sosial. Melihat daftar universiti dan program studi saat itu, hatinya tertarik dengan Hubungan Internasional Universiti Padjajaran Bandung (UNPAD). Walhasil, dia bulatkan segenap tekadnya untuk boleh berhasil lulus UMPTN (Ujian Masuk Perguruan Tinggi Negeri).

Alif benar-benar serius belajar menuju UMPTN. Dia merasa senang telah menguasai pelajaran yang dia tempuh dengan berkurung diri di bilik. Pernah dia merasa sudah sangat penat, matanya pedas, dan sudah tak kuat lagi menghabiskan materi yang belum dikuasai. Namun dia ingat pada prinsipnya. "harus lulus UMPTN", dia kembali kuatkan dirinya untuk tetap bersemangat belajar.

Akhirnya, berkat usaha dan doa, nama Alif Fikri tercantum di surat akhbar dia diterima di Jabatan Hubungan Antarabangsa UNPAD. Berbekal restu dan doa dari ibubapanya, dia tinggalkan Maninjau menuju perantauan yang kedua kalinya, Bandung. Kalau pada pengembaraan pertamanya ditemani bapanya untuk yang kedua ini dia berangkat sendiri. Ini kerana bapanya tidak enak badan.

Cabaran yang dihadapi, suatu hari dia mendapat telegram dari ibunya yang isinya meminta Alif pulang kerana ayahnya sakit sangat. Beberapa hari setelah sampai di kampung ayahnya tutup usia. Kepergian ayahnya membuat Alif sangat terpukul dan mengubah drastis kehidupannya. Wang belanja dan iuran pengajian apalagi pembeli buku sangat susah terpenuhi. Suatu waktu dia putuskan untuk berhenti kuliah dan akan pulang kampung. Kalender ia sudah tandai bila dia akan pulang. Keputusannya itu ia kabarkan kepada ibunya.

Sebelum tiba masa yang sudah ditentukan, balasan surat dari ibunya dia terima. Tidak berpanjang-panjang. Hanya ada kalimat singkat-singkat dan ditutup dengan ancaman, intinya melarang pulang.

Untuk boleh bertahan hidup, dan mampu melanjutkan kuliah tidak ada jalan lain kecuali berpikir mencari penghasilan. Melalui bantuan kawannya dia dipercaya untuk memasarkan barang jualan dan juga menjadi guru prifat. Namun usaha untuk memenuhi keperluan hidupnya tidak berjalan mulus. Suatu waktu ketika pulang memasarkan barang jualannya, kerana hujan dia pun singgah bernaung di sebuah bangunan tua yang renyot. Di luar dugaannya tiba-tiba didatangi dua

orang berbadan besar memukul dan merampas barang dagangannya dia berusaha mengiba dan meminta balas kasihan tapi rupanya sang perompak itu sudah putus tali pedulinya.

Sudah jatuh tertimpa tangga, itulah nasib Alif. Setelah peristiwa perompakan itu dia menderita sakit tifus. Di atas pembaringan dia menengadah "Ya Tuhan Engkau beri aku ujian dua kal ganda seperti ini? Dimanakah kemudahan yang Engkau janjikan setelah kesukaran itu? Aku lelah sekali."

Dia merasa telah meluruskan niat menuntut ilmu, telah menyempurnakan usaha dengan *man jadda wajada*, telah ia curahkan segala doa kepadaNya. Tapi seperti inilah yang dia terima. Ada keraguan dalam hatinya tentang prinsip *man jadda wajada* yang selama ini dia percayai. Muncul pertanyaan dalam hatinya, adakah memang kerja keras itu menghasilkan kesuksesan? Adakah *man jadda wajada* itu hukum alam?

Dalam kebimbangan seperti itu, dia teringat akan nasihat gurunya ketika masih di PM dan dia simpan baik-baik di dompetnya tulisan itu berbunyi: *man jadda wajada,* siapa yang bersungguh-sungguh akan sukses. *Man shabara zhafira,* siapa yang bersabar akan beruntung. *Man sāra ala darbi washala,* siapa yang berjalan di jalannya akan sampai ke tujuan. Berbekal mantra itu dia bangkit dan mencoba mengatasi persoalan yang dihadapi dan dia menyemangati dirinya dengan beribu ungkapan yang menyetrum jiwa dan pikirannya. Dia paralelkan *manjadda wajada* dan *man shabara zafira*.

Langkah yang dilakukan mendatangi Bang Togar seorang penulis profesional yang tulisannya sering dimuat di media. Sebelumnya Alif pernah belajar kepadanya dan mengatarkan tulisan Alif dimuat di media kampus namun kerana karakter bang Togar mengajar terlalu keras sehingga Alif tidak tahan. Tapi kali ini Alif bertekad untuk bertahan sekeras apapun dia.

Dia dilatih lebih keras lagi dengan berbagai-bagai cabaran, tidak hanya ditempa untuk mentaip dan mengedit, tapi juga dipaksa melakukan riset dan membaca buku, disuruh membaca data, mulai falsafah, retorika, teknik menulis, komunikasi massa, ilmu logika, dan berbagai-bagai jurnal ilmiah. Akhirnya kesabarannya membuahkan hasil, untuk pertama kalinya namanya terpampang di surat akhbar walau media itu media lokal yang tidak terlalu terkenal. Semangatnya semakin meningkat dan terpompa. Satu persatu tulisan Alif dimuat di berbagai media baik lokal mahupun peringkat kebangsaan. Bahkan salah satu media memintanya sebagai penulis tetap. Dalam satu bulan dia menghasilkan delapan tulisan walaupun terkadang tidak semua dimuat. Keperluan hidupnya sudah terpenuhi dan yang paling disyukuri ketika pertama kalinya mengirimkan wang kepada ibunya walau jumlahnya tidak seberapa. Ibunya hanya meneteskan airmata ketika menggengam wang kiriman anaknya.

Dalam suasana yang demikian cita-citanya untuk menginjakkan kaki ke luar negara tidak pernah padam. Setiap ada pameran tentang pendidikan ke luar negara dia kunjungi. Namun usahanya belum membuahkan hasil kerana semua hanya menawarkan untuk peringkat sarjana. Suatu hari tanpa disengaja dia berkenalan dengan mahasiswa yang pernah mengikuti program pertukaran belia ke Kanada. Dari situlah dia mendapatkan informasi kalau setiap tahun ada program pertukaran belia Indonesia-Kanada dan untuk tahun ini sudah terbuka pendaftarannya. Berbekal alamat yang diterima dari mahasiswa itu, tanpa menunda waktu dia segera mendatangi tempat pendaftaran dan mengikuti semua persaratan yang diperlukan.

Setelah mengikuti tes tertulis dan temu duga akhirnya dinyatakan berjaya. Yang cukup menarik ketika temu duga, setiap pertanyaan dia tangkap dan hidangkan jawapannya dengan baik dan sempurna. Termasuk dia menceritakan pengalamannya bergaul dengan berbagai suku di PM dan ketertarikannya mendalami bahasa asing. Setelah itu dia disilakan menyanyi. Niatnya akan membawakan dua buah lagu tapi belum sampai satu lagu disuruh berhenti. Ini tanda tidak menguntungkan pikirnya. Dia berusaha berdiplomasi, minta waktu sejenak untuk menawarkan sesuatu kepada penguji yang melayakkan dirinya boleh diterima. Setelah diizinkan dia membuka begnya dan mengambil setumpuk kertas kemudian menyerahkan kepada penguji dan berkatan.

> "Ini 30 tulisan saya yang di berbagai media massa, bahasannya berbagai topik mulai politik sampai seni, jelasnya."

Berkat tulisan itu dia dinyatakan salah satu peserta yang lulus mengikuti pertukaran belia. Akhirnya dia menggapai cita-citanya menginjakkan kaki di Kanada dan tinggal selama 6 bulan

tepatnya di *Saint Raymond*. Sebelum sampai ke sana sempat singgah beberapa hari di Amman Yordan. Itulah makna judul novel ini Ranah Tiga Warna iaitu Bandung, Amman dan Saint Raymond.

Tema Novel Ranah Tiga Warna

Novel Ranah Tiga Warna bercerita tentang perjalanan hidup seorang anak kampung yang berjuang menggapai cita-citanya. Cabaran dihadapi silih berganti mulai ikut peperiksaan untuk mendapat sertifikat Madrasah Aliyah, persaingan di UMPTN, kepergian ayahnya untuk selama-lamanya, hidup serba berkekurangan, sampai pada perompakan dan penyakit tipus yang dideritanya.

Kesemua cabaran yang telah disebutkan di atas dihadapi dengan prinsip *manjadda wajada* dilengkapi dengan *man shabara zahira* siap yang bersabar maka akan sukses. Melalui novel ini pengarang ingin menyampaikan mesej utama tentang ketekunan disertai kesabaran.

> Pagi itu dengan mengepalkan tinjuku, aku bulatkan tekad, aku bulatkan doa, aku akan lulus ujian persamaan SMA dan berperang menaklukkan UMPTN. Aku ingin membuktikan kalau niat kuat telah dihunus, halangan apapun akan aku tebas. Maka malam itu aku susun strategi perang. Pertama, aku harus memiliki semua senjata. Senjata utama untuk menaklukkan pelajaran SMA adalah menguasai buku wajib siswa SMA dari kelas 1 sampai kelas 3. (A.Fuadi 2012b: 9)

Setelah ikhtiar pertama sudah dilakukan, segera melangkah ke perjuangan kongkrit berikutnya, menaklukkan tumpukan buku itu yang dibahasakan oleh pengarang sebagai *tiga bukit buku*.

> Kamarku kini seperti toko barang bekas. Buku dan catatan usang berceceran di sana- sini. Pelan-pelan, aku tumpuk semua buku di lantai berdasarkan kelas. Hasilnya, satu bukit buku untuk pelajaran kelas satu, satu bukit kelas dua, dan satu bukit buku untuk pelajaran kelas tiga. Tiga bukit buku! Ku meneguk ludah. Aku baru sedar bukit inilah yang akan aku daki kalau ingin menaklukkan ujian persamaan SMA dan UMPTN. (A.Fuadi 2012b: 9)

Dengan bersila di lantai, aku buka sebuah buku dan mulai membaca. Baru beberapa lembar sahaja. Aku menggaruk-garuk kepala sendiri sambil mengernyitkan dahi. Walau berulang-ulang aku baca pelajaran kimia, fisika, dan biologi, tetap sahaja keningku berkerut. Randai yang aku minta jadi tutor khususku tidak kalah frustrasi melihat aku tidak bisa menangkap apa yang diterangkan. Randai membanting kapur yang digunakan untuk menulis rumus di dinding papan rumahku. Patah tiga di lantai. Antara prihatin dan kesal dia bekata, ”Setahun pun saya ajari, tampaknya awak tetap tidak akan boleh menguasai pelajaran ini”

> Untuk mendorong semangatnya, mantra *man jadda wajada* sentiasa digelorakan dalam jiwanya, bukan sekadar mantra tersebut ditulis besar-besar kemudian ditempelkan di dinding biliknya. Penulis menggambarkan betapa usaha maksimal betul-betul diterapkan Alif untuk mencapai harapnnya. (A.Fuadi 2012b: 12)

Itulah gambaran bagaimana watak Alif mengoptimalkan dirinya untuk meraih kejayaan di masa hadapan. Bahagian lain dalam novel Ranah Tiga Warna dilukiskan cabaran yang dihadapi di luar perhitungan logika akal manusia, seperti meninggalnya ayahnya yang kemudian berakibat kepada keterlambatan kiriman dari ibunya. Demikian pula musibah perompakan, dan terkenanya penyakit. Kesemua musibah itu hampir membuatnya putus asa. Dan mulai ragu dengan prinsip yang dipegang selama ini *Man Jadda Wajada.*

Dalam kondisi seperti itu pengarang menancapkan prinsip lain yang mesti selalu berdampingan dengan *Man jadda wajada* iaitu *man ṣabara zafira* siapa yang bersabar akan beruntung. Dengan aplikasi kedua prinsip hidup itu Alif mampu mangatasi masa-masa kritis dan bangkit berjalan dengan penuh optimisme meraih harapannya. Salah satu bentuk aplikasi dua prinsip tersebut diceritakan ketika Alif bertekad menjadikan “menulis” sebagai suatu profesi. Jalan yang ditempuh adalah mendatangi Bang Togar yang terkenal sangat keras dalam melatih pelajarnya.

> “Walau tempurung lututku masih bergetar-getar setiap melangkah, aku memberanikan diri keluar rumah untuk pertama kali sejak sakit. Tujuanku rumah kos Bang Togar.”

Setelah menyatakan kesediaannya dan bersedia sabar menghadapi beratnya proses belajar menulis, Bang Togar langsung mengambil mesin ketik dan memulai pelatihan pada detik itu pula. Penulis kemudiaan mendiskripsikan bagaimana beratnya proses untuk mencapai sesuatu yang diharapkan.

> Aku tidak hanya ditempa untuk mengetik dan mengedit, tapi juga dipaksa melakukan riset dan membaca beragam buku mulai dari filsafat, retorika, teknik menulis, komunikasi massa, ilmu logika, dan berbagai jurnal ilmiah. Bang Togar mengajarkan kerangka tulisan yang kuat, gaya bahasa, kekuatan paragraf pertama, judul yang tajam, argumentasi yang lengkap, dan kesimpulan yang tuntas. Juga bagaimana berpikir sebagai seorang redaktur opini yang harus selalu membaca banyak naskah yang masuk ke redaksi.
> Aku dibuat berkeringat dingin dan terseok-seok. Tapi aku telah memancang tekad, semakin keras dia menempaku, semakin keras pula aku belajar. Dalam hati bahkan aku menantang dia, "Mana lagi, Apa lagi? Berapa kali lagi? Akan aku layani semua tugas darinya. Targetku jelas aku ingin mampu membuat tulisan dengan kualiti layak dimuat media massa, lokal dan nasional.
> Bang Togar memperlakukan aku bagai murid *Shaolin* yang menuntut ilmu kepada seorang suhu yang streng. (A.Fuadi 2012b: 141)

Setelah mengikuti pelatihan yang berhari-hari itu akhirnya membuahkan hasil. Dengan rasa bahagia, bangga dia membaca namanya di sebuah akhbar lokal sebagai penulis artikel. Setelah itu semangat dan usahanya meningkat drastis, mencari bahan tulisan di perpustakaan sampai harus ke Jakarta hanya untuk membeli jurnal terbaharu.

Usahanya tidak sia-sia satu persatu tulisannya dimuat koran tidak sahaja koran tempatan bahkan koran peringkat kebangsaan. Dari hal itulah keperluannya terpenuhi dan yang tak kalah membahagiakannya dia sudah mampu mengirimkan wang kepada ibunya walau jumlahnya tidak begitu banyak.

Adapun plot penceritaan disusun secara kronologis. Manakala konflik di samping konflik batin juga fizik dan terdapat watak atau faktor luar sebagai pemicu munculnya konflik. Konflik tersebut adalah, ketersinggungan, rasa prihatin dan kondisi ekonomi, kecurian dan mederita sakit, renggangnya persahabatan serta kasih tak sampai. Adapun teknik penulisan beliau menerapkan teori dialog, pemerian, imbas kembali, imbas ke hadapan, monolog dalaman, unsur suspen, dan unsur kejutan. Dengan penggunaan sudut pandang orang pertama novel tersebut bercerita pada empat latar tempat iaitu Bandung, Amman, Kanada, dan juga kampung halaman pengarang Maninjau. Manakala bahasa pengarang menerapkan konsep diksi dalam membina karyanya di samping itu pelbagai gaya bahasa seperti personifikasi, pantun, atau bahasa puitis, simile, hiperbola dan metafora.

Mesej Dakwah

Tujuan penulisan iaitu pengarang ingin berbahagi pengalaman kepada pembaca, beliau sangat terinspirasi dari apa yang dialami ketika belajar di Pondok Madani . Begitu pula nasihat dari para pembinanya yang sangat berkesan sehingga mengilhami perjalanan karirnya. Inspirasi itulah yang pengarang ingin bagi kepada pembaca. Mesej tersebut pengarang masukkan sebahagian besar dengan teknik mengutip syarahan para pembina pondok madani sebahagian lainya dengan gambaran prinsip watak dan apa yang dialami watak utama. Adapun nilai-nilai murni tersebut adalah pertama keikhlasan. Keikhlsan dalam hal ini adalah keihlasan *al-ibād*, iaitu beribadah tanpa unsur riya, semata-mata kerana Allah. Namun tetap mengharapkan balasan pahala dan syurga dari Allah S.W.T. Kedua, Persaudaraan, yang menjadi titik tekan adalah persaudaraan tidak mengenal perbezaan suku, dan perbezaan organisasi keagamaan, atau mazhab. Ketiga, keutamaan menuntut ilmu. Ilmu disejajarkan dengan *jihad fisabilillah*, orang yang memperolehnya digambarkan akan mendapatkan kemuliaan walaupun harus meninggalkan kampung halaman. Keempat, doa dan harapan. Pengarang menekankan jangan menganggap remeh harapan atau cita-cita kerana sesunguhnya Allah maha mendengar dan itulah yang dirasakan oleh pengarang sendiri. Kelima, etos kerja dan kedisiplinan. Membaca novel tersebut tidak menjadikan pembaca duduk berpangku tangan menunggu datangnya rahmat setelah berdoa dan bercita-cita. Tetapi sebagaimana setelah berdoa kemudian memaksimalkan usaha dengan memanfaatkan waktu sabaik-baiknya. Keenam, kesabaran dan kesyukuran. Ketujuh, pengamalan amar makruf nahi mungkar.

Melalui karyanya beliau menanamkan prinsip-prinsip hidup yang boleh menjadi pegangan dalam proses meraih harapan atau cita-cita. Prinsip tersebut adalah *man jadda wajada*, (siapa yang bersungguh-sungguh akan berhasil) *iᶜmalū fauka mā amilū,* (bekerjalah di atas rata-rata orang), *man talaba al-ᶜūlā sahira layāl* (Sesiapa yang mengharapkan ketinggian darjat hendaklah begadang sampai larut malam), *Man ṣabara safira* (sesiapa yang ingin berjaya hendaklah bersabar), dan ungkapan Imam Syafii tentang keutamaan merantau untuk menuntut ilmu "orang berilmu dan beradab tidak akan diam di kampung halaman, tinggalkan negerimu dan merantaulah ke negeri orang. Merantaulah, kau akan dapatkan pengganti dari kerabat dan kawan. Berlelah-lelahlah, manisnya hidup terasa setelah lelah berjuang."

Karya beliau mendapat sambutan dari masyarakat, hal ini terlihat dari beberapa perkara antar lain: Untuk novel negeri lima menara telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris, juga telah difilemkan, cetakan pertama Juli 2009 dan pada tahun 2012 sudah dicetak ulang sebanyak 15 kali, termasuk *national best seller*, demikian pula ramai orang menjadikan tajuk kajian akademik dari pelbagia aspek. Keberjayaan karya tersebut tidak terlepas dari beberapa hal antara lain pertama, ianya diangkat dari kisah benar meskipun sebagai karya sastera mengalami pengembangan dan diperindah dengan imaginasi pengarang. Kedua, tema cerita masalah perjalanan meraih cita-cita melalui pendidikan. Ketiga banyak mengandungi motivasi hidup, sehingga novel tersebut dapat dikategorikan sebagai buku motivasi. Istimewanya novel tersebut tidak mengantarkan pembaca menggantungkan harapan pembaca semata-mata tetapi lebih itu dari beliau menuntun pembaca dengan prinsip kerja keras disertai kesabaran, doa, shilaturrahim dan petunjuk guru. Keempat, banyak mengutip dari ayat suci al-Qur'an, hadis dan kata-kata hikmah.

IMPLIKASI HASIL KAJIAN.

Kajian ini mendapati, terdapatnya banyak kisah dalam al-Qur'an merupakan salah satu gambaran bahawa al-Qur'an sangat memperhatikan unsur seni atau keindahan dalam menyampaikan mesej, sehingga ianya boleh menyentuh qalbu dan fikiran manusia. Implikasinya, diharapkan kepada para praktisi dakwah sama ada yang langsung memberikan syarahan kepada masyarakat mahupun para penulis naskah khutbah agar dapat memperhatikan uslub al-Qur'an tersebut. Output yang diharapakan, agar masyarakat (*madᶜu*) merasa betah dan selesa menghadiri majelis-majelis ilmu yang pada akhirnya dapat memberikan keberkesanan secara kognitif, afektif dan psikomotorik.

Perkakara ini pula berlaku kepada Para guru atau Pembina, ketika menanamkan nilai-nilai murni atau memberikan motivasi kepada para pelajar. Hal ini diterapkan dengan tujuan di samping untuk membentuk sikap dan memberikan ilmu pengetahuan juga untuk memancing imaginasi mereka. Demikian pula kepada ibu bapa sebaiknya menjadikan cerita sebagai wasilah pembelajaran dan media komunikasi kepada anak-anak.

Kisah al-Qur'an meskipun bersumber daripada peristiwa yang benar namun tidaklah sama dengan huraian sejarah. Penekanan al-Qur'an agar huraian kisah dapat menjadi nasihat dan mencerahkan bagi para pembacanya. Perkara ini menjadi bahan cadangan kepada para karyawan agar setiap menciptakan karya menjadikan tujuan utamanya juga untuk mencerahkan dan menanamakan nilai-nilai positif kepada para pembacanya. Demikian pula kepada penerbit agar menyeleksi dan hanya menerbitkan karya yang dapat membawa umat ke arah yang lebih baik seperti halnya yang dicontohkan kisah al-Qur'an. Kepada masyarakat diharapkan selektif dan memilih bahan bacaan yang memang diyakini memberikan sesuatu yang positif.

Dapatan lainnya, A.Fuadi meskipun bukan sarjana dalam kajian Islam, namun telah menciptakan karya yang mencerahkan dan boleh dikategorikan sebagai novel karya Islam. Hal ini kerana beliau memiliki dasar ilmu agama yang baik yang diperoleh dari bimbingan ibubapanya dan para gurunya di pondok pesantren ketika masih kanak-kanak dan remaja. Perkara ini memberikan implikasi bagi perlunya secara dini ditanamkan kepada kanak-kanak aqidah, prinsip hidup dan nilai-nilai murni. Hal tersebut akan memberikan keberkesanan yang dalam dan dapat menjadi bekal dalam perjalanan mereka bagi mewarnai pola fikir, sikap, bahkan akan tercermin ketika membina karya.

Bahan penceritaan A.Fuadi mengandungi nilai-nilai murni yang kebanyakannya dipetik dari orang-orang di sekitarnya, seperti ibupaba, para pembina, senior, dan kawan-kawannya. Hal

ini memberikan pelajaran bahawa nilai-nilai kebaikan boleh didapat dari mana sahaja termasuk dalam pergaulan. Demikian pula sebaliknya tingkah laku kita sehari-hari, dapat menjadi pelajaran bagi orang lain yang berada di sekitar kita. Sehingga setiap orang mestilah sentiasa menampilkan hal yang terbaik dalam pergaulan.

Lebih daripada itu, setiap orang memiliki kelebihan atau sisi positif yang dapat memotivasi dan diteladani orang lain, sehingga diharapkan setiap orang menyiapkan biografi yang merekam perjalan hidupnya yang boleh dibaca dan menjadi motivasi ramai orang di sekitarnya atau bahkan generasi yang akan datang. Hal ini telah dicontohkan oleh ramai orang di antaranya Buya Hamka melalui karyanya Kenang-Kenangan Hidup, Prof Baharuddin Jusuf Habibie dengan tulisannya bertajuk Habibie dan Ainun, dan Prof.Hamdan Juhannis menceritakan suka duka hidupnya melalui Otobiografi Motivasi: Melawan Takdir. Termasuk yang dilakukan A.Fuadi, walaupun melalui novel namun perjalanan hidupnya dapat tergambar dan boleh memotivasi

SUMBAGAN DALAM PELAKSANAAN PENDIDIKAN DAN DAKWAH

Cerita mempunyai keistimewaan yang tinggi, kerana ianya memberi pengetahuan kepada sasaran tentang kehidupan dengan gaya yang disukai ramai orang secara semula jadi. Bercerita merupakan metode yang sangat baik dalam menyampaikan mesej atau visi. Ianya juga memiliki pengaruh yang manakjubkan untuk dapat menarik perhatian, ia tidak hanya ditujukan hiburan samata, akan tetapi menjadi pelajaran, nasihat dan iktibar. Cerita dapat pula memberikan pengaruh yang kuat bagi pikiran dan emosional.

Oleh yang demikian itu, dalam menyampaikan idea atau mesej terutama dalam komunikasi massa cerita atau kisah sangat penting untuk menjadi perhatian atau prioritas untuk dimasukkan sebagai penyokong fikiran utama. Sama ada kisah diambil dari kisah benar yang terjadi di sekitar kita, kisah al-Qur'an, ataupun dari karya sastera hasil imaginasi pengarang seperti novel, cerpen, roman, dongeng dan lain-lain. Metode penyampaian dapat disampaikan diawal pembicaraan untuk menarik perhatian pendengar ataupun di tengah-tengah huraian syarahan. Konsep ini pula dapat diaplikasikan dalam proses pembelajaran untuk menumbuhkan motivasi peserta didik tanpa menasihati secara langsung, tetapi dengan mengemukakan cerita atau otobiografi orang yang berjaya.

Demikian pula dalam dakwah *bi-alkitabah*, cerita dapat menjadi pembuka tulisan untuk menarik perhatian pembaca. Atau ia dituliskan tengah-tengah pembahasan dengan tujuan untuk menyokong fikiran utama sekaligus menyuguhkan salah satu model seni sastera kepada pembaca.

Dalam rangka membiasakan peserta didik untuk menunaikan dakwah secara tulisan, mereka dapat dilatih dengan menulis dalam bentuk penceritaan sama ada apa yang dialami sendiri pengalaman orang lain, atau menulis ungkapan orang lain yang di dalamnya mengandungi nilai-nilai murni. Perkara ini dicontohkan A.Fuadi yang banyak menyampaikan mesej dengan menyandarkan perkataan itu kepada orang lain sama ada dari ibubapa, para pembina, kawan sepermainannya.

CADANGAN KAJIAN LANJUTAN

Kajian ini berkaitan dengan dakwah pendekatan seni, lebih khusus melalui penceritaan dengan objek kajian Karya Novel A.Fuadi. Dari kajian ini didapati masih meninggalkan beberapa persoalan penting yang perlu dikaji dan diteruskan. Antara persoalan-persoalan yang telah direkodkan adalah:

Kajian ini memfokuskan pandangan pada mesej dakwah yang dikandungi dalam karya A.Fuadi, aspek lain yang boleh dikaji dari novel tersebut seperti aspek politik, budaya, psikologi dan sosial. Melalui kajian perlbagai aspek tersebut akan lebih meyakinkan bahawa dengan pendekatan seni sastera (novel) oleh menjadi media komunikasi yang efektif untuk menyampaikan idea,mesej dan ilmu pengetahuan.

Dalam kajian ditemukan beberapa kutipan ayat, hadis, dan kata-kata hikmah yang lebih banyak dipaparakan secara maknawi. Perkara ini membuka ruang kajian. Dalam kutipan ayat belum diteliti bagaimana beliau memberikan intrepretasi ayat tersebut, adakah beliau memiliki

sumber rujukan dari kitab-kitab tafsir? Dari kutipan hadis, menjadi persoalan bagaimana tingkat kesahihan hadis dalam karya beliau. Manakalah dalam kutipan kata-kata hikmah dapat dikaji sumber dan kesempurnaan kata-kata hikmah tersebut. Kajian tersebut bertujuan untuk mengenal pasti keotentikan kutipan pengarang.

Pengarang memiliki harapan supaya apa yang beliau rasakan ketika belajar di pondok pesantren dan mendapat motivasi dari para pembinanya juga dirasakan oleh para pembaca. Perkara ini dapat menjadi kajian sejauh mana pengaruh novel A.Fuadi terhadap para pembaca baik secara kognitif, afektif mahupun phsikomotorik. Hal ini akan memberikan sumbangan dalam kajian ilmu dakwah khususnya keberkesanan dakwah.

KESIMPULAN

A.Fuadi telah meneladani perbuatan Tuhan dalam batas beliau sebagai manusia. Allah S.W.T memberikan informasi, mengajak manusia melakukan perbuatan baik dan menjauhi larangannya melalui kisah-kisah. A.Fuadi pun telah melakukan yang demikian. Perkara ini menjadi motivasi kepada para pembaca untuk berusaha melahirkan karya yang boleh memberikan manfaat kepada ramai orang. Beliau pun telah membuka wawasan bahawa berdakwah tidaklah hanya di mimbar tetapi di semua aspek termasuk penulisan cereka bagi para sasterawan. Demikian pula beliau berkongsi bahawa materi dakwah tidaklah terbatas pada ibadah *mahdha* seperti salat puasa, zakat dan haji, tetapi mencakup seluruh aspek kehidupan manusia seperti motivasi menghargai waktu, kerja bersungguh-sungguh, profesionalisme, kejujuran, kedisiplinan dan lain-lain.

Sebagaimana beliau telah meneladani Allah dalam berkarya, maka *insya* Allah semoga beliau termasuk yang digolongkan meneladani sifat Allah *al-Hayyu*, (Maha Hidup) seperti halnya para sasterawan dan penulis lainnya walaupun jazadnya sudah lama tiada tapi karya dan namanya masih tetap dikenang ramai orang.

Ucapan terakhir, Maha mulia Allah, Ilmu-Nya bagai samudra luas tidak bertepi, semakin dikaji semakin nampak pulalah kemahabesaranNya dan menghantarkan manusia menyadari kelemahan dan ketidakberdayaanya. Ilmu yang dimiliki manusia hanyalah sedikit sekali dan yang sedikit itu adalah anugerah dariNya yang layak untuk disyukuri. Semoga pengajaran yang didapati dalam kajian ini memberi manfaat dan kepadaNya pulalah kita berserah diri. Amin.

RUJUKAN

al-Qur'an al-Karīm

A.Fuadi, 2012 a. *Negeri Lima Menara*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

A.Fuadi. 2012 b. *Ranah 3 Warna*. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama.

A.Hanafi. 1984. *Segi-Segi Kesusatraan Pada Kisah-Kisah Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Al-Husna.

A.Hasjmy. 1984. *Sastera dan Agama* dalam Ismail Hussain (Pngr) *Sastera dan Agama*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

A.Ilyas Ismail. 2006. *Paradigma Dakwah Sayyid Quthub Rekonstruksi Pemikran Dakwah Harakah.*Jakarta: Penamadani.

A.Muis. 2001. *Komunikasi Islami*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya.

Abdul Razak Mohd. Kassim. 2008. *Penghayatan Novel Ekspedisi.* Selangor*:* Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abu al-Qasim bin Muhammad. 1995. *Tafsir al-Kashaf*, Jus II. Bairut: *Dāru al-Kutub al ilmiyah*.

Achmad Mubarok. 1997. *Psikologi Dakwah*. Jakarta: Pusataka Firdaus

Ahmad Galūsh.1978. *al-Da^{c}wah al- Islāmiyah Usuluhā wa wasāiluhā*. Kairo: Dār al-Kitaāb al Misry.

Ahmad Syafii Maarif. 1998. *Reinterpretasi dan Sosialisasi Amar Ma'ruf Nahi Mmungkar dalam Konteks Keagamaan, dalam Membangun Moralitas Bangsa*, Yogyakarta: LPPI UMY.

Ainon Mohd. 2011. *Panduan Menulis Novel Teknik Surah Yusuf*, Selangor: PTS Professional.

Amien Rais. 1987. *Cakrawala Islam; Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan.

Amin Syukur. 1999. *Menggugat Tasawuf.*Yokyakarta: Pustaka Pelajar.

Anwar Arifin. 2011. *Dakwah Kontemporer Sebuah Studi Komunikasi. Yogyakarta:Graha Ilmu*

Anwar Arifin. 1994. *Strategi Komunikasi Sebuah Pengantar Ringkas,* Bandung:Armico.

Anwar Arifin.1986. *Dakwah Sebagai Gejala Sosial*. Makassar: Lembaga Kajian Inovasi Indonesia.

Arnold Thomas W. 1985. *The Preaching of Islam*, diterjemahkan dengan Judul *Sejarah Dakwah Islam*. oleh A. Nawawi Rambe Jakarta: Widjaya.

Asmah Bee Mohd Noor Iran Herman. 1995. *Membina Kesejahteraan Remaja*. Selangor: Tekno Edar.
[c]Ali al-Jārimy dan Musthafa Amin. 1973. *Al-Balagha al- Wādhiha,* Jakarta: Jayamarni.
al- Bukhari. 2002. *Sahih al-Bukhari*. Kitab Iman. Germani: al-Jam[c]iyauh al-Maktabah al Islamiyah.
Fadal Hasan Abbas. 2010. *Wacana al-Quran Membongkar Dakwan Palsu Orientalis Terhadap Al-Quran*: Selangor :Percetakan Zafar.
Fariza Md. Sham. 2006. *Perkembangan Moral Remaja. Sosial Remaja dan Pendekatan Psikologi Dakwah,* dalam Dakwah dan Kaunseling di Malaysia.Selangor : Penerbit UKM.
Fath Ridwan. 1990. *Al-Islām wa al Masāhib al Hadithah*, Riyādh: Dār al-Thaqif.
Fuad Al-Aris. 2013. *Pelajaran Hidup Surah Yusuf*, Jakarta: Zaman.
Habiburrahman El Shirazy. 2006. Ayat- Ayat Cinta. Jakarta: Republika
Hafied Cangara. 2003. *Pengantar Ilmu Komunikasi*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
Hamka. 1999. *Tafsir Al-Azhar Jilid 8.* Singapura: Pustaka Nasional Pte LTd.
Harun Nasution. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagi Aspeknya. Jilid 1.* Jakarta: UI-Press.
Harun Nasution.1978. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang.
Hazami Jahari. 2004. *Sastera Islam di Malaysia : Pengisian Makna daripada Sudut Penikmatan Karya, dalam Sastera Islam, Citra Nurani Ummah,* disunting oleh Mohamed Anwar Omar Din, Selangor: UKM..
Henry Guntur Tarigan.2009. *Pengajaran Gaya Bahasa*. Bandung: Penerbit Angkasa.
http//putrahermanto.wordpress. com /2012/ 05 /06/ Populasi- Musllim- di-Dunia-Muslim. (12hb Oktober 2013).
http://id.wikipedia. org/w/index. php? title = Nahdlatul _%27 Ulama& oldid =6870864 (12Jun2013) "Kategori
http://id.wikipedia.org/wiki/Muhammadiyah (12 Jun 2013)
http://nusantaranews. wordpress. com/2009/04/02/biografi-bj-habibie- bapak – teknologi - dan-demokrasi-indonesia/
http://www.scribd.com/doc/13831485/Cerita-Berbingkai.
http:alhakelantan tripod.com/tokoh/id 11.html (23-5-2013).
Ismail Hamid. 1995. *Ciri-Ciri Ceraka Keislaman, dalam Nadwah, Ketakwaan Melalui Kreativit*i.Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka.
Jalaluddin Rakhmat. 1994. Retorika Modern. Pendekatan Praktis. Bandung: PT Remaja Rosda Karya.
Jalaluddin Rakhmat. 1998. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
Jalaluddin Rakhmat. 1999. *Islam Alternatif.* Bandung: Mizan.
Jalaluddin Rakhmat. 2012. *Menyesap Kearifan Al-Qur'an Melalui Tafsir bil Mat'sur Quranic Wisdom,* 2012. Bandung: Mizan.
Jarari Ma'mun Farīzi. 1988. *Khaṣāiṣu al-Qiṣṣatu al- Islāmiyah.* Mesir: Dār al-Manārah
Jufran Helmi, *Teknik Menciptakan Modus,* http:// jufran. Blogspot.com/2008-10-1-archive.htmi.
Jum'ah Amin abdul Aziz. 1997. *Fiqih Dakwah*. Solo: Intermedia.
Kamariah Kamaruddin. 2011. *Takmilah Novel Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka : Kuala Lumpur.
Kamaruddin Hj. Husin. 1998. *Kaedah Pengajaran Kesusastraan.* Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bhakti.
Khalf Allāh Muhammad Ahma.*1972. Al-Fann al Qishashiy fi al-Qur'ān*, Mesir: Maktabah al-Injilo.
M.Dawam Raharjo. 1996. *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta:Paramadina.
M.Quraish Shihab. 2000. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu[c]i atas pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan.
M.Quraish Shihab. 2000. *Mukjizat al-Qur'an Ditinjau dari Segi Kebahasaan*, Bandung: Mizan.
M.Quraish Shihab, 2011.*Membumikan Al-Qur'an jilid 2. Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Jakarta: Lentera Hati.
M.Quraish Shihab, 2009, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,Volume 1,4.6.9,* Jakarta: Lentera Hati.
M.Quraish Shihab.2013. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
M.Quraish Shihab.1999. *Membumikan Al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
M.Quraish Shihab. 2007. *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan Mungkikah? Kajian Atas Konsep Ajaran Dan pemikiran.* Jakarta: Lentera Hati.
Manna al-Qathān.1990. *Mabāhith fi Ulūm al-Qur'ānAl-Qur'ān.*
al-Marāghi Ahmad Mustaha, *Tafsir Al-Marāghiy.Jilid 5.* Dāru al-Fikr.
Mardan. 2010. *Al-Qur'an, Sebuah Pengantar Memahami Al-Qur'an Secara Utuh.* Makassar: Al-hikmah.
Md Nor bin Hj.Ab Ghani. 2005. *Kamus Dewan*, Edisi Keempat. Kuala Lumpur: Dewan Pustaka dan Bahasa.

Misran Rokimin. 2006. *Isu Pendidikan dan Pembangunan Insan Menerusi Nove*l. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Misran Rokimin. 2013. Kritikan *Sastra Remaja Teori dan Aplikasi,* Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Moh.Ali Aziz. 2004. *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Kencana

Mohamed Anwar Omor Din, 2004, *Sastera Islam Citra Nurani Ummah*. Kuala Lumpur:

Mohd Faizal Musa. 2012. *Wacana Sastera Islam di Malaysia, dan Indonesia*. Serdan: Universiti Putra Malaysia.

Mohd Khairul Nizam. 2012. *Motivasi Gaya Rasulullah*. Selangor: PTS Millennia SDN BHD, Malaysia.

Muhammad Amin Suma. 2000. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an (1)* Jakarta: Pustaka Firdaus.

al-Muhasabih Abu abduh al-lahi al-Harits, Ibnu Asad. 2003. *al- Washaya*. Libanon: Dar al Kutub al-Ilmiyah.

Muhibuddin Wahi.1392 H. *Jalan-Jalan Pembuka Hidayah.* Selangor: Pustaka Ilmu.

Murtadha Mutahhari.1984. *Perspektif Al-Qur'an Tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan.

al-Muslim. 2002. *Sahih Muslim.* Nombor Hadith, 64, German: *al-Jam*^{c}*iyah al-Maktabah al-Islamiyah*.

al Naisabury ImamAl-Qushairy. 1997. *Risālah al-Quswairiy Fī Ilmi at-Tasawuf* diterjemahkan dengan tajuk, *Risalatul Qusyairiyah, Induk Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Risalah Gusti.

al-Naysābūry Nizām al-Dīn Ibn,Muhammad Ibn Husayn al-Qamy, tth, *Tafsīru Garīb al-Qur'ān wa Ragāib al-Fur'qān*, Bairūt; Dār al-Kutub al-Ilmiyah.

Nurcholish Madjid. 2000. *Pesan Taqwa.* Jakarta: Paramadina.

al-Qaradhawi Sheikh Yusuf. 1978. *Thaqāfatu al-Dā*^{c}*iyah*. Bairut: Muassasatu al Risālah.

al-Qaradhawi Sheikh Yusuf. 2010. *Motivasi dan Pengaruh Sabar Menurut Al-Quran*, Kuala Lumpur: Penerbitan Ilham Baru.

al-Qaradhāwi Sheikh Yusuf. 2011. *Fi al-Da*^{c}*wati Ila al-lah*. Kairo: Maktabat Wahbat

al-Ṣābūny, Muhammad ^{c}Aly, 1981, *Ṣafwatu al-Tafāsir*, jillid 3. Baīrut: Dār al-Qur'ān al- Karīm.

Said Agil Almunawwar. 2004. dalam *Islam dan Dakwah*. Jakarta: PT.Al-Mawardi Prima.

Sayyid Qutb. 1998. *FĪ- Zilāl al-Qur'ān,jilid 3,* Bairut: *Dār al-Shuruq*,

Sayyid Qutb. 1992. *Taswīr al- Fanny fī al-Qur'ān,*Bairut: Dār al-Shurūq.

Shafie Abu Bakar. 2006, *Fokus Sastera Islam,* dalam Mohamed Anwar Omar Din, *Sastera Islam Citra Nurani Ummah*, Selanngor:UKM.

Shāhir Dzaibi 'Abu Sharih, 2005, *al-Mabādiy al- Tarbawiyah wa al-asas al- Nafsiyah Fi Qisas a-Qur'āny,* Aman: Dār Jarīr Li Nashri.

Shaikh Khalid As-Sa^{c}id. 2003. *Khutbah al- Shaikh al-Qaradhawy*, diterjemahkan Oleh Khalifurrahman Faith. *Kumpulan Ceramah Pilihan Shaikh Al-Qaradhawi*, Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar.

Sidi Gazalba. 1977. *Pandangan islam Tentang Kesenian.* Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara.

Siti Rugayah Hj. Tibek.1997. *Perubahan Sosial Menurut Al-Qur'an,* dalam Dinamika Dakwah dalam Masyarakat, Selangor : Jabatan Pengajian Dakwah dan kepimpinan UKM.

Siti Rugayah Hj. Tibek. 2006. *Al-Nafs Menurut Al-Qur'an*, dalam Fariza Md Sham (penyunting) Dakwah dan Kaunseling di Malaysia Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Sohirin M.Solihin. 2008. *Islamic Da'wah Theori and Practice,* Selangor: IIUM Press.

Supiana dan Karman. 2003. *Materi Pendidikan Agama Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya.

Syed Muhammad Naquib Al-Attas. 2011. *Islam dan Sekularisme*, Bandung: Pimpim.

Syukri Syamaun, 2007. *Dakwah Rasional*, Darussalam Banda Aceh: Ar-Raniry Press IAIN Press.

Talib Samat, 2002. *Pemikiran Bahasadan Sastra Zulkifli Muhammad dari Perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan pustaka.

Toto Tasmara.1997. *Komunikasi Dakwah*. Jakarta: Penerbit Gaya media.

al-Turmidzi. 2002. *Sunan at Turmidzi, bab Adab, Nombor Hadith 19*, Germani: al-Jam^{c}iyah al- Maktabah al-Islamiyah.

Ungku Maimunah Mohd. Tahiir, 2012, *Wanita Sbagai Objek Seks: Penanganannya Dalam Novel Bila Hujan Malam,* GEMA Online Journal of Languange Studies Volume 12(2, 539-553.

al-Wā^{c}iy Taufiq Yūsuf. 1995. *al-Da*^{c}*watu 'Ila al-Lāh al-Risālatu, al-Wasīlatu al-Hadfu,*. Mesir: Dār al-Yaqīn.

Wan Mohd Nor Wan Daud. 2012. *Falsafah, dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi.* Kuala Lumpur : Universiti Malaya.

Wan Mohd Wan Daud. 2007. *Budaya Ilmu Suatu Pengantar*, Singapore: Pustaka Nasional.

Wiyatmi. 2008. *Pengantar Kajian Sastra*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka.

www. *Khutbah Internet* Jufran Helmi.

Zaidan Abdul Karim. 2001. *Kiisah-Kisah Al-Qur'an Pelajaran Untuk Dakwah dan Kehidupan Berjamaah.* Jakarta: Rabbani Press.

Zaidan Abdul Karim. 2000. *Uṣūl al-Dakwah*. Bairut-Libanon: *Muassatu al-Risalah*.

Zaidan Abdul Karim. 2001. *al-Mustafādu min Qishashi al- Qur'an, li- Da^{c}wati wa al-Du^{c}ātu.* Diterjemahkan oleh Sugino Lc. dalam *Kisah-Kisah Al-Qur'an Pelajaran Untuk Dakwah dan Kehidupan Berjamaah*. Jakarta: Robbani Press.

Zaini Bin Ujang. 2009. *Menghayati Budaya Ilmu Faham Ilmu, Amalan dan Panduan*. Kuala Lumpur: UTM.

Zakaria Stapa. 2012. *Pendekatan Tasawuf dan Tarekat Wadah Pemerkasaan Diri Ummah*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Analisis Dalil Imam al-Shafi^{c}i dan Imam al-Turmudhi terhadap *Kayfiyyah al-Tayammum* dalam *al-Jami^{c}*

Muhammad Umar Mukhtar Shafie, Ahamad Asmadi Sakat & Mohd Arif Nazri

Jabatan Pengajian al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Tayammum telah disyariatkan oleh Allah SWT untuk memudahkan umat Islam bersuci ketika ketiadaan air dan sakit. Sarjana Islam bersepakat bahawa anggota yang perlu disapu ketika tayammum adalah pada wajah dan tangan, namun terdapat perbezaan pendapat samada ia perlu disapu hanya pada pergelangan tangan atau hingga ke siku. Imam al-Shafi^{c}i dan Imam al-Turmudhi masing-masing mengutarakan pendapat berdasarkan hujah yang mereka kemukakan. Kajian ini bertujuan mengetahui kedudukan dalil Imam al-Shafi^{c}i dan Imam al-Turmudhi serta metodologi Imam al-Turmudhi di dalam al-Jami^{c} ketika menerangkan bab *kayfiyyah al-tayammum*. Kajian kualitatif ini menggunakan reka bentuk kajian kepustakaan dan memperoleh data kajian melalui analisis dokumen. Hasil kajian ini mendapati bahawa Imam al-Turmudhi ketika mengemukakan dalil, beliau telah membuktikan dengan kepakarannya mengumpul *shawahid* hingga ke zamannya bagi menyatakan sesuatu isu dan memilih hadith berdasarkan metode ahli hadith. Manakala Imam al-Shafi^{c}i pula mengambil pendekatan *ihtiyat* ketika mengemukakan *kayfiyyah al-tayammum* kerana menurut beliau terdapat indikasi terhadap hadith 'pergelangan tangan' yang dilihat bertentangan dengan *qat^{c} al-dilalah* iaitu al-Quran.

PENGENALAN

Tayammum menurut syarak adalah 'Menuju ke tanah (iaitu permukaan bumi) untuk membersihkan supaya membolehkan seseorang, apa yang diboleh ketika berwudu' dan mandi' (Kamal Sayyid Salim t.th.: 188). Ijmak telah bersepakat bahawa tayammum ganti kepada hadas kecil dan besar (al-Maqdisi 1996: 317). Jika dilihat pada *kayfiyyah al-tayammum* (cara bertayammum), terdapat perbezaan pada had anggota yang perlu disapu. Menurut Ibn Rushd perbezaan ini berlaku kerana lafaz *al-Yad* (tangan) di dalam Surah Al-Ma'idah ayat 6 di sebut secara mutlaq:

فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ

Maksudnya: Maka sapulah pada wajah-wajah kamu dan **tangan-tangan** kamu dengannya (tanah itu).

Beliau kemudiannya menyimpulkan terdapat empat perbezaan ulama bagi menjelaskan maksud *wa'aydikum* (tangan-tangan kamu):

1. Had wajib sapu adalah had yang diwajibkan ketika berwudu' iaitu hingga ke siku. Ini adalah pendapat yang masyhur di kalangan mazhab.
2. Had wajib sapu hanya pada pergelangan tangan. Ini pendapat *ahl al-Zahir* dan *ahl al-Hadith*.
3. Wajib hanya pergelangan dan *istihbab* sapu hingga ke siku. Ini pendapat dari Imam Malik.
4. Basuh hingga ke pangkal lengan. Ini pendapat yang *shadh*. Diriwayatkan dari al-Zuhri dan Muhammad bin Musallamah (Ibn Rushd, t.th.: 87).

Perbezaan ini juga berlaku diantara Imam al-Turmudhi dan Imam al-Shafi^{c}i di dalam bab ini. Ia berdasarkan dalil yang diutarakan oleh kedua-duanya.

PENYATAAN MASALAH

Artikel ini adalah analisis terhadap dalil Imam al-Shafi^{c}i dan Imam al-Turmudhi yang berlainan taraf dan perawinya berkenaan *kayfiyyah al-tayammum*. Kedua-dua mengutarakan dalil masing-masing yang dianggap paling kuat ketika zaman itu. Imam al-Shafi^{c}i (m.203H) yang digelar sebagai *nasir al-sunnah* (pejuang sunnah) memilih hadith perbuatan Nabi saw menyapu muka dan lengan ketika bertayammum. Manakala Imam al-Turmudhi (m.279H) memilih hadith arahan Nabi saw kepada ^{c}Ammar menyapu wajah dan pergelangan tangan sahaja. Perbezaan pada keduanya menarik minat pengkaji untuk meneliti lebih lanjut tentang pendapat mereka kerana kedua-duanya merupakan ulama hadith yang tersohor serta mendapat pengiktirafan sarjana Islam dari zaman mereka hingga kini.

OBJEKTIF KAJIAN

Tujuan artikel ini ditulis adalah untuk melihat dari segi kekuatan dalil-dalil yang dijadikan sandaran kepada bab *kayfiyyah al-tayammum*. Antara lainnya juga untuk mengkaji dalil Imam al-Turmudhi dalam bab ini dan metodologi ketika beliau menerangkan dalil Imam al-Shafi^{c}i di dalam kitabnya al-Jami^{c}. Antara objektif kajian ini juga adalah untuk menjelaskan teknik pen*tarjih*an terhadap dalil yang telah dikemukakan oleh Imam al-Turmudhi. Tujuan untuk menganalisis dalil dengan meniliti jaluran *sanad* perawi sesuatu hadith, ianya akan memberikan gambaran yang jelas bagaimana agama itu dipelihara dari dahulu hingga sekarang. Dengan melakukan penganalisan, diharapkan dapat menghasilkan kefahaman terhadap metodologi ulama dan sebab kenapa mereka memilih hadith tersebut. Ia bertujuan supaya pembaca tidak terlalu cepat memberi perspektif negatif kepada tokoh ulama yang tersohor ini.

METODOLOGI KAJIAN

Di dalam artikel ini, kaedah yang digunakan ialah analisis terhadap *sanad* dan *matan* hadith serta metodologi Imam al-Turmudhi dalam kitabnya al-Jami^{c}. Oleh itu, kajian ini menggunakan reka bentuk kualitatif yang menggunakan data-data yang diambil dari analisis tinjauan keperpustakaan dan analisis kandungan. Analisis akan dijalankan dengan mengambil data-data bertulis fokus kepada dalil-dalil yang disebutkan. Kajian juga akan merujuk kepada rujukan-rujukan lain seperti kitab-kitab rujukan asal di dalam bidang hadith, kajian yang menyentuh metodologi *muhaddithin*, jurnal dan kajian penulisan yang lepas yang berkaitan dengan tajuk ini.

DALIL IMAM AL-SHAFI^{C}I DAN IMAM AL-TURMUDHI DALAM BAB *KAYFIYYAH AL-TAYAMMUM*

Ulama *muhaddithin* sentiasa merujuk kepada al-Quran dan al-Sunnah sebagai dalil setiap hujah mereka. Di dalam bab *kayfiyyah al-tayammum*, Imam al-Shafi^{c}i dan Imam al-Turmudhi masing-masing mengutarakan dalil yang menyokong pendapat mereka.

Dalil Imam al-Shafi^{c}i

Untuk melihat dalil Imam al-Shafi^{c}i tentang *kayfiyyah al-tayammum*, pengkaji mendapati bahawa ia berada di dalam *al-Umm* bawah tajuk Bab *Kayfa al-Tayammum*. Imam al-Shafi^{c}i telah mengarang kitab fiqh beliau yang diberi nama *al-Umm*. Beliau telah mengumpulkan sejumlah hadith-hadith serta syarahan fiqh yang dijadikan dalil kepada pendapatnya di dalam al-Umm. Beliau menyebut dalil tentang *kayfiyyah al-tayammum*:

قَالَ الشَّافِعِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ) (قَالَ الشَّافِعِيُّ) : أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْحُوَيْرِثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ ابْنِ الصِّمَّةِ)أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تَيَمَّمَ فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ)

Maksudnya: Berkata al-Shafi^{c}i (semoga Allah merahmatinya): Allah ^{c}azza wa jalla telah berfirman: "Maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah yang bersih, iaitu: sapulah muka kamu dan kedua belah tangan kamu)". Berkata al-Shafi^{c}i: Ibrahim bin Muhammad telah beritahu kepada kami, daripada Abu al-Huwayrith ^{c}Abd al-Rahman bin Mu^{c}awiyah, daripada al-A^{c}raj, daripada Ibn al-Simmah bahawa Rasulullah bertayammum kemudian baginda menyapu pada wajahnya dan kedua lengannya) (al-Shafi^{c}i 2001: 102).

Selepas beliau menulis ayat al-Quran dan *sanad* serta *matan* hadith berkaitan *kayfiyyah al-tayammum*, beliau kemudiannya menyatakan bahawa tayammum adalah ganti daripada wudu':

قال الشافعي: ومعقول إذا كان التيمم بدلا من الوضوء على الوجه واليدين, أن يؤتى بالتيمم على ما يؤتى بالوضوء عليه فيهما

Maksudnya: Berkata al-Shafi^{c}i: Ini logik jika tayammum (disapu) pada wajah dan kedua tangan menggantikan wudu', iaitu tayammum disempurnakan sepertimana wudu' disempurnakan (al-Shafi^{c}i 2001: 102).

Dalil Imam al-Turmudhi

Dalil Imam al-Shafi^{c}i didapati di dalam *al-Umm*, manakala dalil Imam al-Turmudhi pula beliau tulis dalam karya agungnya iaitu *al-Jami*^{c}. Hadith tersebut di dapati di bawah tajuk Bab *Ma Ja'a fi al-Tayammum*. Imam al-Turmudhi menulis:

حَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ الفَلَّاسُ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عَزْرَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبْزَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَهُ بِالتَّيَمُّمِ لِلْوَجْهِ وَالكَفَّيْنِ».

Maksudnya: Abu Hafs ^{c}Amru bin al-^{c}Aliy al-Fallas becerita kepada kami, dia berkata: Yazid bin Zuray^{c} bercerita kepada kami, dia berkata: Sa^{c}id bercerita kepada kami, daripada Qatadah, daripada ^{c}Azrah, daripada Sa^{c}id bin ^{c}Abd al-Rahman bin Abza, daripada ayahnya, daripada ^{c}Ammar bin Yasir bahawa sesungguhnya nabi saw menyuruhnya bertayammum pada muka dan dua tapak tangan" (al-Turmudhi, *al-Jami*^{c}, Bab *Ma Ja'a fi al-Tayammum*, 374, No 144)

Setelah menyebut kedua-dua dalil, jika dilihat pada dalil yang dikemukan oleh Imam al-Shafi^{c}i, beliau bukan sekadar menggunakan hadith sebagai dalil, malah beliau turut memuatkan ayat al-Quran pada permulaan tajuk serta hujah beliau tentang pemilihan hadith tersebut. Beliau mempunyai sebab tersendiri kenapa disertakan ayat al-Quran sebelum menulis hadith. Tidak seperti bab-bab lain di dalam *al-Umm*, Imam al-Shafi^{c}i menguatkan hadith yang diriwayatnya dengan ayat al-Quran kerana beliau menyifatkan bahawa tayammum adalah ganti daripada wudu', maka anggota yang perlu dibasuh ketika berwudu' mestilah sama ketika bertayammum seperti termaktub di dalam al-Quran. Berbeza dengan Imam al-Turmudhi yang memulakan tajuk dengan hadith dari ^{c}Ammar ra.

Selepas dilakukan perbandingan pada hadith yang dijadikan dalil, pengkaji mendapati bahawa terdapat perbezaan pada kedua-dua dalil dari segi *sanad, matan* hadith serta guru mereka. Imam al-Shafi^{c}i telah mengambil hadith ini melalui Ibrahim bin Muhammad daripada sahabat yang bernama Ibn al-Simmah ra manakala Imam al-Turmudhi mengambil hadith ini melalui ^{c}Amru bin al-^{c}Aliy al-Fallas yang diriwayatkan oleh ^{c}Ammar bin Yasir ra. Perbezaan dari segi *matan* pula, Ibn al-Simmah ra menyatakan bahawa perbuatan sapuan itu adalah perbuatan nabi saw, manakala ^{c}Ammar bin Yasir memberitahu bahawa beliau diajar oleh nabi saw cara bertayammum.

Analisis Dalil Imam Shafi^{c}i dan Imam Al-Turmudhi

Untuk mengecilkan skop kajian, pengkaji memfokuskan penganalisan hanya kepada dua hadith *marfu*^{c} yang dijadikan dalil oleh kedua imam. Hadith tersebut secara zahirnya kelihatan berbeza antara satu dengan yang lain. Kedudukan sesuatu hadith dapat diketahui melalui penilaian terhadap *sanad*nya, *shawahid* atau *mutaba*^{c}*at*.

***Sanad* Hadith:** *Sanad* atau *Isnad* ialah perbuatan menyandarkan sesuatu perkataan kepada yang menyatakannya. *Sanad* adalah anugerah Allah SWT kepada umat Nabi Muhammad saw yang tidak dianugerahkan kepada umat sebelum ini (al-Ghawri 2012: 81).

1. ***Sanad* Hadith Imam al-Shafi^{c}i:** Imam al-Shafi^{c}i telah mengambil hadith ini daripada Ibrahim bin Muhammad, daripada Abu al-Huwayrith ^{c}Abd al-Rahman bin Mu^{c}awiyah[1], daripada al-A^{c}raj[2], daripada Ibn al-Simmah[3].
   Ibn Hajar telah menyebut tentang Ibrahim bin Muhammad. Beliau berkata :

   إبراهيم بن أبي يحيى، هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي المدني، أحد العلماء الضعفاء. وروى أبو طالب عن أحمد بن حنبل قال: تركوا حديثه .

   Maksudnya: "Ibrahim bin Abi Yahya ialah Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad bin Abi Yahya al-Aslami al-Madani, salah seorang ulama' yang *da^{c}if*. Dan telah Abu Talib meriwayatkan daripada Ahmad bin Hanbal, beliau berkata : "hadithnya *matruk*."

   Meskipun telah dinilai dacif oleh Ibn Hajar, tetapi beliau menyatakan bahawa Imam al-Shafi^{c}i menjadikan Ibrahim bin Muhammad sebagai hujjah:

   إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي يَحْيَى وَهُوَ ضَعِيفٌ لَكِنَّهُ حُجَّةٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ

   Maksudnya: Ibrahim bin Muhammad bin Abi Yahya bahawa dia (dinilai) *da^{c}if* tetapi hujjah disisi Imam al-Shafi^{c}i (al-Nahrawi 1988: 487).

   Imam al-Shafi^{c}i mempunyai alasan tersendiri kenapa beliau menerima hadith Ibrahim bin Muhammad sebagai hujah di dalam *kayfiyyah al-tayammum*. Menurut beliau, *matan* hadith tersebut paling hampir dengan al-Quran, apabila Allah SWT berfirman bahawa tayammum merupakan ganti daripada wudu'.

   Setelah pengkaji melakukan pemerhatian, *sanad* hadith yang dijadikan dalil oleh Imam al-Shafi^{c}i terdapat perawi yang lemah hingga disebut sebagai *matruk*. Perawi tersebut adalah Ibrahim bin Muhammad. Hadith *sahih* yang paling hampir makna dengan hadith ini ialah dari Imam Muslim.Walaupun begitu *matan* hadith Imam Muslim menyebut perkataan *yad* secara mutlaq. Manakala hadith yang diriwayatkan oleh Ibn ^{c}Umar secara *marfu^{c}* telah dinilai semula sebagai *mawquf* sahaja.

2. ***Sanad* Hadith Imam al-Turmudhi:** Imam Al-Turmudhi mengambil hadith ini dari gurunya yang bernama ^{c}Amru bin ^{c}Ali al-Fallas[4], daripada Yazid bin Zuray^{c}[5], daripada Sa^{c}id[6] daripada ayah Sa^{c}id iaitu ^{c}Abd al-Rahman bin Abza[7] daripada ^{c}Ammar bin Yasir[8].
   Berdasarkan pemerhatian pengkaji terhadap *rijal* hadith ini dalam *al-Taqrib*, kesemua daripada mereka tidak dikategori sebagai *da^{c}if*.

***Shawahid*:** Penilaian hadith memerlukan pemerhatian kepada *shawahid* atau *shahid*. *Shawahid* adalah hadith yang telah diriwayatkan oleh sahabat yang mempunyai lafaz atau makna yang sama dengan hadith yang diriwayat oleh sahabat lain. Seolah-seolah hadith tersebut menjadi *shahid* (dalil) kepada yang lain (al-Ghawri 2012: 297).

1. ***Shawahid* Imam al-Shafi^{c}i:** *Shawahid* bagi dalil Imam al-Shafi^{c}i dalam *kayfiyyah al-tayammum* adalah hadith yang diriwayatkan oleh ^{c}Ammar ra. Ia terkandung dalam beberapa kitab *al-Sunan*. Antaranya di dalam *Sunan Abi Dawud*. Beliau telah menyebut bahawa riwayat ^{c}Ammar dalam kitab *al-taharah*, bab *al-tayammum* bernombor 318 Namun begitu, hadith ini menyebut bahawa tayammum adalah menyapu hingga pangkal langan. Hadith ini dikeluarkan juga oleh Ibn Majah dalam bab *al-tayammum* hadith bernombor 565 dan al-Nasa'i dalam bab *al-taharah* bernombor 315.

   Antara *shawahid* lain ialah yang disebut oleh Imam al-Nasa'i di dalam *Sunan*nya bernombor 2/303. Walaubagaimanapun, perawi yang bernama Salamah meragui samada disapu pada pergelangan tangan atau lengan (al-Nasā'i 1991, 1:134). Begitu juga dengan hadith ^{c}A'ishah yang menyebut sapu pada wajah dan lengan, *sanad*nya terdapat al-Harish bin al-Kharit yang telah di*da^{c}if*kan oleh Imam al-Bukhari di dalam *al-Zawa'id* (al-Mubarakfuri t.th.: 390).

Hadith yang berkongsi makna dengan dalil Imam al-Shafi^{c}i ialah hadis Ibn ^{c}Umar yang diriwayatkan oleh al-Daruqutni. Ibn Hajar menyebut bahawa hadith ini telah disepakati sebagai *mawquf* sahaja.[9] Manakala *shawahid* hadith *sahih* yang paling hampir dengan dalil Imam al-Shafi^{c}i terdapat di dalam *Sahih Muslim* (t.th., 1:281). Meskipun begitu, perkataan *yad* (tangan) disebut dengan lafaz mutlaq sahaja.

2. **Shawahid Imam al-Turmudhi:** Hadith ^{c}Ammar[10] yang merupakan dalil Imam al-Turmudhi mempunyai beberapa *shawahid* di dalam *sahihayn* dan kitab *Sunan al-Arba^{c}ah* yang lain. Antaranya di dalam *Sahih al-Bukhari*, kitab *al-tayammum*, bab *al-mutayammim; hal yanfukh fihima*? bernombor 338 (al-^{c}Asqalani 2000: 588), *Sahih Muslim* dalam kitab *al-hayd*, bab *al-tayammum*, hadith bernombor 110,111 dan 112. Hadith-hadith ini disebut dengan jelas perkataan *al-kaffayn*. Hadith *al-kaffayn* juga disebut di dalam kitab *Sunan*, antaranya *Sunan Abi Dawud* di dalam kitab *al-taharah*, bab *al-tayammum*, hadith bernombor 321 (Abu Dawūd 1997: 164), *Sunan Ibn Majah* dalam kitab *al-taharah wasunaniha* dalam bab *ma ja'a fi al-tayammum darbah wahidah*, hadith bernombor 569, *Sunan al-Kubra al-Nasa'i* dalam kitab *al-taharah* bernombor 303/2, 304 dan 306/2 (al-Nasā'i 1992: 134-135).

Metodologi Imam al-Turmudhi ketika Menerangkan *Kayfiyyah al-Tayammum* serta Dalil Imam al-Shafi^{c}i

Pada bahagian ini, pengkaji cuba menyusun metodologi Imam al-Turmudhi ketika menerangkan bab *al-tayammum* secara ringkas. Imam al-Turmudhi ketika menyebut tentang hadith *kayfiyyah al-tayammum* di dalam kitab *al-Jami^{c}*: *bab ma ja'a fi al-tayammum* beliau kemudiannya menyebut dalil beberapa ulama', antaranya Imam al-Shafi^{c}i. Pada permulaan tajuk, meliau menulis *sanad* dan *matan* hadith:

حدثنا أبو حفص عمرو بن علي الفلاس حدثنا سعيد عن قتادة عن عزرة عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن عمار بن ياسر أن النبي أمره بالتيمم للوجه والكفين.

Maksudnya: Abu Hafs ^{c}Amru bin ^{c}Ali bin al-Fallas telah menceritakan kepada kami, bahawa Sa^{c}id menceritakan kepada kami daripada Qatadah, daripada Sa^{c}id bin ^{c}Abd al-Rahman bin Abza daripada ayahnya, daripada ^{c}Ammar bin Yasir: "Sesungguhnya Nabi saw menyuruhnya bertayammum pada muka dan dua tapak tangan."

Selepas menulis hadith, beliau kemudiannya menyebut riwayat lain yang ada kaitan dengan hadith dari sahabat nabi saw:

قال: وفي الباب عن عائشة, وابن عباس

Maksudnya: (Imam al-Tirmidhi) telah berkata: Dan di dalam bab daripada ^{c}Aishah dan Ibn ^{c}Abbas.

Selepas beliau menyebut hadith dan riwayat, beliau kemudian memilih hadith yang *sahih* di antara tiga riwayat dengan menyebut hukum hadith:

قال أبو عيسى: حديث عمار حديث حسن صحيح

Maksudnya: Abu ^{c}Isa (Imam al-Tirmidhi) telah berkata: Hadith ^{c}Ammar Hadith *Hasan Sahih*.[11]

Beliau kemudiannya menyebut sahabat, *tabi^{c}in* dan tokoh ulama' yang menyokong dalil tersebut:

وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي, منهم: علي وعمار وابن عباس وغير واحد من التابعين, منهم: الشعبي ومكحول. قالوا: التيمم ضربة للوجه والكفين. وبه يقول أحمد وإسحاق.

Maksudnya: Dan ramai yang berpegang dengan *qawl* ini dari kalangan ahl al-^{c}Ilm dari sahabat-sahabat Nabi saw, antaranya: ^{c}Ali, ^{c}Ammar, Ibn ^{c}Abbas. *Tabi^{c}in* juga berpegang dengan *qawl* ini, antaranya: al-Sha^{c}bi dan Makhul. Mereka sepakat berkata: *al-Tayammum* (sapu) sekali tepukan pada wajah dan dua pergelangan tangan.Ini juga dikatakan oleh Ahmad dan Ishaq.

Beliau juga menyebut pandangan sahabat nabi saw dan tokoh ulama' lain yang berbeza dengan hadith ᶜAmmar dari segi had anggota yang perlu disapu ketika bertayammum:

وقال بعض أهل العلم, منهم ابن عمر, وجابر وإبراهيم والحسن, قالوا: التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين. وبه يقول سفيان الثوريومالك وابن مبارك والشافعي.

Maksudnya: Sebahagian ahl al-ᶜIlm berkata, antaranya: Ibn Umar, Jabir, Ibrahim dan al-Hasan. Mereka berkata: "Tayammum satu tepukan pada wajah dan satu tepukan." Begitu juga yang pendapat Sufyan al-Thawri, Malik, Ibn Mubarak dan al-Shafiᶜi.

Imam al-Turmudhi menyenaraikan nama Imam al-Shafiᶜi di kelompok yang kedua secara ringkas sahaja, iaitu mereka yang berpendapat bahawa had anggota yang perlu disapu ketika tayammum adalah wajah dan tapak tangan hingga ke siku. Beliau tidak hanya menyebut pendapat Imam al-Shafiᶜi malah menyebut juga imam-imam lain seperti Imam Sufyan al-Thawri, Imam Malik dan Ibn Mubarak.

Pembahagian Imam al-Turmudhi kepada dua pendapat yang berbeza di dalam *al-Jamiᶜ*nya serta meletakkan pendapat Imam al-Shafiᶜi pada kelompok kedua, dibuktikan oleh hadith yang terdapat di dalam kitab *al-Umm* oleh Imam al-Shafiᶜi di bawah tajuk kitab *al-taharah* dalam bab *kayfa al-tayammum*.

Teknik *Pentarjihan* Imam al-Turmudhi dalam Bab *Kayfiyyah al-Tayammum*

Imam al-Turmudhi tidak meletakkan syarat untuk meriwayatkan hadith *sahih* sahaja, malah terdapat juga hadith-hadith yang dinilai sebagai *daᶜif*. Walau bagaimanapun, beliau tidak berdiam diri dari men*tashih*, men*tahsin* dan men*tadᶜif* serta men*tarjih* hadith yang dikemukakan (Ahamad Asmadi 2007: 44-45). Setiap hadith yang di*tashih* adalah merupakan hadith yang paling *rajih* disisinya.

Imam Al-Turmudhi Menyebut *Shawahid* dan Mentarjih Salah Satu Darinya: Keunggulan *Sunan al-Turmudhi* antaranya pada keupayaan beliau mengemukakan *shawahid*. Dengan menggunakan *isyarat wa fi al-bab*. Ini menunjukkan kegigihan beliau mengumpul serta menguasai sunnah Rasulullah saw di zamannya (Ahamad Asmadi 2007: 33).

Imam al-Turmudhi menyenaraikan beberapa isyarat hadith lain yang berkaitan dengan tajuk perbincangan. Antaranya:

قال :وفي الباب عن عائشة وابن عباس

Imam al-Turmudhi berkata: " Dan di dalam bab, daripada ᶜA'ishah dan Ibn ᶜAbbas"

Hadith yang diriwayatkan oleh ᶜA'ishah seperti di di dalam *isyarat wa fi al-bab* telah dikeluarkan oleh al-Bazzar di dalam *musnad*nya. Imam al-Bukhari telah menilai perawinya sebagai *daᶜif*. Al-Mubarakfuri ketika mengulas tentang hadith ᶜA'ishah beliau menyebut:

"Dan di dalam (hadith) tersebut, ada al-Harish bin al-Kharit yang telah dinilai sebagai daᶜif oleh Abu Hatim, Abu Zurᶜah dan al-Bukhari." Imam al-Bukhari menyebut: "Harish bin al-Kharit *fihi nazar*.[12] Aku tidak mengetahui keadaannya dan aku tidak ambil hadith daripadanya."

Manakala Hadith Ibn ᶜAbbas menurut al-Mubarakfuri telah dikeluarkan oleh al-Hakim, al-Bayhaqi, ᶜAbd al-Razzaq dan al-Tabrani.[13]

Selepas menulis hadith dan beberapa *shawahid* dalam bentuk isyarat, beliau kemudiannya memilih hadith yang paling *sahih* menurut beliau. "(Hadis ᶜAmmar) adalah hadith *hasan* (lagi) *sahih*."

Kaedah ini perlu diketahui oleh pembaca buku *al-Jamiᶜ* supaya pembaca tidak terburu-buru menganggap Imam al-Turmudhi mutasahil apabila berjumpa dengan hadith yang lemah didalamnya.

Imam al-Turmudhi Menyebut Pendapat Sahabat dan Tabiᶜin: Imam al-Turmudhi selepas men*tarjih* hadith yang paling *sahih*, beliau kemudiannya menyebut beberapa pendapat sahabat ra

dan *tabi*ᶜ*in* yang sependapat dengannya. Ini merupakan kaedah Imam al-Turmudhi bagi menyokong hadith yang di*rajih*nya. Imam al-Turmudhi berkata:

Dan ramai ahl al-ᶜIlm dari kalangan sahabat Nabi saw yang berpendapat sedemikian : antaranya ᶜAli, ᶜAmmar dan Ibn ᶜAbbas. Manakala dari kalangan tabiᶜin pula, antaranya: al-Shaᶜbi, ᶜAta' dan Makhul. Mereka berkata: "Tayammum adalah satu kali tepukan pada wajah dan pergelangan tangan." (al-Mubarakfuri t.th.: 391)

Beliau menyenaraikan nama para sahabat dan *tabi*ᶜ*in* secara ringkas sahaja untuk menguatkan dalilnya dan dijadikan rujukan kepada pembaca. Pembaca juga tidak hilang tumpuan kepada tajuk asal dan ini menjadikan kitabnya tidak terlalu panjang lebar hingga mendatangkan kebosanan kepada pembaca.

Imam Al-Turmudhi Menyebut Pendapat Ulama' Tentang Hadith Yang Di*tarjih*: Hadith ᶜAmmar tentang tayammum hingga ke pangkal lengan dilihat bercanggah dengan hadith yang dipilih olehnya. Disebabkan oleh itu, sebahagian ulama' telah men*da*ᶜ*if*kan hadith 'pergelangan tangan'. Menurut Imam al-Turmudhi, hadith pangkal lengan tidak bercanggah dengan hadith ᶜammar tentang arahan Nabi saw menyapu pergelangan tangan. Ini merupakan ijtihad ᶜAmmar sebelum beliau di ajar oleh Nabi saw cara yang betul ketika tayammum. Oleh itu, beliau menyebut pendapat ulama tentang hadith yang dipilihnya. Antaranya Ishaq[14] bin Ibrahim bin Makhlad al-Hanzali:

"(Hadith ᶜAmmar) ini adalah hadith *hasan* (lagi) *sahih*. Manakala hadith ᶜAmmar "Kami bertayammum bersama Nabi saw hingga ke pangkal lengan dan ketiak": tidak bercanggah dengan hadith sapu muka dan pergelangan tangan, kerana ᶜAmmar tidak menyebut bahawa Nabi saw menyuruhnya sedemikian, tetapi beliau hanya menyebut: "Kami buat begini dan begini". Apabila beliau bertanya pada Nabi saw, baginda menyuruhnya sapu pada wajah dan pergelangan tangan. Beliau memegang dengan apa yang diajar Nabi saw kepadanya iaitu wajah dan kedua pergelangan tangan. Dalilnya adalah: Beliau berfatwa dengan ajaran Nabi saw selepas baginda mengajar kepadanya." (al-Mubarakfuri t.th.: 384)

Ishaq telah menjelaskan bahawa hadith-hadith yang kelihatan bercanggah antara satu dengan yang lain sebenarnya tidak bercanggah, akan tetapi ia adalah dua keadaan yang berbeza.

Penilaian Imam Al-Turmudhi Terhadap Gurunya Yang Meriwayat Hadith ᶜAmmar: Imam al-Turmudhi juga tidak terlepas dari menilai gurunya iaitu Abu Hafs ᶜAmru bin ᶜAli al-Fallas. Ia merupakan metodologi pen*tarjih*an yang dilakukan oleh Imam al-Turmudhi dalam bab *kayfiyah al-tayammum*. Beliau berkata:

"Aku telah mendengar dari Abu Zurᶜah ᶜUbaydillah bin ᶜAbd al-Karim berkata: "Aku tidak melihat di Basrah mereka yang paling kuat hafalan dari mereka bertiga: iaitu ᶜAli bin al-Madini, Ibn al-Shadhakuni dan ᶜAmru bin ᶜAli al-Fallas. (al-Mubarakfuri t.th.: 384)

Beliau menyebut al-*Jarh wa al-Ta*ᶜ*dil* oleh Abu Zurᶜah terhadap gurunya yang diambil.

Keupayaan Imam Al-Turmudhi Dalam Mengemukakan Athar Sahabat: Keistimewaan kitab *al-Jami*ᶜ karangan Imam al-Turmudhi adalah beliau bukan sahaja berjaya mengumpul sejumlah hadith, malah beliau juga mengumpul *athar* sahabat di dalam kitabnya. Imam al-Turmudhi menyebut *athar* untuk menyokong dalil beliau dalam perbincangan *kayfiyyah al-tayammum*. Beliau menyebut *athar* Ibn ᶜAbbas ketika ditanya tentang tayammum. Imam al-Turmudhi berkata:

"*Haddathana* (telah menceritakan kepada kami) Yahya bin Musa, *haddathana* Saᶜid bin Sulayman, *haddathana* Hushaym dari Muhammad bin Khalid al-Qurashi, daripada Dawud bin Husayn, daripada ᶜIkrimah, dariapada Ibn ᶜAbbas: Bahawasanya beliau telah ditanya tentang tayammum. Maka beliau berkata: "Sesungguhnya Allah telah berfirman di dalam kitabnya ketika membicarakan tentang wudu' (Maka basuhlah wajah-wajah kamu dan tangan kamu hingga ke siku). Kemudian Allah berfirman tentang tayammum: (Maka sapulah pada wajah-wajah kamu dan pada tangan-tangan kamu). Kemudian Allah berfirman (Maka pencuri lelaki dan pencuri wanita dipotong tangan mereka). Maka sunnah ketika memotong adalah potong pada pergelangan tangan, manakala ia adalah wajah dan kedua pergelangan tangan, iaitu tayammum."

Al-Mubarakfuri ketika mensyarah *athar* Ibn ᶜAbbas di dalam *Tuhfah al-Ahwazi* di dalam *abwab al-taharah*, bab *ma ja'a fi al-tayammum* (2003: 399), beliau menyebut:

"Abu al-Tayyib al-Sanadi berkata: "Cara memotong tangan dalam kes mencuri menurut agama (Islam) adalah memotong pergelangan tangan kerana perkataan *yad* (tangan) secara mutlak di dalam ayat *al-sirqah*. Begitu jugalah dengan tayammum, memadai dengan menyapu pada wajah dan pergelangan tangan kerana perkataan *yad* disebut secara mutlak. Mutlak perkataan *yad* (yang membawa maksud) *al-kaffan* (iaitu kedua pergelangan tangan) berdalilkan pada dalil ayat *al-sirqah*."

Imam al-Turmudhi bukan sahaja mengemukakan *athar* Ibn ᶜAbbas, malah beliau menilai hadith dengan menghukumkan bahawa ia *hasan* (lagi) *sahih* (lagi) *gharib*.

Keupayaan mengemukakan *shawahid*, pendapat sahabat dan *tabiᶜin*, penilaian terhadap perawi serta *athar* sahabat menunjukkan bahawa Imam al-Turmudhi telah mengoptimumkan ᶜ*ulum al-hadith riwayah* serta *dirayah* sebaiknya pada zaman itu. Ini menunjukkan kelebihan yang ada pada kurun ketiga yang telah dimanfaatkan oleh Imam al-Turmudhi sebaiknya. Kurun tersebut merupakan kurun keemasan (*al-qarn al-dhahabi*) yang telah hampir terbuku sepenuhnya ilmu-ilmu Islam terutamanya kitab-kitab hadith Nabi saw.

Keunggulan *al-Jamiᶜ* telah diperakui ramai ulama', antaranya Ibn al-Athir:

"Kitab al-Sahih (Imam al-Turmudhi) sebaik-baik kitab, dan banyak faedah serta kurang pengulangan hadith. Di dalamnya terdapat apa yang tidak ada pada kitab lain, terdapat *wujuh al-istidlal*, menjelaskan jenis-jenis hadith dari *sahih, hasan* dan *gharib*, di dalamnya juga ada *al-Jarh wa al-Taᶜdil*, pada akhirnya terdapat *Kitab al-ᶜIlal*, sesiapa yang membacanya pasti menemui di dalamnya faedah-faedah yang baik ." (Nur al-Din 1970: 54)

KESIMPULAN

Penelitian terhadap dalil Imam al-Shafiᶜi dan Imam al-Turmudhi ketika menerangkan *kayfiyyah al-tayammum*, boleh disimpulkan bahawa kedua-keduanya menggunakan disiplin ilmu yang terpuji iaitu dengan merujuk kepada al-Quran dengan al-Sunnah. Inilah metod yang dipegang oleh *salaf al-salih*.Walau bagaimanapun hadith yang dinilai *sahih* oleh Imam al-Turmudhi ialah paling *rajih* dalam bab *kayfiyyah al-tayammum* iaitu sapu pada wajah dan pergelangan tangan. Ia juga terdapat di dalam *Sahihayn* dan beberapa kitab *Sunan*. Dalil ini juga merupakan pendapat jumhur ahli al-Hadith. Dalil Imam al-Shafiᶜi, menurut pemerhatian pengkaji, hingga kini masih belum dijumpai hadith *sahih* yang menyokong pendapatnya. *Shawahid* yang telah dinilai semula oleh para *muhaddith* termasuk ulama' shafiᶜiyyah bahawa terdapat perkara yang men*daᶜif*kannya. Perawi yang berada dalam isnad hadith sapu hingga ke siku dinilai lemah seperti yang disebut oleh Ibn Hajar al-ᶜAsqalani di dalam *al-Taqrib*. Selain itu, berlaku perbezaan adakah ia *marfu*ᶜ atau mawquf. Pendapat yang paling sahih adalah ia hanya mawquf. Manakala hadith sapu hingga ke ketiak adalah *daᶜif*. Pengambilan hadith menyapu hingga ke siku menurut Imam al-Shafiᶜi sama seperti anggota ketika berwudu'. Imam al-Shafiᶜi meninggalkan hadith ᶜAmmar kerana ia seakan-akan *mudtarib* selepas bertemu dengan hadith riwayat Ibn al-Simmah. Dengan keterbatasan hadith yang masih belum terkumpul secara sempurna pada zamannya, Imam al-Shafiᶜi mengambil langkah berhati-hati (*ihtiyat*) kerana hadith Ibn al-Simmah lebih mirip dengan *qat*ᶜ *al-dilalah* iaitu al-Quran. Meskipun dalil beliau *daᶜif, ihtiyat* beliau masih terselamat walaupun terdapat hadith-hadith *sahih* yang lain. Ini kerana apabila seseorang menyapu dari tangan hingga ke siku, secara langsung anggota yang wajib iaitu pergelangan tangan tersapu. Wallahu aᶜlam..

NOTA HUJUNG

1 *Saduq, Sayyi' al-hifz*, dituduh sebagai *murji'ah* :al-ᶜAsqalani. Juz 1. Hlm. 350.

2 ÑAbd al-Rahman bin Hurmuz al-AÑraj, Abu Dawud al-Madani, Mawla RabiÑah bin al-Harith, seorang yang *thiqah*, *thabit*, alim, meninggal pada tahun 17H : al-ᶜAsqalani. Juz 1. Hlm. 352

3 Jaᶜdah bin Khalid Ibn al-Simmah. Sahabat Nabi saw yang meriwayatkan satu hadith. - Ahmad Bin Ali Ibn Hajar al-ᶜAsqalani. Taqrib al-Tahdhib. Juz. 1. Hlm. 139.

4 Dari Basrah. Beliau adalah *thiqah* dan *hafiz*: Ahmad Bin Ali Ibn Hajar al-ᶜAsqalani. Taqrib al-Tahdhib.Juz 1. Hlm. 424.

5 Dari Basrah. Beliau adalah *thiqah*: Al-ᶜAsqalani. Juz 1. Hlm. 601.

[6] Beliau adalah Sa[c]id ibn Abi [c]Urubah, *thiqah, hafiz*. Beliau mempunyai beberapa *musannaf* tetapi banyak di*tadlis*kan: Al-[c]Asqalani. Juz 1. Hlm. 239.

[7] Beliau merupakan *sahaby saghir* dan telah dewasa pada khilafah [c]Umar: Al-[c]Asqalani. Juz 1. Hlm. 336.

[8] [c]Ammar bin Yasir bin [c]Amir bin Malik al-[c]Ansy, sahabat nabi saw yang masyhur dan di antara yang terdahulu memasuki Islam: Al-[c]Asqalani.Juz. 1. Hlm. 408.

[9] Imam al-Hafiz Ibn Hajar al-[c]Asqalani menyebut di dalam al-Fath ketika mengulas sifat Tayyammum:
"Hadis yang membicarakan tentang sifat tayammum tidak sahih kecuali hadith Abu Juhaym dan [c]Ammar, selain daripada keduanya adalah *da[c]if* atau berbeza samada ia *marfu[c]* atau *mawquf*, yang rajih adalah tidak *marfu[c]*. Hadith Abu Juhaym disebut dengan perkataan *yad* secara mutlak.Manakala hadith [c]Ammar disebut kedua pergelangan tangan di dalam al-Sahihayn dan hingga ke siku di dalam sunan serta ada riwayat hingga separuh siku serta ada juga riwayat hingga ke ketiak. Manakala riwayat hingga ke siku dan separuh siku terdapat *maqal*." : Ahmad bin [c]Ali bin Hajar al-[c]Asqalani. 1999. Hlm. 533. Rujuk juga Al-hafiz Ibn Hajar al-[c]Asqalani. Bulugh al-Maram Min Adillat al-Ahkam. Hlm. 95.

[10] Al-Mubarakfuri menulis di dalam kitabnya Tuhfah al-Ahwazi ketika mensyarahkan hadith [c]Ammar:
"Manakala riwayat (menyapu) hingga ke ketiak, Imam al-Shafi[c]i dan yang lain berkata: "Jika ia berlaku atas suruhan Nabi saw, maka semua jenis tayammum adalah sah di sisi Nabi saw selepasnya dan merupakan *nasikh*. Jika berlaku bukan dari suruhan baginda, maka hujjah ialah pada arahannya."Apa yang menguatkan riwayat dalam Sahihayn pada menghadkan anggota tayammum pada wajah dan pergelangan tangan ialah [c]Ammar memfatwa selepas Nabi dengannya. Perawi hadis lebih tahu apakah maksudnya daripada orang lain samada sahabat yang berijtihad": Al-Mubarakfuri. Hlm. 375.

[11] Istilah ini digunakan oleh Imam al-Tirmidhi di dalam *al-Jami[c]*. Ulama' berbeza pendapat ketika menafsirkan istilah ini, akan tetapi mereka sepakat bahawa *al-Hasan al-Sahih* ialah hadis yang mempunyai tiga syarat hadith hasan iaitu;
1. Tidak mempunyai perawi yang *muttaham (dituduh menipu)*
2. Hadith ini tidak *shadh*
3. Ada hadith lain yang diriwayatkan sepertinya

Rujuk Mu[c]jam al-Mustalahat al-Hadithiyyah oleh Sayyid [c]Abd al-Majid al-Ghawri hlm 220.

[12] *Fihi nazar* merupakan lafaz yang menunjukkan seorang perawi itu dacif. Riwayatnya perlu diberi perhatian : al-Ghawri, Mu[c]jam al-Mustalahat al-Hadithiyyah, 2012, hlm.406.

[13] Al-Mubarakfuri tidak menilai hadith Ibn [c]Abbas di dalam kitabnya, beliau hanya menyebut bahawa ia disebut di dalam Sharh Siraj Ahmad: al-Mubarakfuri. Tuhfah al-Ahwazi. Hlm. 390.

[14] Menurut al-Mubarakfuri, beliau adalah Ishaq bin Rahawih. Al-Mubarakfuri.Tuhfah al-Ahwazi. Hlm. 383.

RUJUKAN

al-Quran al-Karim.

Abdul Karim Ali. 2008. *Faktor Perubahan Pendapat Imam al-Shafi[c]i Dari Qawl Qadīm kepada Qawl Jadīd*. *Jurnal Syariah*. 16(2):305-320

Abu Daud Sulayman bin al-Ash[c]ath. 1997. *Sunan Abi Dawūd*. Bayrut: Dar Ibn Hazm.

Ahamad Asmadi bin Sakat. 2007. *Metodologi Imam al-Tirmidhi dalam Kitab al-Jami[c]*. Selangor: Pustaka Haji Abdul Majid

Ahmad al-Nahrawi. 1988. *Al-Imam al-Shafi[c]i fi madhhabaih al-qadim wa al-jadid*. t.tp.: t.pt.

Ahmad bin Shu[c]ayb al-Nasa'iy. 1991. *Sunan al-Kubra al-Nasa'i*. Bayrut: Dar al-Kutub al-[c]Ilmiyah.

al-[c]Asqalani, Ahmad bin [c]Ali bin Hajar. 1998. *Bulugh al-maram min adillat al-aḥkām*. Riyadh: Dar al-Sami[c]i.

al-[c]Asqalani, Ahmad bin [c]Ali bin Hajar. 1999. *Fath al-bari bi sharh sahih al-Bukhari*. Al-Qahirah: Dar al-Manar.

al-Nawawi. 1998. *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*. Al-Qahirah: Dar al-Hadith

al-Qazuwayni, Muhammad bin Yazid. 1998. Sunan Ibn Majah. Bayrut: Dar al-Kutub al-[C]Ilmiyyah.

al-ShafiÑi, Muhammad bin Idris. 2001. *al-Umm*. Mansurah: Dar al-Wafa'

Ibn Qudamah al-Maqdisi. 1996. *Al-Mughni*. Al-Qahirah: Dar al-Hadith.

Ibn Rushd, Muhammad ibn Ahmad. 1997. *Bidayah al-mujtahid wa nihayah al-muqtasid*. Bayrut: Dar al-Kutub al-[c]Ilmiyah.

Kamal bin al-Sayyid Salim. 2013. *Sahih fiqh al-sunnah*. Qahirah: Maktabah al-Tawfiqiyyah

Muhammad Abu Zahrah. t.t. *Pengembaraan Intelektual dan Pemikiran Imam Syafie*. Selangor: Crescent News.

Muhammad [c]Abd al-Rahman al-Mubarakfuri. 2003. *Tuḥfat al-Ahwazi bi sharh jami[c] al-Turmūdhi*. Bayrut: Dar al-Fikr

Nur al-Din [c]Itr. 1970. *Al-Imam al-Turmudhi wa al-muwazanah bayna jami[c]ihi wa bayna al-sahihayn*. t.tp.: t.pt.

Sayyid [c]Abd al-Majid al-Ghawri. 2012. *Mu[c]jam al-muṣṭalahāt al-ḥadīthiyyah*. Selangor: Darul Syakir.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Perbahasan Konsep dan Wacana Wasatiyyah di Malaysia

Muhammad Zahir Ismail, Ermy Azziaty Rozali & Wan Kamal Mujani

Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Perbahasan wasatiyyah di Malaysia menjadi satu topik perbincangan yang menarik perhatian para sarjana, apabila ia dijadikan pendekatan dalam pentadbiran negara oleh Dato' Seri Najib Tun Abdul Razak pada 2010. Perbahasan wasatiyyah ini telah menimbulkan kepelbagaian tafsiran yang memerlukan kepada penyusunan semula secara tematik. Penyusunan tema-tema wacana wasatiyyah agar kefahaman tentang wasatiyyah lebih jelas dalam konteks sejarah, budaya dan realiti di Malaysia. Manakala perbahasan wasatiyyah ini akan ditinjau berdasarkan siri-siri wacana yang berkaitan dengan wasatiyyah di Malaysia. Justeru itu, artikel ini akan melihat tema-tema perbahasan wasatiyyah dalam wacana-wacana.Kaedah pendekatan kajian kualitatif akan digunakan berdasarkan metode *discourse analysis* dan *content analysis* untuk menghuraikan tema-tema perbahasan wasatiyyah dalam wacana. Hasil dapatan menunjukkan bahawa terdapat lima tema perbahasan wasatiyyah dalam wacana di Malaysia. Tema-tema tersebut ini selaras dengan hasrat kerajaan Malaysia dalam usaha menangani isu-isu yang berbangkit dalam pentadbiran negara.

Kata Kunci: wasatiyyah, wacana, tematik, konsep, Malaysia

PENGENALAN

Islam adalah agama yang seimbang dengan tuntutan akhirat dan dunia dalam memenuhi kehendak manusiawi. Sebagai sebuah agama yang universal dan sempurna, Islam telah menyediakan beberapa asas bagi menyelesaikan masalah yang dihadapi oleh umatnya berdasarkan al-Quran dan hadith Rasulullah saw. Antara asasnya ialah sifat kesederhanaan yang dititikberatkan oleh Islam. Kesederhanaan Islam atau lebih dikenali sebagai wasatiyyah merupakan salah satu pendekatan yang tidak terlalu ekstrem dan tidak terlalu longgar. Konsep wasatiyyah bukan hanya diiktiraf oleh sesetengah masyarakat sahaja. Ia tersebar dengan luas ke seluruh dunia dan menarik perhatian oleh masyarakat umum. Konsep ini mendapat perhatian kerana menekankan sifat keadilan, toleransi, kesederhanaan dan keseimbangan yang merupakan nilai asas dalam kehidupan manusia.

Agama Islam seperti yang diajar dan disebarkan oleh Nabi Muhammad saw merupakan agama yang menganjur amalan kesederhanaan. Hal ini banyak terungkap dalam sunnah Rasulullah saw dan juga sikap baginda. Contohnya, sikap dan layanan baginda terhadap musuh semasa penduduk Makkah menyerah diri, larangan baginda agar jangan menzalimi tahanan, peristiwa perjanjian Hudaybiyyah dan banyak lagi yang menunjukkan bahawa dalam segala hal Rasulullah saw sentiasa menunjukkan pemahaman yang '*wasat*' atau kesederhanaan serta bertimbang rasa.

Hasil daripada sikap kesederhanaan inilah membuka hati ramai penduduk Arab di seluruh Semenanjung Arab untuk memeluk Islam dan membentuk satu ummah. Berikutan itu, agama Islam tersebar sebagai satu kepercayaan yang membentuk semangat ke arah pembinaan empayar Islam yang kuat, kental dan disegani. Lembaran sejarah Rasulullah saw juga menyaksikan bahawa dalam

setiap aspek sama ada dakwah, pentadbiran negara, kehakiman, hubungan diplomatik mahupun adat resam dan kebudayaan.

Di Malaysia, sejak daripada awal lagi, wasatiyyah menjadi citra utama Islam di Malaysia. Jika dibandingkan dengan proses Islamisasi yang berlaku di tempat lain, senario Malaysia mempamerkan keunikan yang membentuk ciri-ciri dan identiti Islam. Dari satu aspek, proses kedatangan Islam ke Malaysia berlaku bukan dengan cara kekerasan atau pertumpahan darah, bahkan melalui perdagangan dan aktiviti dakwah oleh para pendakwah, tokoh sufi, ulama dan sebagainya. Demikian juga, proses Islamisasi tidak disertai dengan konfrontasi dengan mana-mana agama lain yang telah wujud di Malaysia ketika itu seperti Hindu, Buddha, animisme dan sebagainya (Muhammad Mustaqim 2012: 94).

Wasatiyyah juga dapat dilihat dalam proses kemerderkaan Malaysia diperolehi melalui rundingan dengan British dan politik permuafakatan antara orang Melayu, Cina dan India. Proses rundingan dan permuafakatan ini merupakan sikap kesederhanaan yang telah dipraktikkan oleh para pemimpin terdahulu. Cerminan sikap kesederhanaan ini terserlah melalui penggubalan Perlembagaan Malaysia yang tidak mengabaikan hak-hak kepelbagaian kaum yang wujud di Malaysia. Hal ini dapat dilihat peranan agama Islam sebagai agama rasmi persekutuan tanpa menafikan hak semua rakyat Malaysia untuk mengamalkan agama masing-masing secara aman dan harmoni. Penggunaan bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan tetapi tidak menghalang kaum-kaum lain menggunakan bahasa ibunda. semangat toleransi, keadilan dan kebersamaan inilah merupakan citra wasatiyyah Malaysia (Zainal Kling 2012: 59).

PERNYATAAN MASALAH

Dasawarsa ini, konsep wasatiyyah (*moderate*) semakin mendapat tempat dan perhatian, malah merupakan salah satu agenda pemerintah masa kini. Namun, penentuan ukuran wasatiyyah seringkali menimbulkan polemik dalam masyarakat, terutama kepincangan memahami dan menghayati dalam konteks agama yang sebenar. Selain itu, ia bersifat musim-musiman dan hanya dimanifestasi apabila timbulnya gejala ekstremisme keagamaan dengan pelbagai jelmaannya.

Jika ditelusuri sejarah, gagasan wasatiyyah sebenarnya sudah lama diperkenalkan oleh ulama kontemporari masa kini, iaitu Shaykh Yusuf al-Qaradawi yang memberikan garis panduan lengkap dalam *ma^{c}alim al-fikr al-wasatiy* (tanda-tanda petunjuk moderat). Beliau telah membicarakan wasatiyyah melalui penulisannya, iaitu *al-khasais al-^{c}ammah li al-Islam* sebagai salah satu sifat istimewa yang ada pada Islam (al-Qaradawi 1981: 114). Beliau juga konsisten dalam menolak kekerasan dan keganasan berdasarkan fatwanya dalam *fiqh al-muwazanat* (fiqh pertimbangan) yang merujuk kepada kefahaman dan keupayaan untuk menyeimbangkan antara *maslahah* dan *mafsadah* sesuatu perkara ketika berlakunya kontradiksi. Manakala *fiqh al-awlawiyyat* (fiqh keutamaan) sebagai satu kefahaman untuk menetapkan sesuatu pada martabatnya, tidak mengkemudiankan apa yang perlu didahulukan atau mendahulukan apa yang berhak dikemudian, tidak mengecilkan perkara yang besar atau membesarkan perkara yang kecil (Zulkifli Hassan 2013: 59-60).

Di Malaysia, sekitar pertengahan tahun 70-an, konsep wasatiyyah turut diperkenalkan dalam salah satu gagasan ABIM melalui ucapan dasar mantan Presidennya, telah mengungkap persoalan wasatiyyah dalam konteks gerakan pendakwahan dengan memasyarakatkan ungkapan *la ifrat wa la tafrit* (tidak terlalu ketat dan tidak terlalu longgar) sebagai salah satu ciri penting wasatiyyah. Persoalan wasatiyyah dibahaskan dalam konteks pemantapan pendekatan santun, ramah dan persuasif dalam proses dakwah. Ketika era itu, telah muncul gejala aliran garis keras yang sewenang-wenang mengkafirkan sesama Islam sebagaimana yang dibicarakan oleh al-Qaradawi dalam tulisannya *Zahirat al-Ghuluw fi al-Takfir* (Fenomena Melampau dalam Menghukum Kafir). Dalam erti kata lain, ABIM menolak pendekatan kombatif yang keras dan kasar. Dengan semangat wasatiyyah ABIM ingin mempromosikan Islam yang ramah dalam konteks dakwah. Justeru, kekerasan dan kekasaran bukan citra sebenar Islam (Siddiq Fadzil 2012: 77-78).

Citra wasatiyyah juga telah menarik perhatian kerajaan Malaysia. Bahkan, ia menjadi gagasan penting dalam pentadbiran Dato' Seri Najib Tun Abdul Razak. Idea ini diuar-uarkan dalam ucapan

sulungnya di Perhimpunan Agung Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu pada 27 September 2010 di New York (http://www.gmomf.org).

Allow me to share my country's own experience in managing issues of diversity. Malaysia is a multi-racial, multi-religious, multi-cultural and democratic society that has benefited from the positive interaction and synergy between the various communities. Mosques, temples, churches and other places of worship co-exist in harmony. Although Islam is the official religion, we honour other religions Buddhism, Christianity, Hinduism by making their religious and cultural celebrations as national holidays and celebrate them as national events. It is this equilibrium that leads to moderation or "wasatiyyah" in the Islamic tradition of mutual justice.

Berdasarkan ucapan Dato' Seri Najib Tun Razak, konsep wasatiyyah mula dikupas dan penyelidikan yang sistematik dijalankan oleh golongan-golongan intelektual, cendekiawan dan pemikir agar perlaksanaan wasatiyyah lebih meluas bukan sahaja di peringkat nasional bahkan global. Berikutan itu, wasatiyyah telah menjadi tema penting wacana agama di Malaysia selepas pengumuman oleh Perdana Menteri Malaysia. Menurut kenyataan Siddiq Fadzil (2012: 82), wasatiyyah al-Islam kembali menjadi tema penting wacana masa kini apabila Islam dikait-kaitkan dengan pelbagai gejala kekerasan dan keganasan. Bertitik tolak daripada kenyataan di atas, menjadi kewajaran penulisan ini dijalankan bagi meneliti perbincangan wacana wasatiyyah dalam konteks Malaysia.

Berikutan itu, wacana wasatiyyah turut berlaku dalam akhbar-akhbar tempatan seperti Utusan Malaysia dan Berita Harian. Bahkan wasatiyyah telah menjadi tema-tema dalam seminar-seminar yang dilaksanakan. Pelbagai tafsiran tentang konsep wasatiyyah telah membuktikan wacana wasatiyyah di Malaysia sentiasa berkembang dari masa ke semasa. Ini dapat diteliti bagaimana pengertian wasatiyyah dapat dipadankan dalam konteks masyarakat Malaysia. Muncul beberapa tema-tema penting dalam wacana tersebut seperti wasatiyyah dalam politik, wasatiyyah dalam ekonomi, wasatiyyah dalam masyarakat majmuk, wasatiyyah dalam pengamalan Malaysia, wasatiyyah dalam agama dan sebagainya. Hal ini menunjukkan wacana wasatiyyah adalah satu fenomena yang perlu dikaji selepas tahun 2010 kerana kepelbagaian serta kerencaman itu memerlukan satu penyusunan yang jelas supaya dapat mengelakkan kekeliruan terhadap konsep wasatiyyah dan sumbangannya di Malaysia.

PERSOALAN KAJIAN

Berdasarkan penyataan masalah mengenai wacana konsep wasatiyyah, beberapa persoalan timbul berkenaan wacana wasatiyyah di Malaysia. Antara persoalan yang timbul adalah:

1. Apakah bentuk dan kerangka wacana wasatiyyah di Malaysia.
2. Bagaimanakah idea-idea pengisian wacana wasatiyyah disesuaikan dalam konteks masyarakat di Malaysia.
3. Apakah sumbangan wacana wasatiyyah terhadap perkembangan sosial di Malaysia.

OBJEKTIF KAJIAN

Bagi mencapai objektif kajian, beberapa objek yang disasarkan, iaitu:

1. Mengkaji bentuk dan kerangka wacana wasatiyyah di Malaysia.
2. Meneliti idea-idea pengisian wacana wasatiyyah dalam konteks masyarakat di Malaysia.
3. Menganalisis sumbangan wacana wasatiyyah terhadap perkembangan sosial di Malaysia.

METODE KAJIAN

Metode kajian merujuk kepada kaedah yang sesuai untuk menjalankan penyelidikan dan menentukan tatacara yang efektif bagi menjawab permasalahan kajian. Untuk menjalankan kajian ini, pengkaji menggunakan kaedah kualitatif.

Reka Bentuk Kajian

Kajian ini menggunakan metode kualitatif yang melibatkan analisis kandungan dan analisis wacana. Analisis kandungan dilakukan dengan mengenal pasti wacana-wacana wasatiyyah yang terdapat di Malaysia. Metode ini memerlukan kepada pengumpulan, penafsiran dan rumusan kepada wacana wasatiyyah. Manakala analisis wacana untuk mencerakinkan wacana-wacana wasatiyyah kepada tematik. Tematik ini juga membentuk satu tafsiran yang berhubung kait antara wacana wasatiyyah dengan sejarah, budaya, proses sosial dan tingkah laku sosial yang dapat disumbangkan dalam realiti masyarakat masa kini.

Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data bagi kajian ini terbahagi kepada dua kaedah adalah seperti berikut:

Kajian Perpustakaan: Metode ini ialah proses mengumpulkan wacana-wacana wasatiyyah. Antara bahan yang akan dirujuk bagi merealisasikan kajiah ilmiah ini iaitu akhbar, teks-teks ucapan, tesis penyelidikan, jurnal, kertas kerja seminar dan persidangan, laporan dan bahan berkaitan denga kajian. Semua bahan-bahan ini akan disaring, ditaksir dan dianalisis menurut perspektif wacana.

Melalui kaedah ini, kajian kepustakaan dilakukan dengan merujuk bahan di beberapa buah perpustakaan iaitu Perpustakaan Tun Seri Lanang Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Bilik Sumber Fakulti Pengajian Islam UKM, Perpustakaan Alam dan Tamadun Melayu UKM dan Perpustakaan Universiti Malaya (UM). Lain-lain perpustakaan seperti di Universiti Utara Malaysia (UUM), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM), Universiti Teknologi Mara (UiTM), Arkib Negara dan Perpustakaan Negara juga akan digunakan sekiranya terdapat bahan-bahan yang boleh membantu proses menyiapkan kajian ini.

Metode Temubual: Selain melakukan penyelidikan perpustakaan, kaedah temubual berstruktur juga dilakukan di Institut Wasatiyyah Malaysia yang bertanggungjawab dalam mengendalikan program-program, penerbitan, wacana, syarahan, seminar yang berkaitan wasatiyyah di Malaysia. Penggunaan teknik temubual juga membolehkan pengkaji memperolehi maklumat, pandangan dan pengetahuan mengenai konsep wasatiyyah dan tema-tema wacana wasatiyyah di Malaysia yang menyokong hasil kajian yang diperolehi.

Penganalisisan Data

Bagi proses penganalisisan data pula, kaedah analisis kandungan dan analisis wacana diaplikasikan. Kaedah ini diambil supaya data-data yang dikumpul mengenai tajuk kajian dapat dibahagikan berdasarkan objektif kajian supaya kelihatan lebih tersusun. Oleh itu, kajian dapat dilakukan dengan lebih baik dan sistematik. Ini dapat mengelak daripada kecelaruan data dan seterusnya memudahkan proses menganalisis data secara lebih terperinci.

SKOP KAJIAN

Berdasarkan kepada penyelidikan yang dijalankan, kajian ini dibataskan kepada wacana-wacana wasatiyyah selepas pembentukan konsep wasatiyyah oleh kerajaan Malaysia pada tahun 2010 sehingga 2014.

SOROTAN KAJIAN LEPAS

Konsep Wasatiyyah dan Kesederhanaan

Kebanyakan kajian yang dijalankan tertumpu kepada pengertian konsep wasatiyyah adalah berdasarkan al-Quran yang menafsirkan Surah al-Baqarah 2:143 dengan pandangan para pentafsir klasik seperti al-Tabari, Ibnu Kathir, al-Zamakshari dan al-Alusi terhadap gagasan *Ummatan*

Wasata yang mencerminkan umat Islam sebagai umat yang adil. Hal ini adalah berdasarkan peristiwa peralihan arah kiblat dari Masjid al-Aqsa ke Masjid al-Haram dan meleburkan keegoan kaum Yahudi yang mengatakan kiblat mereka adalah kiblat nabi-nabi terdahulu (Md Asham Ahad 29: 2011; Zulkifli Mohammad 3: 2011; al-Salabi 15: 1999; Mohammad Hashim Kamali 3: 2010). Namun begitu, perbezaan setiap kajian dapat dilihat berdasarkan penafsiran terhadap isu yang dikemukakan. Md Asham Ahmad (2011) memperlihatkan isu pemahaman wasatiyyah dan wacana moderat kontemporari ini berbeza. Ini kerana sumber wasatiyyah adalah berdasarkan terminologi al-Quran dan hadith, berbeza dengan wacana wasatiyyah berakarkan terminologi Barat yang mengambarkan gerakan Islam yang beraliran sederhana di sisi Barat.

Penulisan Zulkifli Mohamad (2011) memerihalkan wasatiyyah dalam konteks kesederhanaan dan keseimbangan dalam ajaran Islam tercermin melalui keseimbangan antara materialistik dan kerohanian dan kemaslahatan individu dengan masyarakat. Hal ini juga dijelaskan dalam kajian Mohammad Hashim Kamali (2010) bahawa keseimbangan dapat dilihat melalui amalan agama itu sendiri permudahkan bukan menyusahkan. Selain itu, keadilan merupakan sebahagian daripada keseimbangan dalam Islam. Fokus keadilan yang yang huraikan adalah dalam aspek interaksi Islam sesama Islam dan Islam dengan non-muslim dan juga perlaksanaan undang-undang Islam.

Manakala Muhammad al-Zuhaily (2005) dalam penulisannya *Moderat dalam Islam* telah mengetengahkan idea kesederhanaan Islam sebagai satu manhaj Islam dalam kehidupan yang dipraktikkan dalam beragama, berfikir dan sikap. Hal ini juga diketengahkan dalam kajian al-Salabi (1999) yang bertajuk *al-Wasatiyyah fi al-Quran al-Karim*. Namun begitu, kajian yang dijalankan oleh al-Salabi lebih meluas dalam aspek pengkategorian wasatiyyah itu sendiri. Pengkategorian ini dapat dilihat daripada tiga aspek iaitu ciri-ciri wasatiyyah dalam al-Quran, wasatiyyah al-Quran dalam aqidah dan wasatiyyah al-Quran dalam ibadah, akhlak serta perundangan. Aspek pencirian wasatiyyah dalam al-Quran juga disentuh dalam penulisan al-Qaradawi (2011) yang menjelaskan bahawa ciri wasatiyyah iaitu terbaik, seimbang dan adil yang digambarkan kepada ajaran Islam. Pencirian wasatiyyah telah digarap oleh Kamal Hassan (2011) dalam aspek pelaksanaan ciri-ciri tersebut dengan masalah kemunduran dalam masyarakat Islam yang berlaku pada abad ke 21. Kemunduran ini adalah disebabkan kegagalan masyarakat Islam dalam menguruskan interaksi tamadun dengan baik. Oleh itu, beliau telah menyarankan beberapa polisi yang menyokong dan mengekalkan pendekatan wasatiyyah dilaksanakan dalam pendidikan, hubungan luar dan media.

Wasatiyyah Islam: Antara Liberalisme dan Konservatisme di Malaysia oleh Mohammad Kamil ini juga membahaskan wasatiyyah sebagai satu kerangka pemikiran wasatiyyah. Kerangka pemikiran wasatiyyah adalah solusi terhadap fahaman liberalisme Barat yang merupakan asas utama mendorong perkembangan tamadun Barat silam dan moden dan fahaman liberalisme ini telah dijadikan mekanisme utama untuk mentamadunkan masyarakat dunia, khususnya umat Islam dalam menikmati dan menjalani kehidupan moden dan mengetepikan ajaran agama. Keduanya paradigma konservatisme-tradisionalisme yang telah menjadi amalan biasa bagi penganut Islam. Lebih khusus lagi, tumpuan diberikan kepada perbahasan mengenai sifat melampau yang dibudayakan oleh kedua-dua paradigma. Bertitik tolak daripada itu, intipati terpenting daripada kajian ini merumus dan menyediakan kerangka wasatiyyah Islam yang tegasnya telah wujud dalam semua sumber berautoriti iaitu al-Quran, al-Sunnah dan tradisi salaf yang telah dipaparkan dalam bentuk epistimologi, ontologi dan aksiologi untuk dibudayakan dan diaplikasi oleh umat Islam dalam menjalani kehidupan.

Kesederhanaan dalam Islam dalam Konteks Malaysia oleh Wan Hussein Azmi (1987) merupakan kajian berkaitan konsep wasatiyyah yang terbahagi kepada tiga aspek iaitu kesederhanaan dalam perhubungan dengan diri sendiri, perhubungan dengan Allah SWT dan perhubungan dengan masyarakat. Fokus kajian adalah terhadap corak masyarakat Malaysia yang bersifat kepelbagaian dan majmuk. Kepelbagaian ini diuruskan secara sederhana berdasar perlembagaan Malaysia untuk mengawal kestabilan dan keharmonian masyarakat. Prinsip-prinsip kesederhanaan Islam di dalam interaksi masyarakat Malaysia dapat dilihat berdasarkan kebebasan beragama, persamaan taraf antara semua manusia, keadilan sosial, persaudaraan kemanusiaan, kebebasan dan menghormati hak orang lain.

Abu Bakar Hamzah (1986) dalam kajiannya *Perpaduan dan Kesederhanaan dalam Islam* menganalisis konsep kesederhanaan Islam adalah berdasarkan kepada terminologi yang berbeza-

beza dalam al-Quran, ada yang secara jelas menunjukkan maksud kesederhanaan. Selain itu, ada juga ayat-ayat tidak menunjukkan maksud kesederhanaan secara literal tetapi lebih berbentuk praktikal kesederhanaan dalam Islam yang dikemukan oleh pengkaji. Fokus kajian ini adalah kesederhanaan dalam konteks perpaduan, iaitu mengemukakan asas-asas perpaduan yang dianjurkan oleh Islam serta garis panduan perpaduan yang disyariatkan oleh Islam.

Wasatiyyah dalam Politik

Konvensyen Ulama 2003 bertemakan *Moderation in Islam: In the Context of Muslim Community in Singapore* yang dikendalikan oleh Persatuan Ulama dan Guru-guru Islam Singapura (PERGAS) ini merupakan platform yang menunjukkan pendirian mereka berkaitan dengan isu-isu Islam. Singapura adalah negara sekular dan merupakan sekutu kuat Amerika Syarikat di rantau Asia Tenggara. Isu *terrorisme* yang berlaku pada 2001 dan 2002 di Bali telah memberi kesan kepada masyarakat minoriti muslim Singapura. Kajian wasatiyyah yang dijalankan ini memfokuskan isu-isu lokal yang berkaitan dengan *Islamophobia*. Kerangka wasatiyyah yang digarapkan adalah konteks muslim yang berada di dalam negara non-muslim yang sekular. Antara isu yang diperdebatan adalah politik Islam dan ekstremisme. Bagi menjelaskan wasatiyyah ini, terminologi yang digunakan adalah kesederhanaan Islam atau moderat muslim. Hasil kajian ini telah berjaya menggariskan satu garis panduan kesederhanaan Islam untuk dipraktik oleh minoriti muslim Singapura dan persepsi kerajaan Singapura terhadap ajaran Islam itu sendiri.

Wasatiyyah yang dikaji oleh Wickham, C.R. (2004) dalam artikelnya *The Path to Moderation: Strategy and Learning in Formation of Egypt's Wasat Party* memfokuskan idea pembaharuan dalam bidang politik Islam yang menggunakan konsep ijtihad dan al-Quran dan al-Sunnah untuk menghasil tafsiran baru terhadap idea pluralisme dan hak asasi manusia. Wasatiyyah dalam kerangka kajian ini disebut sebagai *Islamic Centrism*, iaitu jalur pemikiran tengah. Tumpuan kajian ini terhadap isu-isu pengaturan politik domestik yang menyokong atau menyekat kebebasan parti politik untuk bergerak. Orientasi politik *Islamic Centrism* amat dipengaruhi oleh suasana politik di Mesir. Ia juga sebagai respon terhadap politik serantau dan antarabangsa. *Islamic Centrism* adalah sebahagian daripada gerakan Islam yang merentasi sempadan serta menyeru kepada perpaduan umat dalam menghadapi ancaman politik luar. Oleh itu, strategi politik *Islamic Centrism* lebih menekankan kebebasan berpolitik dan usaha-usaha pendemokrasian dalam politik lokal. Hal ini juga dijelaskan dalam kajian Baker, R.W. (2007) bertajuk *Worldly Islam: The Islamic Wasatiyyah and The Quest for Democracy* menyatakan aliran *Islamic Centrism* merupakan keperluan kepada politik moden. Dalam konteks kedua-dua kajian ini idea wasatiyyah ini dijadikan satu paradigma politik daripada tradisionalisme kepada modernisme. Pembangunan politik wasatiyyah memberi kesan kepada generasi muda dalam penglibatan politik. Ini terbukti apabila lahir parti-parti Islam yang terlibat dengan sistem demokrasi seperti parti al-Nahda di Tunisia, parti Pembangunan dan Keadilan di Maghribi, parti Pembaharuan di Algeria, parti al-Wasat di Mesir dan parti Ummah di Kuwait.

Wasatiyyah dalam Peradaban

Mohammad Hashim Kamali (2008) dalam penulisannya *The Middle Grounds of Islamic Civilisation: The Qura'anic Principle of Wasatiyyah* mengkaji wasatiyyah dalam kerangka peradaban Islam dan hubung kait dengan konsep Islam Hadhari. Jelas beliau, prinsip wasatiyyah sebagai salah satu kunci pemahaman yang lebih baik mengenai Islam dan hubungan antara tamadun terutamanya selepas berlakunya peristiwa 11 September 2001 yang melanda umat Islam. Wasatiyyah adalah aspek penting yang diabaikan dalam kalangan umat Islam. Ia mempunyai kesan yang luas dalam semua bidang tamadun Islam. Kesederhanaan yang didefinisikan adalah moral yang relevan bukan sahaja kelakuan peribadi tetapi juga memberi gambaran kepada integriti, imej masyarakat dan negara. Kesederhanaan membantu dalam membangunkan sosial yang harmoni dan keseimbangan dalam hubungan sesama manusia, amalan agama dan hubungan antarabangsa. Penulisan ini mengkaji aspek-aspek ketamadunan Islam dengan menggunakan prinsip-prinsip wasatiyyah dalam Islam seperti penjelasan agama Islam bersifat *al-Taysir dan RafÑ al-Haraj* serta

keadilan dan keseimbangan dalam undang-undang jenayah Islam. Bahkan aspek kesederhanaan ini juga menghubungkan antara manusia dan alam semesta kerana manusia merupakan sebahagian daripada keseimbangan kosmik penting untuk pemeliharaan manusia untuk hidup.

Kajian Rahimin Affandi dan Mohd Kamil Abdul Majid (2009) yang berjudul *Paradigma Wasatiyyah dan Dialog Peradaban: Satu Analisis* menggunakan paradigma wasatiyyah bagi menilai sikap penganut Islam terhadap disiplin dialog peradaban. Paradigma adalah satu set proposisi yang menerangkan bagaimana dunia harus difahami. Ia berisikan sebuah pandangan dunia, suatu cara untuk memecahkan permasalahan kehidupan dunia yang memberitahu seseorang ilmuwan tentang apa yang penting, sah dan bersesuaian dengan logik. Dalam konteks ini, prinsip wasatiyyah Islam dijadikan paradigma utama bagi menilai fokus kajian yang membabitkan isu dialog peradaban. Ianya bertujuan untuk melihat sikap dan kecenderungan umat Islam sendiri terhadap isu kewujudan tamadun lain, khususnya tamadun Barat. Hal ini boleh dikatakan sebagai agak penting sekali, kerana prinsip wasatiyyah ini sering dilupakan dan pemakaiannya terhad kepada aspek pemahaman Islam semata-mata tanpa dilanjutkan kepada aplikasi. Aspek aplikasi ini menganalisis sikap penganut Islam berasaskan kepada prinsip wasatiyyah ini. Hasil kajian ini mendapati bahawa konsep *la ifrat* dan *la tafrit* dikaitkan dengan isu-isu semasa apabila golongan konservatisme dan fundamentalis yang menafsirkan Islam dengan pendekatan keras dan rigid sehinggakan berlaku salah faham mengenai Islam. Manakala konsep *la tafrit* dikaitkan dengan golongan liberalis dan sekularisme sering melihat pencapai barat seharusnya dicontohi tanpa menggunakan nilai-nilai Islam untuk menilai metode Barat. Permasalahan tersebut dapat diselesai dengan metode pemahaman prinsip wasatiyyah dalam Islam.

Imtiyaz Yusuf (2009) dalam artikelnya *Dialogue Between Islam and Buddhism Through the Concepts Ummatan Wasatan (The Middle Nation) and Majjhima-Patipada (The Middle Way)* telah melakukan kajian terhadap konsep *ummatan wasatan* dalam Islam dan *majjhima-patipada* dalam Buddha dengan mengharapkan konsep tersebut sebagai teladan yang terbaik untuk dipraktikkan dalam negara majoriti mahupun masyarakat pluralisme. Penulisan ini juga bertujuan untuk mengkaji titik pemulaan pertukaran sosio-agama dan dialog antara Islam dan Buddha. Ia juga menyumbang untuk menghidupkan semula dialog Islam-Buddha di zaman kontemporari selepas era kolonialisme Barat dan melonjakkan sentimen nasionalisme Asia. Hasil kajian ini menunjukkan bahawa agama monoteistik dan non theistik adalah agama yang menganjurkan kesederhanaan. Ia merupakan mesej penting kepada seluruh manusia untuk menghalang gejala extremisme dalam membina peradaban manusia. Sejarah agama-agama menunjukkan bahawa pelampau-pelampau agama ini telah wujud dalam semua agama. Oleh itu menghidupkan semula konsep *ummatan wasatan* dan *majjhima-patipada* adalah satu tugas penting apabila dunia sekarang diancam oleh pelampau-pelampau agama dan gejala extremisme.

Penulisan Kamal Hassan (2011) yang bertajuk *al-Wasatiyyah as Understood and Defined by Islamic Scholars in Contemporary Singapore and Its Consistency with Ismail al-Faruqi's Vision of Ummatan Wasatan* yang membincangan refleksi masyarakat minoriti muslim di Singapura selepas peristiwa 9 September 2001, mereka menerima pelbagai tekanan daripada kerajaan Singapura. Manifestasi konsep kesederhanaan al-Faruqi yang diterjamahkan daripada ayat al-Quran *ummatan wasatan* telah dihuraikan dalam konsep keseimbangan Islam (*al-Tawazun*) dan di antara dua nilai iaitu tidak terlalu metarialistik dan tidak terlalu zuhud (*The Golden Means*). Konsep ini telah menjadi tema penting dalam wacana kesederhanaan yang dianjurkan oleh Persatuan Ulama dan Guru-guru Agama Islam Singapura (PERGAS) untuk menjelaskan pendirian Islam moderat dan bagaimana moderat boleh terlibat dalam multi agama serta negara sekular Singapura. Wacana tersebut mengambil kira pandangan intelektual Barat dan non muslim dengan menggabungkan perspektif internasional dan tempatan untuk membentuk satu senarai ringkasan yang dikehendaki oleh non muslim. Kemudian senarai tersebut disaring oleh PERGAS dengan memilih empat perkara iaitu menerima sekularisme, menumpukan aspek sosial dan kebajikan, menolak politik Islam, menerima liberalisme dan mengelakkan Islam versi Salafi, Wahabi, Syiah, Arab dan Timur Tengah. Hasil konvensyen tersebut telah tergubal perlembagaan moderat sebagai panduan kehidupan dan praktik agama dalam masyarakat muslim Singapura. Artikel ini lebih menfokuskan mengenai komuniti muslim di Singapura, namun reka bentuk moderat tersebut boleh dimanfaatkan oleh pengkaji.

Wasatiyyah Discourse according to Muslim Scholars in Malaysia oleh Mazlan Ibrahim (2013) mengkaji pengertian dan perbezaan berkaitan aplikasi wasatiyyah dalam konteks masyarakat di Malaysia. Fokus kajian adalah terhadap sarjana-sarjana Malaysia dan wacana-wacana wasatiyyah yang dianalisis adalah wacana selepas 2010. Penafsiran wasatiyyah juga berkisar kepada tiga aspek iaitu dari sudut bahasa berasal daripada bahasa Arab yang berkait dengan ajaran agama Islam melalui firman Allah SWT dan hadith Rasulullah saw sebagai rujukan berautoriti. Aspek kedua mendefinisikan intipati terminologi wasatiyyah yang berbawa kepada pelbagai pengertian seperti keadilan, keseimbangan, pertengahan dan kesederhanaan. Aspek ketiga pula mengenai reka bentuk wasatiyyah yang dibawa oleh para sarjana daripada pelbagai sudut pengamalannya agar perlaksanaan tersebut lebih meluas mencakupi bidang sosial, politik dan ekonomi serta pembangunan negara. Hasil kajian menunjukkan sarjana-sarjana Islam di Malaysia menterjemahkan wasatiyyah bermakna adil, terbaik, dipilih, sederhana dan seimbang. Walaupun dengan definisi yang berbeza, kesemuanya memberi maksud yang positif. Selain itu, wasatiyyah juga memberi maksud bahawa Islam tidak bersetuju dengan kumpulan pelampau yang melambangkan rigid dan tidak fleksibel dalam menghadapi pelbagai isu dan persoalan. Sebaliknya wasatiyyah memerlukan bersikap seimbang untuk menyerlahkan ciri-ciri keadilan. Penulisan ini sangat membantu pengkaji dalam memahami wacana wasatiyyah dalam kalangan intelektual Islam di Malaysia dan salah satu ciri penting wacana adalah memberi sumbangan kepada aktiviti sosial. Oleh yang demikian, kelompongan kajian yang dijalankan dengan penulisan ini adalah aspek sumbangan wacana wasatiyyah di Malaysia. Malah wacana wasatiyyah yang akan dikaji oleh pengkaji bersifat keseluruhan termasuk daripada keratan-keratan akhbar, artikel, seminar yang menyumbang kepada wacana wasatiyyah selepas digagaskan oleh Perdana Menteri Malaysia dari 2010 sehingga batasan kajian yang ditetapkan.

Wan Norhasniah (2013) yang bertajuk *The Relationship between the Concept and the Value of Budi-Islam in Reinforcing Ethnic Relations in Malaysia* mengkaji hubungan konsep wasatiyyah dengan nilai budi-Islam dalam masyarakat Melayu. Konsep wasatiyyah yang digagaskan oleh Dato' Seri Najib Tun Abdul Razak merupakan kesinambungan daripada pemimpin terdahulu yang mengaplikasikan nilai-nilai budi-Islam dalam pentadbiran. Nilai-nilai budi-Islam merupakan prinsip asas identiti Melayu, ianya mempunyai pelbagai tafsiran, adakala bermaksud tingkah laku, percakapan dan kerohanian. Di sebalik kepelbagaian tafsiran tersebut, nilai budi-Islam telah membawa satu pemahaman bahawa ianya menolak sifat konfrontasi atau sifat keras terhadap sesuatu perkara. Melalui pemahaman tersebut, jelaslah nilai budi-Islam berkait dengan konsep wasatiyyah iaitu menolak amalan ektremisme dan menerima amalan kesederhanaan. Penulis juga membahaskan konsep kesederhanaan ini sudah menjadi amalan semenjak zaman kesultanan Melayu-Melaka sehinggalah Malaysia mencapai kemerdekaan. Penulisan ini lebih menonjolkan aspek hubungan etnik yang cuba digarapkan melalui konsep wasatiyyah dan nilai budi-Islam.

Daripada sumber-sumber yang didapati mengenai wasatiyyah, terdapat satu penulisan yang membahaskan wacana wasatiyyah di Malaysia tetapi wacana tersebut adalah kajian perspektif atau penafsiran wasatiyyah berdasarkan kepada sarjana Malaysia dan Islam yang terkemuka. Manakala kajian yang akan dijalankan adalah wacana wasatiyyah selepas digagaskan oleh Perdana Menteri Malaysia yang meliputi pelbagai wacana yang menyumbang kepada wacana wasatiyyah di Malaysia semenjak 2010 sehingga 2014. Malah kajian ini melihat serta idea-idea wasatiyyah yang sesuaikan dalam konteks Malaysia serta sumbangan wacana wasatiyyah terhadap perkembagan sosial di Malaysia

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, konsep wasatiyyah yang diketengahkan ini bukanlah sesuatu yang mudah untuk dilaksanakan apabila melibatkan masyarakat yang mempunyai latar belakang yang berbeza dari segi agama, bangsa dan budaya. Jika pelaksanaan konsep wasatiyyah ini tidak dapat diaplikasikan dengan baik, maka boleh menimbulkan konflik dalaman dan luaran yang akan memberi impak kepada perpaduan negara. Sehubungan dengan itu, pelbagai usaha yang dilakukan oleh para intelektual dan sarjana di Malaysia dalam menyelesaikan masalah ini dan menjadikan Malaysia sebagai sebuah negara Islam yang aman dan sejahtera. Justeru, pengaplikasian konsep wasatiyyah secara keseluruhannya yang

menitikberatkan aspek politik, ekonomi dan sosial tanpa menyentuh mana-mana sensitiviti agama dan perkauman dapat merealisasikan Malaysia sebagai sebuah negara bangsa.

RUJUKAN

Abu Bakar Hamzar. 1986. Perpaduan dan Kesederhanaan dalam Islam. Mesyuarat Majlis Syura. Kuala Lumpur: Bahagia Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri. 14 Febuari.

Baker, Raymond William. 2007. Worldly Islam: The Islamic Wasatiyyah and The Quest for Democracy. *Oriente Modeno*. 82(2): 327-354.

Imtiyaz Yusuf. 2009. Dialogue Between Islam and Buddhism through the Concept Ummatan Wasatan (The Middle Nation) and Majjhima-Patidapa (The Middle Way). *Islamic Studies*. 48(3):367-394.

Ismail Ibrahim. 2012. Wasatiyyah dari Perspektif Islam. Dlm. Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, Paimah Atoma & Hariza Mohd Yusof (pnyt.). *Islam dan Wasatiyyah*. Nilai: Institut Kefahaman Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia.

Md Asham Ahmad. 2011. Moderation in Islam: A Conceptual Analysis of Wasatiyyah. *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World*. 4:29-46.

Mohammad Hashim Kamali. 2008. The Middle Groud of Islamic Civilisation: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah. *IAIS Journal of Civilisation Studies*. 1(1):7-41.

Mohammad Hashim Kamali. 2010. *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies Malaysia.

Mohammad Kamil et.al. 2012. *Wasatiyyah Islam: Antara Liberalisme dan Konservatisme di Malaysia*. t.tp.: t.pt.

Mohd Ridhuan Tee Abdullah. 2012. Memahami Wasatiyyah. Dlm. *Pemahaman Wasatiyyah dan Ancaman Terhadap Islam Masa Kini*. Seminar Pemahaman Wasatiyyah dan 1 Malaysia. Kuala Lumpur: Sekretariat Seminar Pemahaman Wasatiyyah dan 1Malaysia.

Muhammad al-Zuhaili. 2005. *Moderat dalam Islam*. Jakarta: Akar Media Sarjana.

Muhammad Kamal Hassan. 2011. Voic of Islamic Moderation From The Malay World. Perak: Emerging Innovative Research.

Muhammad Kamal Hassan. 2011.*Voice of Islamic Moderation From The Malay World*. Ipoh: Emerging Markets Innovative Research (M) Sdn.Bhd.

Muhammad Mustaqim Mohd Zarif. 2012. Wasatiyyah dan Perkembangan Islam di Nusantara. Dlm. Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, Paimah Atoma & Hariza Mohd Yusof (pnyt). *Islam dan Wasatiyyah*. Nilai: Institut Kefahaman Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia.

Persatuan Ulama dan Guru-guru Islam Singapura (PERGAS). 2004. *Moderation in Islam: in the Context of Muslim Community in Singapore.* Singapura: PERGAS.

al-Qaradawi, Yusuf. 1981. *Al-Khasais al-ÑAmmah li al-Islam*. al-Qahirah: Dar al-Gharib.

al-Qaradawi, Yusuf. 2011. Kesederhanaan Dalam Islam. Terj. Rosli Mokhtar. Kuala Lumpur: Casa Publication.

Rahimin Affandi Abd. Rahim & Mohd Kamil Kamal Abdul Majid. 2009. Paradigma Wasatiyyah dan Dialog Peradaban: Satu Analisis. *Jurnal Peradaban* 2:15-21.

al-Salabi, Ali Muhammad. 1999. *al-Wasatiyyah fi al-Quran al-Karim*. Bayrut:Dar al-Nafais.

Wan Hussein Azmi. 1987. Kesederhanaan Dalam Islam Dalam Konteks Islam. *Seminar Antarabangsa Mengenai Perpaduan Ummah.* Pusat Islam Malaysia: Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri. 28-30 September.

Wan Norhasniah Wan Husin. 2013. The Relationship between the Concept of Wasatiyyah and the Values of Budi-Islam in Reinforcing Ethnic Relations in Malaysia. *International Journal of Social Science and Humanity*. 3(6):528-531.

Wickham, C.R. 2004. The Path to Moderation: Strategy and learning in Formation of Egypt's Wasat Party. Comparative Politics. 36(2):205-228.

Zainal Kling. 2012. Wasatiyyah dan Perkembangan Islam di Nusantara. Dlm. Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, Paimah Atoma & Hariza Mohd Yusof (pnyt.). *Islam dan Wasatiyyah*. Nilai: Institut Kefahaman Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia.

Zulkifli Hasan. 2013. Yusuf al-Qaradawi dan Sumbangan Pemikirannya. *Global Journal al-Thaqafah (GJAT)*. 3(1):51-66.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Aplikasi Jual Beli Emas Secara Bertangguh: Kajian Menolak Helah Riba

Muhamad Zuhaili Saiman

Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Jual beli emas di negara Malaysia mencapai satu pemasaran yang cukup meluas dengan wujudnya pelbagai agensi emas seperti Public Gold, Bunga Emas, Hidayah Emas Agensi, Poh Kong dan sebagainya. Emas turut dilobi sebagai satu pelaburan dengan wujudnya akaun-akaun simpanan pelaburan emas di bank-bank seperti Maybank, Public Bank, Citibank dan Kuwait Finance House. Bagaimanapun, terdapat urusniaga jual beli emas yang dilakukan secara bertangguh. Penangguhan tersebut menyebabkan urusniaga yang dilakukan adalah bercanggah dengan syarak. Namun perkara tersebut cuba dinafikan dengan pemakaian helah dalam urusniaga emas. Justeru, kajian ini bertujuan menjelaskan konsep urusniaga jual beli emas yang merupakan barang *ribawi*. Selain itu, kajian ini juga mengkaji parameter berkaitan penggunaan helah yang dibenarkan oleh syarak. Kajian yang dilakukan ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan pendekatan kajian kepustakaan. Kajian ini dilakukan ke atas beberapa contoh aplikasi jual beli emas secara bertangguh bagi menguji pemakaian helah menurut parameter yang telah dikaji. Hasil kajian menunjukkan bahawa konsep urusniaga yang melibatkan emas sebagai barang *ribawi* mestilah secara tunai dan berlaku penyerahan barang dalam majlis. Selain itu, parameter penggunaan helah menggariskan empat syarat agar helah yang dilakukan adalah diharuskan dari sudut syarak. Penggunaan paramater tersebut supaya tidak membuka ruang kepada berlakunya unsur riba dalam jual beli emas dengan cara bertangguh atas alasan perbezaan pandangan ulama. Hasil kajian ini akan membentuk satu penilaian ke atas urusniaga emas bagi menjamin transaksi yang berlaku adalah mematuhi syariah. Ia sekaligus membantu meningkatkan kualiti sistem kewangan Islam di dalam negara khususnya mengenai transaksi emas. Secara kesimpulannya, jika jual beli emas didasari oleh konsep urusniaga yang melibatkan barang *ribawi* dan parameter penggunaan helah yang diterangkan dalam kajian, maka unsur riba dapat dielakkan.

PENGENALAN

Jual beli emas di Malaysia semakin mendapat perhatian masyarakat kerana ia merupakan satu pelaburan, selain barang kemas emas yang menjadi perhiasan oleh wanita. Terdapat beberapa bank yang menawarkan skim berbentuk simpanan pelaburan emas seperti Maybank, Public Bank, Citibank dan Kuwait Finance House. Pelaburan ini semakin berkembang apabila ia dikaitkan dengan teori penggunaan dinar emas di zaman Nabi Muhammad saw yang mendatangkan keuntungan pada nilainya yang meningkat saban tahun.

Kontrak yang melibatkan jual beli emas menjadi tumpuan para ulama kerana emas merupakan barang *ribawi* berdasarkan nas muktamad di dalam al-Quran dan hadith. Sehubungan itu, konsep urusniaga yang melibatkan barang *ribawi* memiliki syarat-syarat yang khusus berbeza dengan barang yang bukan *ribawi*. Begitu juga dengan wang kertas (*fiat money*) yang digunakan pada hari ini yang menjadi pengganti kepada emas dalam urusniaga seharian manusia walaupun pada zatnya ia hanyalah kertas sahaja. Namun *Ñillah* yang wujud padanya iaitu *thamaniyyah* menjadikan ia turut dikategorikan dalam barang *ribawi* menurut majoriti ulama (Khalid Ahmad 2008).

Zaharuddin Abd Rahman (2010: 70) menyatakan *Ñillah*[1] *thamaniyyah* pada wang kertas adalah menerusi dua faktor iaitu wang kertas menjadi perantara dalam urusniaga yang dilakukan dan nilainya dipercayai serta diterima oleh masyarakat yang menggunakannya dalam transaksi yang dilakukan. Disebabkan itu, persoalan berkaitan status ke atas wang kertas sudah dijawab oleh para ulama sekaligus menyelesaikan masalah yang berkaitan hukum riba yang terkena ke atasnya serta kewajipan zakat ke atas wang.

Situasi pada hari ini memperlihatkan bahawa jual beli emas menjadi satu gaya hidup dalam kehidupan masyarakat yang mempunyai lebihan duit untuk melakukan pelaburan sama ada dengan membuka simpanan akaun emas di bank, menyimpan emas berbentuk jongkong, dinar dan sebagainya. Ini terbukti apabila pengiklanan jual beli emas yang melibatkan pelaburan cukup meluas di dada-dada akhbar, majalah dan tidak terkecuali di media-media baru. Hasil tawaran yang diberikan kepada masyarakat, maka timbullah pelbagai konsep dalam jual beli emas sehingga ia menjadikan jual beli secara bertangguh menerusi pembayaran secara ansuran.[2]

Secara asas, para ulama bersetuju bahawa pendekatan dalam jual beli yang berkaitan pertukaran antara barang *ribawi* ialah dengan penyerahan secara tunai dan *qabd* tanpa ada penangguhan. Hal ini menerusi hadith-hadith Rasulullah saw yang secara jelas menerangkan kaedah urusniaga tersebut. Namun dalam isu yang melibatkan barang kemas emas terdapat pandangan minoriti iaitu pandangan MuÑawiyyah[3], Ibn Taymiyyah (1996) dan Ibn Qayyim (2002, 2:161) dalam mengharuskan jual beli barang kemas emas secara ansuran dengan hujah bahawa barang kemas emas sudah terkeluar *Ñillah* emasnya disebabkan pembentukan dan pertukangan yang berlaku menjadikan apa yang dijual ialah barang jualan dan nilai jualannya sudah bercampur dengan nilai caj pertukangan. Ini menjadikan helah dalam membolehkan berlaku penangguhan dalam jual beli emas (Mat Noor 2010: 195).

Selain itu, terdapat juga pihak yang menjual emas secara bertangguh atas alasan mengambil pandangan minoriti yang menyatakan bahawa wang kertas tidaklah termasuk dalam kategori barang *ribawi*. Perbezaan pandangan ulama dalam hal ini diketengahkan sebagai satu ruang bagi manusia memilih pandangan mana yang lebih mendatangkan maslahat (Mohd Zulkifli 2012). Sehubungan itu, isu penangguhan dalam jual beli emas dengan bayaran menerusi wang kertas tidak timbul kerana ia tidak melibatkan pertukaran di antara barang *ribawi* yang sama jenis *Ñillah*.

Jelaslah di sana, terdapat helah-helah yang digunakan bagi membolehkan urusniaga emas berlaku secara bertangguh. Walaupun tidak menafikan wujudnya perbezaan pandangan para ulama, namun perbezaan ini mestilah difahami dan ditangani dengan memahami kehendak syarak dengan jelas. Perbezaan yang berlaku bukanlah untuk diambil kesempatan agar menjadikan segala perkara adalah harus walaupun jelas terdapat nas-nas yang muktamad dalam sesuatu hukum.

Dalam hal urusniaga transaksi yang melibatkan barang *ribawi*, hadith-hadith Rasulullah saw berkaitan ini di tahap darjat yang *sahih*. Justeru, perkara ini mestilah dikaji agar tidak ada pihak yang bermudah-mudah dengan konsep mudah yang terdapat di dalam agama Islam. Ditambah lagi apabila riba merupakan satu dosa yang besar bahkan Allah SWT dan RasulNya mengisytiharkan

perang ke atas pengamal riba bagi menunjukkan betapa besarnya jenayah tersebut sepertimana di dalam Surah al-Baqarah ayat 279.

LATAR BELAKANG KAJIAN

1. Membincangkan mengenai hukum berkaitan jual beli secara bertangguh
2. Mengkaji dan memahami urusniaga barang *ribawi* dan parameter penggunaan helah yang dibenarkan oleh syarak.
3. Mengkaji aplikasi jual beli emas secara bertangguh dan hukum yang melibatkan proses yang berlaku.

PERMASALAHAN KAJIAN

Emas kini semakin mendapat tempat di hati para pelabur terutama selepas beberapa siri kemelesetan dan krisis ekonomi yang melanda dunia. Fenomena pelaburan emas disemarakkan lagi dengan kenaikan harga emas saban tahun ini menjadikan pelaburan emas sangat terjamin dari sudut pulangannya.

Justeru, pelaburan emas di seluruh dunia amnya dan di Malaysia khasnya semakin rancak dan disertai oleh pelbagai golongan dalam pelaburan emas mendorong banyak syarikat menawarkan pelbagai pelan yang baru dan lebih kompleks. Tetapi malangnya, di pasaran hari ini, terdapat bentuk pelaburan emas yang dipasarkan tidak menepati hukum-hukum muamalat tetapi telah mendapat sambutan yang menggalakkan dalam kalangan masyarakat Islam.

Begitu juga dalam hal yang melibatkan jual beli emas secara bertangguh menjadikan perlunya ada satu kajian yang teliti berkenaan pandangan yang diguna pakai dalam mengharuskan jual beli emas secara bertangguh. Hal ini demikian kerana, ia secara jelas bertentangan dengan pandangan yang telah dikemukan oleh pihak Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan Malaysia yang tidak mengharuskan penangguhan dalam urusniaga yang melibatkan emas.

Walau begitu, isu jual beli emas secara bertangguh dilihat sudah meluas penawarannya di pasaran. Ia ditambah lagi dengan alasan bahawa pembelian emas yang ditempah oleh pelabur memakan masa kerana ia diambil dari kilang yang berada di luar tempat berlakunya akad apatah lagi jika ia melibatkan proses import dan juga menerusi alam maya iaitu pembelian secara on-line.

Pandangan para ulama silam telah pun merungkaikan permasalahan mengenai jual beli emas dengan menetapkan etika dan disiplin semata-mata untuk menghindari daripada berlakunya unsur riba dalam transaksi yang dilakukan. Hal ini demikian jelas apabila riba merupakan perkara terlarang yang termasuk dalam kategori tujuh dosa yang besar serta dilaknat oleh Nabi Muhammad saw.

Di peringkat Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan telah memutuskan bahawa jual beli emas secara ansuran adalah tidak diharuskan. Bahkan Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan turut lebih cenderung untuk tidak mengambil pandangan yang dikemukan dalam Mazhab Maliki yang membenarkan berlaku kelewatan dalam penyerahan barang belian dengan syarat tidak melebihi tiga hari bekerja sebagaimana yang diharuskan oleh Majlis Kesatuan Fiqh Sedunia (al-Zuhayli 2002) dan fatwa terbaru pada 2 Januari 2014. Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan menjelaskan lebih terperinci bahawa barang kemas daripada emas yang berlaku pertukangan ke atasnya diharuskan ansuran kerana barang kemas tersebut sudah terkeluar dari ciri-ciri emas dan tidak ada *Ñillah* yang berkaitan dengan barangan *ribawi*. Maka Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan membezakan di antara emas 999 dengan selainnya dalam menilai *Ñillah* emas ke atas barang kemas dari emas tersebut.

Walaupun begitu, terdapat beberapa ulama dan tokoh akademik terkemuka di Malaysia seperti Baba Ismail Sepanjang (2013), Zaharuddin Abdul Rahman (2008), Abdul Basit Abdul Rahman (2011) dan Mohd Nazri Chik (2012) yang lebih cenderung kepada pandangan majoriti yang tidak mengharuskan secara total tanpa membezakan ada unsur pertukangan ke atas barang kemas emas atau tidak dengan sebab hujah yang dikemukan oleh pandangan majoriti lebih kuat dan sifat matawang sekarang adalah mengambil alih fungsi emas dan perak yang mempunyai unsur *ribawi*. Apatah lagi dalam isu yang berlaku iaitu kerancakan jual beli emas secara bertangguh sama ada

menerusi urusniaga penagguhan (*delay*) emas atau kunci harga (*lock price*) dan sebagainya yang mempunyai unsur keterlewatan dalam penyerahan barang *ribawi* serta penangguhan atau ansuran.

Isu yang berlaku ini apabila terdapat pandangan yang dikemukan oleh MuÑawiyah dan dibawa oleh Ibn Taymiyah (1996, 2:632) yang disokong oleh anak muridnya, Ibn Qayyim (Mat Noor 2010: 195). Pandangan ini turut mendapat perhatian daripada pelbagai pihak yang menyokong dalam fatwa terkini seperti Dar Ifta Mesir dan juga penjelasan terbaru yang diberikan oleh Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan dalam menjelaskan parameter mengenai pelaburan emas dan pembeli emas secara ansuran.[4]

Hal ini menjadikan berlaku percanggahan di antara kedua-dua pandangan yang dikemukan menjadikan agensi penjualan emas ada yang menawarkan jual beli emas secara bertangguh atas alasan terdapat hujah yang mengharuskannya. Namun dalam masa yang sama, dibimbangi juga dengan kelonggaran yang terdapat dalam pandangan yang mengharuskan perkara itu membuka ruang kepada berlakunya helah riba dalam barang *ribawi* iaitu emas yang diperdagangkan menerusi jual beli yang dilakukan.

Justeru itu, isu ini memerlukan kepada kajian dalam menilai perbezaan hukum yang berlaku agar dapat memahami helah kepada pengharusan yang diberikan oleh pandangan yang minoriti dalam masa yang sama menjaga dari berlakunya unsur riba ke dalam transaksi sebagaimana yang ditegaskan oleh pandangan majoriti yang tidak mengharuskan penangguhan atau ansuran dalam jual beli emas (Husam al-Din: t.th.). Hasil dari kajian ini diharapkan mampu dijadikan panduan dan rujukan dalam menyelesaikan isu ini dengan baik iaitu menjaga nas yang jelas dan muktamad mengenai pengharaman riba serta meraikan maslahat ke atas punca berlakunya penangguhan atau ansuran dalam transaksi yang dilakukan.

Melihat kepada isu yang berlaku, maka sewajarnya satu kajian dalam melihat kepada helah yang menyebabkan berlakunya perbezaan pandangan dan mencari titik persamaan yang disepakati dalam menutup ruang dari berlakunya riba dalam urusniaga emas. Walaupun para ulama berbeza pandangan dalam satu-satu masalah, namun wujudnya titik persamaan yang disepakati pada dasarnya kerana konsep di dalam Islam perkara usul atau pokok itu tiada perbezaan pandangan (Abu Umamah 2009). Dalam konteks ini, riba adalah disepakati seluruh ulama mengenai pengharamannya. Maka begitu juga dengan membuka ruang yang membolehkan berlakunya helah riba, ia juga mesti ditangani dengan baik.

Sehingga kini belum terdapat lagi kajian mengenai helah dalam penangguhan jual beli emas bagi dalam menjadi rujukan terhadap jual beli emas secara bertangguh yang melibatkan wujudnya perbezaan hukum dalam kalangan ulama. Kajian ini penting bagi memastikan bahawa helah yang dibenarkan di dalam Islam mempunyai batas-batas yang tertentu. Sekiranya helah yang digunakan pakai adalah bercanggah dengan batas-batas tersebut, ia adalah helah yang terlarang sekaligus menjadikan urusniaga tersebut adalah haram.

Bertepatan dengan itu, maka sesuai kajian ini dilakukan kerana prinsip dalam manhaj wasatiyyah (al-Qaradawi 2011) dalam sesuatu perkara yang berkaitan dengan maqasid syariah ialah memelihara nas iaitu pengharaman riba serta mengkaji hikmah dalam meraikan maslahat iaitu jual beli emas yang dijalankan khususnya yang tidak dapat diakad dalam satu majlis yang menyebabkan berlaku penangguhan dalam transaksi tersebut.

PERSOALAN KAJIAN

Walaupun kajian yang umum berkaitan etika dan disiplin asas dalam jual beli emas menurut fiqh muamalat, namun isu yang berlaku iaitu perbezaan hukum mengenai jual beli emas secara bertangguh memerlukan kepada kajian yang khusus dalam menyelesaikannya memandangkan emas mempunyai kaitan dengan riba yang dilarang keras di dalam agama Islam. Oleh itu dalam kajian terhadap perbezaan pandangan para ulama dalam isu ini maka terdapat beberapa persoalan yang ditimbulkan bagi menjayakan kajian ini:

1. Apakah garis panduan bagi konsep bertangguh di dalam kontrak jual beli?
2. Bagaimanakah urusniaga berkaitan barang *ribawi* dan apakah parameter bagi pemakaian helah menurut perspektif syarak?

3. Adakah aplikasi jual beli emas yang berlaku dalam pemakaian helah untuk menafikan kewujudan bertangguh dalam kontrak tersebut menepati parameter atau tidak?

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini ialah untuk memahami perbezaan pandangan para ulama ke atas jual beli emas secara bertangguh. Sehubungan itu kajian yang dilakukan adalah ke atas helah penangguhan jual beli emas agar tidak membuka ruang kepada helah ke arah riba. Secara khususnya, kajian ini dilaksanakan untuk:

1. Mengenal pasti garis panduan bagi konsep bertangguh di dalam kontrak jual beli.
2. Mengkaji urusniaga berkaitan barang *ribawi* dan parameter bagi pemakaian helah menurut perspektif syarak.
3. Mengkaji beberapa aplikasi jual beli emas yang berlaku dalam pemakaian helah untuk menafikan kewujudan bertangguh dalam kontrak sama ada ia menepati parameter atau tidak.

SIGNIFIKAN KAJIAN

Menjadi pengkalan data diri bagi pengkaji dalam mengembangkan lagi kajian-kajian lain yang khususnya kajian yang berkaitan dengan bidang ilmu muamalat dan kewangan Islam.

Mendapatkan kajian yang bernilai berkaitan jual beli emas menurut fiqh muamalat terutama memahami batasan atau parameter helah yang dibenarkan di dalam Islam khasnya ke atas perbezaan pandangan para ulama berkaitan jual beli emas secara bertangguh agar dapat diberikan kefahaman yang jelas kepada setiap individu, masyarakat umum, pelabur emas dan agensi penjualan emas dalam memastikan setiap pelaburan emas yang dijalankan adalah menepati etika dan disiplin menurut syarak.

Menghasilkan satu kajian dalam menyediakan cadangan penyelesaian terhadap isu jual beli emas secara bertangguh agar tidak membuka ruang kepada berlakunya helah riba dalam jual beli emas. Kajian ini mampu dijadikan panduan dan rujukan dalam jual beli emas di Malaysia khususnya dalam meningkatkan kualiti perjalanan kewangan Islam yang dijalankan di peringkat negara Malaysia.

LIMITASI KAJIAN

Fokus kajian yang dilakukan, ia tertumpu kepada beberapa aspek yang menjadi kepada limitasi kajian ini iaitu:

1. Kajian ini hanya tertumpu kepada kefahaman berkaitan kontrak jual beli secara bertangguh.
2. Kajian ini menumpukan konsep urusniaga yang melibatkan jual beli dengan barang *ribawi* dan pemakaian helah.
3. Kajian yang dilakukan adalah ke atas beberapa aplikasi jual beli emas yang berlaku dan kaitannya dengan pemakaian helah dalam menafikan kewujudan bertangguh dalam kontrak.

METODOLOGI KAJIAN

Reka Bentuk Kajian

Kajian yang dijalankan adalah berbentuk kajian kes iaitu perbezaan pandangan para ulama berkaitan jual beli emas yang berlaku di dalam pelaburan emas. Kajian kes ini dikaji berdasarkan displin ilmu fiqh muamalat.

Lokasi Kajian

Lokasi kajian adalah di perpustakaan berdasarkan data sekunder yang diperoleh melalui pembacaan dan kajian ke atas buku, majalah, jurnal, kertas kerja dan maklumat yang dipercayai di internet.

Sampel Kajian

Sampel dipilih berdasarkan persampelan bertujuan. Hal ini berdasarkan kepada konsep di dalam disiplin ilmu fiqh muamalat yang menekankan kaedah asas dalam jual beli iaitu keharusan jual beli dan larangan unsur riba dan segala yang batil.

Hal ini melihat kepada kaedah asas dalam soal jual beli berdasarkan ayat-ayat al-Quran berikut:

1. Kajian ini hanya tertumpu kepada kefahaman berkaitan kontrak jual beli secara bertangguh.
2. Kajian ini menumpukan konsep urusniaga yang melibatkan jual beli dengan barang *ribawi* dan pemakaian helah.
3. Kajian yang dilakukan adalah ke atas beberapa aplikasi jual beli emas yang berlaku dan kaitannya dengan pemakaian helah dalam menafikan kewujudan bertangguh dalam kontrak.

Pengumpulan dan Analisa Data

Dalam penyelidikan ini, penyelidik akan menggunakan kaedah kualitatif iaitu dengan analisa data dengan pendekatan deskriptif.

Kajian kepustakaan juga digunakan bagi memperoleh kajian lepas berkaitan pandangan para ulama berkenaan urusniaga jual beli emas menurut batasan syarak dan batasan dalam penggunaan helah yang melibatkan jual beli emas secara bertangguh.

Justeru, ia akan merumuskan data yang diperolehi dalam kajian kes yang dilakukan bagi menyelesaikan masalah yang belum lagi dibincangkan oleh pihak yang lepas berdasarkan tinjauan literatur.

TINJAUAN LITERATUR

Hasil tinjauan yang dilakukan terdapat beberapa kajian lepas yang membincangkan soal emas dan yang berkaitannya antaranya kajian oleh Mat Noor Mat Zin (2010: 195) dalam membincangkan reaksi terhadap pandangan Ibn Taimiyah berkenaan jual beli barang kemas daripada emas dan perak. Kajian ini membincangkan berkenaan dengan jual beli barang kemas menurut pandangan Ibn Taymiyah. Ia turut membincangkan berkenaan dengan kaedah pembelian yang dilakukan terhadap barang kemas. Kajian ini lebih merujuk kepada kitab-kitab yang dikarang oleh Ibn Taymiyah seperti *Tafsir Ayat Ashkalat, MajmuÑ al-Fatawa, Ikhtiyarat al-Fiqhiyyah* dan lain-lain. Beliau merumuskan, keharusan yang dilakukan dalam jual beli barang kemas secara ansuran dapat menyelesaikan masalah-masalah utama yang timbul dalam masyarakat.

Selain itu, di peringkat Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan pada 9 November 2013 ada membincangkan hukum jual beli emas secara ansuran namun tidak menyatakan wujudnya pandangan yang mengharuskan. Mungkin disebabkan konsep penulisan fatwa yang lebih terus maka penerangan lebih menjurus kepada noktah-noktah penting secara umum. Kemudian pada 2 Januari 2014, menjelaskan dengan lebih terperinci mengenai Parameter Pelaburan Emas bahawa barang kemas yang diperbuat daripada emas tidak termasuk dalam emas yang bercirikan *ribawi*, justeru syarat khas jual beli emas (*taqabud*[5] dan tunai) tidak wajib dipenuhi dalam pembelian barang kemas daripada emas seperti cincin, gelang dan rantai emas. Dalam perincian ini disebutkan pandangan yang diambil berdasarkan pandangan Ibn Taymiyah dan Ibn Qayyim. Apa yang dibezakan ialah pada barang kemas yang berlaku pertukangan ke atasnya menjadikan ia terkeluar dari *Ñillah* riba yang diharamkan dan membolehkan kepada penangguhan dalam transaksi.

Kajian oleh Wahbah al-Zuhaily dan ÑAli KinÑan (2002) membentangkan isu matawang dan hukum ke atasnya namun ia turut berkait dengan hukum jual beli emas dan perak. Ini kerana matawang yang digunakan manusia pada hari ini dikaitkan hukum seperti hukum yang berlaku ke atas emas dan perak. Tulisan ini lebih menerangkan hukum yang pelbagai yang umum dan asas. Namun ia tidak membincangkan soal perbezaan pandangan ulama mengenai hukum jual beli emas

secara bertangguh. Kajian ini lebih menjelaskan etika dan disiplin menurut majoriti ulama dalam isu ini iaitu tidak boleh bertangguh.

Ibn Rushd (1995) di dalam bukunya *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid* telah membincangkan berkenaan dengan barangan yang diharuskan jual beli secara tangguh dan barangan yang tidak diharuskan jual beli secara tangguh. Ia juga turut membincangkan jual beli barang kemas secara ansuran. Menurut beliau, jual beli barang kemas secara ansuran adalah diharuskan kerana ia telah menjadi barang dagangan dan terkeluar dari kategori emas mentah.

Al-Misri (1997) telah membincangkan mengenai hukum-hukum yang berkaitan dengan jual beli barang kemas yang melibatkan emas dan perak. Selain itu, beliau juga membincangkan hukum jual beli barang kemas secara *trade-in* iaitu menukar barang kemas lama dengan barang kemas yang baru. Beliau menggunakan metod komparatif dalam memilih pandangan yang *rajih* dengan membuat perbandingan pandangan jumhur *fuqaha* dan pandangan Ibn Taymiyah. Buku ini juga membincangkan tentang syarat-syarat jual beli barang *ribawi* dan jual beli barang kemas secara *trade-in* menurut pandangan Ibnu Taymiyah dan Ibnu Qayyim. Menurut beliau, pendapat yang mengatakan barang kemas telah terkeluar daripada kategori barangan *ribawi* adalah lebih tepat berbanding pandangan yang lain.

Penulisan oleh Zaharuddin Abd Rahman (2008: 70) mengenai hukum jual beli ada menyentuh sedikit mengenai perbezaan pandangan. Namun penulisan ini tidak mengulas panjang dan hanya menetapkan hukum berdasarkan pandangan majoriti yang tidak mengharuskan penangguhan dengan alasan hujah yang lebih kukuh. Dari segi ketegasan, maka ia dilihat tidak membuka ruang dalam mengkaji pandangan yang mengharuskan mencari ruang yang meraikan maslahat yang umum memandangkan penulisan tersebut menerima perbezaan pandangan ulama dengan menyatakan wujudnya pandangan minoriti yang mengharusan penangguhan.

Sementara itu, terdapat kajian oleh Farhatun Atman Jamaluddin (2012) dari Jabatan Fiqh dan Usul, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya yang mengkaji mengenai pemahaman wanita Islam di Kampung Manjoi Perak terhadap hukum jual beli emas secara ansuran. Namun kajian ini lebih memfokuskan kefahaman masyarakat setempat mengenai hukum sahaja dan ia berbentuk kuantitatif. Kajian ini tidak membincangkan mengenai helah yang menyebabkan berlakunya perbezaan pandangan secara dan apa etika dan batasan yang bersesuaian dalam menghadapi isu penawaran jual beli secara bertangguh yang semakin meluas.

Begitu juga kajian oleh Mastinah Buntung (2013) dari Jabatan Fiqh dan Usul, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya yang mengkaji mengenai kefahaman mahasiswa Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya terhadap urusniaga jual beli barang kemas secara ansuran dan *trade-in*. Kajian ini hanya berbentuk kuantitatif dalam melakukan bancian peratusan kefahaman mahasiswa di lokasi sahaja berkaitan isu yang ditanyakan sahaja.

Jurnal *Tijarah al-Dhahab wa al-Halal al-SyarÑiyyah li IjtimaÑ al-Sarf wa al-Hiwalah* (2009) membincangkan tentang keputusan yang dibuat oleh MajmaÑ al-Fiqh al-Islami dalam menetapkan hukum jual beli dengan cek. Ia membezakan di antara cek *al-musaddaqah* (berisi yang disahkan) dan cek *ghayr al-musaddaqah*. Penyerahan cek *al-musaddaqah* dianggap sebagai *qabd* dan ia boleh digunakan dalam jual beli emas dan perak dengan syarat dilaksanakan secara tunai dalam majlis akad.

Najibah Khairiyah Shahabudin (2010) dari Jabatan Fiqh dan Usul, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya yang mengkaji mengenai Jual Beli Barang Kemas Secara Ansuran Menurut Perspektif Islam. Kajian yang dilakukan oleh beliau adalah untuk meneliti pandangan *fuqaha* tentang jual beli barang kemas secara ansuran dan perlaksanaannya di Malaysia. Beliau menggunakan metode komparatif dalam menganalisis pandangan-pandangan para fuqaha. Kajian ini hanya menumpukan ke atas hukum yang berkaitan barang kemas emas sahaja tidak yang lain.

Justeru, kajian yang ingin dilakukan oleh pengkaji adalah lebih memfokuskan kepada kajian terhadap helah penangghan jual beli emas. Kajian ini cukup penting kerana jual beli emas yang dilakukan secara bertangguh pada hari ini menggunakan beberapa helah dalam membenarkan transaksi mereka. Disebabkan itu, kajian ini akan menjawab isu yang menyebabkan perbezaan pandangan ulama dengan menilai adakah helah yang diguna pakai tersebut adalah menepati parameter atau tidak. Walaupun ada kajian yang membuat perbandingan hukum sahaja namun ia

masih tidak memadai. Ini kerana isu ini bukanlah sekadar memahami perbezaan pandangan kemudian dengan bermudah-mudah memilih mana-mana pandangan namun apa yang dikehendaki ialah memastikan hukum yang lebih relevan dan menjaga kehendak syarak agar tidak berlaku sebarang perkara yang merosakkan nilai Islam atas nama *khilaf*.[6]

KESIMPULAN

Pengkajian mengenai pemakaian helah dalam jual beli emas dengan mengambil pandangan minoriti masih belum dikaji oleh pengkaji-pengkaji lepas. Pengkajian ini lebih tertumpu kepada penilaian ke atas helah yang berlaku dalam isu bertangguh dalam jual beli emas. Ia berbeza dengan kajian-kajian lepas yang menumpukan pada sudut perbezaan hukum mengenai jual beli emas khususnya barang kemas emas. Bahkan pengkajian ini menepati suasana yang sedia ada memandangkan perniagaan emas semakin meluas dengan pelaburan serta simpanan emas.

Kajian-kajian lepas telah membuka perbincangan berkenaan urusniaga yang berkaitan barang *ribawi* termasuklah emas. Selain itu juga mendedahkan wujudnya perbezaan pandangan apabila terdapat pandangan minoriti yang mengharuskan jual beli emas secara bertangguh dengan teknikal pembayaran ansuran pada barang kemas emas. Sekaligus membawa kepada suatu kajian yang masih belum diterokai iaitu hasil perbezaan pandangan dalam soal bertangguh yang berlaku ke atas urusniaga emas. Sehubungan itu, pengkajian ini akan melengkapkan ruang yang kosong yang masih belum diterokai memandangkan ia selari dengan suasana jual beli emas pada hari ini yang wujud syarikat yang mengambil pandangan minoriti tersebut.

Pengkajian ini secara langsung menyumbang pemerkasaan ke atas sistem kewangan dan ekonomi Islam yang telah berjalan di peringkat Malaysia. Dari sudut piawaian patuh syarikat oleh perbankan sudah mencapai tahap yang tinggi dan masih terus dalam pemerkasaan. Begitu juga dengan sistem zakat, wakaf, pengurusan wang tidak patuh syariah sudah semakin maju kehadapan dalam kerangka sistem Islam. Maka pengkajian ini membantu ke arah piawaian dalam memahami urusniaga emas yang berteraskan syarak sekaligus mewujudkan syarikat atau agensi jualan emas yang patuh syariah.

Justeru, pengkajian ini membentuk suatu disiplin dalam wujudnya perbezaan pandangan ke atas sesuatu hukum yang berkaitan dengan emas agar perbezaan hukum yang berlaku tidak diambil peluang oleh segelintir pihak untuk keuntungan peribadi dengan alasan yang Islamik. Pengkaji menilai bahawa dengan memahami isu yang sebenar iaitu mengambil pandangan minoriti merupakan helah bagi menafikan wujudnya soal bertangguh ke atas jualan emas yang dilakukan. Maka pemakaian helah tersebut jika menepati paramater yang akan dibahaskan, ia termasuk dalam meraikan maslahat. Namun sekiranya pemakaian helah yang jauh dari menepati parameter maka ia merupakan suatu pendustaan atas nama agama demi keuntungan dunia semata-mata.

NOTA HUJUNG

[1] Ñ*Illah* ialah faktor kepada sebab sesuatu hukum tersebut. Apabila wujudnya Ñ*illah* maka berlakunya hukum yang berkaitan. Namun apabila ketiadaan Ñ*illah* maka ternafilah akan hukum tersebut.

[2] Antara tawaran dalam jual beli emas yang melibatkan penangguhan ialah *delay* emas, *locking price* (kunci harga) dan juga tempahan emas melalui pembelian secara *on-line.*

[3] Imam Malik telah meriwayatkan di dalam kitab al-Muwatta' semasa perbincangan mengenai jual beli (No. 2541) bahawa diceritakan oleh Zaid Ibn Aslam daripada ᶜAta' Ibn Yasar bahawa Muᶜawiyyah Ibn Abi Sufyan menjual (سقاية) cairan emas atau syiling emas dengan timbangan yang lebih banyak. Abu al-Darda' kemudiannya menegurnya seraya berkata : *Aku mendengar Rasulullah saw melarang jual beli jenis ini kecuali dengan persamaan antara kedua-duanya*. Muᶜawiyyah membalas : "*Aku melihat dalam isu ini tidak ada masalah...*"

Setelah itu ᶜAta' terus memberitahu peristiwa tersebut kepada Umar, lalu beliau telah menulis kepada Muᶜawiyyah agar tidak menjual sedemikian kecuali secara persamaan jumlah dan timbangan. Hadith ini, telah diriwayatkan juga oleh Ahmad, al-Nasa`iy. Namun demikian, sanad hadith ini adalah *munqatiÑ* (terputus, tidak bersambungan) sebagaimana yang disebut oleh Ibn ᶜAbd al-Barr di dalam kitabnya, al-*Tamhid*. Ini kerana kisah ini berlaku pada zaman Umar dan ᶜAta' dilahirkan pada tahun 20 atau 21H, maka kemungkinan besar beliau tidak mendengarnya daripada Abu al-Darda', sedangkan nas hadith ini hanya datang daripada beliau. Namun demikian, kisah yang hampir sama juga berlaku kepada ᶜUbadah ibn al-Shamit dengan Muᶜawiyah yang diriwayatkan melalui perbagai *sanad*. – lihat Salman

al-ᶜAwdah, 29 September 2000, *Ahkam Bayᶜ Hulliy al-Zahab* (fatwa), http://www.islamtoday.net/salman/quesshow-23-1604.htm.

[4] Pendapat ini juga turut disokong oleh Azhar Idrus. Video. http://www.youtube.com/watch?v=Xm5GW1zUWnM [15 Mei 2014].

[5] T*aqabudh* ialah penyerahan kedua-dua barang iaitu barang jualan dan wang pembelian.

[6] *Khilaf* ialah perbezaan pandangan ulama dalam sesuatu hukum.

RUJUKAN

al-Quran al-Karim.

ÑAli, Muhammad Jumaah. 2000. *MuÑjam al-Mustalahat al-Iqtisadiyyah al-Islamiyyah*. Riyadh: Maktabah al-'Abikan.

Abu Umamah Nawwar. 2009. *al-Asas fi Fiqh al-Khilaf*. al-Qahirah: Dar al-Salam.

Bank Negara Malaysia. 2007. *Syariah Resolutions in Islamic Finance*. Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia.

al-Buti, Muhammad SaÑid Ramadan. 2005. *Dawabit al-Maslahah fi al-Shariah al-Islamiyyah*. Dimashq: Dar al-Fikr.

Dar Ifta Mesir. t.th. Fatwa jual beli emas secara ansuran. http://www.ahram.org.eg/News/1007/41/243159/فكر-دينى/بيع-الذهب-بالتقسيط-جائز-وانتفاع-الدائن-بالرهن-له.aspx [15 Mei 2014].

e-Fatwa. 2011. Parameter pelaburan emas. http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/parameter-pelaburan-emas [15 Mei 2014].

e-Fatwa. 2013. Pembelian emas secara ansuran. http://www.e-fatwa.gov.my/blog/pembelian-emas-secara-ansuran [15 Mei 2014].

e-Fatwa. 2014. Penjelasan tentang parameter pelaburan emas. http://www.e-fatwa.gov.my/blog/penjelasan-tentang-parameter-pelaburan-emas [15 Mei 2014].

e-Muamalat. 2012. Pelaburan emas bagaimana caranya menurut perspektif Islam. http://www.islam.gov.my/muamalat/berita/pelaburan-emas-bagaimanakah-caranya-menurut-perspektif-islam [15 Mei 2014].

Farhatun Atman Jamaluddin. 2012. Pemahaman wanita Islam di Kampung Manjoi Perak terhadap hukum jual beli emas secara ansuran. Latihan Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Husam al-Din. 2005. *Fiqh al-Tajir al-Muslim wa Adabuh*. Palestin: Maktabah Dandis.

Hussein Ratib Rayyan. 2007. Ahkam al-TaÑamul bi al-Dhahab wa al-Fiddah fi al-Fiqh al-Islami wa Tatbiquhu al-MuÑasirah. *al-Majallah al-Urduniyyah li al-ÑUlum al-Tatbiqiyyah*: 2(10).

Ibn Taymiyah, Abu al-ÑAbbas Ahmad bin ÑAbd al-Halim al-Harrani. 2005. *MajmuÑ al-Fatawa*. al-Mansurah: Dar al-Wafa'.

Ibn Taymiyyah, Abu al-ÑAbbas Ahmad bin ÑAbd al-Halim al-Harrani. 1987. *al-Fatawa al-Kubra*. Bayrut: Dar al-Kutb al-ÑIlmiyyah.

Ibn Taymiyyah, Abu al-ÑAbbas Ahmad bin ÑAbd al-Halim al-Harrani. 1996. *Tafsir Ayat Ashkalat*. al-Riyadh: Maktabah al-Rushd.

Ibnu ÑAshur, Muhammad Tahir. 2001. *Maqasid al-ShariÑah al-Islamiyyah*. Jordan: Dar al-Nafais.

Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM). t.th. Nilai masa wang dalam Skim Perbankan Islam. http://www.ikim.gov.my/index.php/ms/berita-harian/7610-nilai-masa-wang-dalam-skim-perbankan-islam [15 Mei 2014].

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). 2009. Himpunan keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan: berhubung dengan isu-isu muamalat. Kuala Lumpur: JAKIM.

al-Khin, Mustafa, al-Bugho, Mustafa & al-Sharbaji, ÑAli. 2007. *al-Fiqh al-Manhaji Ñala Madhhab al-Imam al-ShafiÑi*. Dimashq: Dar al-Qalam.

MajmaÑ al-Fiqh al-Islami al-Duwali. t.th. http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/3-9.htm [15 Mei 2014].

MajmaÑ al-Fiqh al-Islami. 2009. Tijarah al-dhahab wa al-halal al-sharÑiyyah li ijtimaÑ al-sarf wa al-hiwalah. *Majallah MajmaÑ al-Fiqh al-Islami*: 84.

Markaz al-Dirasah al-Fiqhiyyah wa al-Iqtisadiyyah. 2010. *MawsuÑah Fatawa al-MuÑamalat al-Maliyyah li al-Masarif wa al-Muassasat al-Maliyyah al-Islamiyyah*. al-Qahirah: Dar al-Salam.

Mastinah Buntung. 2013. Kefahaman mahasiswa Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya terhadap urusniaga jual beli barang kemas emas secara ansuran dan *trade-in*. Latihan Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Mat Noor Mat Zin. 2010. Jual beli barangan kemas daripada emas dan perak: reaksi terhadap pandangan Ibn Taymiyah. Kertas Persidangan Seminar Penjanaan Ekonomi Melalui Transaksi Wang Dinar 2009. Hlm 189-210

al-Misri, Rafiq Yunus. 1997. *Ahkam al-BayÑ wa Syira' Hulli al-Dhahab wa al-Fiddah*. Dimashq: Dar al-Qalam.

al-Misri, Rafiq Yunus. 2001. *al-JamiÑ fi Usul al-Riba*. Dimashq: Dar al-Qalam.

Mohd Nazri Chik. 2011. Pendirian syariah terhadap penggunaan wang kertas (*fiat money*). Kertas kerja Konvensyen Kewangan Islam 2011, 7 Mei.

Mohd Zulkifli bin Shafie. t.th. Hukum jual beli emas secara ansuran. http://www.mohdzulkifli.com/2012/10/jual-beli-emas-secara-ansuran-apahukumnya.html#ixzz2wUO4d5Su [15 Mei 2014].

Muhammad Abd Rauf Hamzah. 2006-2007. al-BayÑ fi al-fiqh al-islami mashruÑiyyatuh wa 'anwaÑuh. Kajian Pendahuluan dalam mendapatkan pangkat sarjana dalam bidang Iqtisad wa al-Masarif al-Islamiyyah di Al-Shareqa For Academic and University Consultacy.

Muhammad Ibrahim. 2009. *al-Hiyal al-Fiqhiyyah fi al-MuÑamalat al-Maliyyah*. al-Qahirah: Dar al-Salam.

Muhammad ÑImarah. 2009. *Qamus al-Mustalahat al-Iqtisadiyyah*. al-Qahirah: Dar al-Salam

Najibah Khairiyah binti Shahabudin. 2010. Jual beli barang kemas secara ansuran menurut perspektif Islam. Latihan Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Resolusi Akademi Fiqh al-Rabitah. 1998. Qarar ke-5, persidangan ke-15 pada November 1998. http://www.kantakji.org/fiqh/finance/1234.htm [15 Mei 2014].

al-ShafiÑi, Muhammad bin Idris. 2001. *al-Umm*. al-Mansurah: Dar al-Wafa'.

Suruhanjaya Sekuriti Malaysia. 2006. *Buku Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti*. Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti Malaysia.

al-Turki, Sulaiman Ibn Turki. 2003. *BayÑ al-Taqsit wa Ahkamuh*. Riyadh: Dar Ishbiliya.

Zaharuddin Abd Rahman. 2007. Hukum beli emas secara ansuran dan *trade in*. http://zaharuddin.net/hal-ehwal-riba/286-hukum-beli-emas-secara-ansuran-a-trade-in.html [15 Mei 2014].

Zaharuddin Abd Rahman. 2008. *Wang, Anda dan Islam: Halal dan Haram dalam Kewangan dan Perbankan*. Kelana Jaya: True Wealth.

Zaharuddin Abd Rahman. 2010. Riba dan isu kewangan semasa. Kuala Lumpur : Telaga Biru Sdn Bhd.

Zaharuddin Abd Rahman. hukum akaun pelaburan emas di Bank Malaysia. http://zaharuddin.net/pelaburan-&-perniagaan/764-hukum-akaun-pelaburanemas-di-bank-malaysia.html [15 Mei 2014].

Zaharuddin Abd Rahman. Hukum penggunaan kad kredit. http://zaharuddin.net/kewangan/258-hukum-penggunaan-kad-kredit.html [15 Mei 2014].

Zaharuddin Abd Rahman. Penciptaan duit kertas moden dan hukum forex. http://zaharuddin.net/pelaburan-&-perniagaan/767-penciptaan-duit-kertas-moden-hukum-a-forex-trading.html [15 Mei 2014].

al-Zuhayli, Wahbah & Ali Kin'an. 2002. *al-Awraq al-Naqdiyyah fi al-Iqtisad al-Islamiy Qimatuha wa Ahkamuha*. Dimashq: Dar al-Fikr.

al-Zuhayli, Wahbah. 2002. *al-MuÑamalat al-Maliyyah al-MuÑasirah*. Dimashq: Dar al-Fikr.

Zulkifli Ahmad. t.th. Video. Hakikat wang kertas. http://www.sunnahemas.com.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Model Pendidikan Berbasis Life Skills pada SLTA Berasrama di Jawa Tengah Indonesia

Mudzakkir Ali

Universitas Wahid Hasyim, Semarang, Indonesia

Abstrak: Tujuan penelitian ini untuk membangun model pendidikan *life skills* sesuai dengan filosofi pendidikan dan falsafah hidup bangsa Indonesia selaras dengan nilai-nilai Islam. Penelitian ini menggunakan prosedur pengembangan Borg and Gall (2003) yang terdiri atas tiga tahapan pengembangan, yaitu pra pengembangan, pengembangan dan pasca pengembangan. Kegiatan yang dilakukan pada tahap pra pengembangan adalah melakukan telaah literatur. Tahap pengembangan meliputi langkah-langkah menyusun draf panduan dengan merumuskan tujuan umum, tujuan khusus, mengembangkan alat evaluasi dan menentukan strategi. Tahap pasca pengembangan yaitu melakukan uji ahli, uji kelompok kecil dan uji kelompok terbatas. Hasil penilaian ahli menunjukkan bahwa model pendidikan berbasis *life skills* telah memenuhi kriteria akseptabilitas bila ditinjau dari aspek kegunaan, kelayakan dan ketapatan. Hasil penelitian pada tiga jenis sekolah yaitu MA, SMK, dan SMA, telah menyelenggarakan pendidikan *life skills* walaupun dengan varian *life skills* yang berbeda, yaitu materi program keterampilan dalam kurikulum ekstra kurikuler, seperti: komputer, bahasa Inggris, tata busana, perikanan, elektronika, otomotif, pengelasan, dan kitab kuning. Implementasi pendidikan *life skills* tidak sebatas pada tataran struktur regulatif, baik dalam muatan isi kurikulum maupun proses pendidikannya, tetapi efektivitas pendidikan terdapat pada sistem kultur *life skills*nya dalam lingkungan pesantren dan *boarding school*.

Kata kunci: model pendidikan, *life skills*, pesantren, *boarding school*, efektivitas, produk model

PENGENALAN

Dalam arti luas, pendidikan adalah 'hidup',[1] artinya pendidikan merupakan situasi hidup yang mempengaruhi perkembangan individu agar hidupnya selalu dinamis. John Dewey (1859-1952) mengatakan *education is the means of social continuity of life*[2] (pendidikan adalah alat kontinuitas sosial kehidupan). Untuk itu, pendidikan perlu ditata agar menjadi sistem hidup dan individu yang dipengaruhinya juga dapat hidup dan berkembang selaras dengan perubahan zaman.

Secara umum, kelemahan mendasar pendidikan kita (terutama SMA, MA, SMK, dan Pesantren)[3] terletak pada input, proses dan output pendidikan. Kelemahan input berkaitan dengan masalah muatan isi (kurikulum) yang tidak (kurang) dipersiapkan bagi peserta didik agar mampu menghadapi problema hidup.[4] Kelemahan proses terletak pada kultur lingkungan yang tidak mendidik.[5] Kelemahan output terutama adanya ketimpangan kualitas output dengan kualifikasi tenaga kerja yang dibutuhkan.[6] Secara khusus, pendidikan SMA memiliki karakteristik di bidang akademik, tetapi minim bekal vokasional dan keagamaan. Pendidikan SMK dipersiapkan di bidang vokasional, tetapi minim bekal akademik dan keagamaan. Pendidikan MA memiliki karakteristik bidang keagamaan dan akademik, tetapi minim bekal vokasional. Demikian juga, pendidikan pesantren memiliki karakteristik di bidang keagamaan, tetapi minim bekal akademik dan vokasional. Berdasarkan kenyataan tersebut, keempat lembaga pendidikan masing-masing memiliki kelemahan, sehingga perlu diteliti model pendidikan SMA, SMK, dan MA untuk mencari bentuk pendidikan yang terpadu agar peserta didik mampu menghadapi problema hidup.

Data survei tenaga kerja nasional tahun 2009 yang dikeluarkan oleh Badan Perencanaan Nasional (Bappenas), dari 21,2 juta masyarakat Indonesia yang masuk dalam angkatan kerja,

sebanyak 4,1 juta orang atau sekitar 22,2 persen adalah pengangguran.[7] Angka pengangguran di Indonesia pada 2010 diperkirakan masih akan berada di kisaran 10 persen. Target pertumbuhan ekonomi yang hanya sebesar 5,5 persen dinilai tidak cukup untuk menyerap tenaga kerja di usia produktif.[8] Jumlah penduduk miskin (penduduk dengan pengeluaran per kapita per bulan di bawah Garis Kemiskinan) di Indonesia pada Maret 2010 mencapai 31,02 juta (13,33 persen). Di Jawa Tengah prosentase penduduk miskin sejumlah 5.396. 16 orang atau 16, 56%.[9] Badan Pusat Statistik (BPS) merilis Tingkat Pengangguran Terbuka (TPT) di Indonesia pada Februari 2014 mencapai sebesar 5,7% atau 7,15 juta jiwa, meskipun angka tersebut turun dibandingkan Februari 2013 yang sebesar 5,82% (7,2 juta jiwa) maupun Agustus 2013 yang 6,17% (7,41 juta jiwa).[10]

Masalah selanjutnya berkaitan minimnya pendewasaan bagi lulusan, sehingga tidak semua manusia terdidik secara otomatis dapat memasuki sector produktif, sehingga berdampak semakin mencuatnya angka pengangguran di negara-negara berkembang termasuk Indonesia. Kondisi demikian merupakan quo vadis pendidikan. Sejalan Quo vadis pendidikan terletak pada proses menuju kecakapan hidup, maka menurut Saefuddin, bahwa pendidikan pada hakekatnya merupakan kesatuan dari empat proses,[11] yaitu: (1) proses pengenalan hakekat hidup; (2) proses keterpaduan anasir kehidupan dengan kepribadian; (3) proses perkembangan daya-daya manusiawi; dan (4) proses pengolahan sumberdaya untuk pemenuhan kebutuhan praktis dalam ruang, waktu dan bobot kehidupan. Keempat proses tersebut selanjutnya dihubungkan dengan empat faktor untuk mendinamisasikan proses pendidikan, yaitu: (1) pengetahuan tentang medan kehidupan; (2) masukan teknologi; (3) pengembangan dan proporsionalisasi wawasan; dan (4) konsistensi tujuan, sarana, teknik, kurikulum, dan silabus.

Pendidikan untuk hidup sangat penting bagi manusia, karena masalah hidup semakin kompleks mencakup berbagai aspek kehidupan, seperti: masalah ekonomi, sosial, politik, budaya dan sebagainya. Maka upaya riil yang perlu dilakukan agar manusia mampu memecahkan problema hidup diperlukan suatu kecakapan hidup. Di sinilah arti pentingnya pendidikan kecakapan hidup.

Kecakapan hidup (*life skills*) didefinisikan sebagai suatu kecakapan mengaplikasikan kemampuan dasar keilmuan atau kemampuan dasar kejuruan dalam kehidupan sehari-hari, sehingga bermakna dan bermanfaat bagi peningkatan taraf kehidupan dan martabatnya, serta mendukung perkembangan peradaban manusia dan lingkungannya (*rahmatan lil Ñalamin*).[12] Kecakapan hidup tidak lahir dengan sendirinya, tetapi memerlukan proses yang harus diwujudkan dalam aktivitas pendidikan, terlebih karena problem pendidikan di Indonesia belum mampu melahirkan peserta didik yang memiliki kecakapan hidup (*life skills*). *Life Skills* atau pendidikan kecakapan hidup, pada hakikatnya merupakan implementasi empat pilar pendidikan UNESCO[13] atau lima pilar pendidikan Nasional,[14] agar pendidikan memiliki peran bagi peningkatan kualitas manusia bangsa Indonesia dalam menghadapi berbagai tantangan multi-dimensional di era global. Oleh karenanya kajian terhadap pendidikan *life skills* sangat strategis bagi upaya peningkatan mutu pendidikan Nasional.

Di dalam Undang-Undang nomor 20/2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, *Life Skills* adalah ‘pendidikan yang memberikan kecakapan personal, kecakapan sosial, kecakapan intelektual, dan kecakapan vokasional untuk bekerja atau usaha mandiri’.[15] Orientasi pendidikan yang demikian pentingnya, UU tersebut hanya menjelaskan dan mengatur pendidikan non formal, tidak atau belum menyentuh pendidikan formal. Oleh karenanya, banyak pengangguran justru berasal dari keluaran pendidikan formal. Sementara untuk pendidikan non formal sendiri masih sebatas pada kecakapan vokasional, sehingga programnya belum mampu menyelesaikan problem krusial pendidikan. Di sinilah letak pendidikan *life skills* seharusnya tidak dibatasi pada pendidikan formal atau non formal, melainkan perlu diberlakukan sebagai sebuah kultur dan etos pada semua bentuk, tingkat dan jenjang pendidikan di Indonesia.

Lahirnya kebijakan Pemerintah di bidang Pendidikan dengan memberlakukan Kurikulum 2004, yakni Kurikulum Berbasis Kompetensi atau KBK (*Competency Based Curriculum*), dimaksudkan untuk ‘membekali peserta didik dengan berbagai kemampuan sesuai tuntutan zaman dan tuntutan reformasi guna menjawab tantangan arus globalisasi, berkontribusi pada pembangunan masyarakat dan kesejahteraan sosial, lentur, dan adaptif terhadap berbagai perubahan’.[16] Akan tetapi KBK ini juga masih belum mampu menjawab perubahan zaman terutama tantangan problema hidup yang dihadapi manusia.

Upaya lebih lanjut untuk mewujudkan langkah-langkah reformasi pendidikan di Indonesia dan percepatan perbaikannya, lahirlah paradigma baru pendidikan dengan terbitnya Peraturan Pemerintah Nomor: 19/2005 tentang Standar Nasional Pendidikan (SNP) dan Perubahannya Nomor: 32/2013. Hal ini tercermin dalam visi Pendidikan Nasional, yaitu: 'terwujudnya sistem pendidikan sebagai pranata sosial yang kuat dan berwibawa untuk memberdayakan semua warga negara Indonesia agar berkembang menjadi manusia yang berkualitas sehingga mampu dan proaktif menjawab tantangan zaman yang selalu berubah'.[17] Bahkan di dalam PP tersebut dijelaskan bahwa Pendidikan Nasional memiliki misi, antara lain: meningkatkan mutu pendidikan yang memiliki daya saing di tingkat nasional, regional, dan internasional. Sebagai implementasi Peraturan Pemerintah tersebut, disusul Permendiknas no. 22/2006 tentang Standar Isi dan Permendiknas no. 23/2006 tentang Standar Lulusan serta diperkuat Permendiknas no. 24/2006 tentang Pelaksanaan Permendiknas no 22 dan no 23, maka lahirlah kebijakan Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) sebagai bentuk atau acuan operasional kurikulum dalam konteks desentralisasi pendidikan dan otonomi daerah. KTSP sebagai paradigma dalam pengembangan kurikulum, dimaksudkan sebagai terobosan bagi peningkatan kualitas pembelajaran demi terwujudnya out put pendidikan melalui muatan lokal dapat memenuhi harapan masyarakat.

Pada tahun 2013 telah diberlakukan kurikulum 2013 yang dikenal dengan pendidikan karakter. Kurikulum pendidikan karakter pada SLTA ini diperkuat regulasinya dengan delapan Permendikbud, yaitu: nomor: 54 tahun 2013 tentang Standar Kompetensi Lulusan, nomor: 64/2013 tentang Standar Isi, nomor: 65/2013 tentang Standar Proses, nomor: 66/2013 tentang Standar Penilaian Pendidikan, nomor 69/2013 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum SMA/MA, nomor: 70/2013 tentang Kerangka dasar dan Struktur Kurikulum SMK/MAK, nomor 71/2013 tentang Buku Teks Pelajaran dan Buku Panduan Guru untuk Pendidikan dasar dan Menengah, dan nomor: 81A/2013 tentang Implementasi Kurikulum. Sekalipun demikian, paradigma baru tersebut akan menjadi 'menara gading' atau hanya sebuah struktur naratif bila tidak didukung konsep-konsep dan implementasinya dalam sebuah kultur di lingkungan yang mendidik agar tercapai tujuan yang diharapkan masyarakat dan bangsa. Disinilah perlunya infrastruktur pendidikan yang harus ditata dengan ancangan terpadu dan multi-dimensional untuk membangun model pendidikan life skills, termasuk dari nilai-nilai Islam.

Di tengah permasalahan pendidikan di Indonesia, terdapat lembaga pendidikan yang bernama 'pesantren' sejak awal berdirinya dianggap melaksanakan pendidikan *life skills*. Menurut Steenbrink bahwa pesantren merupakan pendidikan khas pribumi bangsa Indonesia.[18] Dalam sejarah bangsa Indonesia, pesantren selalu mampu bertahan sebagai institusi pendidikan yang mampu membentuk perubahan sosial, bahkan menurut Abdurrahman Wahid (1940-2009), pesantren mampu membentuk kultur yang khas bagi bangsa Indonesia.[19] Keunikan dan keluwesan pesantren jauh sebelum kemerdekaan Indonesia telah diakui dan dicita-citakan oleh Ki Hadjar Dewantoro (1889–1959) untuk mengembangkan model pendidikan pesantren sebagai sistem pendidikan Nasional.[20] Maka dikatakan pula oleh Abdurrahman Mas'ud (2000): "*The pesantren as an educational institution has been very potential and exceptional... Its uniqueness rests on its combination between local culture and its substance as a holistic way of life*".[21]

Seiring dengan problem pendidikan, modernisasi pesantren memiliki makna perubahan dan pengembangan pesantren dengan mengelola sekolah dan/ atau madrasah sebagai pendidikan formal dengan manajemen modern. Walaupun di lingkungan pesantren terdapat MA, SMA, SMK atau bentuk lain, karena pendiriannya dibidani oleh Kyai sehingga semangat pendidikannya dengan mengedepankan kultur pesantren. Model pesantren merupakan model pendidikan yang sangat efektif dalam membentuk kultur masyarakat mendidik (*learning society*) dalam proses pendidikan.

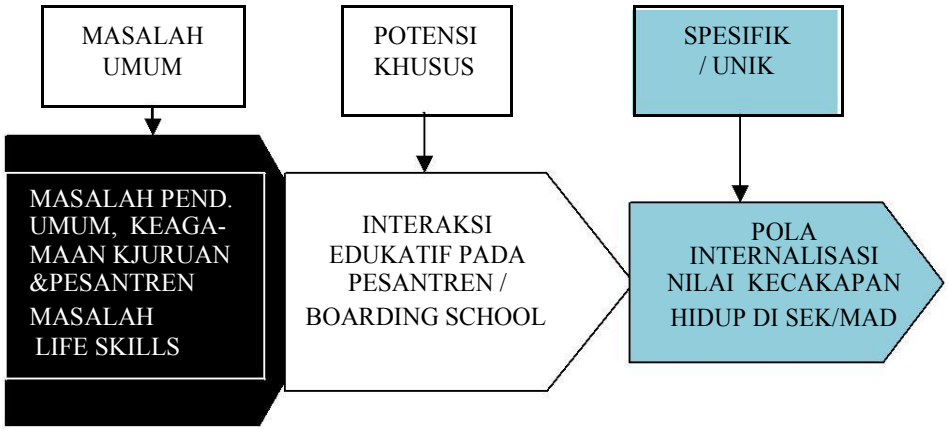
Berdasarkan kenyataan di lapangan akhir-akhir ini telah merebak model-model pendidikan, seperti: pendidikan integratif, *boarding school* (pendidikan berasrama), pendidikan terpadu, dan sejenisnya. Maka dirasa perlu untuk meneliti sekolah/ madrasah yang terintegrasi dengan pesantren atau setidaknya sekolah model *boarding school*. Adapun sekolah/ madrasah yang dipilih sebagai objek penelitian adalah MA al-Hikmah 2 Benda Sirampog Brebes (pendidikan terintegrasi dengan Pesantren), SMK Roudlotul Mubtadiin Balekambang Nalumsari Jepara (pendidikan terintegrasi dengan Pesantren), dan SMA Semesta Semarang (pendidikan berasrama).

Dari beberapa pokok pikiran di atas, sekalipun hanya mengambil 3 (tiga) kasus, namun adanya persamaan lingkungan atau kultur yang spesifik beserta perbedaan model orientasi yang

menjadi basis pendidikannya, dirasa cukup untuk menjadikan ketiga lembaga pendidikan tersebut sebagai objek penelitian. Hal ini didasarkan pada problem umum sekolah SMA, MA, dan SMK, sedangkan pesantren atau *boarding school* mempunyai potensi pendidikan yang efektif untuk dikembangkan. Sementara pendidikan *life skills* merupakan bekal penting bagi peserta didik dalam mengarungi kehidupan.

Meskipun ketiga lembaga tersebut menurut pengelola telah melaksanakan pendidikan *life skills*, namun tidak menutup kemungkinan akan adanya masalah yaitu terdapat hal yang kurang sesuai harapan, sehingga perlu diteliti untuk menemukan varian-varian yang berkaitan dengan pendidikan *life skills*. Dengan mencari akar masalah di tiga lembaga pendidikan tersebut diharapkan mampu membawa angin perubahan dalam pendidikan nasional. Harapan penelitian diarahkan menuju sebuah sistem pendidikan eksploratif dalam bentuk model pendidikan *life skills* di tiga jenis lembaga tersebut, untuk selanjutnya melahirkan tawaran berupa hasil konstruksi model pendidikan *life skills* agar dapat dijadikan sebagai model pendidikan berbasis *life skills* ke depan.

Berdasarkan latar belakang di atas, maka alur pikir pembahasan ini dapat disimpulkan dalam bagan 01 di bawah ini:



Dari bagan tersebut jelas bahwa kajian didasarkan pada masalah umum pendidikan, yaitu masalah krusial pendidikan di Pendidikan umum, kejuruan, keagamaan dan Pesantren serta masalah pokok pendidikan yang tidak mempersiapkan kecakapan hidup bagi peserta didik. Dari masalah umum tersebut menarik untuk dikaji karena memiliki potensi khusus yaitu adanya interaksi edukatif pada lembaga pendidikan yang terintegrasi di dalam pesantren atau *boarding school*. Lebih menarik lagi dengan adanya kondisi yang spesifik atau unik pada tiga lembaga pendidikan yang diteliti menggambarkan pola internalisasi nilai kecakapan hidup.

PENDIDIKAN *LIFE SKILLS*

Terdapat beberapa pengertian pendidikan *life skills*, antara lain:

1. Barrie Hopson dan Scally (1980), bahwa kecakapan hidup sebagai pengembangan diri untuk bertahan hidup, tumbuh, dan berkembang, memiliki kemampuan untuk berkomunikasi dan berhubungan baik secara individu, kelompok maupun melalui system dalam menghadapi situasi tertentu.[21]
2. Menurut Broling (1989), bahwa kecakapan hidup merupakan interaksi berbagai pengetahuan dan kecakapan yang sangat penting dimiliki oleh seseorang sehingga mereka dapat hidup mandiri.[22]
3. Menurut WHO (1997), *Life skills are 'abilities for adaptive and positive behaviour that enable individuals to deal effectively with the demands and challenges of everyday life'*.[23]
4. Menurut UNICEF (2005), *life skills as 'a behaviour change or bahaviour development approarch designed to address a balance of three areas: knowledge, attitude and skills'*.[24]
5. Tim Broad Based Education (BBE) Depdiknas (2002), kecakapan hidup adalah 'kecakapan yang dimiliki oleh seseorang untuk berani menghadapi problema hidup dan kehidupan dengan

wajar tanpa merasa tertekan, kemudian secara proaktif dan kreatif mencari serta menemukan solusi, sehingga akhirnya mampu mengatasinya'.[25]

Pendidikan *life skills* di Indonesia, berawal dari UU no. 20/2003, diperkuat panduan Depdiknas (2004), 'Pedoman Penyelenggaraan Program Kecakapan Hidup Pendidikan Non Formal',[26] buku Depdiknas (2005) 'Pedoman Pelaksanaan Kegiatan Pra Vokasional di SMP (dalam rangka Pelaksanaan Salah satu Program Pendidikan Berorientasi Kecakapan Hidup)',[27] buku Anwar (2004) 'Pendidikan Kecakapan Hidup (life skills Education) Konsep dan Aplikasi',[28] tulisan Djam'an Satori dan buku Slamet PH 'Pendidikan Kecakapan Hidup: Konsep Dasar',[29] serta buku Puskur Depdiknas 'Pengembangan Model Pendidikan Kecakapan Hidup SD/MI/SDLB-SMP/MTs/SMPLB/SMA/MA/SMALB/SMK/MAK'.[30]

Dalam Undang-Undang Sisdiknas no. 20/2003 bahwa pendidikan kecakapan hidup (*life skills*) adalah pendidikan yang memberikan kecakapan personal, kecakapan sosial, kecakapan intelektual, dan kecakapan vokasional untuk bekerja atau usaha mandiri. Kurikulum 2004, empat aspek kecakapan hidup tersebut dipilah menjadi 6 aspek, dengan 20 indikator, yaitu: (a) Aspek kesadaran diri (*self awareness*), mencakup: (1) kesadaran diri sebagai makhluk Tuhan YME; (2) kesadaran diri sebagai makhluk sosial; (3) kesadaran diri sebagai makhluk lingkungan; (4) kesadaran akan potensi diri; (b) Aspek kecakapan berfikir (*thinking skills*), mencakup: (1) kecakapan menggali informasi; (2) kecakapan mengelola informasi; (3) kecakapan mengambil keputusan; (4) kecakapan memecahkan masalah; (c) Aspek kecakapan komunikasi (*communication skills*), mencakup: (1) kecakapan mendengarkan; (2) kecakapan berbicara; (3) kecakapan membaca; (4) kecakapan menulis pendapat/ gagasan; (d) Aspek kecakapan bekerjasama (*collaboration skills*), mencakup: (1) kecakapan sebagai teman kerja yang menyenangkan; (2) kecakapan sebagai pimpinan yang berempati; (e) Aspek kecakapan akademik (*academic skills*), mencakup: (1) kecakapan mengidentifikasi variabel dan hubungannya; (2) kecakapan merumuskan hipotesis; (3) kecakapan merancang dan melaksanakan penelitian; (f) Aspek kecakapan vokasional (*vocational skills*), mencakup: (1) kecakapan vokasional dasar; (2) kecakapan kerja, (3) kecakapan kewirausahaan.

Puskur Depdiknas mengisyaratkan: "kurikulum untuk SD/MI/SDLB,SMP/MTs/SMPLB,SMA /MA/SMALB, SMK/SMAK dapat memasukkan pendidikan kecakapan hidup. Atas dasar itu, sekolah formal atau non-formal memiliki kepentingan untuk mengembangkan pembelajaran berorientasi kecakapan hidup". Konsep Puskur Depdiknas tersebut memasukkan pendidikan kecakapan hidup pada kurikulum pendidikan formal, tetapi hal tersebut akan kuat pengaruhnya apabila orientasi kecakapan hidup dimasukkan sebagai standar kurikulum pendidikan nasional. Meskipun demikian, setelah dirasa perlu kecakapan hidup bagi kompetensi lulusan yang didasari dengan Permendiknas no. 22/2006, maka model kurikulum *life skills* dapat dikembangkan secara integratif masuk ke semua mata pelajaran dan/ atau dikembangkan di dalam kegiatan ekstrakurikuler.

Tujuan umum pendidikan *life skills* dapat dirumuskan sebagai pendidikan untuk memfungsikan pendidikan sesuai dengan fitrah manusia yaitu mengembangkan potensi *insaniyah* dan potensi *ilahiyah* peserta didik untuk menghadapi perannya di masa mendatang. Tujuan khusus pendidikan kecakapan hidup adalah untuk menyiapkan peserta didik agar mampu mengaktualisasikan potensi yang dimilikinya, memiliki wawasan pengembangan karirnya, memiliki bekal untuk menghadapi masalah hidup sehari-hari, sehingga sanggup dan terampil dalam menghadapi persoalan hidup serta dapat menjaga kelangsungan hidup dan perkembangannya bagi perannya di masa datang. Dengan demikian, pendidikan kecakapan hidup tidak hanya berlaku di sekolah, tetapi juga berlangsung di luar sekolah, dengan syarat terdapat lingkungan bagi berlangsungnya aktivitas pendidikan. Oleh karena itu pendidikan *life skills* berorientasi pada pendidikan berbasis luas (*Broad Based Education*), karena luasnya wilayah nilai kehidupan. Mengingat masalah hidup selalu ada selama hayat dikandung badan, maka pendidikan kecakapan hidup memiliki tujuan yang tidak terbatas oleh ruang dan waktu yaitu sebagai proses pengembangan individu yang searah dengan pendidikan sepanjang hayat (*life long learning*/ *education*).

Berdasarkan landasan inilah penelitian ini dilaksanakan. Permasalahan dalam penelitian ini, yaitu: (1) Filosofi yang menjadi landasan bagi pelaksanaan pendidikan *life skills* di lembaga

pendidikan umum, kejuruan, dan keagamaan; (2) Jabaran filosofi dalam pelaksanaan pendidikan life skills; dan (3) konstruksi model pendidikan berbasis *life skills*.

Tujuan penelitian ini adalah untuk membangun model pendidikan *life skills* sesuai filosofi pendidikan dan falsafah hidup bangsa selaras dengan nilai-nilai Islam. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini membatasi diri pada pembuatan model dan uji validasi model bagi para pengguna, tidak menuntut pengujian secara empirik lebih lanjut, kecuali uji coba terbatas. Pengujian model secara empirik di lapangan diharapkan dapat dikembangkan oleh penelitiberikutnya, dimungkinkan untuk dikembangkan pada skala yang lebih besar.

METODE PENELITIAN

Tujuan utama penelitian ini adalah untuk membangun model pendidikan *life skills* yang diangkat dari 3 (tiga) sekolah/ madrasah, maka metode yang tepat adalah menggunakan metode penelitian dan pengembangan (*Research and Development*/ R&D). R&D adalah 'metode penelitian yang digunakan untuk menghasilkan produk tertentu dan menguji keefektifan produk tersebut'.[31]

Pada kontek pendidikan, Borg & Gall (1983) memberi definisi bahwa "*Educational research and development is a process used to develop and validate educational products*".[32] Dengan demikian R&D pendidikan adalah metode dan proses penelitian yang digunakan untuk mengembangkan dan memvalidasi produk-produk pendidikan, dalam hal ini untuk menghasilkan produk sebuah model pendidikan berbasis *life skills*.

Sebagai sebuah penelitian dan pengembangan, maka untuk membangun model perlu diawali dengan penelitian yang menggunakan metode kualitatif. Bogdan and Biklen (1982) bahwa karakteristik penelitian kualitatif adalah: (1) *qualitative research has the natural setting as the direct source of data and resercher is the key instrument*, (2) *qualitative research is descriptive. The data collected is in the form of words of pictures rather than number*, (3) *qualitative research are concerned with process rather than simply with outcomes or products*, (4) *qualitative research tend to analyze their data induktively*, (5) *meaning is of essential to the qualitative approarch*.[33]

Metode kualitatif merupakan metode penelitian berlandaskan pada filsafat postpositivisme yang digunakan untuk meneliti pada kondisi objek secara alamiah.[34] Oleh karena itu penelitian kualitatif juga disebut penelitian naturalistic karena situasi lapangan bersifat 'natural' atau wajar, sebagaimana adanya, tanpa dimanipulasi. Metode kualitatif digunakan untuk mengungkap situasi sosial meliputi: tempat, pelaku dan aktivitas yang berinteraksi secara sinergi.[35]

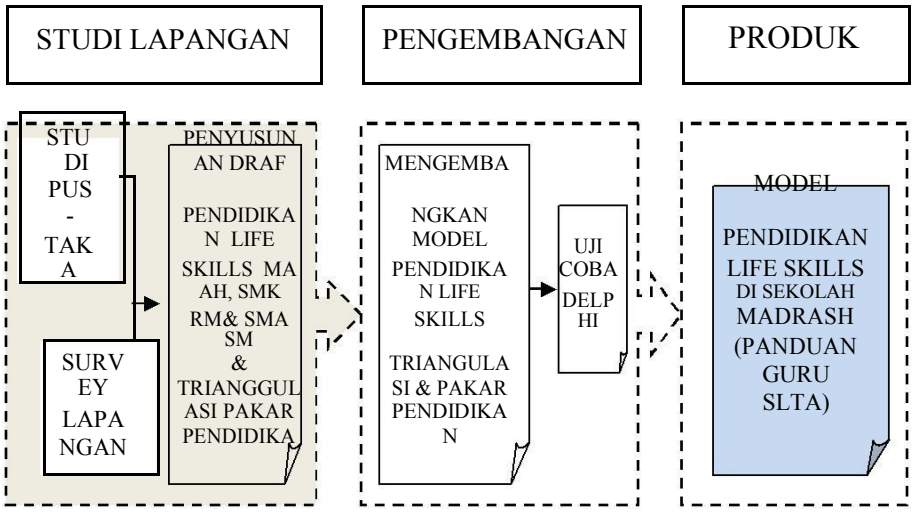
Dalam metode kualitatif menuntut cara berfikir rasionalisme yang bersifat holistik. Obyek diteliti tanpa dilepas dari konteksnya. Konstruksi konseptual dilakukan dari hasil kajian terhadap al-Quran dan al-Hadith, sebagai sumber utama pendidikan Islam, dan hasil-hasil kajian di bidang pendidikan khususnya menyangkut *life skills*. Dalam mencari konsep *nash*, digunakan pola piker pemaknaan, yaitu mencari sesuatu yang tersirat dari yang tersurat dalam ayat al- Quran dan al-Hadith, yang sifatnya etik transendental. Di samping itu, digunakan juga pola pikir reflektif-kontekstual,[36] yakni pencarian makna secara mondar mandir, antara yang sentral dengan yang perifer. Dalam pembahasan ini, al-Quran dan al-Hadith didudukkan sebagai sentral, sementara pandangan para cendekiawan dan pengalaman praktis dalam pendidikan Islam dan kaitannya dengan life skills sebagai sumber yang perifer. Konstruksi berdasarkan al-Quran dan al-Hadith dimaksudkan untuk mengenal dan menemukan konsep *life skills* itu sendiri, yang kemudian melahirkan konsep manusia (kompetensi lulusan) yang hendak dibentuk oleh pendidikan berbasis *life skills* sealur dengan nilai-nilai Islam.

Untuk pengembangan desain model diterapkan metode komparatif, deskriptif dan eksploratif. Metode komparatif dan deskriptif dipakai untuk membandingkan dan mendeskripsikan model pendidikan *life skills* di 3 lokasi penelitian, disamping mengkomparasikan dan mendeskripsikan perbandingan model baru dengan model lama guna menjamin efektivitasnya. Hasil komparasi dan deskripsi tersebut selanjutnya dikembangkan dengan metode eksploratif melalui uji validasi desain model dengan ahli (*expert*) secara terbatas dengan menggunakan teknik Delphi. Setelah perbaikan model dilanjutkan uji coba yang lebih luas dengan para guru sebagai pengguna model dengan menerapkan FGD dan teknik Delphi serta pengujian terhadap siswa secara terbatas.

Untuk pengembangan model menggunakan uji coba model, tetapi penelitian ini membatasi pada teknik Delphi dan FGD (*Focus Group Discussion*). Teknik Delphi dengan para pakar model

dan life skills untuk memperoleh konsensus pertimbangan ahli (*expert judgement*). FGD dengan para guru MA, SMK, dan SMK untuk memperoleh konsensus implementasi pembelajaran *life skills* agar operasional di sekolah. FGD dan Teknik Delphi merupakan proses diskusi yang melibatkan pakar dan/ atau praktisi untuk mengidentifikasi masalah, analisis penyebab masalah, penyelesaian masalah dan mengusulkan berbagai alternatif solusi dengan mempertimbangkan sumber daya yang tersedia.

Langkah-langkah penerapan teknik Delphi antara lain dengan *problem identification and specifikation, personal identification and selection, questionaire design, sending questionair and analysizresponded for first round, development of subsequent questionaires, organization of group meetings, and prepare final report.*[37] Oleh karena itu desain pengembangannya, diskemakan pada gambar 02 sebagai berikut:



Dari gambar tersebut, dapat dimaklumi bahwa desain penelitian dan pengembangan (R&D) dipilah menjadi tiga bagian, yaitu: Bagian pertama adalah riset atau studi lapangan yang bersumber dari studi pustaka dan data lapangan, dipadukan dan disusun dalam bentuk draf konsep faktual PLS di tiga lokasi pembahasan dengan uji validasi melalui triangulasi dan pakar auditor eksternal dan teman sejawat. Bagian kedua merupakan pengembangan model PLS berupa produk dengan uji coba delphi dan FGD. Bagian ketiga adalah produk akhir (teruji).

Dengan mempertimbangkan keterbatasan untuk uji coba produk di lapangan, di samping fungsi guru dalam pembelajaran *life skills* lebih utama untuk ditingkatkan, maka penelitian membatasi diri pada model panduan bagi guru, maka penelitian ini menggunakan 8 langkah membangun model panduan guru pendidikan *life skills* adalah sebagai berikut: (1) Melakukan penelitian pendahuluan dengan mengumpulkan informasi, mengidentifikasi dan merangkum masalah pendidikan di MA, SMK, SMA dan pendidikan pesantren, serta *life skills* di satu pihak. Di lain pihak adanya potensi (pola interaksi edukatif di pesantren/ *boarding school*) yang dapat dikembangkan; (2) Mengumpulkan data pelaksanaan dan model pendidikan *life skills* dilapangan, khususnya yang berlangsung di MA AH Brebes, SMK RM Jepara dan SMA Semesta Semarang. Studi lapangan ini berkaitan dengan bentuk pendidikan *life skills* yang terjadi di 3 sekolah/madrasah tersebut melalui metode wawancara, observasi, dokumentasi dan triangulasi; (3) Membuat desain produk pendidikan yang didasarkan pada temuan lapangan di 3 sekolah/madrasah di atas, berupa deskripsi dan analisis temuan sebagai model faktual pendidikan *life skills* (produk I); (4) Memvalidasi desain berupa temuan draf desain model pendidikan *life skills* di sekolah/ madrasah dan menyusun pedoman model pendidikan *life skill*, melalui uji validasi model dengan tenaga ahli (*expert*) di bidang permodelan pendidikan; (5) Melakukan revisi desain model pendidikan *life skills* yang didasarkan pada masukan ahli (*expert*) melalui teknik Delphi yakni mempertemukan konsensus pandangan para pakar untuk mendapatkan *expert judgment* yang terwujud sebagai model Produk II; (6) Melakukan uji coba model produk II (panduan pendidikan life skills) melalui FGD (*Focus Group Discussion*) dengan guru-guru sebagai pengguna model; (7) Merevisi produk II (model pendidikan *life skills*) yang didasarkan dari masukan peserta FGD

melalui teknik Delphi dengan mempertemukan konsensus sehingga terbangun model panduan guru dalam mengimplementasikan pendidikan *life skills* pada siswa SLTA; (8) Produk panduan model pendidikan *life skills* yang teruji (Produk III) bagi para guru pengguna model.

Proses pembuatan model berawal dari data pendidikan di tiga lembaga pendidikan yang berbeda yaitu MA Al Hikmah 2, SMK Roudlotul Mubtadiin, dan SMA Semesta; kemudian direduksi untuk memperoleh data spesifik berkaitan dengan fokus pembahasan tentang pelaksanaan pendidikan *life skills* di tiga sekolah tersebut. Hasil reduksi selanjutnya melahirkan simpulan mengenai pendidikan life skills di MA, SMK, dan SMA. Simpulan data pendidikan *life skills* tersebut diuji secara teoritik dengan aspek *life skills* (*personal skills, social skills, academic skills,* dan *vocational skills*) untuk menggambarkan model pendidikan *life skills* di MA, SMK, dan SMA. Guna menjamin relevansi model pendidikan yang berakar pada budaya bangsa dan religius, maka dianalisis dengan kajian *life skills* dari segi filosofis, psikologis, sosiologis, dan budaya di satu pihak, serta *life skills* dari pandangan Islam di pihak lain, sehingga terwujud sebuah konstruksi model pendidikan berbasis *life skills* berakar budaya bangsa dan selaras dengan nilai-nilai Islam. Konstruksi model tersebut diharapkan memiliki kontribusi praktis dan teoritis. Kontribusi praktis berkaitan dengan kebijakan dan implementasi model Pendidikan *Life Skills* (PLS) di sekolah/ madrasah, dan kontribusi teoritis berkaitan dengan wawasan keilmuan pendidikan terutama PLS yang selaras dengan nilai budaya bangsa dan nilai-nilai religius. Adapun model konsep PLS yang diharapkan adalah terwujudnya lembaga pendidikan yang mampu menjalankan nilai-nilai kehidupan yang sinergis dalam satu lingkungan yang mempedomani nilai etik religius, dengan membekali peserta didik dengan iman, ilmu, dan amal, serta mampu menghidupi dirinya sendiri, bermanfaat bagi orang lain, bertanggung jawab dan jiwanya tenteram (bahagia).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sebagai penelitian R&D, maka hasil penelitian ini adalah deskripsi jawaban terhadap rumusan masalah, sedangkan hasil penelitian R&D adalah produk model panduan guru Pendidikan *life skills*. Konstruksi model pendidikan *life skills* adalah model pendidikan *life skills* yang memiliki beberapa komponen sebagai berikut:

1. Filosofi Pendidikan *life skills*

i. Model pendidikan *life skills* yang baik adalah model yang sesuai dengan filosofi pendidikan dan falsafah hidup bangsa yang selaras dengan nilai-nilai Islam, yaitu *life skills* sebagai integrasi iman, ilmu dan amal.[38] Dengan bekal kecakapan hidup dari integrasi ketiga aspek tersebut, peserta didik memiliki bekal untuk mampu menghidupi dirinya sendiri, hidupnya bermanfaat bagi orang lain, menjalani hidup dengan penuh tanggungjawab dan tenteram jiwanya/ bahagia.

ii. Tujuan pendidikan *life skills* merupakan substansi tujuan pendidikan nasional, relevan dengan pendidikan berbasis luas, sealur dengan pendidikan sepanjang hayat, dan selaras dengan tujuan hidup. Maka model pendidikan yang baik adalah model pendidikan yang merumuskan tujuan dengan memberi bekal *life skills* yang dijiwai dengan Iman dan Taqwa (IMTAQ) di sekolah/ madrasah sesuai dengan tingkat kemampuan dan perkembangan, untuk dapat dikembangkan sendiri oleh peserta didik dalam menghadapi problema dan mengarungi hidup selama hayat di kandung badan, sehingga ia mencapai tujuan hidup yaitu kebahagiaan hidup di Dunia dan Akhirat.

2. Jabaran Filosofi dalam pelaksanaan pendidikan *life skills*

i. Model kurikulum pendidikan *life skills* merupakan kurikulum pendidikan yang mengintegrasikan muatan kurikulum (inti, muatan lokal, dan pengembangan diri) dengan 5 pilar pendidikan (*learning to believe, learning to know, learning to do, learning to life together,* dan *learning to be*), secara simultan. Kurikulum pendidikan life skills, bukan kurikulum yang berdiri sendiri, tetapi menjadi jiwa / ruh kurikulum.

ii. Model pembelajaran pendidikan *life skills* merupakan proses pembelajaran yang mengintegrasikan 5 pilar pendidikan bersama dengan 5 kelompok mata pelajaran sekaligus dengan 5 aspek kecakapan hidup. Kelima pada tiga varian bidang tersebut dilaksanakan secara holistik (utuh). Proses pembelajaran tersebut berawal dari perencanaan pembelajaran sesuai kontek problema hidup, dengan memperhatikan tujuan, materi, metode, alat, sumber belajar dan evaluasi, dilakukan dengan pendekatan pembelajaran berbasis masalah, berbasis tugas atau berbasis pengalaman, melalui proses informasi, personal, sosial atau perilaku. Dari proses tersebut, menimbulkan aksi peserta didik, interaksi antara pendidik dan peserta didik atau trans-aksi termasuk dengan sesamanya, sehingga melahirkan perubahan tingkah laku menuju terwujudnya lulusan yang mampu menghidupi dirinya sendiri, bermanfaat bagi orang lain, bertanggungjawab dan bahagia;

iii. Model pendidik dan tenaga kependidikan dalam pendidikan *life skills* adalah pendidik dan tenaga kependidikan yang mempedomani nilai etik religious pada aspek *life skills*, dengan berperilaku sidiq, amanah, tabligh, dan fathonah secara istiqamah, sehingga mampu menjadi figur teladan bagi peserta didik.

iv. Model kompetensi lulusan pendidikan *life skills* adalah peserta didik yang telah menyelesaikan seluruh proses belajar mengajar, baik dalam kelompok mata pelajaran dalam kurikuler maupun ekstra kurikuler, dan mampu menghayati 5 pilar pembelajaran dalam menghadapi problema hidup. Kompetensi lulusan ini tampil sebagai lulusan yang beriman, berakhlak, cerdas, terampil, berbudaya, dan mandiri, baik di lingkungan keluarga, sekolah, masyarakat, dan lingkungan lainnya. Dengan kompetensi tersebut, maka lulusan pendidikan *life skills* adalah lulusan yang mampu menghidupi dirinya sendiri, bermanfaat bagi orang lain, bertanggungjawab dan bahagia.

v. Model sarana dan prasarana pendidikan *life skills* adalah sarana dan prasarana pendidikan yang mampu melahirkan figur teladan dan berbagai lingkungan pendidikan yang membentuk kultur, dijiwai nilai-nilai etik religius. Baik sarana dan prasarana maupun lingkungan, keduanya berhubungan dengan problema hidup, sehingga membentuk terwujudnya kultur *life skills* bagi peserta didik.

vi. Model lingkungan pendidikan *life skills* adalah lingkungan pendidikan yang menjangkau nilai-nilai dalam lingkungan keluarga, sekolah, masyarakat, bahkan lingkungan bermain bagi peserta didik, sekaligus lingkungan yang memiliki personal figur panutan, terjadi proses informasi, terdapat perilaku dan sikap sosial yang khas. Maka model pendidikan di lingkungan pesantren atau sekolah berasrama merupakan model lingkungan pendidikan life skills yang efektif.

vii. Model manajemen pendidikan *life skills* adalah manajemen yang pimpinannya melibatkan semua potensi sekolah/ madrasah di bawah pembinaan pesantren, dengan mengintegrasikan *life skills* dalam membuat perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan, penganggaran, dan evaluasi pada seluruh komponen pendidikan, yang bermuara pada tercapainya tujuan pendidikan *life skills* dengan karakteristik lulusannya.

viii. Model evaluasi pendidikan *life skills* adalah evaluasi yang mengendalikan, menjamin, dan menetapkan mutu sekolah/ madrasah pada seluruh komponen pendidikan, yang diukur dengan tingkat relevansinya antara komponen tersebut dengan filosofi, kebutuhan masyarakat, efisiensi, produktivitas, dan daya saing serta relevansinya dengan ketercapaian life skills bagi peserta didik. Kegiatan evaluasi tersebut selalu dijaga eksistensinya, dikembangkan dan diperbaiki secara terus menerus, dengan berbagai langkah inovatif, kreatif, produktif, dan menuju perubahan ke depan yang lebih baik.

Dari uraian di atas, model pendidikan *life skills* merupakan model pendidikan yang menginternalisasikan nilai-nilai kecakapan hidup di lingkungan keluarga, sekolah/ madrasah dan masyarakat. Sinergisitas nilai-nilai tersebut mungkin sulit terwujud di dalam satu lingkungan. Di lingkungan keluarga mungkin menumbuhkan aspek kesadaran diri, tetapi mungkin sulit menumbuhkan aspek kecakapan berfikir. Di lingkungan masyarakat mungkin mampu menumbuhkan aspek bekerjasama, tetapi sulit menumbuhkan kesadaran diri, dan seterusnya. Oleh karena itu sinergisitas nilai kecakapan hidup akan efektif apabila terjadi di dalam satu kawasan / lingkungan, karena di dalamnya terjadi hubungan secara sistemik dalam sebuah sistem kultural,

sistem sosial, sistem struktural, dan sistem nilai religius, sehingga antara individu satu dengan yang lain terjadi saling membelajarkan (*learning society*). Oleh karena itu, tesis penelitian ini adalah: 'model pendidikan *life skills* yang sesuai dengan filosofi pendidikan dan falsafah hidup bangsa serta selaras dengan nilai-nilai Islam adalah model pendidikan life skills di lingkungan pesantren / berasrama'.

PRODUK MODEL PENDIDIKAN LIFE SKILLS

Produk model pendidikan *life skills* dari hasil penelitian R&D adalah produk model III dengan spesifikasinya adalah:

1. Model pendidikan *life skills* berisi 5 bab, terdiri atas: pendahuluan, konseptualisasi model pendidikan *life skills*, pelaksanaan pembelajaran *life skills*, operasionalisasi model, dan penutup.
2. Model ini membatasi diri pada model yang diperuntukkan bagi pengguna model yakni para guru, sehingga produknya berupa model panduan bagi guru dalam pendidikan *life skills*.
3. Model produk III ini efektif karena hasil revisi atas penilaian produk II sebanyak 82,6 % dari 23 guru dapat menerima dan menggunakan produk model ini untuk dilaksanakan di sekolah menengah atas. Terbukti melalui uji model terbatas terhadap 96 siswa, nilai rata-rata siswa (78,6) lebih baik dari sebelum menggunakan model ini (74,9) atau meningkat 2,8 %.

PERBEDAAN MODEL LAMA DAN MODEL BARU

Model lama didasarkan dari temuan lapangan pada 3 lokasi penelitian, sedangkan model baru didasarkan pada hasil kontruksi. Berdasarkan pada temuan lapangan, maka perbedaan model dapat dilihat pada tabel berikut:

No	Model Lama	Model Baru
1	Filosofi *life skills* adalah keterampilan kerja dengan tujuan peserta didik dapat bekerja dengan keterampilan tertentu.	*Life skills* merupakan pendidikan kecakapan hidup dengan tujuan agar peserta didik mampu menghadapi dan memecahkan problema hidupnya, termasuk masalah pekerjaan.
2	Kurikulum *life skills* (keterampilan) dimasukkan dalam kegiatan ekstrakurikuler (muatan lokal).	Kurikulum *life skills* dengan mengintegrasikan di dalam muatan kurikulum (inti, muatan lokal, dan pengembangan diri).
3	Pembelajaran *life skills* dilaksanakan di laboratorium atau *workshop* keterampilan.	Pembelajaran *life skills* integratif dilaksanakan di semua tempat berlangsungnya proses pendidikan (ruang kelas, laborat, kegiatan ekstra kurikuler, dan lain-lain).
4	Kompetensi pendidik dan tenaga kependidikan *life skills* diambil dari mereka yang memiliki kualifikasi sesuai dengan bidang keahlian dan keterampilan khusus.	Kompetensi pendidik dan tenaga kependidikan yang mempedomani nilai etik religius pada aspek *life skills*, dengan berperilaku sidiq, amanah, tabligh, dan fathonah secara istiqamah sehingga menjadi figur teladan bagi peserta didik.
5	Kompetensi lulusan *life skills* yaitu lulusan memiliki salah satu keterampilan (vokasional).	Lulusan menyelesaikan seluruh materi pelajaran didasari aspek keca-kapan hidup yaitu lulusan mampu menghidupi dirinya sendiri, bermanfaat bagi orang lain, bertanggungjawab dan bahagia.
6	Sarana dan prasarana Pendidikan *life skills* (PLS) pengaruhnya bagi peserta didik pada saat praktik keterampilan.	Sarana dan prasarana memiliki pengaruh optimal terhadap peserta didik sepanjang waktu, karena mereka disyaratkan menetap di pondok/asrama.
7	Lingkungan PLS sulit membentuk kultur	Lingkungan sangat efektif dalam membentuk

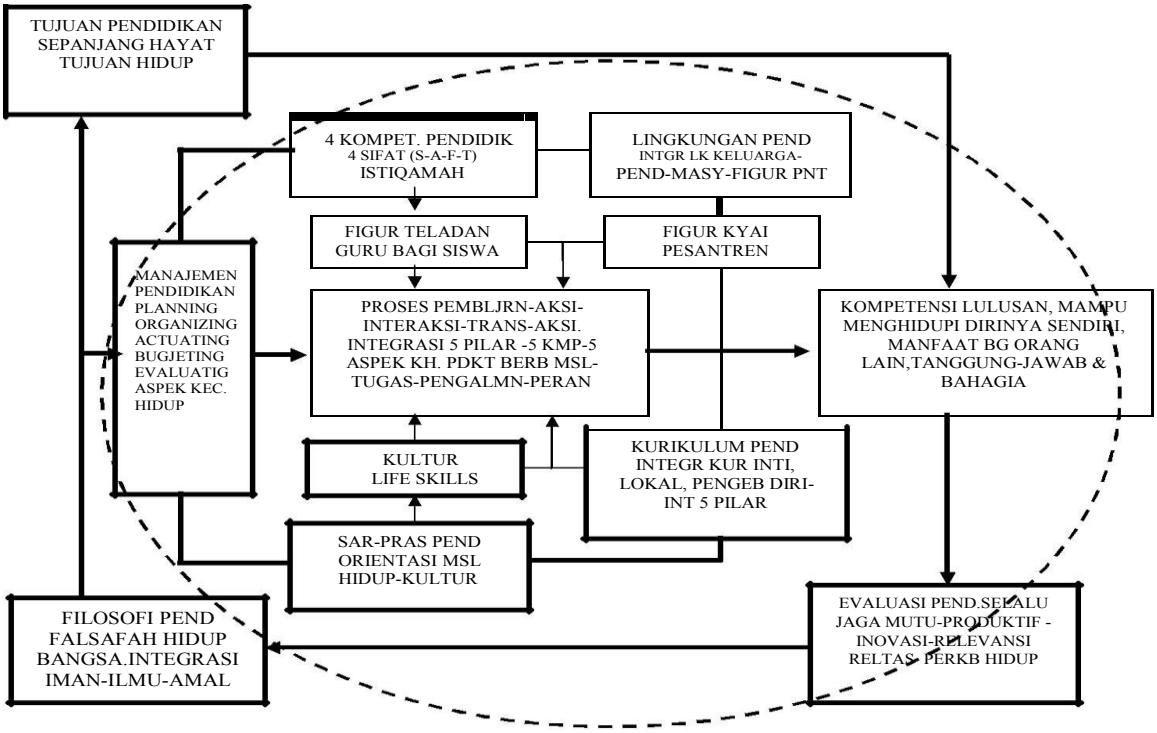
	dan etos, karena banyaknya pengaruh luar, khususnya bagi peserta didik yang tidak menetap di asrama/pondok.	kultur dan etos *life skills*, karena setiap waktu selama di asrama/pondok, peserta didik berinteraksi dengan kultur lingkungan yang kondusif didukung figur panutan.
8	Manajemen PLS berada di bawah kendali sekolah /madrasah (wakil kepala bidang keterampilan) dengan konsultasi pimpinan pesantren/asrama.	Manajemen PLS di bawah kendali pimpinan pesantren, kepala bersama wakil kepala sekolah/madrasah melaksanakan PLS di sekolah/madrasah yang dipimpinnya.
9	Evaluasi PLS terletak pada kompetensi keterampilan atau kejuruan dalam arti mampu mempraktikkannya secara tepat dan berguna untuk kerja serta dilandasi nilai-nilai religius.	Evaluasi bersifat menyeluruh pada semua aspek kecakapan hidup (6 kecakapan : sadar diri, berfikir, berkomunikasi, bekerja-sama, akademik dan kecakapan vokasional) yang dilandasi.

Dari uraian tersebut di atas, maka model pendidikan *life skills* merupakan model pendidikan yang menginternalisasikan nilai-nilai kecakapan hidup di lingkungan keluarga, sekolah/ madrasah dan masyarakat. Hanya saja sinergisitas nilai-nilai tersebut sangat sulit terwujud apabila tidak terjadi di dalam satu lingkungan. Di lingkungan keluarga mungkin mampu menumbuhkan aspek kesadaran diri, tetapi mungkin sulit menumbuhkan aspek kecakapan berfikir. Di lingkungan masyarakat mungkin mampu menumbuhkan aspek bekerjasama, tetapi mungkin sulit menumbuhkan kesadaran diri, dan seterusnya. Oleh karena itu sinergisitas nilai kecakapan hidup akan efektif apabila terjadi di dalam satu kawasan/ lingkungan, karena di dalamnya terjadi hubungan secara sistemik dalam sebuah sistem kultural, sistem sosial, sistem struktural, dan sistem nilai religius, sehingga antara individu satu dengan yang lain terjadi saling membelajarkan (*learning society*). Oleh karena itu, tesis penelitian ini adalah: ‘model pendidikan life skills yang sesuai dengan filosofi pendidikan dan falsafah hidup bangsa serta selaras dengan nilai-nilai Islam adalah model pendidikan life skills di lingkungan pesantren’.

Keempat, produk model pendidikan life skills dari hasil penelitian R&D adalah produk model III dengan spesifikasinya adalah:

i. Model pendidikan *life skills* berisi 5 (lima) bab, terdiri atas: pendahuluan, konseptualisasi model pendidikan *life skills*, pelaksanaan pembelajaran *life skills*, operasionalisasi model, dan penutup.
ii. Model ini membatasi diri pada model yang diperuntukkan bagi pengguna model yakni para guru, pimpinan sekolah dan pengawas, sehingga produknya berupa model panduan bagi guru dalam pendidikan *life skills*.
iii. Model produk III ini efektif karena hasil revisi atas penilaian produk II sebanyak 82,6% dari 23 guru dapat menerima dan menggunakan produk model ini untuk dilaksanakan di sekolah menengah atas. Terbukti melalui uji model terbatas terhadap 96 siswa, nilai rata-rata siswa (78,6) lebih baik dari sebelum menggunakan model ini (74,9) atau meningkat 2,8%.

Produk model tersebut secara keseluruhan dapat dilihat gambar 04 berikut ini.



REKOMENDASI DAN KESIMPULAN

Berdasarkan pada simpulan di atas, maka penulis merekomendasikan model pendidikan *life skills* yang sudah teruji yaitu model pendidikan *life skills* produk III, dengan mengintegrasikan nilai-nilai kecakapan hidup dengan mata pelajaran. Cara penggunaannya adalah dengan memahami aspek dan sub aspek *life skills* dan memahami kompetensi dasar dan indikator materi pelajaran, dikembangkan integrasi *life skills* dalam silabus mata pelajaran dan di dalam Rencana Program Pembelajaran yang berorientasi *life skills*. Untuk itu direkomendasikan hal-hal sebagai berikut:

Pertama, bagi Pemerintah Pusat/ Kementerian Pendidikan Nasional dan Kementerian Agama RI. Pendidikan *life skills* sangat strategis bagi terwujudnya bangsa yang beriman, berilmu dan berbudaya sebagaimana dimanatkan oleh konstitusi, terlebih sekolah/ madrasah swasta yang melaksanakannya mempunyai andil yang sangat besar bagi tercapainya tujuan pendidikan Nasional, setidaknya melalui program keterampilan, mampu mengurangi kebodohan, kemiskinan, dan pengangguran, sehingga Pemerintah perlu tetap memberikan dukungan kebijakan bagi eksistensi dan pengembangannya. Untuk pengembangan pendidikan *life skills* kiranya perlu lebih ditingkatkan kualitas dan kuantitasnya, minimal dengan merintis berdirinya satu buah percontohan pendidikan model pendidikan berasrama/ dalam bentuk pesantren yang dibiayai penuh oleh APBD/APBN dapat dilaksanakan pada tiap kabupaten/ kota bahkan bila kondisi memungkinkan perlu ditempuh kebijakan berkaitan pelaksanaan pendidikan *life skills* dengan pemberian bantuan asrama pada setiap MA, SMK dan SMA. Hal ini sangat penting sehubungan dengan makin meningkatnya kesibukan orangtua dalam memenuhi kebutuhan hidupnya seiring makin tidak terkendalinya pengaruh budaya yang negatif, ketika anak berada di luar sekolah.

Kedua, bagi Pemerintah Kabupaten/ Kota. Segenap jajaran Pemerintah kabupaten/ kota kiranya perlu menopang, minimal dari segi financial 20 % dari APBD untuk kepentingan pendidikan berbasis *life skills*, atau minimal untuk pendidikan program keterampilan, karena kemajuan daerah banyak tergantung pada SDM yang bermoral, cerdas dan terampil.

Ketiga, bagi pihak Madrasah/ sekolah. Meskipun sekolah/ madrasah sudah melaksanakan pendidikan *life skills* tidak berarti hal tersebut sebagai akhir dalam ikhtiar pengembangan pendidikan ke depan. Maka tulisan ini dapat dijadikan sebagai masukan dan pertimbangan bagi pengembangannya.

Keempat, bagi peneliti selanjutnya. Penulisan ini berangkat dari 3 lokasi penelitian, disamping masih banyak problem yang belum dibahas, seperti: pendekatan kuantitatif, *mixing method*, dan kajian *life skills* dari sisi lain, maka sangat berharap kepada peneliti lain untuk melakukan penelitian yang lebih luas dan dalam skala yang lebih besar atau nasional demi pengembangan model pendidikan berbasis *life skills* yang lebih komprehensif.

KESIMPULAN

Berdasarkan analisis temuan tersebut, maka deskripsi pengembangan model pendidikan *life skills* meliputi: (1) model kurikulum *life skills* yang sinergi dan terintegrasi pada setiap mata pelajaran, (2) model pembelajaran secara interaktif dan terciptanya kultur *life skills* yang kondusif dalam satu lingkungan, (3) model pendidik dan tenaga kependidikan yang memiliki kompetensi dan menjadi teladan dalam kehidupan sehari-hari, (4) model kompetensi lulusan yang sadar menjalankan agamanya, berilmu, terampil, bermasyarakat, dan berbudaya. Indikator kompetensinya, lulusan mampu menghidupi dirinya sendiri, bermanfaat bagi orang lain, bertanggungjawab dan bahagia, (5) model sarana dan prasarana mendukung lingkungan dalam membentuk kultur pendidikan *life skills*, (6) model manajemen pendidikan berbasis sekolah/ madrasah, mandiri, dan akuntabel, di dalamnya terdapat figur panutan (7) model evaluasi mencakup evaluasi proses dan hasil belajar dengan penekanan pada kompetensi mencari solusi problema hidup.

Efektivitas model pendidikan *life skills* tersebut, dilakukan uji model melalui 8 tahap, yaitu: (1) tahap perumusan draft model konsep (produk I), (2) tahap uji ahli (*expert*) terhadap model konsep, (3) tahap revisi model atas masukan dari ahli, (4) tahap penyusunan model rancangan (produk II), (5) tahap uji FGD dari calon pengguna model terhadap model rancangan, (6) tahap revisi model atas masukan dari FGD, (7) tahap uji model terbatas oleh guru kepada siswa SLTA, dan (8) tahap penetapan model pendidikan *life skills* sebagai model akhir (produk III). Dalam uji efektivitas model oleh 23 orang guru pengguna sebesar (82,6%), sedang uji coba terbatas yang dilakukan guru kepada 96 siswa diperoleh hasil sesudah menggunakan model ini, dengan nilai rata-rata siswa 78,6 lebih besar dari sebelumnya (74,9) atau meningkat 2,8%. Oleh karena itu model ini adalah model panduan pendidikan *life skills* bagi guru di sekolah/madrasah tingkat SLTA, sehingga pendidikan *life skills* akan efektif, apabila guru menggunakan model ini.

NOTA HUJUNG

[1] Mudyahardjo memberi 3 definisi pendidikan, yaitu definisi maha luas, definisi sempit dan definisi alternatif. Definisi maha luas, pendidikan adalah hidup, yakni segala pengalaman belajar yang berlangsung dalam segala lingkungan dan sepanjang hidup. Definisi sempit, pendidikan adalah sekolah, yakni segala pengaruh yang diupayakan sekolah terhadap anak dan remaja yang diserahkan kepadanya agar mempunyai kemampuan yang sempurna dan kesadaran penuh terhadap hubungan-hubungan dan tugas-tugas sosial mereka. Sedangkan definisi alternatif, pendidikan adalah usaha sadar yang dilakukan keluarga, masyarakat dan pemerintah melalui kegiatan bimbingan, pengajaran, dan atau latihan yang berlangsung di sekolah dan luar sekolah sepanjang hayat untuk mempersiapkan peserta didik agar dapat memainkan peranan dalam berbagai lingkungan hidup secara tepat di masa yang akan datang. Lihat: Redja Mudyahardja, Pengantar Pendidikan Sebuah Studi awal tentang Dasar-Dasar Pendidikan pada umumnya dan Pendidikan di Indonesia, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 3-11.

[2] Yunus, *Pendidikan Berbasis Realitas Sosial Paulo Freire & YB Mangunwijaya,* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2005), hlm. 9.

[3] Dalam Sistem pendidikan Nasional, terdapat 6 (enam) jenis pendidikan yaitu pendidikan umum, kejuruan, akademik, profesi, vokasi, keagamaan, dan khusus. SMA, SMK dan MA merupakan pendidikan menengah sebagai lanjutan pendidikan dasar. SMA merupakan sekolah menengah umum. SMK merupakan sekolah menengah kejuruan. SMA dan SMK dibawah pembinaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. MA (Madrasah Aliyah) merupakan pendidikan menengah keagamaan. Pesantren merupakan pendidikan keagamaan (Islam). MA dan Pesantren berada di bawah pembinaan Kementerian Agama. Baca: UU no. 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, Pasal 18 dan pasal 30. Tujuan pendidikan menengah adalah untuk meningkatkan kecerdasan, pengetahuan, kepribadian, akhlak mulia, serta keterampilan peserta didik untuk hidup mandiri dan mengikuti pendidikan lebih lanjut (bagi SMA dan MA) sesuai dengan program kejuruannya (SMK). Sedangkan Tujuan pendidikan pesantren adalah untuk menanamkan keimanan dan ketakwaan kepada Allah swt,

akhlak mulia, serta tradisi pesantren untuk mengembangkan kemampuan, pengetahuan, dan keterampilan peserta didik untuk menjadi ahli ilmu agama Islam (*mutafaqqih fiddin*) dan/atau menjadi muslim yang memiliki keterampilan/ keahlian untuk membangun kehidupan yang Islami di masyarakat. Lihat PP nomor: 55 tahun 2007 tentang pendidikan agama dan pendidikan keagamaan.

[4] Banyaknya muatan kurikulum dan selalu berubah, munculnya ungkapan masyarakat 'ganti menteri ganti kurikulum' meskipun tidak selalu demikian, dalam Muhaimin, *Rekonstruksi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), hlm. 2. Tetapi dalam kenyataan, misalnya: buku pelajaran siswa tidak dapat dipakai untuk adiknya di tahun berikutnya pada kelas yang sama. Kemudian juga banyaknya muatan kurikulum sangat menjadi beban peserta didik sehingga mereka tidak sempat menikmati kehidupan sebagai seorang anak.

[5] Dalam Noeng Muhadjir, *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2003), hlm. 4. Dikatakan bahwa lingkungan tersebut merupakan konteks positif yang dirancangperankan memberi pengaruh pada aktivitas pendidikan yaitu *learning society*.

[6] Zamroni, *Paradigma Pendidikan Masa Depan*, (Yogyakarta: Bigraf Publishing, 2000), hlm. 1.

[7] Aditia Sudarto, Konsultan SDM Daya Dimensi Indonesia, Indonesia dalam diskusi bersama media bertema '*Siap Hadapi Tantangan Dunia Kerja dengan Pendidikan Berfokus Karir*' yang digelar oleh INTI Indonesia di Jakarta, Kamis (18/2/2010).

[8] Direktur Keuangan dan PSDM PPM Manajemen Bramantyo Djohan Putro di Jakarta dalam lintas berita *on line* tanggal 12 Nopember 2010.

[9] Garis Kemiskinan dipergunakan sebagai suatu batas untuk menentukan miskin atau tidaknya seseorang. Penduduk miskin adalah penduduk yang memiliki rata-rata pengeluaran per kapita per bulan di bawah Garis Kemiskinan. Selama Maret 2009-Maret 2010, Garis Kemiskinan naik sebesar 5,72 persen, yaitu dari Rp 200.262,- per kapita per bulan pada Maret 2009 menjadi Rp 211.726,- per kapita per bulan pada Maret 2010. Badan Pusat Statistik, *Berita resmi statistik :* No. 45/07/Th. XIII, 1 Juli 2010 *Profil Kemiskinan di Indonesia.*

[10] Suryamin, Kepala Badan Pusat Statistik di Jakarta, Senin 5/5/2014.

[11] Saefuddin et. al., *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi,* (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 108.

[12] Suderadjat, *Implementasi Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK),* (Bandung: CV Cipta Cekas Grafika, 2004), hlm. 23.

[13] Delor, et. al., *Learning: The Threasure Within, Report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century*, (Paris: Unesco Publishing, 1996). Unesco mencanangkan empat pilar pendidikan (*The four pillars of Education*) yaitu *learning to know*, *learning to do*, *learning to live together* dan *learning to be*. Lihat Redja Mudyahardja, *Pengantar Pendidikan*, hlm.518. Empat pilar tersebut sebagai landasan Pendidikan seumur hidup.

[14] Empat pilar pendidikan UNESCO, ditambah satu pilar *learning to believe*, yaitu belajar agar peserta didik dapat memperkuat tingkat keimanan dalam pengamalan agamanya sebagai wujud pengamalan bangsa Indonesia terhadap sila pertama dari Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa. Peraturan Mendiknas nomor 22 tahun 2006 tentang Standar Isi pada bab II A nomor 3 b, berbunyi: Kurikulum dilaksanakan dengan menegakkan kelima pilar belajar, yaitu: (a) belajar untuk beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa; (b) belajar untuk memahami dan menghayati; (c) belajar untuk mampu melaksanakan dan berbuat secara efektif; (d) belajar untuk hidup bersama dan berguna bagi orang lain; dan (e) belajar untuk membangun dan menemukan jati diri, melalui proses pembelajaran yang aktif, kreatif, efektif, dan menyenangkan". Lampiran Peraturan Menteri Pendidikan Nasional nomor 22 tahun 2006 tanggal 23 Mei 2006 tentang Standar Isi. Dalam Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Himpunan Perundang-undangan RI tentang Sistem Pendidikan Nasional*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2008), hlm. 183. Lihat Ali, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Semarang: PKPI2-Unwahas, 1996), hlm. 170.

[15] Undang-Undang RI nomor 20 tahun 2003 tentang *Sistem Pendidikan Nasional*, pasal 26 ayat (3) (Jakarta:
Depdiknas, 2003), hlm. 59.

[16] Mulyasa, *Kurikulum Berbasis Kompetensi, Konsep, Karakteristik dan Implementasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005), hlm. 7-8.

[17] Peraturan Pemerintah nomor: 19 tahun 2005 tentang Sistem Pendidikan Nasional, Penjelasan PP, hlm. 35
dan Perubahannya nomor: 32 tahun 2013.

[18] Steenbrink, *Pesantren, Madrasah Sekolah,* (Jakarta: LP3ES, 1986), hlm. 1-4.

[19] Abdurrahman Wahid, *Pesantren sebagai Subkultur,* dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 39-60.

[20] Cita-cita tersebut kemudian direalisasikan oleh muridnya, Ki Sarino Mangunpranoto, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, berupa Sekolah Farming di Ungaran, Jawa Tengah, lihat Rahardjo, *Pembangunan Masyarakat*, hlm. viii.

[21] Abdurrahman Mas'ud, *Why the Pesantren in Indonesia Remains Unique and Stronger*, dalam Ima-ae Alee *dkk* (ed.) , *Islamic Studies in Asean: History, Approarches and Future Trends-Presentations of an International Seminar*, (Thailand: College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, Pattani Campus, 2000), hlm. 198.

[22] Depdiknas, *Pengembangan Model Pendidikan Kecakapan Hidup SD/MI/SDLB-SMP/MTs/SMPLBSMA/ MA/SMALB/SMK/MAK*, (Jakarta: Pusat Kurikulum Balitbang, t.t), hlm. 4.

[23] Broling dalam Depdiknas, *Pedoman Penyelenggaraan Program Kecakapan Hidup Pendidikan Non Formal*, (Jakarta: Ditjen Pendidikan Luar Sekolah dan Pemuda, 2004), hlm. 5.

[24] UNICEF *Life Skills-Based Education in South Asia, A Regional Overview Prepared for: The South Asia Life Skills-Based Education Forum, 2005*, (Nepal: Format Printing Press, 2005), p.2. lihat Depdiknas, *Pedoman Penyelenggaraan PKH Non Formal*, hlm. 6.

[25] *Modul 7 Life Skills*, 2010.

[26] Depdiknas, *Pedoman Penyelenggaraan PKH Non Formal*, hlm. 7.

[27] Depdiknas, *Pedoman Penyelenggaraan Program Kecakapan Hidup Pendidikan Non Formal*, Jakarta: Ditjen Pendidikan Luar Sekolah dan Pemuda, 2004.

[28] Depdiknas, *Pedoman Implementasi Kecakapan Hidup Dalam Kurikulum 2004 di Sekolah Menengah Pertama*, Jakarta: Dit. PLP Ditjen Dikdasmen, 2005.

[29] Anwar, *Pendidikan Kecakapan Hidup (Life skills Education), Konsep dan Aplikasi*, (Bandung: Alfabeta, 2004).

[30] Satori, Implementasi *Life Skills Dalam Konteks Pendidikan di Sekolah*, dalam Slamet PH, *Pendidikan Kecakapan Hidup: Konsep Dasar*, (Jakarta: Depdiknas, 2001).

[31] Depdiknas, *Pengembangan Model Pendidikan Kecakapan Hidup* SD/MI/SDLB, SMP/MTs/SMPLB, SMA/MA/SMALB, SMK/SMAK, (Jakarta: Puskur Balitbang, t.t). dan Tim BBE Diknas, *Pendidikan Berorientasi Kecakapan Hidup (Life Skills) melalui Pendekatan Berbasis Luas (Broad Based Education)*, Buku I, Jakarta: Depdiknas, 2002.

[32] Sugiyono, *Metode Pembahasan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, (Bandung: Alfabeta, 2010), hlm. 297. Dan Sugiyono, *Metode Pembahasan Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, (Bandung: Alfabeta, 2010), hlm. 407.

[33] Borg, W.R. & Gall, MD., *Educational Research, An Introduction*. Fourth ed. (New York & London : Longman, 1983), hlm. 772.

[34] Bogdan and Biklen, *Qualitative Research for Education, an Introduction to Theory and Methods*, (Boston London: Allyn and Bacon, 1982), hlm. 223-233.

[35] Sugiyono, *Metode Pembahasan Kuantitatif, kualitatif dan R &D*, (Bandung: Alfabeta, 2010) hlm. 9.

[36] Sugiyono, *Metode Pembahasan Pendidikan, Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R &D*, (Bandung: AlFabeta, 2010), hlm. 285.

[37] Kontekstual dari context yakni *circumtances in with an event happens, connected with an ivent*. Lihat, Cowie, *Oxford Learner's Dictionary*, hlm. 63; Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian kualitatif*, hlm. 59-74.

[38] Abdul Samad, *Metode Pembahasan Pengembangan*, dalam http://pakguruku. blogspot.com /2010/01 /metode- pembahasan-pengembangan.

[39] Integrasi ketiganya merupakan kecakapan hidup bagi orang Islam, karena iman memerlukan ilmu, demikian juga sebaliknya ilmu memerlukan iman. Iman dan ilmu, realisasi keduanya memerlukan amal, demikian pula, amal akan memiliki makna bila didukung dengan iman dan ilmu. Lihat: Hadits Nabi, artinya: "*Iman itu tidak berpakaian. Pakaiannya ialah taqwa, perhiasaannya adalah malu dan buahnya adalah ilmu*" (HR al-Hakim). Firman Allah, Artinya: "*Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmu padaku*" (QS Thaha: 144). Hadits Nabi: "*Barangsiapa yang bertambah ilmunya tetapi tidak bertambah kebaikannya, maka sesungguhnya ia semakin jauh dari Allah*" (HR al-Dailami). Firman Allah, artinya: "*Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tiada kamu kerjakan*".(QS al-Shaf: 3). Hadis Nabi: "*Manusia yang mendapat siksa paling keras di hari qiyamat adalah seorang alim yang Allah tidak memberi manfaat ilmunya*" (HR al-Tabrani).

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Tinjauan Literatur Penggunaan Kaedah Terjemahan dalam Pengajaran Bahasa Arab

Nik Norimah Tuan Mat, Maheram Ahmad

Jabatan Pengajian Arab & Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Bahasa Arab merupakan matapelajaran yang ditawarkan di semua peringkat pendidikan di Malaysia. Namun demikian, mempelajari bahasa Arab sebagai bahasa kedua atau bahasa asing bukanlah sesuatu yang mudah bagi para pelajar di negara ini. Berdasarkan dapatan kajian yang dijalankan oleh para sarjana, tahap penguasaan bahasa Arab dalam kalangan pelajar masih berada pada tahap sederhana. Justeru itu, kertas kerja ini bertujuan menjelaskan kajian-kajian lepas mengenai pengajaran bahasa Arab di Malaysia serta mengenal pasti kelompangan yang wujud bagi meneruskan kajian baru berkaitan dengannya. Kajian ini merupakan kajian kualitatif berbentuk analisis kandungan melibatkan kajian kepustakaan terhadap bahan seperti buku, kertas kerja, artikel, jurnal, penulisan ilmiah serta kajian disertasi dan tesis. Hasil kajian mendapati bahawa kajian terhadap kaedah pengajaran bahasa Arab telah banyak dilakukan dari aspek permasalahan dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab yang melibatkan faktor guru, pelajar serta kaedah pengajaran. Berdasarkan penelitian terhadap aspek kaedah pengajaran bahasa Arab, kaedah nahu terjemahan yang digunakan secara meluas di dalam proses pengajaran dan pembelajaran didapati memberi implikasi negatif terhadap penguasaan bahasa dalam kalangan pelajar. Menyedari kepentingan terjemahan yang menunjukkan kesan positif berdasarkan kajian semasa yang telah dilakukan terhadap pengajaran bahasa kedua/asing, penggunaan kaedah terjemahan dalam pengajaran bahasa Arab boleh dijadikan permasalahan kajian yang baru.

Kata Kunci: *Kaedah terjemahan, terjemahan, bahasa Arab, pengajaran bahasa Arab*

PENGENALAN

Seiring perkembangan semasa, kerajaan berhasrat untuk melahirkan masyarakat Malaysia yang bersifat multi linguistik iaitu menguasai dua bahasa atau lebih (selain bahasa Melayu) bagi membolehkan mereka berkomunikasi secara berkesan serta mampu menggunakan maklumat dalam pelbagai bahasa. Berlandaskan hasrat ini, pengajaran bahasa selain bahasa Melayu dikategorikan sebagai pengajaran bahasa kedua atau bahasa asing (Jefridin Pilus 2011: 95).

Dari aspek pentakrifan, terdapat perbezaan dalam mentakrifkan maksud bahasa asing dan bahasa kedua. Menurut al-Khuli (1982), bahasa kedua ialah bahasa yang dipelajari oleh kanak-kanak setelah menguasai bahasa pertama dan digunakan dalam kehidupan seharian. Ia dipelajari di rumah, sekolah dan dalam masyarakat. Asmah (1984) menyatakan bahasa kedua berperanan dalam kehidupan seharian sebagai bahasa perhubungan dalam masyarakat, pentadbiran serta urusan rasmi. Bahasa asing menurut al-Khuli (1982) ialah bahasa yang dipelajari sebagai bahasa tambahan kepada bahasa pertama namun, pengamalan bahasa tambahan ini dalam kehidupan bersifat terhad dan terbatas dalam pendidikan formal di bilik darjah semata-mata (Noli Kasim 2012: 28).

Dalam konteks pengajaran bahasa Arab di Malaysia, Asmah (1990) berpandangan bahasa Arab boleh dianggap sebagai bahasa kedua kerana berdasarkan peranan bahasa Arab dalam kehidupan rakyat Malaysia yang beragama Islam serta perkembangannya dalam sistem pendidikan. Asmah (1992) turut menjelaskan ia boleh juga dianggap sebagai bahasa asing kerana bukan bahasa asal penduduk Malaysia (Noli Kasim 2012: 29).

Pengenalan bahasa Arab sebagai mata pelajaran di semua peringkat pendidikan di Malaysia termasuk di peringkat pengajian tinggi menunjukkan bahasa Arab telah diberikan kedudukan istimewa di dalam sistem pendidikan di Malaysia secara rasmi. Umumnya, pembelajaran bahasa Arab telah diwajibkan di peringkat sekolah rendah melalui program j-QAF manakala dua mata pelajaran bahasa Arab ditawarkan bagi peringkat sekolah menengah di Malaysia iaitu bahasa Arab Komunikasi (BAK) dan bahasa Arab Tinggi (BAT).

Beberapa objektif telah digariskan oleh Kementerian Pendidikan Malaysia dalam sistem pendidikan negara untuk membolehkan pelajar menguasai bahasa Arab dengan baik (Al-Muslim & Zamri 278: 2012). Namun demikian, mempelajari bahasa Arab sebagai bahasa kedua atau bahasa asing bukanlah sesuatu yang mudah bagi para pelajar di negara ini. Dapatan kajian yang dijalankan oleh Azlina (1998), Misnan (1999), Nik Rahimi et.al (2006), al-Muslim dan Zamri (2012) menunjukkan tahap penguasaan bahasa Arab dalam kalangan pelajar berada pada tahap sederhana. Berdasarkan permasalahan kajian ini, beberapa persoalan kajian telah timbul iaitu:

i. Apakah kajian mengenai pengajaran bahasa Arab yang telah dikaji oleh pengkaji terdahulu?
ii. Apakah aspek dalam pengajaran bahasa Arab yang belum dikaji secara meluas?

Justeru itu, kajian ini dijalankan bertujuan untuk mengenal pasti kajian-kajian lalu yang telah dijalankan oleh para pengkaji serta menentukan kelompangan yang wujud dalam kajian-kajian lalu yang telah dijalankan oleh para pengkaji untuk diketengahkan sebagai kajian baru.

Berdasarkan penelitian, terdapat beberapa aspek utama yang diberi penekanan oleh para pengkaji berkaitan pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab di Malaysia iaitu permasalahan dalam proses pengajaran dan pembelajaran. Manakala isu berkenaan penggunaan terjemahan dan bahasa ibunda dalam pengajaran bahasa kedua/bahasa asing turut banyak dibincangkan oleh para sarjana dari masa ke masa.

Dalam kajian ini, tinjauan literatur adalah berdasarkan dua tema utama. Tema pertama ialah permasalahan dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab di Malaysia merangkumi faktor guru, pelajar, kaedah pengajaran serta faktor luaran. Manakala tema kedua ialah penggunaan kaedah terjemahan dalam pengajaran bahasa Arab merangkumi perbincangan mengenai pelaksanaan kaedah nahu terjemahan dalam pengajaran bahasa Arab, penggunaan bahasa ibunda dalam pengajaran bahasa kedua dan penggunaan terjemahan dalam pengajaran bahasa kedua/bahasa asing menurut pandangan sarjana.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini merupakan kajian kualitatif berbentuk analisis kandungan melibatkan kajian kepustakaan terhadap bahan seperti buku, kertas kerja, artikel, jurnal, penulisan ilmiah serta kajian disertasi dan tesis. Data yang diperoleh akan dianalisis secara deskriptif.

PERMASALAHAN DALAM PENGAJARAN DAN PEMBELAJARAN BAHASA ARAB

Terdapat beberapa kajian yang mengemukakan permasalahan dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab. Kajian Sohair (1990) mendapati kebanyakan murid di Sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA) mencapai tahap kemahiran Bahasa Arab yang sederhana. Guru-guru didapati lebih memberi penekanan kepada kaedah nahu dalam pembelajaran bahasa Arab di samping kaedah campuran, kaedah terjemahan dan kaedah menghafal. Beliau mencadangkan agar usaha perlu dijalankan bagi memulihkan keadaan pencapaian Bahasa Arab di sekolah terutamanya faktor guru. Ini kerana guru memainkan peranan penting bagi meningkatkan pencapaian murid dalam mata pelajaran Bahasa Arab. Keupayaan serta pengalaman guru merupakan sebab utama kemerosotan tahap pencapaian pelajar.

Kajian yang dijalankan oleh Saidai Hj. Hitam (2001) telah mengenal pasti masalah-masalah yang dihadapi oleh para guru dan pelajar dalam pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab iaitu kelulusan akademik guru tidak mencukupi untuk mengajar bahasa Arab sebagai bahasa kedua, buku teks yang diguna pakai terlalu sukar untuk diikuti sementara masa yang diperuntukkan tidak

mencukupi, bahan- bahan alat bantu mengajar yang kurang memuaskan serta peluang untuk menggunakan bahasa Arab dalam kehidupan adalah terbatas.

Hasanah Hj. Iksan (2001) dalam kajiannya mengenai permasalahan yang dihadapi dalam pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab di Sekolah-sekolah Agama Menengah Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS) menyatakan kualiti guru menjejaskan proses pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab. Kemahiran guru dalam mengolah dan melaksanakan kaedah pengajaran yang diguna pakai memberi kesan terhadap pengajaran mereka sama ada berjaya atau gagal. Kemampuan guru menjayakan proses pengajaran dan pembelajaran bergantung kepada latar belakang pendidikan guru tersebut. Hasil kajian mendapati penguasaan guru yang belajar di Tanah Arab adalah berbeza dengan guru yang tidak pernah terdedah dengan pengajaran di Tanah Arab. Guru-guru yang mempunyai pengkhususan akademik bukan bahasa Arab didapati berpotensi menempuh kesukaran dan kebuntuan dalam proses pengajaran dan pembelajaran khususnya untuk mencapai kemahiran pertuturan. Beliau mencadangkan agar pengagihan mata pelajaran bahasa Arab kepada guru yang bukan bidang hendaklah dielakkan.

Mustafa (2004) menjalankan kajian terhadap guru-guru di Sekolah Menengah Kebangsaan Agama dan Sekolah Menengah Kebangsaan Kelas Aliran Agama. Kajian ini bertujuan meninjau masalah dalam pengajaran bahasa Arab di Sekolah Menengah Kebangsaan Agama dan Sekolah Menengah Kebangsaan Kelas Aliran Agama berdasarkan persepsi dan pandangan guru bahasa Arab. Hasil kajian mendapati guru-guru menghadapi lima aspek masalah yang signifikan iaitu masalah berkaitan aspek pentadbiran dan pengurusan, penguasaan ilmu pengetahuan dan kemahiran dan sikap guru. Kajian ini mencadangkan kerajaan melalui Kementerian Pendidikan Malaysia dan Jabatan Pendidikan Islam dan Moral serta guru-guru bahasa Arab agar mengambil tindakan intensif bagi menangani permasalahan yang wujud.

Kajian Al-Muslim dan Zamri (2012) terhadap kajian-kajian lalu berkaitan pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab di Negeri Sembilan melibatkan aspek guru dan pelajar mendedahkan tahap pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab di Negeri Sembilan adalah sederhana hasil cerapan terhadap situasi pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab di beberapa buah sekolah yang dijadikan sebagai tempat kajian.

Dapatan kajian yang dilakukan oleh Sohair (1990), Saidai (2001), Hasanah (2001), Mustafa (2004) serta Al-Muslim dan Zamri (2012) menunjukkan pencapaian pelajar di dalam bahasa Arab adalah tidak memberangsangkan disebabkan oleh beberapa faktor yang melibatkan guru, pelajar dan faktor luaran. Justeru itu, usaha penambahbaikan terhadap faktor-faktor ini perlu dititikberatkan oleh pihak berautoriti khususnya Kementerian Pendidikan Malaysia dan guru-guru bahasa Arab bagi membentuk suasana pembelajaran kondusif kepada pelajar. Secara positifnya, ruang penambahbaikan dan inovasi dalam pendidikan adalah sentiasa terbuka dan berkembang seiring peredaran zaman.

PENGGUNAAN KAEDAH TERJEMAHAN DALAM PENGAJARAN BAHASA ARAB

Dalam konteks pengajaran bahasa, perkembangan dalam pengkajian bahasa telah melahirkan pelbagai kaedah pengajaran yang didasari oleh teori-teori tertentu seperti teori behaviorisme, kognitif dan interaksionalis. Kaedah tatabahasa terjemahan yang telah mendominasi pengajaran bahasa di Eropah dari tahun 1840 an hingga 1940 an merupakan antara pendekatan terawal diguna pakai dalam pengajaran bahasa. Ia turut dikenali sebagai pendekatan tradisionalis. Kaedah tatabahasa-terjemahan telah lama menjadi isu dan polemik dalam pengajaran bahasa kedua/bahasa asing. Pelbagai hujahan dikemukakan oleh golongan yang menolak pemakaian kaedah tatabahasa-terjemahan dalam pengajaran bahasa asing/ bahasa kedua.

Di sebalik impak negatif, pengaruh bahasa pertama di dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa kedua/ asing tidak dapat ditolak secara mutlak. Berdasarkan pandangan kognitif yang diguna pakai dalam perkembangan pendidikan semasa, bahasa ibunda pelajar adalah sumber berguna bagi mereka dalam proses pembelajaran bahasa. Pelajar merujuk bahasa yang telah diketahui oleh mereka sebagai sumber untuk mempelajari bahasa yang tidak diketahui. Dalam proses pembelajaran bahasa asing, apabila bahasa kedua dilihat sebagai bahasa yang wujud secara

bersama dengan bahasa ibunda dalam minda pelajar, berlaku proses pendwibahasaan iaitu penggunaan dua bahasa (House, Juliane 2013:63).

Bagi melihat gambaran secara umum mengenai kaedah terjemahan, pemahaman mengenai definisi terhadap kaedah terjemahan perlu diperhalusi. Kamus Dewan Edisi Keempat (2007) mendefinisikan kaedah sebagai cara atau aturan membuat sesuatu atau hukum atau prinsip. Adenan & Khairuddin (2012:97) memetik definisi daripada beberapa sarjana bagi menjelaskan definisi kaedah. Antaranya, Edward Anthony (1963) menyatakan kaedah (metode) merupakan perancangan menyeluruh bagi penyampaian sesuatu bahan pengajaran secara rapi dan tertib. Manakala Abdullah Hassan (1989) berpandangan penggunaan kaedah dalam pengajaran bahasa merupakan langkah-langkah dan peringkat-peringkat yang diatur untuk mengajar sesuatu bahasa dan bahagian-bahagiannya. Hassan Langgulung (1981) pula menyatakan bahawa kaedah adalah apa sahaja cara dan tindakan yang dilakukan oleh seseorang guru untuk memberikan kefahaman kepada pelajar. Justeru itu, kaedah dapatlah dirumuskan sebagai pelaksanaan tindakan tertentu dengan tujuan mencapai objektif dan matlamat dalam proses pengajaran dan pembelajaran secara efektif dan sistematik dalam jangka masa yang disasarkan.

Secara literal, perkataan terjemah diambil dari perkataan al-tarjamah yang berasal dari bahasa Arab yang bermaksud mentafsirkan perkataan lisan atau tulisan dengan menggunakan bahasa lain. Bagi mendefinisikan terjemahan berdasarkan disiplin ilmu linguistik, Dubois J. et al. (1972) dalam *Dictionaire de Linguistique* menyatakan penterjemahan ialah ekspresi dalam bahasa lain (bahasa sasaran) tentang apa yang telah diperlihatkan dalam bahasa sumber dengan memelihara persamaan semantik dan stilistik (Puteri 2012: 4).

Gambaran mengenai terjemahan dapat dilihat secara berstruktur menerusi pandangan sarjana dalam bidang terjemahan. Puteri (2012:4) dalam bukunya memetik definisi yang dikemukakan oleh mereka. Catford (1962) mendefinisikan terjemahan sebagai penggantian bahan teks dalam suatu bahasa dengan bahan teks yang sepadan dalam bahasa lain. Manakala Brislin (1976) dalam bukunya *Translation: Application and Research* menjelaskan penterjemahan adalah istilah umum yang merujuk kepada pemindahan idea dan pemikiran daripada bahasa sumber kepada bahasa sasaran sama ada bahasa bertulis mahupun lisan atau bahasa tersebut adalah bahasa yang berasaskan kepada bahasa isyarat. Newmark (1981) pula menyatakan penterjemahan ialah suatu kemahiran atau seni yang berusaha menggantikan suatu pesan atau pernyataan yang bertulis dalam suatu bahasa dengan pesan atau pernyataan yang sama dalam bahasa lain.

Selaras perkembangan semasa, terjemahan merupakan kaedah yang penting dalam pengajaran bahasa. Lantaran itu, wujud keperluan bagi mengkonsepsikan semula peranan bahasa ibunda dalam meningkatkan penguasaan bahasa kedua dalam kalangan pelajar. Penterjemahan wajar dilihat dari sudut pandang baru sebagai aktiviti yang memberi kebaikan dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa kedua. Bagi membincangkan penggunaan kaedah terjemahan dalam pengajaran bahasa, tinjauan dilakukan terhadap kajian-kajian terdahulu berkaitan pelaksanaan kaedah nahu terjemahan dalam pengajaran bahasa Arab, penggunaan bahasa ibunda dan penggunaan terjemahan dalam pengajaran bahasa kedua.

Kaedah Nahu-Terjemahan dalam Pengajaran Bahasa Arab

Larsen Freeman, Dianne (2000) telah menggariskan beberapa prinsip yang mendasari pelaksanaan kaedah tatabahasa-terjemahan dalam pengajaran dalam bukunya mengenai pengajaran bahasa. Dari aspek tujuan atau objektif, pembelajaran bahasa menerusi kaedah ini adalah untuk membolehkan pelajar membaca karya-karya sastera dalam bahasa sasaran. Justeru itu, kemahiran utama yang akan dibentuk ialah kemahiran menulis dan membaca. Dari aspek pendekatan, kaedah tatabahasa-terjemahan adalah kaedah pengajaran yang berteraskan pendekatan deduktif. Pendekatan deduktif terhadap peraturan tatabahasa yang eksplisit dianggap salah satu teknik pedagogi yang berguna. Kaedah pengajaran adalah berpusatkan guru iaitu guru mempunyai autoriti dalam bilik darjah sebagai sumber rujukan utama dalam penyampaian ilmu dan kemahiran bahasa. Kaedah ini berpegang pada prinsip pembelajaran bahasa menerusi hafalan kosa kata menyediakan latihan mental yang baik. Maka, perbendaharaan kata diberi penekanan pada peringkat awal pembelajaran. Walau bagaimanapun, kata-kata sering kali diberi dalam bentuk terasing daripada konteks dan

disusun dalam ayat melalui hukum tatabahasa. Selain itu, kaedah ini mengutamakan pembelajaran bentuk bahasa sasaran iaitu peraturan tatabahasa bahasa sasaran (Larsen-Freeman, Diane 2000 : 15-17).

Maimun (1997) dalam kajiannya telah melakukan perbandingan terhadap tiga kaedah pengajaran bahasa iaitu kaedah *taqlidiyyah*, kaedah *al-sam'iyyat al-shafawiyah* dan kaedah elektik sistematik bagi mengenal pasti kaedah yang paling berkesan untuk meningkatkan penguasaan empat kemahiran bahasa (mendengar, bertutur, membaca dan menulis) dalam kalangan pelajar. Sampel kajian melibatkan 50 orang pelajar di Pusat Matrikulasi UIAM. Hasil kajian ini menunjukkan tiada suatu pendekatan yang sesuai digunakan untuk setiap pelajar dan untuk setiap keadaan. Setiap pendekatan mempunyai kelebihan dan kekurangan. Kaedah *taqlidiyyah* didapati berkesan bagi kemahiran membaca dan kemahiran menulis bagi pelajar peringkat permulaan dan peringkat pertengahan. Kaedah *al-sam'iyyat al-shafawiyah* pula lebih berkesan untuk kemahiran mendengar dan bertutur bagi pelajar peringkat permulaan dan pertengahan manakala kaedah elektik sistematik berkesan terhadap keempat-empat kemahiran bahasa.

Siti Ikbal (2006:69) dalam penulisannya telah mengetengahkan bahawa permasalahan penguasaan pertuturan bahasa Arab dalam kalangan pelajar adalah berpunca daripada kaedah pengajaran guru. Sebahagian guru di Sekolah Menengah Agama didapati tidak menggunakan bahasa Arab sepenuhnya ketika mengajar bahasa Arab dan sering menterjemahkan setiap pelajaran yang diajar ke dalam bahasa Melayu kerana pelajar tidak dapat memahami isi kandungannya dengan sempurna.

Pernyataan ini dikukuhkan oleh Rosni Samah (2009:49) yang menyatakan penguasaan bahasa Arab yang lemah dalam kalangan pelajar berpunca daripada kaedah pengajaran yang menumpukan kepada terjemahan dan hafalan semata-mata tanpa adanya kefahaman. Hujah beliau bagi menyokong pernyataan ini adalah kerana pelajar tidak mampu mengenali makna perkataan dan memahami ayat dengan baik apabila kaedah terjemahan digunakan oleh guru berdasarkan situasi pengajaran dan pembelajaran yang mana guru menterjemahkan perkataan Arab ke dalam bahasa Melayu manakala pelajar akan mencatatkan maknanya. Sering kali, pelajar mencatatkan makna perkataan yang diberikan tanpa memahaminya. Meskipun perkataan tersebut berulang pada tempat lain, mereka masih memerlukan kepada terjemahan semula. Pelajar juga tidak mampu untuk membezakan makna bagi perkataan yang hampir sama menyebabkan dua atau tiga perkataan berbeza diterjemahkan dengan satu makna sahaja. Justeru itu, beliau merumuskan pendekatan ini membantu pelajar untuk lulus peperiksaan, namun tidak membantu pelajar dalam penguasaan bahasa.

Berdasarkan kajian-kajian yang telah dijalankan oleh Maimun (1997), Siti Ikbal (2006) dan Rosni Samah (2009), kaedah nahu-terjemahan yang diamalkan oleh guru bahasa Arab menerima kritikan sebagai kaedah yang memberikan kesan negatif terhadap perkembangan dan penguasaan bahasa Arab dalam kalangan pelajar. Ia didapati menyumbang kepada kelemahan pelajar untuk menguasai kemahiran berkomunikasi dalam bahasa Arab serta mewujudkan situasi pembelajaran pasif dari aspek keterlibatan pelajar dalam proses pembelajaran.

Penggunaan Bahasa Ibunda dalam Pengajaran Bahasa Kedua

Bagi mengenal pasti fungsi bahasa ibunda dalam pengajaran bahasa kedua serta melihat implikasi penggunaannya terhadap penguasaan bahasa dalam kalangan pelajar, tinjauan literatur dijalankan terhadap kajian-kajian lepas. Nazary (2008) dalam kajiannya telah meninjau sikap dan persepsi pelajar terhadap penggunaan bahasa ibunda dalam pembelajaran bahasa kedua. Berdasarkan metodologi kajian kuantitatif, instrumen soal selidik digunakan ke atas 85 orang pelajar Universiti Tehran yang mengikuti kursus bahasa Inggeris dalam kajian ini. Kajian mendapati sampel kajian enggan menggunakan bahasa ibunda serta menunjukkan maklum balas yang negatif serta menolak penggunaan bahasa ibunda dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa kedua. Penolakan ini bertujuan membolehkan pendedahan secara meluas terhadap pemakaian bahasa kedua dalam pembelajaran.

Al-Nofaie (2010) dalam kajiannya telah meninjau sikap guru dan pelajar terhadap penggunaan bahasa ibunda dalam pengajaran bahasa Inggeris. Metodologi yang diguna pakai

dalam kajian ini ialah kajian kuantitatif berbentuk kajian kes menggunakan instrumen soal selidik, temu bual dan pemerhatian. Sampel kajian terdiri daripada 3 orang guru dan 30 orang pelajar sekolah menengah di Saudi. Dapatan kajian menunjukkan keputusan yang positif yang mana guru dan pelajar berpandangan penggunaan bahasa ibunda adalah wajar. Pengkaji mengetengahkan fungsi bahasa ibunda dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa antaranya ialah bagi pengajaran tatabahasa. Pelajar menghadapi kesukaran untuk memahami istilah linguistik bahasa kedua. Selain itu, bahasa ibunda turut digunakan bagi menerangkan makna perkataan khususnya yang bersifat abstrak. Guru-guru juga didapati menggunakan bahasa ibunda bagi menyatakan arahan peperiksaan. Manakala para pelajar didapati menggunakan bahasa ibunda bagi tujuan menterjemahkan perkataan, membandingkan bahasa ibunda dan bahasa kedua, memahami tatabahasa, bertanya soalan serta menjalankan aktiviti pembelajaran dalam kumpulan.

Grim (2010) dalam kajiannya mengkaji penggunaan bahasa ibunda dalam pengajaran di dua institusi melibatkan sekolah menengah dan kolej bagi melihat pengaplikasian linguistik pada dua tahap yang berbeza. Kajian menunjukkan bahasa ibunda digunakan bagi memudahkan kefahaman terhadap teks, mengatasi kerumitan tatabahasa serta menjimatkan masa bagi memberi penjelasan berkaitan tugasan bahasa kedua. Pengkaji mencadangkan guru-guru bahasa agar meningkatkan pengetahuan dan penguasaan strategi pengajaran menggunakan bahasa ibunda serta menambahkan kemahiran menggunakan bahasa kedua secara optimum di dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa.

Aqel (2013) dalam kajiannya mengkaji kesan penggunaan kaedah tatabahasa-terjemahan dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa Inggeris sebagai bahasa asing. Metodologi kajian yang digunakan di dalam kajian ini ialah kajian kuantitatif berbentuk eksperimental menggunakan instrumen ujian pencapaian tatabahasa dan soal selidik. Sampel kajian terdiri daripada 20 orang pelajar perempuan di sebuah sekolah. Hasil kajian menunjukkan kesan positif terhadap pemerolehan bahasa Inggeris dalam kalangan pelajar perempuan. Penggunaan kaedah tatabahasa-terjemahan didapati mampu meningkatkan penguasaan tatabahasa pelajar bahkan meningkatkan keyakinan diri mereka.

Liu (2008) dalam kajiannya mengetengahkan kesan penggunaan bahasa ibunda terhadap pengajaran kosakata. Hasil kajian mendapati penggunaan bahasa ibunda yang bersesuaian memberi impak positif dalam proses pengajaran kosakata. Ia memudahkan aktiviti mengingati kosa kata baru dan pemahaman makna perkataan manakala terjemahan dari bahasa ibunda ke bahasa kedua dan sebaliknya diterima sebagai satu kaedah yang berkesan terutamanya terhadap pelajar dewasa. Pengkaji merumuskan penggunaan bahasa ibunda berperanan meningkatkan pemahaman pelajar dan membolehkan pelajar menguasai kosa kata baru dengan mudah. Justeru itu, penggunaan bahasa ibunda dan penyediaan terjemahan mempunyai kelebihan dan impak positif terhadap penguasaan bahasa pelajar.

Kajian yang telah dijalankan oleh Nazary (2008) menunjukkan penolakan pelajar terhadap penggunaan bahasa ibunda dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa kedua. Ia bertentangan dengan kajian yang dijalankan oleh Nofaie (2010) yang menunjukkan penerimaan penggunaan bahasa ibunda dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa kedua. Guru dan pelajar didapati menggunakan bahasa ibunda bagi memenuhi tujuan-tujuan tertentu. Grim (2010) dalam kajiannya mengetengahkan fungsi bahasa ibunda dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa kedua yang menunjukkan peranan dan kepentingan bahasa ibunda. Liu (2008) dalam kajiannya membuktikan bahasa ibunda berperanan meningkatkan pemahaman pelajar dan membolehkan pelajar menguasai kosa kata baru manakala Aqel (2012) mengetengahkan kesan positif penggunaan kaedah tatabahasa-terjemahan terhadap penguasaan tatabahasa dalam kalangan pelajar.

Penggunaan Terjemahan dalam Pengajaran Bahasa Kedua

Mokhtar (1994) dalam sebuah artikel mengetengahkan potensi terjemahan sebagai alat yang berkesan dalam pengajaran dan pembelajaran bahasa. Dalam proses pengajaran dan pembelajaran sesuatu bahasa, terjemahan sewajarnya menjadi alat untuk membantu pelajar mempelajari bahasa sebagaimana alat bantu mengajar yang lain. Kaedah terjemahan yang dimaksudkan dalam kajian

ini bukanlah kaedah tatabahasa-terjemahan sebagaimana yang digunakan pada masa lalu. Ia merujuk kepada penggunaan terjemahan yang membolehkan pelajar memahami bahasa kedua atau bahasa asing dalam tempoh yang pendek. Bagi menyokong pernyataan ini, penulis memetik pandangan Catford (1967) yang menyatakan penggunaan terjemahan adalah perlu di dalam pembelajaran bahasa asing berdasarkan hasil kajian di dalam bidang psikolinguistik. Demikian juga pandangan River (1964) yang menyatakan kaedah terjemahan meningkatkan keberkesanan pengajaran bahasa bahkan ia tidak dapat dielakkan. Pelajar bahasa kedua mahupun bahasa asing sering kali menterjemahkan idea dari bahasa ibunda mereka kepada bahasa kedua dan sebaliknya di dalam proses pembelajaran. Ini menunjukkan kaedah terjemahan memainkan peranan penting dalam proses pembelajaran (Mokhtar 1994: 142).

Bagi melihat penggunaan aktiviti terjemahan sebagai teknik pengajaran tatabahasa dan kosa kata di dalam kelas bahasa kedua, Norhaili dan Ramiaida (2008) telah melakukan kajian lapangan melibatkan 10 orang pelajar Ijazah Sarjana Muda Fakulti Qur'an dan al-Sunnah sesi pengajian 2006/2007 di Universiti Sains Islam, Malaysia. Responden diberi tugasan menterjemahkan teks bahasa Arab iaitu *Kitab al-Fihris* yang telah diterjemah ke bahasa Inggeris kepada bahasa Melayu. Hasil kajian mendapati aspek teori relevans jelas kelihatan dan pelajar menyatakan bahawa tatabahasa dan kosa kata bahasa Inggeris mereka telah bertambah melalui aktiviti terjemahan yang dijalankan. Kajian ini diharapkan menjadi platform kepada para pengkaji untuk menjadikan terjemahan sebagai alat pengajaran bahasa kedua menerusi kajian mendalam terhadap proses dan permasalahan yang wujud di dalam kegiatan terjemahan. Pengkaji mengetengahkan terjemahan pedagogi (*pedagogic translation*) iaitu penggunaan terjemahan sebagai medium pembelajaran bahasa kedua. Terjemahan pedagogi melibatkan kedua-dua bahasa ibunda dan bahasa kedua pelajar. Pelajar menterjemah dari dan kepada bahasa kedua. Pendekatan ini berperanan meningkatkan kosa kata dalam kalangan pelajar, membolehkan asimilasi struktur sintaksis yang baru dan mengenal pasti kefahaman pelajar (Norhaili & Ramiaida 2008:283).

Norhazlina (2009) di dalam kertas kerjanya telah membincangkan tentang peranan terjemahan dalam pengajaran bahasa Melayu kepada penutur asing di luar negara dengan memberi fokus kepada pengajaran bahasa tersebut di Universiti Walailak, Thailand. Dalam pengajaran bahasa Melayu di universiti tersebut, terjemahan digunakan dalam beberapa aktiviti bertujuan memahami maksud kosa kata, pembinaan ayat, memperbaiki kemahiran berbahasa serta persembahan sejarah dan budaya. Hasil kajian mendapati terjemahan membantu pensyarah mengajar kosa kata bahasa Melayu kepada pelajar serta membantu proses komunikasi antara pensyarah dan pelajar. Berdasarkan kajian ini, terjemahan dilihat sebagai teknik pengajaran yang berkesan bagi pengajaran bahasa Melayu kepada penutur asing di luar negara. Keberkesanan sesuatu pengajaran bahasa kepada bukan penutur masih lagi bergantung pada kebijaksanaan guru dalam merancang dan melaksanakan rancangan pengajaran mereka (Norhazlina Husin 2009: 38).

Suhaila (2013) dalam tesis Ph.D nya menyatakan kesukaran mengalihkan kala kata kerja, kata bantu dan modus sering dihadapi para penterjemah dalam proses penterjemahan melibatkan dua bahasa yang mempunyai struktur tatabahasa yang berbeza. Justeru itu, kajian beliau dilakukan bertujuan melihat kaedah penterjemahan yang digunakan oleh penterjemah amatur dan penterjemah profesional bagi mengatasi permasalahan ini serta melakukan perbandingan terhadap kaedah yang digunakan oleh mereka. Hasil kajian mendapati tiada perbezaan ketara dalam pemilihan prosedur terjemahan. Kajian ini mencadangkan agar pendekatan nahu kontrastif diterapkan dalam pengajaran bahasa Arab. Pendekatan ini berupaya membantu para pelajar memahami dan mengetahui perbezaan yang terdapat dalam bahasa ibunda mereka serta berfungsi sebagai medium pengujian bahasa (Suhaila 2013 : 409).

Goh Sang Seong (2010) dalam penulisan makalahnya telah membincangkan peranan terjemahan bahasa Mandarin dalam membantu pelajar sekolah beraliran Cina untuk menguasai kosa kata bahasa Melayu. Sampel kajian melibatkan 104 orang pelajar dari tiga kelas tingkatan 3 dari Sekolah Menengah (Jenis Kebangsaan) Chung Ling, Pulau Pinang. Responden ditugaskan menjawab soalan kosa kata tanpa bantuan terjemahan dan dengan bantuan terjemahan. Sampel soalan bagi menguji penguasaan kosa kata responden merupakan 10 soalan beraneka pilihan dalam bahagian morfologi dipilih daripada soalan-soalan PMR tahun 2000- 2006 melibatkan golongan kata yang mempunyai makna semantik iaitu golongan kata nama, kata kerja, kata adjektif dan kata

ganda. Dapatan kajian menunjukkan terjemahan bahasa Mandarin dapat meningkatkan pencapaian prestasi penguasaan kosa kata bahasa Melayu dalam kalangan pelajar. Kelemahan penguasaan kosa kata boleh ditangani melalui kaedah terjemahan iaitu setiap kosa kata yang diajarkan kepada pelajar disertakan padanan dalam bahasa Mandarin. Kaedah terjemahan literal boleh digunakan dalam penterjemahan kosa kata yang mendukung makna konkrit atau denotasi manakala kaedah terjemahan deskriptif digunakan bagi kosa kata yang mendukung makna kolokasi atau makna konteks (Goh Sang Seong 2010: 331).

Khairul (2003) dalam kajiannya mengemukakan punca ketidakupayaan para pelajar menterjemah teks ketika mempelajari bahasa Arab dalam kelas serta kesannya terhadap minat mereka kepada pembelajaran bahasa Arab. Kajian dijalankan di Sekolah Menengah Kebangsaan Agama Slim River, Perak melibatkan 50 responden yang terdiri daripada pelajar tingkatan lima daripada 6 buah kelas di sekolah tersebut. Para pelajar didapati tidak mampu memahami dan menguasai bahasa Arab dengan baik disebabkan oleh faktor ketidakupayaan menterjemah dan tidak mahir menggunakan kamus dengan baik. Hasil kajian menunjukkan hubungan yang jelas di antara keupayaan memahami teks melalui terjemahan dan minat mempelajari bahasa Arab. Semakin tinggi keupayaan pelajar memahami teks melalui proses penterjemahan, semakin tinggi minat mereka mempelajari bahasa Arab dan demikianlah sebaliknya. Justeru itu, pengkaji mencadangkan agar guru bahasa Arab memupuk minat pelajar menerusi penggunaan kaedah terjemahan di dalam proses pengajaran dan pembelajaran. Perkara yang perlu dititikberatkan di dalam pengajaran ialah penggunaan kamus yang berkesan, latih tubi yang berterusan serta pelaksanaan kaedah terjemahan berdasarkan kefahaman dan maksud ayat (Khairul 2003 : 370).

Azhar et.al (2003) dalam kertas kerjanya telah mengenal pasti masalah-masalah yang dihadapi oleh pelajar dalam penterjemahan bahasa Melayu kepada bahasa Arab. Hasil kajian terhadap 41 responden dari pelajar-pelajar tahun dua sarjana Muda Sains serta Pendidikan (Pengajian Islam) di Universiti Teknologi Malaysia mendapati mereka menghadapi masalah disebabkan oleh kurangnya perbendaharaan kata bahasa Arab terutama istilah-istilah terkini, struktur ayat yang berbeza antara bahasa Melayu dengan Arab, terlalu bimbangkan kesalahan nahu Arab, tidak mahir menggunakan kamus Arab, tidak memahami pembentukan struktur ayat atau gaya bahasa Arab yang agak sukar serta pengabaian maksud ayat disebabkan oleh penterjemahan perkataan demi perkataan. Kajian mencadangkan penterjemahan Melayu–Arab diperluaskan di peringkat sekolah menengah dalam bentuk pengkhususan bagi meningkatkan kemahiran pelajar sekali gus membekalkan persediaan ke peringkat yang lebih tinggi (Azhar et.al. 2003:359).

Kajian-kajian yang telah dijalankan ini didapati mengetengahkan beberapa cadangan mengenai bentuk pelaksanaan kaedah terjemahan dalam proses pengajaran dan pembelajaran. Mokhtar (1994) mengemukakan peranan terjemahan dalam proses pembelajaran iaitu membolehkan pelajar menterjemahkan idea dari bahasa ibunda mereka kepada bahasa kedua dan sebaliknya di dalam proses pembelajaran sekaligus membolehkan mereka memahami bahasa yang baru dipelajari dalam tempoh yang singkat. Norhaili dan Ramiaida (2008) pula menonjolkan terjemahan sebagai alat pengajaran bahasa kedua menerusi pendekatan terjemahan pedagogi iaitu penggunaan bahasa ibunda dan bahasa kedua dalam proses pengajaran dan pembelajaran. Manakala Suhaila (2013) mencadangkan pendekatan nahu kontrastif digunakan dalam pengajaran bahasa Arab bagi meningkatkan pemahaman pelajar terhadap persamaan dan perbezaan yang wujud di dalam bahasa Melayu dan bahasa Arab. Goh Sang Seong (2010) mengemukakan idea penyediaan padanan dalam bahasa ibunda bagi tujuan pengajaran kosa kata baru. Khairul (2003) dalam kajiannya menggalakkan pengajaran berasaskan terjemahan menerusi penggunaan kamus yang berkesan, latih tubi serta pelaksanaan kaedah terjemahan berdasarkan kefahaman dan maksud ayat. Azhar et.al (2003) mencadangkan pembelajaran terjemahan diperluaskan dalam kalangan pelajar bagi menangani masalah-masalah menterjemah daripada bahasa Melayu ke bahasa Arab dan daripada bahasa Arab ke bahasa Melayu.

KESIMPULAN

Menerusi kajian literatur ini, didapati bahawa banyak kajian telah dilakukan oleh pengkaji lalu berkaitan permasalahan dalam pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab di Malaysia. Secara umum, dapatlah dirumuskan beberapa faktor dikenalpasti berkemungkinan menyebabkan lemahnya penguasaan bahasa Arab dalam kalangan pelajar iaitu faktor guru, pelajar dan kaedah pengajaran yang dilaksanakan dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab dalam bilik darjah. Dari aspek kaedah pengajaran, penerapan kaedah nahu-terjemahan yang diguna pakai secara meluas dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab telah menerima kritikan sebagai kaedah yang kurang efektif dalam meningkatkan penguasaan bahasa Arab dalam kalangan pelajar berdasarkan kajian-kajian oleh pengkaji terdahulu.

Tinjauan terhadap kajian berkaitan penggunaan kaedah terjemahan menunjukkan terjemahan masih signifikan dan mempunyai potensi untuk diterapkan di dalam pengajaran bahasa kedua. Namun demikian, kajian mengenai penggunaan bahasa ibunda khususnya terjemahan dalam pengajaran bahasa Arab di Malaysia didapati masih kurang diketengahkan. Justeru itu, isu ini dilihat mampu dijadikan tajuk kajian pada masa akan datang bagi menggalakkan perbincangan dalam bidang pengajaran bahasa Arab di Malaysia khususnya. Di antara aspek yang boleh dikaji berkenaan penggunaan kaedah terjemahan dalam pengajaran bahasa Arab merangkumi aspek persepsi guru terhadap kaedah terjemahan, pengetahuan dan kemahiran pengajaran guru dalam menerapkan kaedah terjemahan dalam pengajaran serta permasalahan yang dihadapi bagi tujuan tersebut. Secara keseluruhan, kajian literatur ini memberi pendedahan awal mengenai isu-isu berkaitan pengajaran bahasa Arab bagi menggalakkan perkembangan dalam pendidikan bahasa Arab sebagai bahasa kedua di negara ini.

RUJUKAN

Adenan Ayob & Khairuddin Mohamad. 2012. *Kaedah Pengajaran Bahasa Melayu*. Shah Alam:Oxford Fajar Sdn. Bhd.

Al Muslim & Zamri Arifin. 2012. Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab: Satu Tinjauan Literatur di Negeri Sembilan. Dlm. Prosiding Atas Talian, *Persidangan Kebangsaan Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab.* Bangi:Unit Bahasa Arab, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Al-Nofaie, H. 2010. The Attitudes of Teachers and Students Towards Using Arabic In EFL Classrooms In Saudi Public Schools - A Case Study. *Novitas - ROYAL*, 4(1), 64–95.

Aqel, I. M. 2013. The Effect of Using Grammar-Translation Method On Acquiring English As A Foreign Language. *International Journal of Asean Social Science*, 3(12), 2469–2476.

Azhar Muhammad, Ahmad Kilani Mohamed & Sulaiman Shakib Mohd Noor. 2003. *Masalah Penterjemahan Melayu-Arab di Kalangan Pelajar Melayu*. Dlm. Abdullah Hassan (pnyt.). Terjemahan dalam Bidang Pendidikan. Tanjong Malim : Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Azlina Ahmad. 1998. Pengajaran Bahasa Arab di Kelas-kelas Aliran Agama (KAA) Sekolah Menengah Kebangsaan. Latihan Ilmiah, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Goh Sang Seong. 2010. Peranan Terjemahan dalam Penguasaan Kosa Kata Bahasa Melayu dalam Kalangan Pelajar Sekolah Beraliran Cina. Dlm. Ambigapathy Pandian, Murshidi Harun@Zakaria, Tan Hock Thye, Siti Noraini Jupri dan Noraini Ali (edt.). *Pancadimensi Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa:Trend dan Amalan*. Pulau Pinang : Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Grim, F. 2010. L1 in the L2 Classroom at the Secondary and College Levels:A Comparison of Functions and Use by Teachers. *Electric Journal of Foreign Language Teaching*, 7(2), 193–209.

Hasanah Hj. Iksan. 2001. Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab Komunikasi:Kajian Khusus di Sekolah-sekolah Agama Menengah Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS). Disertasi Sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

House, Juliane. 2009. *Penterjemahan*. Kuala Lumpur : Institut Terjemahan dan Buku Malaysia Berhad.

Jefridin Pilus. 2011. Maklum Balas Guru Terhadap Respon Pelajar Semasa Pengajaran Bahasa Arab Tinggi : Satu Kajian Kes. Tesis Ph. D. Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Larsen-Freeman, Diane. 2000. *Techniques and Principles in Language Teaching*. New York: Oxford University Press.

Liu, J. 2008. L1 Use in L2 Vocabulary Learning : Facilitator or Barrier. *International Education Studies*, 1(2), 65–69.

Maimun Aqsa Lubis. 1997. Satu Perbandingan Kesan Tiga Kaedah Pengajaran Bahasa Arab Terhadap Pencapaian Kemahiran Bahasa di Pusat Matrikulasi UIAM. Tesis Dr. Fal. UKM.

Misnan Jemali. 1999. Hubungan Gaya Pembelajaran dengan Pencapaian Bahasa Arab Komunikasi di Sekolah Menengah Rendah di Negeri Perak. Disertasi Sarjana, Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohamad Khairul Azman Ajuhary. 2003. *Pelajar Keupayaan Menterjemah Sekolah Menengah Kebangsaan Agama*. Dlm. Abdullah Hassan (pnyt.). Terjemahan dalam Bidang Pendidikan. Tanjong Malim : Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Mohd Mokhtar Ahmad. 1994. Translation As A Tool In The Teaching and Learning of Foreign Language. Hlm. 141-147. In. Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Asing dalam Masyarakat Pelbagai Etnik di Malaysia. *Prosiding Seminar Kebangsaan FORTRAM '94*. Bangi : Pusat Bahasa UKM.

Nazary, M. 2008. The Role Of L1 In L2 Acquisition : Attitudes Of Iranian University Students. *Novitas - ROYAL*, 2(2), 138–153.

Nik Rahimi, Kamarulzaman Abdul Ghani & Zawawi Ismail.2006.Tahap Kemahiran Kefahaman Mendengar di Kalangan Pelajar Sekolah Menengah Agama Negeri. *Jurnal Teknologi*. 45(E), 83-98. Skudai : Universiti Teknologi Malaysia.

Noli Kasim. 2012. Pelaksanaan Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab Pelajar Pengurusan Pelancongan di Politeknik Tuanku Syed Sirajuddin. Disertasi Sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Noresah Baharom. 2007. *Kamus Dewan*. Edisi Ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Norhaili Massari & Ramiaida Darmi. 2008. Points of Relevance : Translation As an Approach in Promoting Second Language Transition in Language Classrooms. Dlm. *Membina Kepustakaan dalam Bahasa Melayu*. Abdullah Hassan, Hasuria Che Omar, Dahlina Daut Mohmud dan Sa'odah Abdullah (pnys.). Kuala Lumpur : Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad & Batu Caves : PTS Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Norhazlina Husin. 2009. Terjemahan dalam Pengajaran Bahasa Melayu kepada Penutur Asing di Luar Negara. Dlm. Hasuria Che Omar & Rokiah Awang (edt.). *Kelestarian Bidang Terjemahan*. Kuala Lumpur : Persatuan Penterjemah Malaysia.

Puteri Roslina. 2012. *Meneroka Penterjemahan Melayu*. Kuala Lumpur : Penerbit Universiti Malaya.

Rosni Samah. 2009. *Isu Pembelajaran Bahasa Arab di Malaysia*. Nilai : Penerbit USIM.

Saidai Hj. Hitam. 2001. Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab di Sekolah-sekolah Menengah Kerajaan, Kementerian Pendidikan, Negara Brunei Darussalam : Satu Kajian Mengenai Permasalahan Guru dan Pelajar serta Penyelesaiannya. Disertasi Sarjana, Fakulti Pengajian Islam.

Siti Ikbal Sheikh Salleh. 2006. Masalah Penguasaan Pertuturan Bahasa Arab di Kalangan Pelajar Sekolah Menengah Agama di Selangor. Dlm. Mohd Rosdi Ismail & Mat Taib Pa. *Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab di Malaysia*. Kuala Lumpur : Penerbit Universiti Malaya.

Sohair Abdel Moneim Sery. 1990. Satu Tinjauan Tentang Masalah-Masalah Pengajaran Mata Pelajaran Bahasa Arab di Sekolah-sekolah Menengah Agama di Malaysia. Disertasi Ijazah Sarjana Pendidikan. Fakulti Pendidikan. Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia.

Suhaila Zailani @ Ahmad. 2013. Penterjemahan Kala Kata Kerja, Kata Kerja Bantu dan Modus daripada Bahasa Arab ke Bahasa Melayu dalam Novel al-Ayyam. Tesis PhD, Fakulti Bahasa dan Komunikasi Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Hubungan Penghayatan Agama Dengan Etika Pergaulan dalam Kalangan Remaja Muslim: Satu Tinjauan Literatur

Noor Hayati Kusnin & Haziyah Hussin

Jabatan Pengajian al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Penghayatan agama merupakan cara bagaimana manusia menghidupkan agama dalam kehidupan mereka bukan hanya acara ritual tetapi sebagai cara hidup, atau lebih jauh dari itu menjadikan agama sebagai pemangkin untuk memperkasa rohani, jasmani dan intelektual bagi merubah suasana sekeliling hingga akhirnya terbina tamadun. Dalam konteks pembangunan sahsiah remaja, penghayatan agama merupakan salah satu elemen penting yang mempengaruhi kualiti peribadi mereka. Pada dasarnya penghayatan agama yang mencakupi dimensi akidah, ibadah, akhlak dan syariah akan memberi mampu membentuk sahsiah mulia. Oleh itu, kajian ini menganalisis hubungan penghayatan agama dengan etika pergaulan remaja lelaki dan perempuan yang bukan mahram dalam ruang lingkup aspek kerohanian yang menjadi wahana membangunkan nilai insan secara holistik. Kajian menggunakan metod analisis dokumen terhadap bahan literatur daripada artikel jurnal dan prosiding, tesis, disertasi, buku dan laman web yang berkaitan dengan penghayatan agama dan etika pergaulan remaja. Data yang diperoleh dianalisis secara deskriptif. Kajian mendapati penghayatan agama mempengaruhi etika pergaulan dalam kalangan remaja. Penghayatan agama yang tinggi melahirkan remaja yang berakhlak mulia dan baik etika pergaulannya. Sebaliknya, remaja yang kurang penghayatan agama pula mudah terdedah kepada pergaulan bebas yang bertentangan dengan syariat Islam. Namun terdapat faktor lain yang turut menyumbang kepada etika pergaulan remaja lelakidan perempuan yang bukan mahram. Oleh itu, pendekatan berbentuk kerohanian sangat penting untuk melahirkan remaja yang baik etika pergaulannya selaras dengan syariat Islam.

Kata Kunci: *penghayatan agama, pergaulan bebas, remaja, etika*

PENGENALAN

Golongan remaja merupakan pemimpin masa depan dan pelapis yang akan mencorakkan generasi akan datang. Sehubungan itu mereka telah diberikan pendidikan secara formal di peringkat sekolah bagi membentuk diri mereka menjadi insan mulia melalui sukatan pelajaran Pendidikan Islam dan Pendidikan Moral. Mereka juga didedahkan dengan konsep memelihara maruah diri dan adab pergaulan (Nazmi 2003). Pendidikan dapat membangunkan aspek kognitif, fizikal dan roh golongan remaja untuk melahirkan insan mulia selaras dengan hasrat negara. Bagi remaja muslim pula Pendidikan Islam yang meliputi aspek akidah, syari'at dan akhlak menumpukan kepada pembentukan individu sehingga menjadi manusia yang benar-benar sempurna bukan sahaja dari segi pertambahan ilmu bahkan dari segi pembentukan akhlak dan rohani (Zaharah 1997). Melalui pendidikan, golongan remaja telah diberikan pengetahuan yang mencukupi untuk lahir sebagai insan yang seimbang dari sudut jasmani, emosi, rohani dan intelektual. Penekanan aspek nilai murni merentas kurikulum adalah untuk memastikan pendidikan dapat melahirkan insan yang cemerlang bukan sahaja dalam akademik tetapi cemerlang dalam akhlak dan sahsiah.

Namun, fenomena akhlak dalam kalangan remaja tidak selari dengan apa yang dipelajari di sekolah. Media masa banyak memaparkan berbagai-bagai berita mengenai perlakuan maksiat

dalam kalangan remaja yang berlaku secara berleluasa. Menurut Tan Sri Lee Lam Thye (Utusan Malaysia, 2005) penglibatan golongan remaja dalam aktiviti tidak bermoral disebabkan oleh faktor persekitaran selain kemudahan yang tidak mencukupi untuk mengisi masa lapang. Pergaulan bebas dalam kalangan remaja adalah permulaan kepada jenayah yang lebih buruk seperti khalwat, rogol, zina dan buang bayi. Datuk Dr Adham Baba menyatakan sebanyak 381,135 kes berkhalwat dan duduk berdua-duaan yang melibatkan pelajar pusat pengajian tinggi telah dikenakan tindakan tatatertib mengikut Akta Universiti dan Kolej Universiti (AUKU) sejak tahun 1971 hingga awal tahun 2006. Statistik jumlah tangkapan pelajar berdasarkan Kesalahan Jenayah Syari'ah, Bahagian Penguatkuasaan, Jabatan Agama Islam Selangor juga menunjukkan jumlah peratusan yang hampir setara dari tahun 2000 hingga 2003 terutama bagi kesalahan-kesalahan dalam enakmen jenayah Selangor membabitkan persetubuhan luar nikah, persediaan melakukan persetubuhan luar nikah dan khalwat (Munawar 2006). Pada tahun 2000, jumlah pelajar yang terbabit dengan kes jenayah tersebut hanyalah 2.95 peratus dari keseluruhan tangkapan. Jumlaah ini kemudiannya meningkat kepada 16.2 peratus pada tahun 2001 dan meningkat kepada 20.9 peratus pada tahun 2002.

Penglibatan remaja dengan amalan seks bebas melibatkan remaja yang tinggal di bandar dan luar bandar. Perangkaan Jabatan Pendaftaran Negara bagi tahun 2000 hingga Julai tahun 2008 mencatatkan lebih 25 7000 kelahiran anak tanpa dicatatkan maklumat bapa. Pecahan kes kelahiran luar nikah mengikut negeri antara tahun tersebut menunjukkan 70 430 anak luar nikah didaftarkan. Pecahan mengikut agama pula merekodkan 30 978 Islam, 18085 Hindu,17236 Buddha dan Kristian 3395 orang (Portal Berita UKM, Jun 2010) Menurut Ketua Polis Kuala Lumpur, Datuk Wira Muhammad Sabtu Osman (2010) amalan seks bebas merupakan masalah sosial yang paling utama di Kuala Lumpur sehingga melibatkan banyak kes pembuangan bayi yang melibatkan pelajar yang masih bersekolah. Dalam tempoh tahun 2004 hingga 2010 sebanyak 571 kes pembuangan bayi telah dilaporkan dan kebanyakan status bayi yang dibuang adalah bayi luar nikah. Berdasarkan angka besar yang melibatkan gejala sosial ini menunjukkan golongan remaja sedang berhadapan dengan masalah akhlak yang serius.

Peningkatan jumlah remaja yang terlibat dengan gejala sosial yang bertentangan dengan ajaran Islam menunjukkan ketidakpatuhan mereka terhadap syari'at Islam. Pegangan agama yang longgar menjadi punca golongan ini mengabaikan perintah agama yang diwajibkan ke atas individu yang mukallaf. Kajian Mohd@Muhammad (2002) dan Asjad et al (2010) mendapati golongan pelajar masih gagal menterjemahkan teori agama dalam kehidupan menyebabkan mereka tidak mempraktikkannya sebagai sesuatu perintah yang wajib dilaksanakan seperti solat dan menutup aurat Khadijah Alavi et al (2012) mendapati hampir semua remaja yang terlibat dalam zina di Sekolah Seri Cahaya mengabaikan solat walaupun telah mengetahui kewajipannya. Sikap remaja yang sering mengabaian kewajipan menunaikan solat fardhu membuka ruang ke arah melakukan kemungkaran kerana solat itu adalah salah satu benteng keimanan yang dapat mencegah dari melakukan maksiat.

Golongan remaja yang longgar pegangan agamanya mudah terjebak dengan pergaulan bebas yang lebih serius seperti perzinaan. Jas Laile (2005) Khadijah Alavi et al (2012) dan Norhidayani (2013) mendapati majoriti remaja melakukan seks kerana iman yang lemah kerana tidak kuat pegangan agamanya. Faktor pegangan agama yang longgar juga menyebabkan mereka tiada kekuatan untuk menolak keinginan pergaulan bebas hingga terlibat dengan perzinaan. Lebih menyedihkan lagi golongan ini tidak menyesal dengan tindakan mereka melakukan seks sebelum nikah.

Meskipun remaja telah mendapat pendidikan agama di peringkat sekolah namun meraka masih melakukan perbuatan yang menyalahi prinsip agama seperti pergaulan bebas. Ini menunjukkan pengetahuan agama yang diterima oleh remaja masih tidak menghayati ajaran agama supaya dapat mendidik mereka menjadi insan yang soleh sesuai dengan matlamat Falsafah Pendidikan Islam. Oleh itu dalam kajian akan mengenal pasti hubungan penghayatan agama terhadap etika pergaulan dalam kalangan remaja samada positif atau negatif. Dalam kajian ini terdapat dua permasaalahan yang dikenal pasti. Pertama, konsep penghayatan agama dan etika pergaulan dalam kalangan remaja. Kedua, hubungan penghayatan agama terhadap etika pergaulan dalam kalangan remaja.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan kaedah analisis dokumen. Sumber data diperoleh dengan mendapatkan maklumat melalui pembacaan terhadap bahan-bahan berkaitan dengan penyelidikan ini yang terdiri dari artikel dalam jurnal, tesis sarjana dan PhD, buku, dokumen dan laman web yang berkaitan dengan penghayatan agama dan etika pergaulan sebagai pemboleh ubah kajian. Bagi mencapai objektif kajian pengkaji menganalisis tema berkaitan penghayatan agama etika pergaulan dalam Islam dan etika pergaulan dalam kalangan remaja lelaki dan perempuan yang bukan mahram. Semua pemboleh ubah ini akan dianalisis bagi menjawab persoalan kajian terhadap hubungan penghayatan agama dan etika pergaulan remaja samada terdapat pengaruh positif atau negatif. Data yang dikumpul tertumpu kepada tema penghayatan agama dan etika pergaulan dalam kalangan remaja. Seterusnya data yang diperoleh dianalisis secara deskriptif.

ANALISISA TINJAUAN LITERATUR

Definisi Penghayatan Agama

Penghayatan berasal dari ‘hayat’ iaitu perkataan Arab bermakna hidup, manakala kata kerja ‘menghayati’ memberi maksud mengalami dan merasai (dalam batin) atau meresap ke dalam jiwa. Penghayatan bererti perihal menghayati, perihal mengalami dan merasai dalam batin (Shaykh Othman 2002). Merujuk Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka, edisi ke-4, agama ialah suatu kepercayaan pada Tuhan yang maha Kuasa dan sifat-sifatNya serta penerimaan ajaran dan perintahNya. Oleh itu agama bermakna untuk menemukan satu kebenaran, dari kehidupan tanpa arah, tanpa pedoman, manusia datang mencari pegangan hidup yang benar, untuk menuju kehidupan yang sejahtera dan bahagia. Sesuai dengan itu, orang yang beragama dikaitkan sebagai manusia yang memiliki ketenangan zahir dan batin (H Ibrahim Lubis 1982).

Penghayatan agama dalam konteks kehidupan muslim merupakan penghayatan Islam kerana keagamaan memberi maksud keislaman (Mahmood Zuhdi 2006) Oleh itu dalam konteks muslim, al-Qaradawi (1984) menyatakan konsep penghayatan agama sebagai menghayati agama dalam segenap aspek kehidupan secara menyeluruh berdasarkan pengertian menghayati akidah sebagai pegangan hidup, ibadah sebagai amalan hidup, syariah termasuk menjauhi perbuatan syirik dan perbuatan-perbuatan lain yang dilarang oleh Allah SWT. Konsep penghayatan agama yang mencakupi dimensi akidah, ibadah, akhlak dan syariah mempunyai kaitan rapat dengan aspek dalaman atau kerohanian manusia. Sehubungan dengan itu kesempurnaan penghayatan keempat-empat dimensi tersebut memberi kesan kepada kerohanian seseorang

Perkaitan antara agama dan unsur dalaman manusia jelas dalam pandangan al-Qaradawi (2001) yang menyebut bahawa agama atau al-din merupakan sesuatu yang dirasai oleh manusia sebagai keperluan atau desakan dalaman melalui seruan batin yang semulajadi untuk mengakui bahawa mereka dan alam di sekeliling mereka mempunyai Tuhan yang Maha Agung. Ia merupakan suatu perasaan sejati dalam lubuk hati mereka yang mana hati mereka menghala kepada-Nya dengan penuh penghormatan, harapan, takut dan berserah serta memohon pertolongan daripadaNya. Oleh yang demikian, sesiapa yang memenuhi seruan batinnya untuk hidup beragama, jiwa dan batinnya akan memperolehi ketenangan. Seseorang yang menghayati agama akan terpancar dari dirinya peribadi seorang muslim yang mempunyai sahsiah dan akhlak yang mulia. Secara langsung akan menyebabkan dirinya sentiasa mematuhi perintah Allah dan menjauhi laranganNya.

Definisi Pergaulan

Pergaulan bermaksud bercampur atau bergaul antara seorang dengan seorang lain. Menurut al-Mu’jam al-ᶜArabi al-Malayuwi al-Kabir (2006) gaul atau campur dalam Bahasa Arab disebut ‘*khalata*’ (خلط). Bercampur atau bergaul disebut (اختلاط) iaitu apabila sesuatu itu bercampur dengan yang lain. Pergaulan antara lelaki dan perempuan bermaksud apabila lelaki dan perempuan, mahram atau ajnabi, bercampur atau bergaul dalam satu tempat, bilik, ruang atau dewan yang pada kebiasaannya mereka akan bertemu muka, berhadapan, berinteraksi, bercakap, bertegur sapa antara

satu sama lain. Jelasnya maksud pergaulan ialah pergaulan antara lelaki dan perempuan yang bukan mahram di suatu tempat yang membolehkan mereka berhubung antara satu sama lain dengan pandangan dan isyarat atau percakapan (Abdullah t.th).

Menurut Taqyuddin (2003) pergaulan dalam Islam merupakan satu elemen sistem sosial (al-Nizam al-Ijtima^{c}i) iaitu sistem yang mengatur pergaulan lelaki dan wanita serta mengatur hubungan atau interaksi yang lahir dari pergaulan dan segala sesuatu yang berkaitan dari hubungan tersebut. Pergaulan adalah salah satu cara seseorang untuk bersosialisasi dengan orang lain dalam kehidupan. Ia merupakan satu keperluan yang sangat penting, bahkan boleh dikatakan wajib bagi setiap manusia yang masih hidup di dunia (Mohd So'od 2010). Secara fitrahnya manusia memerlukan kehadiran orang lain dalam hidupnya seperti seseorang untuk berbincang, berkerja, berpasangan dan sebagainya.

Etika Pergaulan

^{c}Abd al-Karim Zaydan (1993) dalam kitabnya al-Mufassal Fi al-Ahkam al-Marcah menyatakan terdapat dua keadaan lelaki dan perempuan ajnabi boleh bergaul mengikut syariat Islam. Pertama, harus kerana memenuhi keperluan (darurat) seperti ikhtilat yang berlaku ketika menjalani ibadah solat atau haji, untuk menyelamatkan wanita dari bahaya. Kedua, harus kerana keperluan (hajat) seperti darurat dalam mengharuskan perkara yang haram. Syari'at Islam mengharuskan lelaki dan perempuan bergaul jika beberapa keperluan untuk memenuhi keperluan hidup mereka antaranya seperti urusan jual beli yang dibenarkan oleh syarak, melakukan kerja kehakiman, menjadi saksi dalam kes berkaitan dengan harta dan hak-haknya, amar makruf nahi mungkar, melayan tetamu, memuliakan tetamu dan jika perlu makan bersamanya, dalam kenderaan awam, kerja-kerja jihad, untuk tujuan belajar atau mendengar nasihat, dan pergaulan dalam suasana yang telah menjadi adat kebiasaan. Namun keharusan ini harus dalam ruang lingkup batas pergaulan lelaki dan perempuan seperti menutup aurat, merendahkan suara menjaga adab kesopanan supaya tidak menimbulkan fitnah seperti tang ditegaskan dalam al-Quran;

قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصْنَعُونَ

Maksudnya: Katakanlah (Wahai Muhammad) kepada orang-orang lelaki yang beriman supaya mereka menyekat pandangan mereka (daripada memandang yang haram), dan memelihara kehormatan mereka. Yang demikian itu lebih suci bagi mereka; Sesungguhnya Allah amat mendalam pengetahuannya tentang apa yang mereka kerjakan.

Al-Qurtubi (2000) menjelaskan memelihara pandangan semasa berlaku pergaulan antara lelaki dan perempuan merupakan satu peradaban diri dan usaha untuk mengatasi keinginan melihat bahagian anggota badan lain sebagai langkah mencegah maksiat. Cara ini dapat memelihara kehormatan dan maruah masyarakat muslim.

Peranan Agama dalam Memelihara Pergaulan

Sayyid Qutb (1983) berpandangan bahawa seluruh kehidupan manusia mesti bersumber kepada agama yang mengandungi sistem hidup yang sesuai dengan fitrah kemanusiaan yang dapat direalisasikan dalam semua aspek kehidupan. Penghayatan agama akan memandu kepada halatuju yang benar dan tepat bagi pencapaian matlamat sebenar kewujudan manusia di dunia. Penghayatan agama memberi kesan positif dalam diri manusia iaitu jasmani, rohani, intelektual dan emosi sebagai peraturan dan pertimbangan hidup, serta akhlak mulia sebagai etika hidup . Melalui penghayatan agama segala permasaalahan dapat diselesaikan kerana agama mengandungi ajaran mengenai dunia dan akhirat yang tidak boleh didapati dalam pelajaran lain (Hasan Langulung 1980). Agama merupakan satu cara hidup menyeluruh meliputi akidah ibadah dan syariah yang memandu ke arah kehidupan yang mulia sesuai dengan fitrah kejadian manusia (al-Qaradawi 1984). Setiap amalan zahir dan batin yang dilakukan berpandukan kepada syariat Islam akan melahirkan insan yang mulia dari semua aspek meliputi jasmani, rohani dan sahsiah.

Dalam konteks pergaulan sesama manusia pula, penghayatan agama akan memandu seseorang supaya memelihara pergaulannya selari dengan syari'at Islam. Perkara penting yang perlu dititik beratkan dalam pergaulan ialah memelihara maruah dan harga diri kerana ia adalah

cermin peribadi seseorang manusia yang mesti dijaga oleh setiap muslim. Tanpa maruah dan harga diri, seseorang itu akan mudah terjebak ke dalam kancah maksiat. Justeru, dalam kehidupan orang muslim pergaulannya mestilah berteraskan kepada akhlak Islam. Al-Ghazali (t.th) menjelaskan akhlak adalah suatu keadaan yang tetap dalam diri atau jiwa yang melahirkan tindakan, perlakuan, atau perilaku amalan dengan mudah tanpa memerlukan pemikiran. Ia merupakan suatu keadaan atau sifat yang ada di dalam diri atau jiwa manusia yang telah tetap, sehingga dengan mudah melahirkan perlakuan atau perilaku yang baik atau buruk tanpa difikir atau dirancang terlebih dahulu. Mohd Sulaiman Yasin, Jalaluddin dan Usman dalam Azhar (2005) menegaskan bahawa kewujudan akhlak yang mulia terlihat di dalam sikap pengabdian (sikap dan tingkahlaku) seseorang hamba kepada Allah SWT dan kepada persekitarannya, baik kepada sesama manusia, mahupun terhadap alam sekitar. Sebaliknya akhlak yang buruk akan memperlihatkan tingkah laku buruk yang menyalahi fitrah manusia seperti pergaulan bebas. Penghayatan agama lahir dari kesepaduan ilmu, iman dan amal (Halim 2002). Sehubungan itu kehidupan seseorang yang terpisah dari elemen-elemen tersebut tiada kekuatan yang ampuh untuk mempertahankan dirinya dari perbuatan mungkar.

Kajian berkenaan akhlak remaja menunjukkan wujud pengaruh penghayatan agama dalam etika pergaulan dalam kalangan remaja seperti kajian Amran (1993) dan Mohd@Muhammad (2005). Kajian tersebut mendapati masalah sosial dalam kalangan murid ada hubungannya dengan didikan agama yang diterima semasa di peringkat sekolah. Masih terdapat murid masih gagal menterjemahkan teori agama yang dipelajari untuk difahami menjadi sesuatu yang praktikal dan amalan hidup. Asjad et al (2010) pula mendapati masih terdapat pelajar yang lemah dari sudut pengetahuan dan amalan agamanya. Masalah kurangnya pengetahuan dan penghayatan agama dianggap membimbangkan kerana melibatkan persoalan dasar dalam agama seperti masalah akidah, ibadat dan akhlak yang tidak sepatutnya berlaku dalam diri seorang muslim. Lebih membimbangkan pelajar lebih mudah terlibat dengan amalan yang bercanggah dengan syari'at serta menjadi kebiasaan dalam hidup mereka untuk melakukannya.

Menurut Hasan Langulung (1980) banyak hal yang dihadapi oleh remaja hari ini seperti kekecewaan dan kegagalan tidak dapat diselesaikan sendiri melainkan kembali kepada agama kerana agama mengandungi ajaran-ajaran mengenai dunia dan akhirat yang tidak dapat dijawab oleh pelajaran lain. Al-Ibrashy dalam Mohd Yusuf (2002) tujuan utama Pendidikan Islam ialah mendidik pelajar supaya berakhlak mulia, mendidik roh supaya halus dan sempurna, mengasuh mereka supaya melakukan yang baik, terhormat dan mulia, membiasakan diri mereka dengan adab-adab mulia serta amalan-amalan yang berfaedah. Perkara paling utama untuk mendididk hati adalah dengan memperbaiki ilmu, keyakinan, ibadat dan akhlak. Bagaimanapun langkah ini perlu dimulakan dengan menerapkan ilmu berkaitan agama Islam yang benar dalam diri setiap insan. Perkara ini amat bersesuaian dengan matlamat pendidikan untuk memdidik jiwa, roh, nafsu dan akal (Al-Ghazali, 1986). Setiap tubuh manusia terdapat sekeping hati. Hati yang elok akan selalu mendorong pemiliknya melakukan kebaikan dan melaksanakan perintah Allah SWT. Tetapi hati yang rosak akan menyebabkan pemiliknya suka kepada kemungkaran dan kemaksiatan. Rawatan terrhadap hati (tazkiyah an-nafs) supaya elok keadaannya adalah penyelesaian terbaik kepada isu pergaulan bebas. Kaedah pembersihan jiwa perlu merangkumi penghayatan dalam semua aspek keperluan jiwa manusia segi spiritual, intelektual, emosi dan fizikal mengikut sistem yang ditentukan oleh Allah SWT melalui pengutusan rasulNya.

Hubungan Penghayatan Agama Dengan Etika Pergaulan Remaja

Remaja seringkali dihadapkan pada permasalahan hidup yang kompleks. Zaman remaja merupakan masa untuk mencari identiti diri, melengkapkan diri dengan ilmu pengetahuan untuk kehidupan akan datang. Sehubungan itu keyakinan dan penghayatan terhadap ajaran agama adalah penting bagi remaja untuk dijadikan panduan supaya perjalanan hidup mereka sentiasa berada di landasan yang benar. Remaja yang memiliki pengetahuann agama, diharapkan dapat menghayatinya samada dalam ritual keagamaan atau amalan kehidupan seharian .

Realitinya penglibatan golongan remaja dengan pergaulan bebas amat membimbangkan berdasarkan angka yang dilaporkan terlibat dengan gejala tersebut. Faktor pergaulan bebas sering

dikautkan dengan kurangnya penghayatan agama. Kajian Munawar (2006) dan Azizah Mahadi (2011) mendapati pegangan agama yang longgar adalah punca utama masalah sosial di negara ini. Sikap remaja yang ingin mencuba sesuatu yang baru turut menyumbang kepada permasaalahan ini. Pendapat ini turut di sokong oleh Che Ngah Ismail (2006) dalam kajiannya yang mendapati antara sebab pelajar terbabit dengan aktiviti seks bebas adalah kurangnya didikan agama dan pengetahuan seks yang menyebabkan mereka mudah terpedaya dengan pujukan untuk melakukannya. Sikap remaja yang inginkan kebebasan dan keseronokan hidup menyumbang kepaga gejala ini walaupun mengetahui ia bercanggah dengan ajaran agama. Norhidayani (2011) dan Khadijah (2012) juga mengaitkan faktor agama adalah punca pergaulan bebas dalam kalangan remaja. Iman yang lemah disebabkan kurangnya penghayatan agama mendorong remaja terlibat dengan pergaulan bebas hingga menyebabkan berlakunya maksiat yang lebih serius. Jas Laile (2005) mendapati majoriti remaja yang terlibat dengan pergaulan bebas tidak mempunyai pegangan agama yang kukuh selaras dengan keputusan remaja yang tidak menyesal melakukan hubungan seks sebelum nikah.

Kurang penghayatan agama melunturkan fitrah beragama manusia yang semulajadinya mengakui Allah SWT sebagai *Rabb* yang wajib ditaati perintahnya. Remaja mempunyai pengetahuan sedia ada tentang batas-batas pergaulan tetapi masih mahu melakukan pergaulan bebas. Khadijah Alavi et. al. (2012) mendapati remaja yang hamil luar nikah di Sekolah Seri Cahaya mengabaikan solat walaupun telah mengetahui kewajipannya. Remaja yang terlibat dengan pergaulan bebas (Norhidayani 2012) mengakui mempunyai pengetahuan agama dari pembelajaran di sekolah manun tidak mempraktikkan dalam kehidupan seharian. Kajian menunjukkan penghayatan agama adalah aspek penting yang perlu di amalkan oleh remaja supaya terhindar dari terpengaruh dengan pergaulan bebas. Kajian oleh Azizah Mahadi (2011), Munawar (2009) mendapati pergaulan bebas dan pegangan agama yang longgar adalah antara punca utama kepada masalah sosial yang lebih kronik di Negara ini. Sikap remaja yang ingin mencuba sesuatu yang baru turut menyumbang kepada permasaalahan ini. Pendapat ini turut di sokong oleh Che Ngah Ismail (2006) dalam kajiannya yang mendapati antara sebab pelajar terbabit dengan aktiviti seks bebas adalah kurangnya didikan agama dan pengetahuan seks yang menyebabkan mereka mudah terpedaya dengan pujukan untuk melakukannya. Sikap remaja yang inginkan kebebasan dan keseronokan hidup menyumbang kepada gejala ini walaupun mengetahui ia bercanggah dengan ajaran agama. Faktor kurangnya penghayatan agama turut mendorong jenayah rogol. Menurut Zaizul (2011) faktor kurang penghayatan agama dikenal pasti sebagai punca jenayah rogol dalam kalangan penghuni penjara di Sungai Udang Melaka. Hasil dari temubual yang dijalankan didapati terdapat perbezaan yang ketara pesalah rogol di mana seramai 73.9% mengakui pengamalan agama mereka adalah sangat kurang.

KESIMPULAN

Hasil kajian mendapati terdapat perhubungan antara penghayatan agama dengan etika pergaulan remaja. Pengetahuan sedia ada tentang agama tidak memadai bagi remaja untuk menghindari pergaulan bebas. Agama perlu dihayati iaitu dipelajari, diyakini diamalkan dalam segenap aspek kehidupan secara menyeluruh berdasarkan pengertian menghayati akidah sebagai pegangan hidup, ibadah sebagai amalan hidup, syariah termasuk menjauhi perbuatan syirik dan perbuatan-perbuatan lain yang dilarang oleh Allah SWT. Semakin tinggi penghayatan agama seseorang remaja maka semakin mulia akhlaknya dan peribadinya. Remaja yang telah mencapai tahap penghayatan agama yang tinggi mempunyai benteng diri yang kukuh untuk terjebak dengan pergaulan bebas. Sebaliknya remaja yang kurang atau tiada penghayatan agama mudah terpengaruh untuk melakukan pergaukan bebas kerana tiada benteng yang menghalang mereka dari melakukannya. Manusia mempunyai unsur roh, jasad, nafsu dan akal yang hanya dapat dibentuk dengan berpandukan al-Quran dan al-Sunnah. Justeru penghayatan agama Islam adalah solusi bagi isu ini.

Penghayatan agama adalah asas kepada penyelesaaian semua masaalah termasuk pergaulan bebas. Penghayatan agama lahir dari kepatuhan hamba terhadap perintah berkaitan aspek akidah, syari'ah dan akhlak. Masalah pergaulan bebas sudah lama sudah lama diperkatakan dalam masyarakat. Banyak cadangan telah diutarakan oleh berbagai pihak untuk mengatasi permasaalahan ini namun angka yang terlibat dalam pergaulan bebas seperti mana yang didedahkan

di akhbar terus meningkat. Pendekatan penyelesaian yang berbentuk kerohanian perlu diusahakan untuk mengatasi masalah etika pergaulan. Penekanan kepada pemulihan kerohanian adalah lebih berkesan kerana ia telah termaktub dalam al-Quran dan al-Sunnah. Generasi muda Islam mesti diberikan penjelasan bhawa Islam adalah agama yang hak, menunjuk jalan yang paling lurus dalam semua aspek kehidupan. Mereka mesti berpegang teguh kepada agama dalam menghadapi gelombang pasang yang disokong oleh dasarnya yang salah yang akan menyeret manusia ke dalam tingkah laku dan moral yang rosak.

RUJUKAN

Abdul Hafiz Mat Tuah, Zakaria Stapa & Ahmad Munawar. 2012. Memperkasakan jati diri Melayu-Muslim menerusi Pendidikan Islam dalam Pendidikan Akhlak. *Jurnal Hadhari Special Edition*. 23-35

Abdullah Jarullah Ibrahim Jarullah. t.th. *al-Huquq al-Mar'ah fi al-Islam*. Terj. Ismail Tuan Haji As-Syafiee al-Bakabi. Kuala Lumpur: al-Hidayah Publisher.

Abd. Ghani, Zulkiple and Abu Mansor & Nor Salimah. 2006. Penghayatan agama sebagai asas pembangunan pelajar: analisis terhadap beberapa pandangan al-Imam al-Ghazali. In: National Student Development Conference (NASDEC) 2006, 8-9 August 2006, Kuala Lumpur, Malaysia.

Ab Halim Tamuri & Zarin Ismail. 2002. Pendidikan akhlak dalam KBSM: persepsi pelajar terhadap konsep akhlak. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam Kebangsaan (siri 1)*.

Abd. Karim Zaidan (1993) *al-Mufassal Fi al-Ahkam al-Marcah*. Beirut: Muassasah al-Risalah

Ahmad Mohd Salleh. 1995. *Pendidikan Islam*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.

Ahmad Munawar Ismail. 2009. Pengaruh akidah terhadap penghayatan akhlak pelajar-pelajar sekolah menengah kebangsaan di Malaysia. Tesis PhD, Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan.

Amran Kasimin. 1993. *Masalah Sosial dan Hubungannya dengan Pendidikan Agama*. Kuala Lumpur: Dinie Publisher.

Asjad Mohamed Muhammad, Muzakkir Bin Othman @ SemanMohd Hafiz Abdul Wahab. 2010. *Kefahaman dan Amalan dalam Beragama: Kajian Terhadap Pelajar Baru Uitm Pahang dan Pelajar Baru Universiti Malaysia Pahang*. Universiti Malaysia Pahang. 3-6

Azhar Ahmad. 2005. Penghayatan akhlak pelajar sekolah menengah. *Jurnal Pendidikan*.

Azizah Mahadi. 2011. Pengalaman seks dalam di rumah bimbingan remaja puteri Raudhatus Sakinah Sungai Buloh Selangor. *Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam UKM Peringkat Kebangsaan.* Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mustafa Abdul Wahid. 1995. *Wanita dan Seks Bebas, Penyekesaian Menurut Islam*. Terj Mohd Sofwan Amrullah N. Batu Caves: Pustaka Ilmi.

Fuad Abdul Aziz Asy-Syalhub. 2010. *Adab Dalam Islam*. Terj. Suhaila binti Lukman. Shah Alam: Pustaka Dini.

Hasan Langulung. 1980. *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*. Bandung: PT al-Maarif.

Khadijah Alavi, Salina Nen, Fauziah Ibrahim, Noremy Md Akhir, Mohd Suhaimi Mohamad & Noorhasliza Mohd Nordin. 2012. Hamil luar nikah dalam kalangan remaja. *Jurnal e-Bangi* . 7(1): 131-140

Jas Lailee Suzana Jaafar. 2005. *Takat Keagamaan (Religiosity) dan Motivasi Sosial Seks Sebelum Nikah Di Kalangan Remaja Melayu* dalam Roziah Omar dan Sivamurugan Pandian. Malaysia Isu-isu Sosial Semasa. Kuala Lumpur : Institut Sains Sosial . 27-30 www.sciencedirect.com

Mahmood Zuhdi Hj Abdul Majid. 2011. Peribadi Muslim. Selangor: Yamani Engle.

Mahmood Zuhdi Ab. Majid. 2006. *Penghayatan Agama sebagai Paksi Melayu Glokal. Konvensyen Melayu Glokal*. Kuala Terenganu: Terengganu Development Institute.

Mohd. Yusuf Ahmad. 2002. *Falsafah dan Sejarah Pendidikan Islam*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya

Mohd So'od bin Chik. 2010. Pergaulan bebas dalam kalangan mahasiswa Institusi Pengajian Tinggi Awam (IPTA) dan Institusi Pengajian Tinggu Swasta (IPTS) Terengganu dan penyelesaiannya menurut al-Quran dan al-Sunnah. Tesis Sarjana. Fakulti Pengajian Islam: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohd @ Mohamed Mohamed Zin. 2000. Faktor-faktor yang mendorong ke atas penghayatan Islam di sebuah Institut Pengajian Tinggi Swasta (IPTS) Teknikal. Disertasi Sarjana. Fakulti Pendidikan : Universiti Kebangsaan Malaysia.

Muhammad Nazmi Desa. 2003. *Pendidkan Islam Tingkatan Dua*. KPM: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muhammad Osman Sabtu. 2010. Seks Bebas Punca Gejala Sosial Remaja. http:///www.bharian.com

Norhidayani Said. 2012. Tahap kefahaman pelatih terhadap mata pelajaran akhlak di Pusat perlindungan Wanita Baitul Ehsan. Tesis Sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

al-Qaradawi, Yusuf. 1984. *Ke Arah Pelaksanaan Syariah Islamiyyah*. Terj. Abdul Rahman Ahmad Jerlun. Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar.

al-Qaradawi.Yusuf.2001. *al-Ibadah fi al-Islam.* Beirut: Muassasah al-Risalah.

Qutb, Sayyid. 1983. *al-Mustaqbal li hadha al-Din*. Kaherah: Dar al-Syuruq.

Sa'id Hawa. 2001. *Mensucikan Jiwa*. Terj.Aunur Rafiq Shaleh Tamhid. Shah. Batu Caves: al-Hidayah Publication.

Sheikh Othman Sheikh Salim. 2002. *Kamus Dewan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sayyid Qutb. 2000. *Tafsir fi Zilalil Quran*. Terj Yusoff Zaky Haji Yacob. Kota Bharu: Pustaka Aman Press

Tajul Ariffin Noordin. 1996. Strategi pembinaan generasi muda abad ke 21 perspektif pendidikan. *Prosiding Seminar Kebangsaan, Pendidikan Negara abad ke 21*. Bangi: Fakulti Pendidikan UKM.

Taqiuddin al-Nabhany. 2002. *Sistem Perdaulan dalam Islam*. Terj M Nasir Dkk. Jakarta: Hizbut Tahrir.

Usman Khalid & et al. 2006. *al-Mu^{c}jam al-^{c}Arabi al-Malayuwi al-Kabir*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Faktor Interaksi Antara Tamadun Islam dengan Tamadun Hindu

Nor Azlina Sidek & Roziah Sidik @ Mat Sidek

Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Kajian ini bertitik tolak daripada kenyataan Ishak (2001) bahawa tamadun mempunyai empat sifat iaitu sejagat, terbuka, sepanjang zaman dan toleransi. Pandangan Ishak khususnya mengenai sifat terbuka dikupas oleh Alias (2010) apabila beliau menyatakan bahawa sifat ini merujuk kepada wujud toleransi antara tamadun. Sifat-sifat tamadun ini membuka ruang yang luas kepada sesuatu tamadun untuk berinteraksi dengan tamadun yang lain, sama ada tamadun itu semasa dengannya ataupun lebih awal daripadanya. Namun, timbul persoalan mengenai bagaimana sifat tamadun ini mendorong berlakunya interaksi antara tamadun, apakah sifat tamadun ini sahaja yang menjadi faktor berlakunya interaksi antara tamadun dan apakah wujud faktor lain yang mendorong berlakunya interaksi antara tamadun. Objektif kajian ini ialah untuk menganalisa faktor yang membawa kepada terjalinnya interaksi antara tamadun. Walau bagaimanapun, kajian ini dibataskan kepada faktor interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu sahaja. Kajian ini menggunakan reka bentuk kajian kualitatif berteraskan kajian sejarah dan kajian analisis kandungan. Data bagi kajian ini dikumpul menerusi kaedah tekstual. Kaedah ini dipilih untuk membolehkan penulis menerangkan dan membuat interpretasi sendiri terhadap sesuatu maklumat daripada sumber yang dirujuk. Analisa data pula dilakukan dengan mengggunakan pendekatan deskriptif. Hasil kajian mendapati terdapat tujuh faktor yang mendorong interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu. Faktor tersebut ialah sifat tamadun, ajaran Islam yang menggalakkan intelektualisme, hubungan baik dengan negara luar, kemajuan sains tamadun lain, hubungan baik antara khalifah dengan sarjana, polisi sains negara serta keunggulan bahasa Arab sebagai bahasa saintifik.

Kata Kunci: *Interaksi, tamadun Islam, tamadun Hindu, sifat tamadun, bahasa Arab*

PENGENALAN

Permasalahan kajian ini bertitik tolak daripada kenyataan Ishak (2001) bahawa tamadun mempunyai empat sifat iaitu sejagat, terbuka, sepanjang zaman dan toleransi. Pandangan Ishak khususnya mengenai sifat terbuka dikupas oleh Alias (2010) apabila beliau menyatakan bahawa sifat ini merujuk kepada wujud toleransi antara tamadun. Sifat-sifat tamadun ini membuka ruang yang luas kepada sesuatu tamadun untuk berinteraksi dengan tamadun yang lain, sama ada tamadun itu semasa dengannya ataupun lebih awal daripadanya. Namun, timbul persoalan mengenai:

i. Bagaimana sifat tamadun ini mendorong berlakunya interaksi antara tamadun?
ii. Apakah sifat tamadun ini sahaja yang menjadi faktor berlakunya interaksi antara tamadun?
iii. Apakah wujud faktor lain yang mendorong berlakunya interaksi antara tamadun?

Justeru, kajian ini bertujuan untuk menganalisa faktor yang membawa kepada terjalinnya interaksi antara tamadun. Walau bagaimanapun, kajian ini dibataskan kepada faktor interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu sahaja.

Penelitian ke atas kajian lepas menunjukkan bahawa terdapat sepuluh kajian telah dilakukan mengenai faktor berlakunya interaksi antara tamadun. Namun kajian tersebut lebih menjurus kepada perbincangan secara umum tanpa menyebut secara jelas dua tamadun yang terlibat dalam proses interaksi tersebut. Kajian oleh Alias (2013) berjudul Sains dan Teknologi dalam Ketamadunan Islam: Analisa Epistemologi dan Metodologi yang diterbitkan dalam Jurnal al-

Tamadun, membahaskan mengenai sains dan teknologi dalam ketamadunan Islam. Faktor interaksi antara tamadun boleh dilihat daripada proses pemindahan sains dan teknologi daripada tamadun lain kepada ketamadunan Islam yang berlaku menerusi pendidikan dan pengajian ilmu. Kajian Roziah (2012) menerusi artikel berjudul Relevansi Faktor Kegemilangan Sains Islam dengan Dunia Islam Masa Kini yang diterbitkan dalam Jurnal al-Tamadun pula, menjurus kepada persoalan mengapa sains dalam tamadun Islam menjadi gemilang. Faktor yang dikaitkan ialah faktor pertembungan antara tamadun Islam dengan tamadun purba di Timur Tengah dan faktor kolaborasi antara Muslim dengan non Muslim.

Kajian Alias (2010) berjudul Faktor Pembangunan dan Kemunduran Sains Islam yang diterbitkan dalam Jurnal Hadhari, pula menyelidik faktor perkembangan pengajian Islam masa silam. Faktor yang dikaitkan ialah ajaran Islam yang berjaya menyemai semangat ke dalam jiwa umat Islam untuk meneroka ilmu di samping menghidupkan semangat universalisme, globalisme dan internationalisme di kalangan mereka. Kajian oleh Roziah (2009) berjudul Tamadun Islam dan Penguasaan Ilmu yang diterbitkan dalam Jurnal Usuluddin pula memfokuskan kepada penguasaan pelbagai bidang ilmu oleh sarjana yang bergiat cergas dalam tamadun Islam. Kajian ini turut menyentuh mengenai interaksi yang berlaku antara tamadun apabila membahaskan mengenai tamadun Islam dan penguasaan ilmu daripada tamadun terdahulu. Namun, ia tidak membincangkan mengenai interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu.

Di samping itu, kajian Ahmad Zaki & Norhayati (2009) menerusi artikel mereka berjudul Sorotan Gerakan Penterjemahan dan Penerbitan Buku-Buku dalam Dawlah ᶜAbbasiyyah di Baghdad: Satu Analisa Iktibar dari Sudut Penerbitan Semasa yang diterbitkan dalam Jurnal al-Tamaddun, mengupas mengenai penginstitusian usaha penterjemahan. Institusi terlibat ialah *Bayt al-Hikmah* yang dipertanggungjawabkan mengumpul dan menyimpan kitab-kitab dari pelbagai bahasa serta menjalankan aktiviti penterjemahan setiap karya ke dalam bahasa Arab. Kajian ini tidak menyatakan secara jelas tentang faktor interaksi antara tamadun. Namun, peranan yang dimainkan oleh *Bayt al-Hikmah* khususnya dalam konteks penterjemahan karya dari pelbagai tamadun lain ke bahasa Arab menunjukkan bahawa wujud interaksi antara tamadun. Justeru, institusi ini boleh dikaitkan sebagai faktor interaksi antara tamadun.

Selain itu, Shaharir (2004) menerusi kertas kerja berjudul Keperluan, Kaedah, Status dan Agenda Pemeribumian Sains di Malaysia: Tidak ke Manakah Kita? yang dibentang dalam Seminar Kebangsaan Sejarah dan Falsafah Sains, menggarap dengan baik mengenai kesusahan yang dialami setiap tamadun dunia untuk membangunkan sains apabila menggunakan bahasa asing dan bertukar menjadi senang apabila menggunakan bahasa sendiri. Namun, beliau tidak menafikan wujud keperluan kepada sesuatu tamadun untuk berinteraksi dengan tamadun lain.

Ishak (2001) menerusi artikel berjudul Pengenalan Tamadun Islam yang diterbitkan dalam Tamadun Islam dan Tamadun Asia, mengupas tentang sifat-sifat tamadun yang tertumpu kepada empat sifat iaitu sejagat, terbuka, sepanjang zaman dan toleransi.Walaupun beliau tidak menyebut secara jelas tentang faktor berlakunya interaksi antara tamadun, namun tiga daripada empat sifat tamadun yang dinyatakan menyumbang kepada berlakunya interaksi antara tamadun. Tiga sifat tersebut ialah sejagat, terbuka dan toleransi.

Selain itu, kajian oleh Amir (1990) berjudul Pengantar Tamadun Islam pula, merumuskan tentang hubungan manusia sesama manusia, hubungan manusia dengan alam sejagat dan hubungan manusia dengan pencipta yang mana semuanya diimplimentasikan melalui ayat-ayat al-Qur'an. Implikasi yang tersirat pada ayat-ayat tersebut adalah mengarahkan manusia mengambil manfaat di atas setiap ciptaan Allah demi kepentingan manusia sejagat, yang boleh mendorong berlakunya interaksi antara tamadun. Kajian oleh Ayyubi (1985) berjudul *Contribution of Khwarizmi to Mathematics and Geography*, tertumpu kepada peranan *Bayt al-Hikmah* yang menjadi pusat pengumpulan karya-karya saintifik dari pelbagai tamadun dan menterjemah karya-karya hebat daripada Greek, Sanskrit, Pahlavi dan bahasa-bahasa lain ke dalam bahasa Arab. Peranan institusi ini dalam hal-hal berkaitan pengumpulan, penterjemahan dan penyimpanan manuskrip dari pelbagai tamadun serta peranannya sebagai pusat yang menghimpunkan sarjana daripada pelbagai tamadun telah memudahkan lagi berlakunya interaksi antara tamadun.

Manakala kajian oleh Nasr (1968) menerusi *Science and Civilization in Islam* pula, lebih tertumpu kepada perbahasan mengenai sains tamadun Hindu lebih maju berbanding dengan tamadun Parsi yang jelas kelihatan dalam beberapa aspek sains seperti kimia, matematik dan

astronomi dan lebih dominan berbanding tamadun lain. Ini mendorong tamadun lain termasuk tamadun Islam untuk menjalin hubungan dengan tamadun Hindu.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian yang bersifat kualitatif ini menggunakan reka bentuk kajian berteraskan kajian sejarah dan kajian analisis kandungan. Kajian ini merujuk kepada sumber primer yang berautoriti berupa karya ilmiah oleh ilmuan dan ahli akademik serta sumber sekunder terdiri daripada karya intelektual semasa, penulisan jurnal terkini dan laman sesawang. Data bagi kajian ini dikumpul menerusi kaedah tekstual. Kaedah ini dipilih untuk membolehkan pengkaji menerangkan dan membuat interpretasi sendiri terhadap sesuatu maklumat daripada sumber yang dirujuk. Analisa data pula dilakukan dengan mengggunakan pendekatan deskriptif.

FAKTOR INTERAKSI ANTARA TAMADUN ISLAM DENGAN TAMADUN HINDU

Pengkaji mengakui kebenaran kenyataan Ishak (2001) mengenai empat sifat tamadun yang memudahkan berlakunya interaksi antara tamadun dan kenyataan Alias (2010) yang mengupas satu daripada sifat tamadun tersebut yang turut memudahkan proses interaksi. Namun, terdapat pelbagai faktor lain yang juga mendorong berlakunya interaksi antara tamadun, khususnya tamadun Islam dengan tamadun Hindu. Justeru, subtopik ini memfokuskan kepada sifat tamadun, ajaran Islam yang menggalakkan intelektualisme, hubungan baik dengan negara luar, kemajuan sains tamadun lain, hubungan baik antara khalifah dengan sarjana, polisi sains negara serta keunggulan bahasa Arab sebagai bahasa saintifik. Kesemua faktor ini akan dikupas seperti berikut:

Sifat Tamadun

Tamadun mempunyai empat sifat iaitu sejagat, terbuka, sepanjang zaman dan toleransi. Namun, sifat sepanjang zaman tidak menyumbang kepada wujudnya interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu. Sifat terbuka pula hampir sama maksudnya dengan sifat toleransi. Oleh itu, pengkaji hanya membincangkan dua sifat sahaja iaitu sifat sejagat dan terbuka. Sifat sejagat merujuk kepada dua perkara. Pertama, tamadun Islam tidak membezakan masyarakat seluruhnya berdasarkan agama dan bangsa. Kedua, kebaikan dan faedah yang diperoleh hasil daripada kajian sains menjadi hak untuk seluruh manusia.

Penglibatan sarjana berbilang bangsa adalah merupakan contoh yang jelas kepada sifat sejagat yang pertama iaitu tamadun Islam tidak membezakan masyarakat seluruhnya berdasarkan bangsa. Mankah al-Hindi misalnya, ialah sarjana berbangsa India yang bergiat cergas dalam membangunkan sains Islam khususnya pada zaman pemerintahan khalifah ᶜAbu Ja'far al-Mansur di Baghdad. Penglibatan beliau bermula apabila beliau memperkenalkan sebuah karya astronomi India berjudul *Brahmasputha Siddhanta* kepada khalifah. Khalifah kemudiannya meminta jasa baik al-Fazari menterjemahkan karya tersebut ke dalam bahasa Arab (al-Zirikli 1969; Sarton 1975; Hill 1993).

Dalam konteks sifat sejagat yang kedua pula, kesejagatan tersebut dinyatakan dengan jelas oleh Allah SWT dalam al-Qur'an dan secara langsung menafikan kerahsiaan ilmu atau menjadikan pengetahuan sebagai barangan untuk dijual beli (Sardar 1992). Ibn Hazm (m.d.1064M) dalam penulisan beliau juga sentiasa menekankan ciri kesejagatan tamadun dan sifat kesejagatan ini mungkin telah menjadi faktor penerimaan Islam terhadap tamadun asing (Hairudin 2004). Nilai sejagat dalam tamadun Islam juga perlu dilihat dalam konteks hasil kajian sains bertujuan untuk seluruh manusia tanpa mengira bangsa dan keturunan. Ia tidak wajar dijadikan hak milik golongan tertentu atau bangsa-bangsa tertentu sahaja. Sardar (1992) merakamkan bahawa, tamadun Islam walaupun seperti tamadun Greek dan Cina yang mempunyai identitinya yang unik, tetapi ia sama sekali berbeza daripada kedua-duanya kerana tamadun Islam lebih bersifat antarabangsa disebabkan oleh penyebaran secara geografi dan sifat kosmopolitan tamadun tersebut.

Dari segi sifat terbuka tamadun pula, Ishak (2001) menjelaskan bahawa sifat ini membawa maksud sifat tamadun Islam itu sendiri yang bersifat terbuka dan tidak bersifat tertutup. Dalam konteks ini, keterbukaan bermakna tamadun Islam yang dilahirkan dan dicipta itu tidak dibatasi

oleh had-had tertentu tetapi ia masih diletakkan di atas garis panduan syariat yang tetap dan berkembang selaras dengan perubahan masa. Alias (2010) ketika membincangkan sifat yang sama mengungkapkan, sifat terbuka ini menunjukkan wujudnya sifat toleransi iaitu unsur-unsur tamadun selain Islam boleh diamalkan dan dikembangkan selagi tidak melanggar garis panduan syariat. Sifat terbuka yang wujud dalam budaya ketamadunan Islam tersebut merupakan antara salah satu faktor yang mendorong umat Islam menguasai ilmu sains dengan cemerlang dan gemilang. Sifat ini membolehkan setiap aplikasi dan implikasi sains juga menjadi lebih realistik. Setiap perkembangan sains dalam ketamadunan Islam adalah terhasil daripada interaksi dan integrasi mantap antara sumber agung ajaran Islam dan adaptasi daripada sumber keilmuan asing. Perkara inilah yang berlaku antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu. Sifat terbuka ini merupakan pra syarat utama pembangunan dan perkembangan sains dalam tamadun Islam. Kenyataan ini diperkukuhkan oleh Mashitah & Adibah (2011) yang menyatakan ciri keterbukaan dalam menerima ilmu-ilmu dari tamadun asing seperti tamadun Hindu ini, secara tidak langsung memperkayakan lagi khazanah ilmu dalam tamadun Islam.

Ajaran Islam yang Menggalakkan Intelektualisme

Pada peringkat awal sarjana Islam bergiat cergas dalam bidang keilmuan, mereka sebenarnya didorong oleh sifat keterbukaan yang berpaksikan kepada keagamaan. Hal ini menjadi faktor yang mendorong interaksi antara tamadun. Ianya didasarkan oleh seruan al-Qur'an sendiri agar umatnya mengkaji perkara-perkara yang ada dilangit dan juga di bumi yang boleh dijadikan bukti kekuasaan Allah. Berpaksikan kepada hal tersebut, Islam adalah agama yang sangat menitik beratkan ilmu pengetahuan. Menurut Beg (1980), Sulaiman (1995) dan Roziah (2012), dalam konteks kewajipan menuntut ilmu tersebut terdapat banyak ayat al-Qur'an yang menggalakkan umatnya menuntut ilmu seperti ilmu falak serta mengkaji fenomena alam. Nasr (1986) dan Alias (2010) mengulas bahawa ajaran Islam melalui al-Qur'an telah berjaya menyemai semangat ke dalam jiwa umat Islam untuk meneroka ilmu disamping menghidupkan semangat universalisme, globalisme dan internasionalisme dikalangan mereka. Oleh itu, usaha yang dilakukan oleh sarjana Islam mengadaptasi dan mengasimilasikan unsur-unsur tamadun lain khususnya tamadun Hindu ke dalam tamadun Islam semakin mengukuhkan lagi peradaban Islam. Situasi tersebut semakin merancakkan interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu. Banyak surah yang menggalakkan umat Islam meneroka khazanah alam dan kemajuan yang ada dalam tamadun lain. Antaranya ialah ayat 43 surah al-'Ankabut, Ayat 7-8 surah Qaf dan ayat 68-69 surah al-Nahl.

Ajaran Islam ini juga lazimnya boleh dikaitkan dengan keperluan semasa masyarakat. Misalnya, pengetahuan astronomi sangat berguna kerana masyarakat memerlukan arah kiblat untuk menunaikan solat, cara untuk menentukan anak bulan Ramadhan untuk permulaan puasa dan berbuka dan menentukan anak bulan Syawal untuk penetapan Aidil Fitri (Sulaiman 1995). Memandang kepada keperluan itulah, umat Islam terdorong untuk mengkaji tentang astronomi. Disamping itu, wujud juga keperluan lain seperti faraid dan muamalat yang mendorong kepada kajian terhadap matematik. Oleh itu, sarjana Islam harus meneroka khazanah astronomi, matematik dan perubatan yang ada dalam tamadun lain khususnya tamadun Hindu.

Hubungan Baik dengan Negara Luar

Khalifah kerajaan Islam menjalin hubungan baik dengan negara luar. Semasa pemerintahan kerajaan ^{c}Abbasiyyah, khalifah menjalin hubungan dengan kerajaan India. Hubungan berlaku dalam aspek diplomatik dan juga dalam aspek keilmuan khususnya dalam bidang sains. Sarton (1975) merekodkan wujud hubungan yang baik antara kerajaan ^{c}Abbasiyyah dengan tamadun Hindu melibatkan pemindahan ilmu dalam bidang matematik, astronomi dan perubatan ke dalam tamadun Islam. Pemindahan sains dari tamadun Hindu ke dalam tamadun Islam yang terawal direkodkan ialah melalui penterjemahan. Hubungan awal bermula setelah seorang sarjana Hindu memperkenalkan karya astronomi Hindu berjudul *Brahmasputha Siddhanta* kepada khalifah Abu Ja'far al-Mansur. Karya tersebut diperintahkan supaya diterjemah ke dalam bahasa Arab. Ekoran daripada penterjemahan karya tersebut, sains tamadun Hindu telah diserap masuk ke dalam tamadun Islam.

Selain itu, hubungan baik dengan tamadun Hindu juga terjalin menerusi penghantaran sarjana ke India. Ahmad Shalaby (1983) mengulas, semasa gerakan penterjemahan berada dikemuncak dan menjadi semakin rancak, minat terhadap sains tamadun Hindu semakin ketara. Yahya Khalid yang mengetuai gerakan penterjemahan semasa pemerintahan khalifah Harun al-Rashid telah memainkan peranan penting dan mengambil inisiatif untuk memperkayakan tamadun Islam dengan khazanah tamadun Hindu. Antara inisiatif yang dilakukan oleh Yahya Khalid ialah menghantar sarjana ke India sebagai utusan untuk mendapatkan karya-karya Hindu yang bermutu. Secara tidak langsung, hubungan diplomatik antara kerajaan Islam dengan India semakin kukuh.

Kemajuan Sains Tamadun Lain

Nasr (1968) merekodkan bahawa sains tamadun Hindu lebih maju berbanding dengan tamadun Parsi. Ianya jelas kelihatan dalam beberapa bidang seperti kimia, matematik dan astronomi. Sains yang ditonjolkan oleh tamadun Hindu dan Parsi pula lebih dominan berbanding tamadun lain. Kemajuan sains dalam tamadun Hindu telah menarik minat sarjana daripada tamadun Islam untuk mengkaji keilmuan yang terkandung dalam tamadun tersebut. Tamadun Islam banyak menyerap ketamadunan Hindu khususnya dalam bidang matematik.

Kajian oleh Azam & Zulekha (1990), al-Faruqi (1992), Ab Alim & Syed Idrus (1995), Shaharir (1995), Ishak (2001) dan Ghazali (2001) mendedahkan bahawa orang India telah mengenali nombor-nombor positif dan negatif, kubus serta kuasa 3 lebih awal lagi. Malah, mereka mampu menyelesaikan masalah persamaan kuadratik dan beberapa persamaan lain. Dalam aspek yang lain, mereka telah memahami trigonometri, geometri bulatan, kalkulus dan sebagainya lagi. Angka sifar (sunya) dan infiniti diketahui lebih awal di India berbanding dengan tamadun lain. Berdasarkan kepada kemajuan yang ada dalam tamadun Hindu, para sarjana tamadun Islam tidak henti-henti mengkaji dan meneliti khazanah yang ada dalam tamadun tersebut. Hasilnya, sarjana Muslim seperti ^{c}Abu ^{c}Abd Allah Muhammad bin Musa al-Khawarizmi meninggalkan kesan kesarjanaan yang sangat dikagumi.

Beliau berjaya menerangkan penggunaan sistem angka dalam sebuah bukunya yang ditemui dalam bahasa latin berjudul *De Numero Indorum* (berkaitan aritmetik). Naskah itu terhasil setelah mengkaji kemajuan matematik Hindu dan sistem angka Hindu. Bukti ketinggian dan kemajuan ilmu matematik serta astronomi Hindu terpapar apabila al-Khawarizmi berjaya menyatukan tradisi matematik Hindu ke dalam tamadun Islam. Jika benar sekalipun, sistem angka yang ada hari ini berasal dari tamadun Hindu, jasa beliau tetap disanjung kerana kepintarannya mengubahsuai, mereka bentuk dan memperkenalkan simbol yang begitu bersistem. Beliau merupakan orang yang bertanggungjawab memperkenalkan sistem simbol yang mewakili sembilan nombor dan pereka Sifr atau angka kosong. Selain itu, al-Khawarizmi telah memperkenalkan konsep algebra. Konsep ini terhasil ekoran daripada kaedah pengiraan astronomi orang-orang India yang dikenali sebagai *Ganitam*. Melalui kaedah tersebut orang India terlebih awal membangunkan algebra yang dikenali sebagai *Bijaganitam*. Situasi tersebut membuktikan kemajuan tamadun Hindu telah menarik minat tamadun Islam. Akhirnya, beliau telah muncul sebagai salah seorang ahli astronomi muslim yang terkenal dan merupakan tokoh astronomi pertama yang menyediakan takwim menerusi karyanya *Zij al-Sindhind*.

Menurut Sulaiman (1995), pengetahuan terhadap kemajuan ilmu matematik mengambil peranan untuk memajukan lagi astronomi Islam. Tanpa adanya ilmu tersebut pengetahuan tentang saiz planet, penentuan jarak, sudut dan sebagainya tidak mampu dilaksanakan. Bertitik tolak dari situ, dunia Islam menyaksikan kemajuan matematik yang tidak terhingga pada hari ini. Kemajuan matematik dalam tamadun Islam adalah disebabkan tertarik dengan kemajuan matematik Hindu sekaligus mendorong kepada interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu. Berikutan dengan itu, Rashed & Morelon (1996) mengulas, usaha yang dilakukan oleh al-Khawarizmi dalam sistem penomboran dan pengiraan yang ada hari ini menunjukkan tamadun Islam banyak berhutang kepada sistem angka Hindu. Ini menunjukkan tamadun Islam sangat terhutang budi kepada tamadun Hindu terutama dalam bidang matematik kerana angka sifar atau kosong telah dijumpai dalam tamadun tersebut. Maklumat yang direkodkan oleh Ibn al-Nadim (1997) menunjukkan al-Khawarizmi menjadi tempat rujukan dalam hal-hal berkenaan India kerana usaha beliau meneroka kahazanah tamadun Hindu. Keadaan ini juga membuktikan tamadun Hindu memiliki kemajuan

yang memberangsangkan dalam bidang matematik berbanding dengan tamadun lain. Ketika mengulas kenyataan tersebut, Mohd Koharuddin (2002) berpendapat pembangunan tamadun Islam dalam bidang matematik adalah bertitik tolak daripada kemajuan matematik India. Pada masa yang sama, Mohd Razimi (2013) berpendapat mengenai kemajuan yang dicapai ini sangat penting bagi perkembangan kemajuan tamadun Islam.

Selain itu, bidang perubatan tamadun Hindu juga lebih maju berbanding dengan tamadun-tamadun lain. Maklumat tentang beberapa orang tokoh terkenal dan kehebatan karya perubatan India dikemukakan oleh Ibn Abi Usaybi'ah (1965), Levey (1973) dan Wan Fuad (1990). Ulasan yang dikemukakan menunjukkan kemajuan perubatan India telah menarik minat tamadun Islam untuk mengasimilasikan ilmu perubatan India sejajar dengan keperluan masyarakat. Antara karya-karya perubatan India yang terkenal ialah hasil penulisan pakar-pakar perubatan tersohornya iaitu *Shanak al-Hindi (al-Sumum), Caraka (Caraka Samhita)* dan *Susruta (Susruta Samhita).* Karya-karya tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab supaya setiap maklumat berkaitan dengan perubatan dapat disingkapkan oleh setiap lapisan masyarakat.

Manakala, Levey (1973), Sarton (1975), Wan Fuad (1990), Mohd Koharuddin (2002) dan Letchumanan (2006) pula menyediakan maklumat berhubung dengan kehebatan isi kandungan karya tersebut. Hal ini diperakui oleh *Alexander the Great* ketika menyerang benua India yang mendapati perubatan Hindu lebih baik berbanding dengan perubatan Yunani. Sekaligus dapat menarik minat tamadun Islam untuk mengasimilasikan bidang perubatan Hindu selaras dengan tuntutan Islam. Menyedari hakikat tersebut, sarjana tamadun Islam telah meneroka bidang perubatan Hindu yang sememangnya terkenal dalam beberapa aspek perubatan sejak zaman Gupta (abad ke-3M). Tamadun Hindu memiliki pakar-pakar perubatan yang tiada tandingannya. Kewibawaan mereka sangat terserlah dalam beberapa aspek perubatan. Keadaan ini membuktikan kemajuan yang dimiliki oleh tamadun Hindu tersebut telah menarik minat tamadun Islam untuk mengasimilasikannya sejajar dengan keperluan masyarakat. Dari sisi yang lain, tamadun Islam berjaya memanfaatkan kemajuan ilmu perubatan Hindu untuk memajukan lagi bidang perubatan Islam. Seterusnya mendorong interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu. Sejajar dengan itu, bidang perubatan dalam tamadun Islam berkembang maju ekoran didorong oleh faktor kemajuan perubatan tamadun Hindu yang menarik minat tamadun Islam.

Hubungan Baik Antara Khalifah dengan Sarjana

Interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu juga didorong oleh hubungan baik antara khalifah dengan sarjana. Maklumat yang disediakan oleh Dunlop (1958) dan Sarton (1975), mengungkapkan tentang hubungan baik yang terjalin antara khalifah Abu Ja'far al-Mansur (m.136H/754M-158H/775M) dengan sarjana India yang datang ke Baghdad. Sesetengah pendapat mengatakan sarjana berkenaan ialah *Mankah al-Hindi* dan pendapat lain mengatakan *Kankah al-Hindi*. Sarjana berkenaan telah memperkenalkan sebuah karya astronomi India berjudul *Brahmasputha Siddhanta* kepada khalifah. Dilihat dalam beberapa situasi, sesetengah pemerintah amat sukar menerima kedatangan orang luar yang tidak dikenali. Hal ini berbeza sekali apabila khalifah Abu Ja'far al-Mansur yang menerima kedatangan sarjana India tersebut dengan penuh keterbukaan. Malah khalifah amat tertarik dengan kandungan karya astronomi berjudul Brahmasputha Siddhanta dalam bahasa Sanskrit itu dan terus memerintahkan al-Fazari menterjemahkan karya tersebut ke dalam bahasa Arab. Usaha penterjemahan tersebut semakin menggalakkan hubungan baik antara khalifah dan sarjana. Hubungan baik yang terbina ini menjadi pemangkin terhadap perkembangan ilmu dalam beberapa bidang sains bahkan mendorong interaksi yang berterusan antara kedua-dua tamadun.

Ketika zaman pemerintahan khalifah al-Ma'mun, muncul pula sarjana Islam bernama Abu [c]Abd Allah Muhammad bin Musa al-Khawarizmi. Menurut Dunlop (1958), al-Khawarizmi pernah dijemput datang ke Baghdad semasa pemerintahan khalifah al-Ma'mun dan seterusnya diperintahkan menyiapkan sebuah abstrak mengenai kandungan karya astronomi India tersebut untuk khalifah al-Ma'mun. Manakala Nasr (1968), Ibn al-Nadim (1997) dan Ishak (2001) menyediakan maklumat yang mengatakan beliau sanggup mengembara ke India semata-mata untuk menguasai ilmu sains Hindu. Kesungguhan al-Khawarizmi meneroka dan menggali khazanah dari tamadun India merupakan sesuatu yang amat dibanggakan. Usaha tersebut menunjukkan hubungan

baik antara khalifah dengan beliau terjalin erat hingga tersebarnya ilmu matematik dan astronomi Hindu ke dalam tamadun Islam. Al-Khawarizmi juga pernah dilantik sebagai penasihat astronomi dan pengawas khalifah di Baghdad. Bagi menghargai sumbangan beliau, khalifah al-Ma'mun turut membina sebuah Marsod (bilik memerhati bintang) khusus untuk beliau.

Selain itu, Levey (1973) turut menyediakan maklumat berkenaan hubungan baik khalifah dengan sarjana. Ianya terbukti apabila khalifah Harun al-Rashid (170N/786M-194/809M) pernah membenarkan *Salih al-Hindi* salah seorang pakar perubatan India untuk tinggal dan berkhidmat di istana khalifah.Walaupun Salih al-Hindi dikatakan tidak pernah menyumbang apa penulisan, tetapi beliau telah memberikan perkhidmatan yang terbaik kepada khalifah. Khalifah Harun al-Rashid turut menjalin hubungan baik dengan *Mankah al-Hindi*. *Mankah al-Hindi* telah dijemput datang ke istana untuk mengubati penyakit khalifah yang dihidapi sekian lama. Kejayaan *Mankah al-Hindi* mengubati khalifah menyebabkan beliau sangat terkenal di istana dan sumbangannya amat dihargai oleh khalifah.

Disamping itu, hubungan baik pemerintah dengan sarjana turut ditonjolkan apabila Sultan Mas'ud begitu menghargai sumbangan dan usaha Abu al-Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni (362-440H/973-1048M) dalam bidang sains. Sikap positif Sultan Mas'ud mendorong al-Biruni mendedikasikan sebuah karya khas berjudul *al-Qanun al-Mas'udi* untuk beliau sempena hubungan erat yang terjalin antara mereka. Karya ini dianggap sebuah ensiklopedia yang unggul bukan sahaja dalam bidang astronomi dan matematik bahkan juga dalam bidang geografi. Sumbangan al-Biruni mendorong sultan memberikan ganjaran yang begitu lumayan sebagai menghargai jasa beliau. Antara ganjaran yang diberikan ialah seekor gajah yang dipenuhi dengan muatan perak. Penghargaan itu bukan sahaja menunjukkan sikap positif sultan terhadap bidang keilmuan tetapi juga untuk menghargai usaha para sarjana dalam mengembangkan lagi bidang keilmuan (Houstma et al. 1987; al-Biruni 2002).

Sememangnya hubungan baik antara khalifah dengan para sarjana membuktikan ianya menjadi salah satu elemen yang mendorong interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu. Hasilnya, pelbagai bidang ilmu berjaya diteroka oleh para sarjana dalam tamadun Islam.

Polisi Sains Negara

Polisi sains negara melibatkan kegiatan penterjemahan, penubuhan institusi (seperti perpustakaan, observatori dan sekolah), naungan kepada saintis dan juga penyelidikan dalam bidang sains. Salah satu institusi yang ditubuhkan ialah *Bayt al-Hikmah* (al-Hassan et al. 1986).

Umumnya, penubuhan akademi seperti *Bayt al-Hikmah* sekitar tahun 815M sebagai pusat pengajian terulung di Baghdad merancakkan proses pemindahan ilmu dari tamadun lain. Peranan *Bayt al-Hikmah* dilihat begitu memuncak ekoran menerima pengaruh daripada pusat pengajian di Jundishapur (Khair Allah 1946). Maklumat yang disediakan oleh Ibrahim (1964) dan Ayyubi (1985) menjelaskan peranan *Bayt al-Hikmah* dapat dilihat apabila ia berfungsi sebagai pusat pengumpulan manuskrip dan karya-karya dari tamadun lain. Ini membuktikan *Bayt al-Hikmah* menjadi agen yang merancakkan lagi interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun lain khususnya tamadun Hindu apabila kegiatan pengumpulan dan penyimpanan khazanah dari tamadun tersebut giat dilaksanakan. Selain itu, *Bayt al-Hikmah* merupakan sebuah pusat ilmu yang pertama dalam sejarah intelektual manusia yang dibuka kepada pelbagai bangsa, agama dan keturunan demi memelihara serta mengembangkan ilmu pengetahuan khususnya dalam bidang sains (Hairudin 1992). *Mankah al-Hindi* adalah salah seorang sarjana dari India pernah berkhidmat di pusat ini (al-Zirikli 1969; Sarton 1975; Hill 1993).

Keunggulan Bahasa Arab Sebagai Bahasa Saintifik

Pada dasarnya, bahasa Arab turut menjadi medium interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu. Kebanyakan karya dari tamadun terdahulu terutamanya dari tamadun Hindu diterjemah terlebih dahulu ke dalam bahasa Arab sebelum dapat memahami isi kandungannya. Hal ini menunjukkan bahasa Arab memainkan peranan yang penting dalam proses interaksi antara

tamadun. Sarton (1975) ketika mengulas mengenai perkara ini menjelaskan, setiap informasi mengenai sains dan falsafah pada masa tersebut hendaklah disampaikan menggunakan bahasa Arab. Oleh itu, bagi sesiapa yang ingin memperoleh maklumat tersebut, hendaklah memahami sepenuhnya bahasa Arab. Sekali lagi kenyataan ini membuktikan kepentingan dan keperluan mempelajari bahasa Arab.

Bahasa Arab juga memainkan peranan tersendiri dalam memastikan pelaksanaan polisi sains negara. Apa yang dimaksudkan di sini ialah polisi yang membabitkan kegiatan penterjemahan. Ia memerlukan penguasaan bahasa Arab yang baik untuk menjamin proses penterjemahan boleh berjalan lancar. Ini kerana, polisi sains negara ketika itu sukar untuk direalisasi sekiranya bahasa Arab hanya difahami oleh segelintir masyarakat dan menjadi hak ekslusif golongan tertentu sahaja. Menyedari hakikat tersebut, al-Hassan et al. (1986) dan Roziah (2012) menjelaskan bahawa bahasa Arab menjadi keajaiban bagi tamadun Islam apabila semua masyarakat dibawah jajahan takluknya bertutur dan menulis dalam bahasa yang sama. Menurutnya, bahasa Arab menjadi bahasa pertuturan bagi mereka yang tinggal antara Baghdad dan Cordova. Memandangkan hanya bahasa Arab yang digunakan oleh masyarakat Islam ketika itu, inisiatif diambil oleh khalifah bagi menggerakkan usaha penterjemahan sesebuah karya dari tamadun lain khususnya dari tamadun India ke dalam bahasa Arab. Kegiatan penterjemahan ini telah berjaya menghilangkan sempadan budaya antara sarjana dengan orang awam. Hal ini disebabkan pembelajaran mengenai ilmu sains boleh dicapai oleh semua peringkat masyarakat. Apabila perkara ini berlaku, ianya telah memberi ruang yang luas kepada semua orang untuk turut memajukan bidang sains dalam tamadun Islam.

KESIMPULAN

Hasil kajian mendapati interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu telah didorong oleh tujuh faktor. Faktor tersebut ialah sifat tamadun, ajaran Islam yang menggalakkan intelektualisme, hubungan baik dengan negara luar, kemajuan sains tamadun lain, hubungan baik antara khalifah dengan sarjana dan polisi sains negara serta keunggulan bahasa Arab sebagai bahasa saintifik.

Kajian ini memberi implikasi kepada pembuat dasar atau polisi sains negara yang perlu mengambil kira faktor interaksi ini dalam memajukan sains masa kini. Sains dan teknologi masa kini mampu diteroka dengan lebih mendalam dengan dibantu oleh beberapa faktor. Barangkali faktor-faktor ini perlu diteliti kesesuaiannya supaya dapat membangunkan sains dan teknologi Islam masa kini. Di samping itu, pembuat dasar perlu mewar-warkan kepentingan mengkaji sains dan teknologi supaya dapat melahirkan generasi yang berinovasi dalam pelbagai bidang.

Memandangkan artikel ini hanya memfokuskan faktor interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Hindu, pengkaji mencadangkan kajian lanjutan oleh beberapa pengkaji lain tentang faktor interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun-tamadun lain yang belum ada. Antaranya faktor interaksi antara tamadun Islam dengan tamadun Parsi dan tamadun China. Dengan adanya kajian lanjutan ini, interaksi antara tamadun dapat disingkapkan dalam bentuk yang lebih luas agar dapat memberi faedah kepada semua pihak.

RUJUKAN

Ab Alim Abdul Rahman & Syed Idrus Syed Mohamad. 1995. *Tamadun Islam.* Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd.

Ahmad Shalaby. 1983. *Sejarah Dan Kebudayaan Islam*. Singapura: Pustaka Nasional.

Ahmad Zaki Berahim dan Norhayati Hamzah. 2009. Sorotan Gerakan Penterjemahan dan Penerbitan Buku-Buku dalam Dawlah ‘Abbasiyyah di Baghdad: Satu Analisa Iktibar dari Sudut Institusi Penerbitan Semasa. Dlm. *Jurnal al-Tamaddun* (3): 1-30.

Alias Azhar. 2010. Faktor Pembangunan Dan Kemunduran sains Islam. Dlm *Jurnal Hadhari.* Bil.3. Hlm: 43-59. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam dan Masyarakat. Dimuat turun daripada http://www.ukm.my/hadhari/makalah/V2nI-n3.pdf. [10/2/14]

Alias Azhar. 2013. Sains dan Teknologi dalam Ketamadunan Islam: Analisa Epistemologi dan Metodologi. *Jurnal al-Tamaddun.* Bil 8 (1).

Amir A. Rahman. 1990. *Pengantar Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ayyubi, N. Akmal. 1985. Contribution of al-Khawarizmi to Mathematics and Geography: 1-9. http://www.muslimheritage.com/uploads/Contribution Khwarizmi to Mathematics Geography.pdf [20 September 2014].

Azam Hamzah dan Zulekha Yusoff. 1990. *Tamadun Islam: Konsep Dan Pencapaiannya*. Shah Alam: Penerbit Hizbi.

Beg, M.A.J. 1980. *The Image of Islamic Civilization.* Kuala Lumpur: Penerbit UKM.

al-Biruni. 2002. *Al-Qanun al-Mas'udi.* Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah

Dunlop, D.M. 1958. *Arabic Science in the West.*T.Tp. Pakistan Historical Society.

Al-Faruqi, Isma'il dan al-Faruqi Lois Lamya. 1992. *The Cultural Atlas of Islam*. Terj. Mohd. Ridzuan Othman, Mohd. Sidin Ishak dan Khairuddin Harun. Atlas Budaya Islam. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ghazali Darusalam. 2001. *Tamadun Islam dan Tamadun Asia.*Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributor Sdn.Bhd.

Hairudin Harun. 1992. *Daripada Sains Yunani Kepada Sains Islam.* Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Hairudin Harun. 2004. *Retorik Sains dan Teknologi di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Al-Hassan, Ahmad Y dan Hill, Donald. 1986. *Islamic Technology: An illustrated history.*Cambridge: Cambridge University Press.

Hill, Donald R. 1993. *Islam Science and Engineering.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Houtsma, M. TH., Arnold, T.W., Basset, R & Hartmann, R. 1987. *First Encyclopaedia of Islam.* Vol.II,IV,V. Leiden: E.J. Brills.

Ibn Abi Uṣaybi'ah.1965. 'Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Aṭibba'. Beirut: Manshurat Dar Maktabat al-Hayah.

Ibn al-Nadim, Muhammad bin Ishaq. 1997. *al-Fihrist.* Tunisia: Dar al-Ma'arif li al-Tiba'ah wa al-Nashr.

Ibrahim, Hassan. 1964. *Tarikh al-Islam*. Juz.2. Qaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misrriyah Ishak Suliaman. 2001. Pengenalan Tamadun Islam. Dlm. *Tamadun Islam dan Tamadun Asia*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Khair Allah, Amin.1946. *Outline of Arabic Contributions to Medicine.* Beirut: American Press.

Letchumanan, S.S.R.A. 2006. *Tamadun Dunia.* Selangor: Penerbit Fajar Bakti Sdn.Bhd.

Levey, Martin. 1973. *Early Arabic Pharmachalogy:An Introduction Based on Ancient and Medievel Sources.* Leiden: E.J. Brill.

Mashitah Sulaiman & Adibah Sulaiman @ Mohamad. 2011. *Tamadun Islam dan Tamadun Asia.* Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.

Mohd Koharuddin Mohd Balwi. 2002. Sains Dan Teknologi Asia: Hadiah Asia kepada dunia. Dlm *Jurnal Teknologi, Bil.37(E). Hlm 29-46.* Skudai: Universiti Teknologi Malaysia. Dimuat turun daripada http://www.eprints.utm.my.1435/1/JT37E%5B3%5D.pdf. [10/2/14]

Mohd Razimi Husin. 2013. *Tamadun Islam dan Tamadun Asia.* Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Nasr, Seyyed H. 1968. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press.

Rashid, Rushdi dan Morelon, Regis (pnyt). 1996. *Encyclopedia of the History of Arabic Science*. Jil. 2. New York: Routledge.

Roziah Sidik @ Mat Sidek. 2009.Tamadun Islam dan Penguasaan Ilmu. Dlm. *Jurnal Usuluddin*. Bil 30. Hlm. 209-225.

Roziah Sidik @ Mat Sidek. 2012. Relevansi Faktor Kegemilangan Sains Islam Dengan Dunia Islam Masa Kini. Dlm *Jurnalal-Tamadun, 7(1):* Hlm1-13. Dimuat turun daripada http://www.e-journal.um.edu.my/public/article.pdf. [13/4/2014]

Sardar, Z. 1992. *Arguments for Islamic Science*. Terj. Abdul Latif Samian. Hujah Sains Islam. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sarton, George. 1975. *Introduction to the History of Science.* Jil.I.Florida: D.Robert E.Kriger Publishing Company.

Shaharir Mohamad Zain.1995. Sejarah Perkembangan Matematik Dalam Islam.Dlm Sulaiman Nordin (pngr). *Sains Menurut Perspektif Islam.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Shaharir Mohamad Zain. 2004. Keperluan, Kaedah, Status dan Agenda Pemerribumian Sains di Malaysia: Tidak Ke Manakah Kita? *Kertas Kerja Seminar Kebangsaan Sejarah dan Falsafah Sains.*

Sulaiman Noordin (pngr). 1995. *Sains Menurut Perspektif Islam.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Wan Fuad Wan Hassan.1990. *Ringkasan Sejarah Sains*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

al-Zirkly, Khairudin. 1969. *Al-a'alam*. Juz.6. Jami'u al-Huquq Mahfuzah al-Muallif.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Pendefinisian Semula Istilah Tafsir ᶜIlmi

Nor Syamimi Mohd, Haziyah Hussin & Wan Nasyrudin Wan Abdullah

Jabatan Pengajian al-Quran & al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Tafsir *ᶜīlmī* merupakan salah satu aliran tafsir kontemporari. Perbincangan mengenai tafsiran ini sangat ketara di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 khususnya dalam karya-karya *ᶜŪlūm āl-Qūrān, Ūṣūl āl-Ṭāfṣīr* dan tafsir al-Quran. Namun, dari sudut definisi, para sarjana berbeza pendapat terhadap tafsir cilmi. Kepelbagaian definisi ini memberi implikasi positif dan negatif terhadap penerimaan dan pemahaman maksudnya. Oleh itu, kajian ini menganalisis istilah-istilah yang diguna pakai dalam *ṭāfṣīr ᶜīlmī* dan menilai semula definisi tafsir cilmi yang dikemukakan oleh para sarjana. Kajian ini menggunakan reka bentuk kajian secara analisis kandungan. Data dikumpul melalui analisis dokumen terhadap kamus, kitab ᶜŪlūm āl-Qūrān, Usul al-Tafsir wa Ittijahatuhu, ensiklopedia dan karya sarjana tertentu yang membincangkan istilahnya dari segi bahasa dan istilah. Data yang diperoleh dianalisis secara deskriptif. Dapatan kajian merumuskan definisi tafsir cilmi ialah tafsir yang menjelaskan makna ayat-ayat al-Quran tertentu berpandukan penemuan sains moden yang sahih dan tetap berteraskan konsep sains tauhidik. Ayat-ayat al-Quran yang ditafsirkanbukan sahaja merangkumi ayat kawniyyat, malah termasuk juga ayat yang berkaitan pensyariatan hukum dan kesihatan. Selain itu, kajian mencadangkan terjemahan istilah tafsir cilmi yang boleh diguna pakai dalam bahasa Melayu ialah tafsir sains tauhidik. Pemahaman terhadap istilah tafsir cilmi sangat penting bagi memastikan tafsiran yang dilakukan tepat dan tidak bertentangan dengan makna sebenar yang dikehendaki oleh ayat serta fungsi al-Quran sebagai kitab hidayah terus terpelihara. .

Kata Kunci: pendefinisian semula, penterjemahan, *tafsir ᶜilmi*, ayat *kawniyyat*, sains tauhidik

PENGENALAN

*Tafsir ᶜilmi*merupakan istilah baru dalam disiplin ilmupengajian tafsir al-Quran. Istilah ini terserlah penggunaannya sebagai salah satu aliran tafsir moden di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20(al-Syarqawi 1972: 44-47; al-Muhtasib 1973: 245; Jansen 1974: 35-39; Ansari 2000; 91-104; Selamat et al. 2013: 55). Kemunculannya bermula apabila parasarjanaIslam cenderung untuk mengadaptasi falsafah sains Barat dalam segenap aspek kehidupan dan juga untuk menangkis perlecehan sarjana Barat terhadap kesyumulan al-Quran sebagai wahyu yang bermukjizat dan bukannya nukilan Rasulullah S.A.W (Ansari 2000: 91-93; al-Khalidi 2010: 566-567; Selamat et al 2013: 55). Pendekatan *tafsir ᶜilmi*yang mengabung jalin sains dan teknologi dalam memahami makna ayat-ayat suci al-Quran seiring dengan perkembangan masa kini begitu mendapat perhatian para sarjana. Antara sarjana yang mengaplikasikan pendekatan ini secara meluas dilakukan oleh al-Razi (M. 1209) dalam karyanya yang bertajuk *Mafatih al-Ghaib.* Usaha ini seterusnya diteruskan oleh ulama-ulama selepasnya seperti Muhammad ibn Ahmad al-Iskandari *(Kasf al-Asrar al-Nuraniyya al-Quraniyyah fi mayata'allaqu bi al-Ajram al-Samawiyyah wa al-Ardiyyah wa al-Hayawanat wa al-Nabatat wa al-Jawahir al-Ma'diniyyah)*, Muhammad ʻAbduh (M. 1905) *(Tafsir al-Manar),* Tantawi Jauhari (M. 1940) *(al-Jawahir fi Tafsir al-Quran al-Karim)* dan Zaghlul el-Najjar *(Tafsir al-Ayah al-Kawniyyah fi al-Qur'an al-Karim)* (Ansari 2001: 91-104; Mazlan 2002: 34-64).

Dari sudut penggunaan istilah *tafsir ᶜilmi*, terdapat pelbagai istilah yang digunakan oleh para sarjana bagi merujuk kepada *tafsir ᶜilmi*. Antara istilah yang biasa digunakan ialah *tafsir ᶜilmi, tafsir ᶜilmi tajribi, scientific exegesis*, tafsir sains dan tafsir saintifik. Di samping itu, mereka juga berbeza pendapat mengenai definisi *tafsir ᶜilmi*. Perbezaan ini membawa implikasi positif dan negatif terhadap penerimaan dan pemahaman maksudnya. Sehubungan itu, timbul persoalan adakah kepelbagaian istilah yang digunakan ini memberi konotasi yang berbeza? Dan adakah definisi yang berbeza hanya menggambarkan perbezaan ungkapan tetapi hakikatnya membawa makna yang sama? Oleh itu, kajian ini menganalisis istilah-istilah yang diguna pakai dalam *tafsir ᶜilmi*dan menilai semula definisi *tafsir ᶜilmi* yang dikemukakan oleh para sarjana.

METODOLOGI KAJIAN

Kertas kerja ini menggunakan reka bentuk kajian kualitatif secaraanalisis kandungan. Data dikumpul melalui analisis dokumen. Dokumen yang digunakan yang ialah kamus, kitab *ᶜUlum al-Quran*, *Usul al-Tafsir wa Ittijahatuhu*, ensiklopedia serta karya sarjana tertentu yang membincangkan istilahnya dari segi bahasa dan istilah. Kamus *al-Mu'jam al-Wasit*oleh *Majma' al-Lughah al-ᶜArabiyyah,Lisan al-ᶜArab* oleh Ibn Manzurdan *Kitab al-Ta'rifat* oleh al-Jurjani (1983) dirujukuntuk melihat makna *tafsir* dan *ᶜilmi* dari sudut etimologi sebelum digabungkan menjadi satu istilah. Selain itu, antara kitab*ᶜUlum al-Quran* dan *Usul al-Tafsir* kontemporari utama yang dirujukialah*Ittijahat al-Tafsir fi Misr fi al-ᶜAsr al-Hadith*oleh al-Syarqawi (1972), *Ittijahat al-Tafsir fi al-ᶜAsr al-Hadith* oleh al-Muhtasib (1973), *al-Tafsir wa al-Mufassirun* oleh al-Dhahabi (2005). Di samping itu, kajian juga merujuk karya sarjana Barat. Antaranya ialah*Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* oleh Baljon (1968) dan *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* oleh Jansen (1974). Karya-karya tersebut digunakan untuk meninjau istilah*tafsir ᶜilmi* yang digunakan oleh para sarjana dan definisi dari segi terminologi yang dikemukakan oleh mereka bagi istilah ini.Seterusnya, data yang diperoleh dianalisis menggunakan pendekatan deskriptif untuk melihat makna yang sesuai bagi *tafsir ᶜilmi* dan terjemahan istilahnya dalam bahasa Melayu.

DEFINISI *TAFSIR ᶜILMI*

Definisi Tafsir dan ᶜIlmi dari Segi Bahasa dan Istilah

Tafsir ᶜilmi terdiri daripada dua patah perkataan iaitu *tafsir* dan *ᶜilmi*.Darisudut epistemologi, tafsir berasal daripada perkataan *al-fasr*, yang bermaksud keterangan(Ibn Manzur 2012 11: 180).*Al-tafsir* bermaksud menerangkan, menjelaskan atau menghuraikan (Mu'jam al-Wasit 2004: 688).

Definisi tafsir dari sudut terminologi pula, al-Zarkasyi (1988) menyatakan tafsir ialah ilmu memahami kitab Allah S.W.T yang diturunkan kepada Nabi Muhammad S.A.W, menjelaskan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hakamnya dan hikmah-hikmahnya (al-Zarkasyi 1988 1: 13). Menurut Ibn 'Ashur (1997), beliau mendefinisikan tafsir sebagai suatu ilmu membincangkan tentang penjelasan makna-makna lafaz al-Quran, dan apa yang dapat diambil faedah dari lafaz-lafaz tersebut secara ringkas ataupun secara meluas (Ibn 'Ashur 1997 1: 11). Bagi al-Zarqani (1998), tafsir bermaksud suatu ilmu yang membahaskan tentang al-Quran al-Karim dari segi pengertiannyasebagaimana yang dikehendaki Allah S.W.T sesuai dengan kadar kemampuan manusia itu sendiri (al-Zarqani1998 2: 7). Manakala menurut al-Khalidi (2010)takrif ilmu tafsir ialah suatu ilmu yang melengkapkan kefahaman tentang al-Quran, menerangkan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hakamnya dan menghilangkan kemusykilan serta kekaburan mengenai ayat-ayatNya (al-Khalidi 2010: 24).

Manakala *ᶜilmi*dari segi epistemologi berasal daripada perkataan *ᶜilm*,yangbermaksud ilmu, sains, pengetahuan dan maklumat (Mu'jam al-Wasit 2004: 624; al-Miftah 2008:1202; Ibn Manzur 2012 10: 263).Menurut al-Jurjani (1983) *al-ᶜilm*ialah kepercayaan yang mutlak selaras dengan hakikat sebenar (al-Jurjani 1983: 155). Dari sudut istilah,*ᶜilm*merupakan perkataan syumul yang merangkumi pelbagai jenis ilmu pengetahuan manusia yang lama dan baru. Jelaslah, istilah ini menunjukkan ilmu pengetahuan ini tidak hanya terhad dalam bidang astronomi sahaja (al-Rumi 1986: 545) malah termasuk juga bidang-bidang lain. Ahmad Bazli (2014) dalam kajiannya

menggunakan istilah*ᶜilm* dengan maksud ilmu pengetahuan yang eksperimental dan apa yang berkaitan dengannya daripada ilmu tabii yang terdapat pada *al-kawn* (ciptaan) seperti fizik, geologi, biologi, oseanografi dan astronomi (Ahmad Bazli 2014: 66). Justeru, *ᶜilm* merangkumi semua pengetahuan manusia tanpa mengehadkan satu daripada pengetahuan tersebut. Sehubungan itu, takrifan *ᶜilm* berbeza berdasarkan perbezaan individu yang memberikan takrifan tersebut berdasarkan bidang kajian masing-masing.

Definisi Tafsir^{c}Ilmi dari Segi Istilah

Tafsir ᶜilmi merupakan istilah baru dalam disiplin ilmu pengajian tafsir al-Quran dan tidak digunakan pada awal sejarah pengajian tafsir (al-Syarqawi 1972: 44-47; al-Muhtasib 1973: 245; Jansen 1974: 35-39; Ansari 2000; 91-104; Selamat et al. 2013: 55). Dalam konteks penggunaan istilah *tafsir ᶜilmi,* wujud perbezaan mengikut bahasa tertentu.Bahasa Arab menggunakan istilah *tafsir ᶜilmi* atau *tafsir ᶜilmi tajribi*, bahasa Inggeris *scientific exegesis* atau *scientific interpretation* dan bahasa Melayu tafsir sains atau tafsir saintifik.

Walau bagaimanapun, majoriti sarjana menggunakan istilah dalam bahasa Arab iaitu *tafsir ᶜilmi* dalam karya masing-masing. Antara sarjana tersebut ialah al-Dhahabi (2005), al-Muhtasib (1973), Abu Hajar (1991), dan Jansen (1974). Definisi *tafsir ᶜilmi* dikemukakan oleh al-Dhahabi (2005) ialah tafsir yang membicarakan dengan mendalam istilah-istilah ilmiah dalam ayat-ayat al-Quran dan seterusnya cuba untuk mengeluarkan berbagai-bagai-bagai ilmu dan juga beberapa pandangan falsafah daripadanya (al-Dhahabi 2005 2: 417). Al-Muhtasib (1973) menyatakan bahawa *tafsir ᶜilmi*ialah tafsir yang dibuat oleh pengarangnya dengan tujuan menundukkanayat-ayat al-Quran kepada teori-teori dan istilah-istilah ilmiah dan seterusnya mencuba sedaya upaya mungkin untuk mengeluarkan pelbagai permasalahan ilmu dan pandangan falsafah daripadanya (al-Muhtasib 1973: 247). Bagi AbuHajar, *tafsir ᶜilmi* ialah tafsir yang menjelaskan ayat-ayat al-Quran berdasarkan apa yang telah terbukti kebenarannya dari sudut sains dan ilmu pengetahuan moden. Tafsiran ini mendedahkan kepada umum bahawa fakta-fakta ilmiah yang terdapat dalam al-Quran ini adalah salah satu daripada ciri-ciri kemukjizatan al-Quran yang membuktikan bahawa kitab ini sebenarnya daripada Allah S.W.T, memandangkan tidak ada seorang manusiapun yang mengetahui tentang fakta-fakta berkenaan sewaktu ia diturunkan (AbuHajar 1991: 66). Mazlan (1998) pula mendefinisikan *tafsir ᶜilmi* sebagai tafsir yang membahaskan tentang ayat-ayat *kawniyyat* yang terdapat dalam al-Quran dan kemudian mentafsirkannya berpandukan teori-teori dan penemuan-penemuan sains yang tetap, penemuan ini tidak diketahui pada zaman penurunan al-Quran membuktikan al-Quran bukanlah ciptaan Nabi Muhammad SAW tetapi ciptaan Allah S.W.T. Penemuan ini juga adalah satu daripada kelebihan al-Quran sebagai mukjizat (Mazlan 1998: 26).Ahmad Bazli (2014) menjelaskan*tafsir ᶜilmi*ialah satu ijtihad dalam pentafsiran al-Quran berorientasikan sains dalam usaha menjelaskan makna saintifik terhadap ayat-ayat al-Quran terutama yang berkisar pada persoalan ciptaan atau ayat-ayat *kawniyyat* yang menepati kaedah-kaedah dan analisis sains moden dalam rangka untuk mengesahkan kebenaran al-Quran terhadap hakikat berhubung ciptaan atau *al-kawn* (Ahmad Bazli 2014: 67).

Istilah bahasa Arab yang seterusnya *tafsir ᶜilmi tajribi* digunakan oleh al-Rumi(1986). Al-Rumi tidak bersetuju dengan istilah *tafsir ᶜilmi* merujuk kepada tafsir berdasarkan ilmu yang sedemikian. Beliau berpendapat *ᶜilmi* merujuk kepada ilmu dalam erti kata yang umum. Sebagai alternatif, beliau menamakannya *tafsir ᶜilmi tajribi* untuk membezakannya dengan aliran-aliran tafsir lain. Beliau menghuraikan *tafsir ᶜilmi tajribi* sebagai *ijtihad* yang dilakukan oleh pentafsir dalam mendedahkan dan menjelaskan hubungan antara *ayat-ayat kawniyyah* dalam al-Quran dengan penemuan sains yang berbentuk eksperimen untuk menonjolkan kemukjizatan al-Quran yang bersumber daripada Allah S.W.T dan sesuai untuk semua zaman dan tempat (al-Rumi 1986: 545-550).

Penggunaan istilah *scientific exegesis* dalam bahasa Inggeris digunakan oleh kebanyakan sarjana Barat bagi merujuk kepada *tafsir ᶜilmi.* Antara sarjana tersebut Jansen (1974), Wood (1989), Zafar Ishaq Ansari (2001), Muzaffar Iqbal (2010), Mustansir Mir (2004) dan Marwa Elshakry (2008). Di samping itu, ada juga sebahagian sarjana yang menggunakan istilah *scientific interpretation,* iaitu Bustami Mohamed Khir (2000) dan Ahmad N. Amir et al. (2012). Namun,

kajian tidak menjumpai definisi khusus yang merujuk kepada *scientific exegesis* atau *scientific interpretation* yang dikemukakan oleh sarjana-sarjana Barat ini. Mereka lebih memfokuskan untuk menonjolkan hubungan sains dan ayat-ayat yang mengandungi elemen saintifik dalam al-Quran. Manakala tafsir sains atau tafsir saintifik dilihat digunakan dalam kajian dan karya-karya bahasa Melayu. Antaranya ialah Mazlan (1998) dan Selamat et al (2013). Istilah ini dilihat hanya menterjemahkan istilah bahasa Inggeris *scientific exegesis* atau *scientific interpretation* kepada bahasa Melayu.

Sehubungan itu, dari sudut bahasa, *tafsir* ialah menjelaskan makna ayat-ayat al-Quran.[c]*Ilmi* pulamerujuk kepada ilmu yang khusus iaitu ilmu sains. Hal ini turut dipersetujui oleh al-Rumi (al-Rumi 1986: 549-550). Namun, penggunaan istilah sains perlu diberi perhatian dengan teliti dalam pelbagai aspek. Istilah *science* bahasa Inggeris dan terjemahan bahasa Melayunya iaitu sains yang diguna pakai dan yang difahami pada hari ini merupakan istilah yang diperkenalkan oleh Barat sejak abad ke-17 (Wan Fuad 1996: 5; Bustami 2000: 20).Perkataan Inggeris *science* berasal daripada Latin *scientia* yang bermakna ilmu (Wan Fuad 1996: 3; Shaharir 2000: 24; Othman 2014: 33-34). Menurut Sayyid Hossein Nasr (2008), istilah sains dalam bahasa Inggeris tidak boleh diterjemahkan terus ke dalam bahasa Arab dengan membawa makna yang sama. Beliau menggunakan istilah sains yang bermakna pengetahuan yang tidak tersusun atau *scientia* atau *al-*[c]*ilm* melainkan 'pengetahuan' yang khas (Sayyid Hossein Nasr 2008: 22). Definisi sains dari sudut istilah ialah analisis fenomena alam tabii secara sistematik, mantik, dan objektif dengan kaedah khusus yang diperantikan untuk mewujudkan penumpukan pengetahuan yang boleh dipercayai (Shaharir 1987). Definisi ini turut dipetik oleh Mohd Yusuf untuk menjelaskan maksud sains dari segi istilah (Mohd Yusof 2014: 35). Sulaiman pula menyatakan sains ialah suatu cabang ilmu pengetahuan yang mengkaji himpunan pernyataan yang terbukti atau fakta-fakta yang dicerap dan disusun secara bersistem dan dihimpun dalam bentuk hukum-hukum umum (Sulaiman 1990: 1). Bagi Crump (2002), sains ialah penumpukan pengetahuan yang bersistem dan berkaedah mengenai alam tabii, yang dibangunkan secara spekulasi, pencerapan dan eksperimen, yang menghasilkan hukum-hukum secara objektif mengenai fenomena alam dan penerangan mengenai fenomena tersebut (Crump 2002). Hal ini jelas menunjukkan sains Barat ini tidak meletakkan Tuhan (Allah) sebagai penghulu pemikiran, tetapi sebaliknya meletakkan akal rasional manusia sebagai pusat penentu bagi segala-gala. Selain itu, menurut sains Barat segala fenomena alam dapat dijelaskan melalui akal fikiran manusia semata-mata, dan tidak memerlukan pertolongan Tuhan (Wan Fuad 1996: 5-6). Oleh yang demikian, penggunaan istilah *scientific exegesis* atau *scientific interpretation* dan tafsir sains atau tafsir saintifik ini menimbulkan kesan yang negatif dari sudut pemahaman dan menimbulkan percanggahan sekiranya perkataan sains tersebut merujuk sains yang diperkenalkan oleh Barat ini. Hal ini seolah-olah menafikan bahawa al-Quran merupakan kitab yang bermukjizat yang bersumber daripada Allah.

Justeru, kajian mencadangkan penggunaan istilah tafsir sains tauhidiksebagai alternatifatau menggantikan *scientific exegesis* atau *scientific interpretation* dan tafsir sains atau tafsir saintifik bagi merujuk kepada*tafsir* [c]*ilmi.*Istilah sains tauhidik dilihat lebih tepat jika dibandingkan sains Barat. Hal ini dapat dilihat menerusi definisi sains tauhidik yang dikemukakan oleh Othman (2014). Sains tauhidik ialah pengetahuan sains yang bukan sahaja mampu menjelaskan fenomena tabii alam yang berada di sekitar, tetapi juga dapat menjelaskan makna yang terkandung dalam fenomena alam yang dikaji (Othman 2014: 126-127). Jelasnya, sarjana sains tauhidik sedar bahawa alam ini memang mempunyai tabii dan sifat tertentu yang dapat difahami dan diramalkan oleh manusia. Namun, tabii atau sifat alam ini tidak mutlak dan tidak ditentukan oleh alam (Sama ada tumbuhan, haiwan, binatang, jirim, dan manusia) itu sendiri, tetapi ditentukan oleh Allah S.W.T secara mutlak. Misalnya, tabii api yang panas itu membakar, tetapi terbakarnya objek yang terkena api yang panas tidak terletak kepada sifat api yang panas, tetapi terletaknya kepada keizinan Allah S.W.T untuk api membakar. Hal ini dapat dilihat menerusi kisah Nabi Ibrahim yang dicampakkan ke dalam api yang menjulang-julang, tetapi ternyata api tersebut tidak membakar Nabi Ibrahim dengan izin Allah S.W.T. FirmanNya;

قَالُواْ ٱبۡنُواْ لَهُۥ بُنۡيَٰنٗا فَأَلۡقُوهُ فِي ٱلۡجَحِيمِ ٩٧ فَأَرَادُواْ بِهِۦ كَيۡدٗا فَجَعَلۡنَٰهُمُ ٱلۡأَسۡفَلِينَ ٩٨ وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهۡدِينِ ٩٩

Maksudnya:
(Setelah tak dapat berhujah lagi, ketua-ketua) mereka berkata: Binalah untuk Ibrahim sebuah tempat (untuk membakarnya), kemudian campakkan dia ke dalam api yang menjulang-julang itu. Maka mereka (dengan perbuatan membakar Nabi Ibrahim itu) hendak melakukan angkara yang menyakitinya, lalu Kami jadikan mereka orang-orang yang terkebawah (yang tidak berjaya maksudnya). Dan Nabi Ibrahim pula berkata: Aku hendak (meninggalkan kamu) pergi kepada Tuhanku, Dia akan memimpinku (ke jalan yang benar) (al-Quran, al-Saffat 37: 97-99).

Selain itu, dalam etika sains Tauhidik, Allah merupakan "paksi" kegiatan sains, pencerapan dilakukan secara sistematik dan rasional tetapi dilaksanakan atas tuntutan agama, akal diutamakan tetapi tunduk kepada agama, wujud keseimbangan dan kesepaduan antara tuntutan beragama dan kemampuan akal berfikir, berusaha memahami tabii alam, tetapi percaya tabii alam tunduk kepada kekuasaan Ilahi, peraturan dan perundangan yang berteraskan hukum Allah S.W.T diperlukan untuk mengawal aktiviti sains dan dorongan iman penggerak aktiviti sains (Othman 2014: 234-235).

Oleh itu, kajian merumuskan kepelbagaian istilah bagi yang *tafsir ᶜilmi* memberi konotasi yang berbeza terhadapnya. Penggunaan istilah tafsir sains tauhidik adalah lebih tepat berbanding *scientific exegesis* atau *scientific interpretation* dan tafsir sains atau tafsir saintifik bagi merujuk kepada*tafsir ᶜilmi*. Istilah sains tauhidik dapat membezakan penggunaan istilah sains yang dikemukakan oleh Barat yang jelas mengutamakan akal dan mengetepikan nilai-nilai ketuhanan dalam kajian.

Selain itu, kepelbagaian definisi *tafsir ᶜilmi* dalam kalangan sarjana hanya menggambarkan perbezaan ungkapan tetapi hakikatnya membawa makna yang sama. Hal ini jelas dilihat menerusi definisi yang dikemukakan oleh al-Muhtasib (1973)dan al-Dhahabi (2005) iaitu tafsir yang membicarakan dengan mendalam istilah-istilah ilmiah dalam ayat-ayat al-Quran dan seterusnya cuba untuk mengeluarkan berbagai-bagai-bagai ilmu dan juga beberapa pandangan falsafah daripadanya (al-Muhtasib 1973: 247; al-Dhahabi 2005 2: 417). Namun, tujuan tafsiran ini dilakukan sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Muhtasib (1973) dalam definisi *tafsir ᶜilmi* menunjukkan implikasi negatif dari aspek penerimaannya.Tujuan tersebut adalah menundukkan ayat-ayat al-Quran kepada teori-teori dan istilah-istilah ilmiah (al-Muhtasib 1973: 247). Hal ini bertentangan dengan tujuan sebenar tafsir itu sendiri iaitu untuk menjelaskan makna-makna ayat al-Quran untuk mendekatkan kefahaman pembaca terhadap apa yang hendak disampaikan oleh Allah S.W.T. Para pentafsir ditegah menundukkan ayat-ayat al-Quran kepada penemuan-penemuan sains semata-mata untuk kepentingan tertentu. Walau bagaimanapun, kajian mendapati pendirian al-Muhtasib (1973) yang tidak menyokong mentafsir secara *tafsir ᶜilmi* (al-Muhtasib 1973: 314-323) mendorong beliau mendefinisikan *tafsir ᶜilmi* dengan definisi demikian.

Manakala definisi yang dikemukakan oleh AbuHajar (1991) dan Mazlan (1998) juga menunjukkan persamaan iaitu *tafsir ᶜilmi* ialah tafsir yang menjelaskan ayat-ayat al-Quran berdasarkan teori-teori dan penemuan-penemuan sains yang tetap dan telah terbukti kebenarannya. Penemuan ini tidak diketahui pada zaman penurunan al-Quran. Hal ini membuktikan al-Quran adalah bersumber daripada Allah S.W.T dan bukanlah ciptaan Nabi Muhammad S.A.W (AbuHajar 1991: 66; Mazlan 1998: 26). Definisi ini menunjukkan kedua-duanya ingin mendekatkan penemuan sains dengan al-Quran untuk melihat dan menonjolkan kemukjizatan al-Quran bahawa pelbagai penemuan sains yang diketahui masa kini sebenarnya telah pun disebut dalam al-Quran sejak empat belas kurun yang lampau.

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, kajian ini lebih cenderung untuk menggunakan istilah *tafsir ᶜilmi* seperti mana yang dipersetujui oleh majoriti sarjana. Bagi menterjemahkan ke dalam bahasa Melayu, tafsir sains tauhidik dilihat lebih sesuai bagi mengelakkan kekeliruan penggunaan istilah sains yang dikemukakan oleh Barat. Definisi *tafsir ᶜilmi* menurut istilah pula ialahtafsir yang menjelaskan makna ayat-ayat al-Quran tertentu berpandukan penemuan sains moden yang sahih dan tetap berteraskan konsep sains tauhidik. Ayat-ayat al-Quran yang ditafsirkan bukan sahaja merangkumi ayat *kawniyyat*, malah termasuk juga ayat yang berkaitan pensyariatan hukum dan kesihatan. Pemahaman yang jelas mengenai definisi istilah *tafsir ᶜilmi* atau tafsir sains tauhidik amat penting untuk mengelakkan sarjana tergelincir dari tujuan sebenar pentafsiran dilakukan dan tidak

menundukkan ayat-ayat al-Quran kepada teori-teori ilmiah yang belum terbukti kesahihannya. Selain itu, menggalakkan umat Islam memanfaatkan penemuan-penemuan sains dalam menghuraikan maksud ayat-ayat al-Quran agar fungsi al-Quran sebagai kitab hidayah terus terpelihara dan menjadi mukjizat akhir zaman yang sentiasa relevan semua zaman termasuk zaman sains dan teknologi kini.

RUJUKAN

al-Quran al-Karim.

AbuHajar, Ahmad ᶜUmar. 1411H/1991. *al-Tafsir al-ᶜIlmi li al-Quran fi al-Mizan.* Beirut: Dar al-Qutaibah.

Ahmad Bazli Ahmad Hilmi. 2014. Terjemahan makna *ayat kawniyyat* dalam terjemahan al-Qur'an bahasa Melayu: analisis berdasarkan *tafsir ᶜilmi*. Disertasi Sarjana. Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye & Ahmad F. Ismail. 2012. Muhammad Abduh's scientific views in the Qur'an. *International Journal of Asian Social Science* 2(11): 2034-2044. http://www.aessweb.com/pdf-files/ijass-pp.2034-2044.pdf [14 September 2014].

al-Dhahabi, Muhammad Husain. 1426H/2005. *al-Tafsir wa al-Mufassirun*. Jil. 2. al-Qahirah: Dar al-Hadith.

al-Jurjani, ᶜAli Muhammad. 1403H/1983. *Kitab al-Ta'rifat.*Beirut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

al-Khalidi, Salah ᶜAbd al-Fatah. 1431H/2010. *Taᶜrif al-Darisin bi Manahij al-Mufassirin*. Cet. 4. Dimasyq: Dar al-Qalam.

al-Muhtasib, ᶜAbd al-Majid ᶜAbd al-Salam. 1393H/1973. *Ittijahat al-Tafsir fi al-ᶜAsr al-Hadith.* Jil. 1. Beirut: Dar al-Fikr.

al-Muhtasib, ᶜAbd al-Majid ᶜAbd al-Salam. 1393H/1973. *Ittijahat al-Tafsir fi al-ᶜAsr al-Hadith.* Jil. 1. Beirut: Dar al-Fikr.

al-Rumi, Fahd ᶜAbd al-Rahman. 1997. *Ittijahat al-Tafsir fi al-Qarn al-Rabi'*. Beirut: Muassasah al-Risalah.

al-Syarqawi, ᶜAffat Muhammad. 1972. *Ittijahat al-Tafsir fi Misr fi al-ᶜAsr al-Hadith.* Kaherah: Matba'ah al-Khilani.

al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad ᶜAbdullah. 1408H/1988. *al-Burhan fi ᶜUlum al-Quran*. Muhammad Abual-Fadl Ibrahim(pntk). Jil. 1. Beirut: Dar al-Jil.

al-Zarqani, Muhammad ᶜAbd al-ᶜAzim. 1418H/1998. *Manahil al-ᶜIrfan fiᶜUlum al-Quran.*Badi' al-Sayyid al-Ilham (pntk). Jil. 2. t.tp: Dar Qutaibah.

Ansari, Zafar Ishaq. 2001. Scientific exegesis of the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies* 3(1): 91-104. http://www.jstor.org/stable/25728019 [27 Mei 2013].

Baljon, J. M. S. 1968. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960).* Leiden: E. J. Brill.

Bustami, Mohamed Khir. 2000. The Quran and science: the debate on the validity of scientific interpretations. *Journal of Quranic Studies* 2(2): 19-35. http://www.jstor.org/stable/25727996 [16 Julai 2013].

Elshakry, Marwa. 2008. The exegesis of science in twentieth-century Arabic interpretation of the Qur'an. Dlm. Jitse M. van der Meer and Scott Mandelbrote (pnyt). *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: 1700 to Present*, hlm. 491-523. Brill: Leiden and Boston.

Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir. 1997.*Tafsiral-Tahrir wa al-Tanwir*. Jil. 1. Tunis: al-Dar Suhnun lil Nasyr al-Tauzi'.

Ibn Manzur, Muhammad Mukram.2012. *Lisan al-ᶜArab.* Jil. 10 v&11. Ed. Terbaru. Beirut: Dar al-Sadir.

Jansen, J.J.G. 1974. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: Brill.

Majma' al-Lughah al-ᶜArabiyyah. 1425H/2004. *al-Mu'jam al-Wasit.* Ed. ke-4. al-Qahirah: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyah.

Mazlan Ibrahim. 1998. Tafsir ilmiy: sejarah perkembangan serta pandangan ahli tafsir dan ulama terhadapnya. Disertasi Sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mir, Mustansir. 2004. Scientific exegesis of the Qur'an- a viable project. Islam & Science 2(1): 443-452.

Mohd Khairi Zainuddin, Mohd Nazri Zainuddin & Mohd Fuad Mohd Isa. 2008. *al-Miftah: Kamus Moden Arab-Melayu-Inggeris.* Seremban: al-Azhar Media Enterprise.

Mohd Yusof Othman. 2014. *Pengenalan Sains Tauhidik.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muzaffar Iqbal. 2010. On scientific exegesis. *Islam & Science* 8: 77-80.

Sayyid Hossein Nasr. 2008. Islam dan Sains Moden. Dlm. Baharudin Ahmad (pnyt.). Falsafah Sains daripada Perspektif Islam, hlm. 22-40. Edisi Ke-2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Selamat Amir, Mohd Murshidi Mohd Noor & Ahmad Bazli Ahmad Hilmi. 2012. Scientific assimilation in the interpretation of the Qur'an: an approach to Zaghlul el-Najjar's work entitled *"Tafsir al-Ayah al-Kawniyyah fi al-Qur'an al-Karim"*. *Al-Bayan Journal of al-Quran and al-Hadith* 10(2): 49-67. http://www.myjurnal.my/public/issue-view.php?id=3130&journal_id=165 [27 Mei 2013].

Sulaiman Nordin. 1994. *Sains Menurut Perspektif Islam.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
Wan Fuad Wan Hassan. 1990. *Ringkasan Sejarah Sains.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
Wood, Kurt. 1989. The scientific exegesis of the Qur'an: a systematic look. *Journal of Islamic Science* 5: 7-22.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Persepsi Guru-Guru Bukan Islam Terhadap Akhlak Belia Islam di Melaka

Norazmah Ashary & Ahmad Munawar Ismail

Jabatan Usuluddin & Falsafah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Belia merupakan kelompok yang penting dalam sesebuah masyarakat dan negara. Di Malaysia, belia merupakan majoriti penduduk negara. Oleh sebab itu, isu berkaitan belia sering mendapat liputan meluas media elektronik mahupun media cetak. Isu kemerosotan akhlak di kalangan remaja dan belia terus meruncing saban hari dan tahun. Kes-kes seperti mat rempit, pergaulan bebas, dadah, melawan guru dan sebagainya diletakkan kesalahan di atas bahu belia terutamanya belia Islam. Pelbagai tingkahlaku negatif ini berlawanan dengan isi kandungan ajaran Islam itu sendiri. Disebabkan itu, Islam seringkali disalahtafsirkan oleh masyarakat terutamanya masyarakat bukan Islam bukan sahaja di peringkat global malah dalam konteks Malaysia itu sendiri. Persepsi negatif ini sering dikaitkan dengan kegagalan umat Islam mempamerkan akhlak atau tingkahlaku yang baik terhadap mereka. Masalah ini perlu diberi perhatian serius khususnya dalam rangka menerangkan tasawwur Islam yang sebenar kepada masyarakat bukan Islam. Melalui pendidikan, kerajaan telah berusaha menyalurkan maklumat dan memberi kefahaman secara tidak langsung tentang Islam kepada masyarakat bukan Islam dengan penawaran subjek seperti pendidikan Islam, moral dan tasawwur Islam. Namun begitu, ia masih belum menampakkan perkembangan yang baik. Oleh itu, kajian ini dilaksanakan bertujuan untuk mengenalpasti persepsi dan kefahaman masyarakat bukan Islam khususnya golongan guru terhadap tingkahlaku belia Islam. Ianya juga untuk mengenal pasti sejauh mana tahap penghayatan akhlak belia Islam dalam kaedah menyampaikan mesej kepada masyarakat bukan Islam. Kajian ini menggunakan rekabentuk kuantitatif dengan menggunakan kaedah deskriptif dan instrumen soal selidik untuk mengumpul dan memperoleh data. Sampel kajian ini berbentuk non-probability sampling. Ia dipilih secara berkumpulan menggunakan purposive sampling yang melibatkan guru bukan muslim di sekolah-sekolah terpilih. Kajian ini penting untuk memperbetulkan persepsi negatif masyarakat bukan Islam terhadap Islam dan tingkahlaku belianya. Hasil kajian awal mendapati guru-guru bukan Islam yang mempunyai asas pengetahuan tentang Islam mempunyai tahap kefahaman yang tinggi dan persepsi yang positif mengenai Islam.

PENGENALAN

Seseorang tidak boleh menjadi seorang yang bertaqwa tetapi tidak berakhlak pada masa yang sama (Syed Ali 1990). Dalam Islam, kepentingan akhlak dinyatakan secara jelas di dalam al-Quran yang menjadi asas utama sumber akhlak itu sendiri. Akhlak dan agama adalah dua perkara yang tidak boleh dipisahkan dari kehidupan seorang muslim. Wajah Negara pada masa hadapan adalah dengan melihat generasi mudanya pada hari ini, sekiranya golongan muda hari ini adalah daripada kalangan yang berakhlak dan berhemah tinggi, tentunya negara pada masa akan datang adalah negara yang aman dan makmur, tetapi jika keadaan sebaliknya, maka bersedialah untuk berhadapan dengan kemungkinan yang buruk (al-Qaradawi 1985). Justeru, akhlak belia muslim seharusnya berjalan seiring dengan penghayatan agama kerana agama berperanan mengawal segala kelakuan dan tingkahlaku manusia. Ini penting dalam membentuk persepsi yang baik terhadap Islam itu sendiri sebagai ad-din yang merangkumi segala aspek kehidupan manusia.

AKHLAK

Agama dan akhlak adalah dua perkara yang tidak dapat dipisahkan di antara satu sama lain. Secara amnya, sumber-sumber utama bagi akhlak Islam itu diambil dari dua asas utama Islam itu sendiri iaitu al-Quran dan al-Sunnah. Kedudukan akhlak dalam Islam amat jelas dan nyata. Bermula dari risalahNya akhlak menjadi matlamat dari pengutusan Rasulullah SAW. Dalam iman itu sendiri ditegaskan oleh al-Quran tentang unsur akhlaknya (unsur al-Birr atau kebaikan)(Mohd. Sulaiman 1992:29). Banyak ayat yang menyentuh persoalan akhlak seperti dalam surah al-Qalam: 4 Allah berfirman:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ٤

Maksudnya: Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung

Menurut Al-ᶜaufi yang meriwayatkan dari Ibn ‘Abbas: “Sesungguhnya Engkau benar-benar berada di dalam agama yang agung”. Ini bererti Nabi Muhammad menjadi contoh al-Quran baik dalam perintah atau larangan, sebagai karakter dan sekaligus perangai baginda. Apapun yang diperintahkan al-Quran beliau akan mengerjakannya dan apa jua larangan daripada al-Quran, baginda pasti akan menghindarinya (Ar-Rifa’i, Muhamad Nasib 2000).

Dalam Iman itu sendiri ditegaskan oleh al-Quran tentang unsur akhlaknya (unsur al-Birr atau kebaikan)(Mohd. Sulaiman 1992:29) Firman Allah dalam surah Al-Baqarah: 177:

لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ١٧٧

Maksudnya: Bukanlah mengadap wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir dan orang-orang yang meminta-minta, dan hamba sahaya, dan mendirikan solat dan menunaikan zakat dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya) dan mereka itulah orang-orang yang bertqwa.

Perkataan akhlak adalah kata jamak dari khuluq. Menurut Ibn Manzur (t.th), khuluq ditakrifkan sebagai keadaan dalam jiwa yang menentukan tindakan-tindakan manusia. Tokoh falsafah akhlak Islam, Miskawaih (1966) pula merumuskan bahawa akhlak ialah suatu keadaan bagi diri atau jiwa (al-nafs) yang mendorong diri atau jiwa untuk melakukan sesuatu perbuatan atau tindakan dengan senang tanpa didahului oleh pemikiran, kerana sudah menjadi sifat atau kebiasaan. (Azhar Ahmad 2006).

Dari sudut etimologi akhlak merujuk kepada ‘tabiat semulajadi’, adat, perangai, susila, kebiasaan, marwah ataupun gaya hidup individu atau kumpulan individu. Malah sistem kepercayaan dan agama yang dianuti oleh seseorang juga sering dimasukkan di bawah takrif akhlak oleh kebanyakan pengkaji. Akhlak juga disebut ‘tabiat semulajadi’. Termasuk dalam tabiat ini yang dimiliki oleh seseorang secara fitrah seperti perasaan cepat marah, cepat ketawa, mudah tersinggung dan sebagainya. Satu lagi aspek akhlak ialah tabiat yang dimiliki oleh seseorang melalui latihan, pendidikan, disiplin atau proses mujahadah dan riyadah sehingga sesuatu sifat kebaikan yang tidak pernah wujud pada diri seseorang menjadi darah daging dan adat kebiasaan kepadanya. Insan yang kedekut, misalnya boleh menjadi dermawan dengan melatih diri menderma sehingga merasa biasa dan seronok berbuat demikian (Mohd Nasir 2005).

Imam al-Ghazali (1976 III:68) pada dasarnya bersetuju dengan takrif akhlak Miskawaih tetapi beliau membuat sedikit modifikasi. Menurut definisi al-Ghazali (m.1111) akhlak bukan ilmu atau makrifat tentang kebaikan dan keburukan kerana ilmu tidak semestinya menjamin seseorang menjadi baik atau buruk. Akhlak juga bukan kekuasaan atau kudrat yang membolehkan seseorang melakukan sesuatu perbuatan, kerana kita tidak boleh menilai seseorang sama ada baik ataupun jahat disebabkan kudratnya (Mohd Nasir 2010)

Tokoh moralis Islam terkemudian seperti Fakhr al-Din al-Razi (1978:39-40, Nasir al-Din al-Tusi (1964:35-367) dan al-Dawwani (1839:30-31; 38-39) pada dasarnya juga bersetuju dengan definisi akhlak Miskawayh (m.1030) dan al-Ghazali (m.1111) tersebut. Kesemua etisis tersebut bersetuju bahawa akhlak merujuk kepada suatu situasi (*disposisi/hal/state*) yang terjana dalam diri (*al-nafs/soul*) manusia. Situasi tersebut adalah dimensi rohaniah yang sangat penting kerana ia punca kepada semua perbuatan yang dilakukan oleh manusia (Mohd Nasir Omar 2010).

TINGKAHLAKU

Menurut Martin dan Pear (2003), tingkah laku juga merangkumi aktiviti, aksi, prestasi, bertindakbalas, tindakan, dan reaksi dari segi teknik, aktiviti yang melibatkan otot-otot, kelenjar (*glandular*) dan aktiviti elektrik oleh setiap organ.

Menurut Peter Baelz (1977) dalam bukunya *Ethics And Belief* mengatakan moral dan etika selalunya mempunyai makna yang sama. Akhlak dari tradisi ilmu Barat dikenali dengan istilah etika dan moral. Dari segi etimologi, istilah etika dan moral mempunyai makna yang hampir sama iaitu merujuk kepada tabiat, adat kebiasaan, susila, niat, sikap, pandangan hidup, maruah agama dan disposisi seseorang (Mohd Nasir 2005) Secara dasarnya, tingkahlaku dan akhlak mempunyai makna yang hampir sama. Tingkahlaku adalah perbuatan yang dilakukan dan perkataan yang diucapkan oleh seseorang individu atau dengan kata lain semua tindakan manusia yang boleh diperhati, diukur dan dinilai sama ada secara terus atau tidak, secara sedar atau separa sedar. Begitu juga dengan istilah tingkahlaku biasanya digunapakai oleh tokoh-tokoh Sarjana Barat dalam membincangkan secara khusus isu-isu tingkahlaku manusia.

PANDANGAN SARJANA ISLAM MENGENAI AKHLAK

Di antara tokoh-tokoh akhlak Islam yang sering memberikan pandangan, teori mengenai akhlak ialah Al-Ghazali, Ibn Miskawaih dan Ibn Khaldun. Menurut teori pembentukan akhlak manusia Imam Al-Ghazali, beliau menegaskan bahawa manusia adalah makhluk yang kompleks, kebendaan, sayangkan kehidupan dan kepandaian manusia suka memuaskan estetika dan benda-benda cantik, disamping itu manusia mempunyai roh Ilahi yang bertentangan dengan nafsu itu.

Umumnya, huraian Imam Al-Ghazali cukup jelas bahawa manusia memang ada kecenderungan untuk meningkatkan hakikat dirinya yang suci bersih. Namun manusia juga akan terjerumus ke lembah yang lebih rendah dari haiwan. Ilmu dan tindakan yang mulia adalah penting untuk menyucikan diri manusia. Umumnya teori pembinaan akhlak oleh al-Ghazali menyatakan bahawa akhlak seseorang bersifat fleksibel dan boleh diasuh menjadi mulia melalui latihan dan pendidikan yang sesuai (Mohd Nasir 2005).

Al-Ghazali (2002) juga berpendapat pembentukan akhlak yang baik harus lahir dari dalam diri sendiri dan antara faktor yang mempengaruhi akhlak yang baik ialah faktor persekitaran. Antara faktor persekitaran termasuklah elemen-elemen kemanusiaan seperti pengaruh ibubapa, pengaruh guru, pengaruh rakan sebaya dan pengaruh masyarakat.

Manakala menurut pandangan Ibn Khaldun (1986) tabiat manusia dengan menekankan fitrah manusia seumpama diwar-warkan oleh al-Quran dan Hadis yakni manusia secara semulajadinya dilahirkan Islam dan kecenderungan untuk mendekati hukum Ilahi. Semakin kembali kepada fitrah semakin baik manusia itu. Malah beliau juga menegaskan bahawa konflik tercetus dalam sifat manusia yang bertentangan iaitu sifat haiwan dan dimensi manusiawi. Namun manusia dapat memelihara fitrahnya dengan pimpinan agama sebagai model untuk nilai moral. Manusia juga mempunyai sifat zalim dan tidak adil daripada sifat binatang kerana dikuasai oleh sikap pembaziran kemewahan (sifat haiwan) yang membawa kehinaan dan keruntuhan.

Maka Ibn Khaldun menegaskan secara fitrahnya manusia cenderung hidup sebagai muslim tetapi cenderung sifat kehaiwanan akibat pengaruh nilai-nilai yang tidak baik seperti kelalaian, kemewahan, kebendaan dan ketidakadilan. Pegangan agama adalah penting untuk membimbing manusia menyedari fitrahnya. Selain itu, beliau menyatakan bahawa Allah SWT telah melantik manusia sebagai khalifah kerana anugerah akal fikiran dan segala dalam dunia tunduk kepadanya. Namun manusia tidak boleh hidup sendiri tanpa masyarakat. Maka di sini jelas pada kita Ibn Khaldun menyatakan manusia terbentuk daripada jisim, akal dan roh. Beliau berpendapat manusia

tidak melahirkan kebaikan atau kejahatan akan tetapi dengan hukum tabienya, manusia berpotensi sama ada untuk menjadi baik ataupun jahat. Potensi ini akan berkembang berdasarkan kepada suasana persekitaran manusia.

PANDANGAN SARJANA BARAT MENGENAI TINGKAHLAKU

Teori pembentukan tabiat manusia menurut barat, mereka menyatakan beberapa teori penting yang menjelaskan tentang tabiat itu di antaranya Teori Psikoanalitik yang diasaskan oleh Frued. Teori ini menyatakan tentang pembentukan personaliti berdasarkan persaingan antara tiga unsur kuasa iaitu (a) keinginan memenuhi kehendak asas yang dikenali sebagai id (b) keperluan untuk akur dengan peraturan yang telah ditetapkan oleh masyarakat yang dikenali sebagai ego (c) ingin hidup dengan kod moral mengikut pandangan sendiri sebagai superego. Ketiga-tiga kehendak tersebut sering tidak dapat ditunaikan oleh seseorang secara serentak (Khalim Zainal 2007). Perkembangan sahsiah normal bagi kanak-kanak apabila id, ego dan superego berada dalam keadaan seimbang. Sebaliknya apabila ketiga-tiga bahagian ini tidak seimbang, menyebabkan berlakunya masalah tingkahlaku (Ismail 2005).

Pengasas teori Perkembangan Kognitif ialah Jean Piaget (1896-1980). Teori Piaget berkait dengan perkembangan kognitif (mental) manusia. Beliau menyatakan perkembangan sahsiah manusia selari dengan pertambahan struktur kognitif. Struktur-struktur ini dijelmakan melalui pengalaman dan bagaimana kanak-kanak membesar, menyesuaikan diri dengan pengalaman baru dan membentuk corak proses belajar yang kompleks. Piaget merumuskan empat peringkat perkembangan kognitif kanak-kanak dalam kerjanya. Empat peringkat itu termasuk peringkat deria motor, praoperasi, operasi konkrit dan operasi formal (Azizi 2005). Perubahan dari satu peringkat ke satu peringkat dapat dilihat sehingga kanak-kanak mampu fahami matematik, logik dan masalah moral yang abstrak, serta perkara yang datang.

Teori Behaviourisma pula menerangkan tabiat dan tingkahlaku manusia terbentuk hasil daripada proses pembelajaran dan evolusi persekitaran. Tabiat manusia menjadi masalah apabila mereka menerima pembelajaran dan persekitaran yang salah, walaupun mereka sendiri yang mencipta sistem pembelajaran atau membentuk persekitaran. Model tingkahlaku (Behaviorisme) pula mengandaikan bahawa tingkahlaku manusia dapat dilihat, diramal dan dikawal. Tingkahlaku manusia sentiasa dipengaruh persekitaran yang berubah ke arah positif atau negatif. Daripada rangsang alam persekitaran, manusia akan bertindakbalas dan berlakulah pembinaan tingkahlaku. Menurut teori tingkah laku lagi, peranan pembimbing amat penting, seperti menjadi model yang baik. Pada asasnya, tingkahlaku manusia ditentukan hukum-hukum tertentu yang boleh diterangkan secara saintifik. Hukum ini menunjukkan bagaimana faktor persekitaran berhubung rapat dengan tingkahlaku manusia. Tingkahlaku manusia dapat diubah melalui mekanisme-mekanisme pelazim (rangsangan dan peneguhan). Setiap tingkahlaku manusia dianggap sebagai akibat daripada rangsangan luar, manakala dorongan-dorongan dalaman tidak langsung memainkan peranan (Skinner 1971). Kesimpulannya, tingkahlaku seseorang terbentuk melalui evolusi kontigensi-kontigensi proses tingkahlaku. Persekitaran budaya wujud melalui evolusi budaya, dan seterusnya mempengaruhi budaya seseorang. Nyatalah dunia persekitaran membentuk tingkah laku manusia dan bukan sebaliknya (Skinner 1971).

Albert Bandura pula memperkenalkan Teori Pembelajaran Sosial yang diperkembangkan dari idea B.F Skinner. Beliau menegaskan tentang perlunya menunjukkan model yang baik (*modelling*) dalam pembentukan tingkahlaku (Bandura 1977). Dalam kehidupan seharian individu akan memerhati sesuatu tingkahlaku. Kemudian secara kognitif mereka akan mengekalkan apa yang dilihat dan seterusnya menonjolkan semula tingkahlaku yang dilihat dalam bentuk perlakuan dirinya. Tiga langkah dalam proses peniruan tingkahlaku ialah pemerhatian, mengekalkan apa yang diperhati dan mengeluarkan semula bentuk tingkahlaku (Khalim et.al.). Berdasarkan kajian Bandura (1977) beliau telah membuktikan bahawa individu mudah meniru tingkah laku agresif seperti yang ditonjolkan oleh filem. Beliau menyatakan peranan media massa amat besar dalam mempengaruhi ataupun pembentukan tingkahlaku.

Teori Behaviourisme pula menerangkan tabiat dan tingkahlaku manusia terbentuk hasil daripada proses pembelajaran dan evolusi persekitaran. Tabiat manusia menjadi masalah apabila

mereka menerima pembelajaran dan persekitaran yang salah, walaupun mereka sendiri yang mencipta sistem pembelajaran atau membentuk persekitaran. Model tingkahlaku (Behaviorisme) pula mengandaikan bahawa tingkahlaku manusia dapat dilihat, diramal dan dikawal. Tingkahlaku manusia sentiasa dipengaruh persekitaran yang berubah ke arah positif atau negatif. Daripada rangsang alam persekitaran, manusia akan bertindakbalas dan berlakulah pembinaan tingkahlaku. Menurut teori ini, faktor persekitaran lebih penting daripada faktor baka. Unsur tingkah laku yang diwarisi hanya pantulan-pantulan fisiologikal, tetapi tingkahlaku yang lain merupakan hasil pembelajaran. Oleh itu pendidikan dapat mengubah tingkahhlaku melalui proses pembelajaran. Menurut teori tingkah laku lagi, peranan pembimbing amat penting, seperti menjadi model yang baik. Pada asasnya, tingkahlaku manusia ditentukan hukum-hukum tertentu yang boleh diterangkan secara saintifik. Hukum ini menunjukkan bagaimana faktor persekitaran berhubung rapat dengan tingkahlaku manusia. Tingkahlaku manusia dapat diubah melalui mekanisme-mekanisme pelazim (rangsangan dan peneguhan). Setiap tingkahlaku manusia dianggap sebagai akibat daripada rangsangan luar, manakala dorongan-dorongan dalaman tidak langsung memainkan peranan. Kesimpulannya, tingkahlaku seseorang terbentuk melalui evolusi kontigensi-kontigensi proses tingkahlaku. Persekitaran budaya wujud melalui evolusi budaya, dan seterusnya mempengaruhi budaya seseorang. Nyatalah dunia persekitaran membentuk tingkah laku manusia dan bukan sebaliknya (Skinner 1971).

Belia, Akhlak dan Keruntuhan Akhlak

'Belia' ialah mereka yang berumur diantara 15 tahun hingga 40 tahun. Golongan belia mewakili kumpulan terbesar dalam penduduk Malaysia iaitu seramai 11.6 juta orang atau 43.6 % daripada jumlah penduduk Malaysia (Jabatan Perangkaan Malaysia 2010). Belia juga bermaksud muda belia, sangat muda, golongan muda secara keseluruhannya yang terdiri daripada pemuda dan pemudi (Kamus Dewan 2010).

Azizan Bahari (1995:21) mengatakan, definisi sekarang yang menyatakan lingkungan umur antara 15 hingga 40 tahun sebagai belia itu adalah luas. Barangkali yang sesuai adalah antara 13 hingga 30 tahun. Ia adalah satu lingkungan umur yang sesuai dipanggil belia, walaupun masih terdapat hal yang berbeza daripada aspek tahap bersekolah, mencari kerja, memulakan kerjaya, berkenalan, mencari pasangan hidup, berumahtangga dan sebagainya. Biasanya individu yang berusia lebih daripada 35 tahun, meletakkan kerjaya di samping masa depan keluarga sebagai fokus hidup. Sementara itu Azimi Hamzah (2007) pula menghuraikan definisi belia itu sebagai mereka yang berumur di antara umur 15-35 tahun sahaja dengan pembahagian tiga kumpulan umur iaitu awal belia (15-20 tahun), pertengahan belia (21-24 tahun) dan akhir belia (25-35 tahun). Terkini, Menteri Belia dan Sukan Khairy Jamaluddin berkata di dalam Sinar Harian 24 Mac 2014 yang lalu had umur maksimum dalam takrif 'belia' yang sebelum ini 40 tahun mungkin diturunkan kepada 25 atau 30 tahun. Kesimpulannya, julat umur yang agak tinggi menyebabkan keperluan golongan awal belia dan akhir belia adalah berlainan dan program pembangunan yang dirancang juga berlainan.

Ibn Khaldun (1974) menyatakan bangsa ataupun masyarakat hanya dapat cemerlang apabila unsur-unsur persaudaraan yang kuat, akhlak mulia dan kesedaran agama tersemai dalam sanubari setiap manusia. Apabila unsur-unsur ini lemah, maka bangsa ataupun masyarakat itu juga lemah.

[c]Abd Allah Nasih [c]Ulwan (1994) seorang Sarjana Islam berpendapat 'Golongan Belia' adalah golongan yang memikul beban amanah untuk melanjutkan proses pengembangan dakwah dan generasi penerus bagi pembangunan ummah. Beliau menegaskan lagi sejarah telah membuktikan pada zaman nabi Muhammad berlaku kebangkitan kaum muda seperti [c]Ali bin Abi Talib, Usman bin [c]Affan, [c]Abd Allah bin Mas'ud dan lain-lain lagi. Mereka memainkan peranan penting dalam mengembangkan dakwah Islam. Nabi Muhammad saw sendiri memainkan peranan utama mendidik para sahabatnya supaya beriltizam dan beristiqamah (tetap pendirian dalam Islam), membentuk akhlak mulia serta menghindari sebarang penyelewengan.

Yusuf al-Qaradawi (1998) menegaskan 'perlu segera disedari, bahawa pemuda kebangkitan Islam adalah generasi termahal dan paling berharga terdapat di negeri-negeri kaum muslimin. Dalam khutbah Aidil Adha di Iskandariah Mesir, beberapa tahun yang lalu, saya

tegaskan kepada Jemaah 'Sesungguhnya yang termahal di Mesir bukanlah kapas, minyak dan terusan Suez, tetapi para pemudanya.'

Azimi (1994) juga menyatakan 'Peringkat belia merupakan tahap pertumbuhan seseorang manusia yang amat genting. Pada tahap ini, individu meninggalkan zaman remajanya yang menandakan berakhirnya zaman bergantung pada ibu bapa dan bermula zaman berdikari. Proses berpisah ini bukan perkara mudah, terutamanya apabila mereka masih mengharapkan bantuan kewangan daripada keluarga di samping belajar hidup bebas.

Menurut Azizan (1991), "pendekatan terhadap belia ini penting kerana ia seringkali merupakan proses membentuksikap dan nilai belia. Pendekatan yang berasaskan belia sebagai problemetic group umpamanya, mengandungi unsur-unsur mengajar, malah mendisiplin, menguasai dan mengawal belia. Pendekatan berasaskan belia sebagai sumber penting masyarakat pula, umpamanya, mengandungi unsur-unsur mendidik belia, di samping mengelakkan penglibatan serta memberi peluang kepada untuk belia mengambil inisiatif dan menggunakan kebolehan, imiginasi dan daya cipta mereka sendiri."

Berdasarkan pandangan tokoh-tokoh di atas, tidak syak lagi bahawa peranan golongan belia memberi impak yang cukup besar dalam membina tamadun dan bangsa yang berjaya. Oleh itu, belia Islam khususnya dibekali dengan benteng iman dan akhlak yang kukuh agar dapat menghadapi cabaran-cabaran dari musuh-musuh Islam yang secara sengaja menjadikan ancaman globalisasi, wang, pangkat, hiburan dan keseronokan sebagai matlamat kehidupan di muka bumi ini.

Persoalan mengenai keruntuhan akhlak oleh remaja atau belia sering diwar-warkan di media sama ada media cetak atau media elektronik. Belia sering dipersalahkan atas tingkahlaku bermasalah seperti mat rempit, pergaulan bebas, dadah, melawan guru, vandalisme, melepak dan pelbagai masalah negatif lain. Keadaan ini membimbangkan banyak pihak khususnya kerajaan dan masyarakat amnya kerana golongan belia diharap dapat meneruskan kesinambungan kepimpinan negara pada masa akan datang. Islam sebagai agama yang syumul diturunkan oleh Allah SWT kepada manusia adalah terdiri daripada aqidah, syariat dan akhlak. Selain memperbetulkan aqidah, baginda Rasulullah juga ditugaskan untuk membentuk akhlak yang mulia. Tugas ini dilakukan serentak semasa seruan keimanan tauhid kepada Allah s.w.t. Keimanan tanpa akhlak mulia melahirkan generasi yang tidak seimbang dan tempang cara hidupnya. Ini bertepatan dengan hadis nabi yang bermaksud "Sesungguhnya aku ini diutuskan adalah untuk menyempurnakan akhlak yang mulia". Menurut Ibn Khaldun (1995), turun naiknya sesebuah negara dan tamadun, banyak bergantung kepada sejauhmana umat itu berpegang kepada nilai-nilai yang tinggi. Pembentukan akhlak berasaskan ajaran agama dilihat mampu mengembalikan semula kualiti insan yang lebih beretika dan berakhlak mulia.

Berdasarkan Laporan Banci Penduduk dan Perumahan Malaysia 2010, penduduk Malaysia berjumlah 28.3 juta orang berbanding 23.3 juta pada tahun 2000 (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2010). Golongan belia adalah seramai 13.7 juta iaitu lebih daripada 48% daripada komposisi penduduk Malaysia. Sekiranya belia dapat memenuhi aspirasi negara sebagaimana yang terkandung di dalam Falsafah Pendidikan Negara tidak mustahil Malaysia akan mengorak langkah sebagai sebuah negara yang maju seiring dengan ketinggian akhlak rakyatnya. Hakikatnya hari ini seluruh masyarakat dunia sedang mengalami perubahan sosial yang hebat, hasil dari perubahan persekitaran. Masyarakat Islam juga tidak terkecuali menghadapinya. Pelbagai aspek seperti sikap, pemikiran, gaya hidup, ekonomi sudah banyak mengalami perubahan. Dunia tanpa sempadan yang melanda masyarakat memberikan ruang untuk pelbagai pengaruh positif dan negatif.

Kes-kes jenayah terutama yang melibatkan remaja dan belia bertambah dari tahun ke tahun. Semakin lama trend ini semakin membimbangkan. Menurut statistik, pada tahun lalu terdapat 7,816 kes jenayah juvana. Lebih merisaukan lagi ialah kes yang membabitkan pelajar sekolah. Tahun lalu menyaksikan 1,632 kes yang membabitkan remaja di antara umur 12 hingga 17 tahun. Kes jenayah berat atau ganas di kalangan mereka yang berada pada usia persekolahan juga meningkat dari 542 kes tahun lalu berbanding 368 kes tahun sebelumnya. (Johan Jaafar, http//www2.bharian.com.my/articles [30 Sept 2014])

Bagi remaja yang bukan berada pada usia persekolahan pula angka jenayah berat meningkat 137 peratus menjadi 2,011 kes pada tahun 2013 berbanding 849 kes tahun sebelumnya.

Ada di antara mereka yang terbabit dalam kes bunuh dan rogol. Malah yang lebih dahsyat lagi terdapat mereka yang seawal 12 tahun terlibat dalam kegiatan jenayah termasuk dadah, judi dan pelbagai penyakit sosial.

Di Melaka, gejala keruntuhan akhlak ini tidak terkecuali melanda golongan belianya terutama belia Islam. Bagi kes bunuh pada tahun 2013 mencatatkan 11 kes berbanding 10 kes pada tahun 2014. Bagi jenayah rogol pada tahun 2013 mencatatkan 73 kes, manakala bagi tempoh 2014 mencatatkan penurunan kepada 43 kes. Untuk kes samun berkawan bersenjata api mencatatkan 2 kes pada tahun 2013 dan 2014. Manakala bagi kes samun berkawan tanpa senjata api mencatatkan peningkatan sebanyak 26 kes bagi tahun 2014 berbanding tempoh yang sama pada 2013 yang mencatatkan 248 kes. Jenayah mendatangkan cedera parah pula, menunjukkan peningkatan untuk tahun 2014 dengan peningkatan 49 kes bagi tempoh yang sama pada tahun 2013 yang hanya mencatatkan 91 kes sahaja. Kes curi motosikal menunjukkan penurunan sebanyak 121 kespada tahun 2014, bagi tempoh yang sama tahun 2013 mencatatkan 1186 kes. Bagi kes ragut juga menunjukkan penurunan sebanyak 5 kes, pada tahun 2013 bagi tempoh yang sama menunjukkan 9 kes.(Statistik Perangkaan Jenayah Indeks PDRM Melaka 2014). Turun naiknya statistik jenayah di kalangan belia memperlihatkan bahawa rapuhnya nilai akhlak mulia yang sepatutnya menjadi benteng dari tingkahlaku-tingkahlaku bermasalah seperti di atas.

Situasi ini dilihat semakin membarah di dalam masyarakat dan harus ditangani dengan segera. Sekiranya langkah-langkah pencegahan tidak diambil ditakuti akan menjejaskan hasrat kerajaan untuk melahirkan rakyat yang berilmu pengetahuan dan berakhlak mulia selaras dengan Falsafah Pendidikan Negara.

Belia sebagai golongan yang masih muda sangat memerlukan rangsangan, dorongan, bimbingan, kepercayaan daripada golongan dewasa untuk membina jati diri muslim yang sejati. Peranan penting persekitaran yang ditonjolkan oleh individu-individu yang signifikan seperti ibu bapa, ahli keluarga, rakan sebaya, guru dan masyarakat tidak boleh diabaikan.

1. Peranan ibu bapa: Setiap individu muslim perlu menjadikan Islam sebagai ad-din yang mencakupi seluruh aspek kehidupan. Pendidikan dalam Islam jelas perlu dilakukan seawal semasa memilih pasangan lagi, pergaulan suami isteri, proses mengandung, melahirkan seterusnya proses mendidik anak di peringkat bayi hingga dewasa. Membina peribadi muslim mesti dimulai dengan pengenalan kepada Tuhan Maha Pencipta agar di dalam diri muslim terbentuk sikap kehambaan dan seterusnya memandu diri mencorakkan kehidupan beragama. Atas sebab itu pendidikan awal di rumah perlulah diberi perhatian serius.

2. Peranan masyarakat: Masyarakat merupakan elemen penting dalam mempengaruhi pembentukan tingkahlaku belia. Masyarakat yang terbina dengan asas kefahaman Islam dan membawa akidah yang sama dapat memelihara umat manusia daripada berpecah belah, bersifat individualistik dan pergolakan. Agen-agen masyarakat seperti ahli keluarga, rakan sebaya, jiran tetangga, guru dan sistem pendidikan perlu berganding bahu dalam usaha untuk mewujudkan masyarakat Islam yang kental dan bersatu berasaskan konsep iman, amal dan taqwa yang dibentuk dalam hidup individu masyarakat

KESIMPULAN

Secara kesimpulannya, hasil daripada perbincangan dapat dirumuskan bahawa akhlak merupakan cermin kepada ajaran Islam itu sendiri. Gejala keruntuhan akhlak di kalangan belia Islam di Melaka sedikit sebanyak menimbulkan persepsi buruk masyarakat bukan Islam terhadap orang Islam. Oleh itu, kajian ini penting untuk mengenalpasti persepsi dan kefahaman masyarakat bukan Islam khususnya golongan guru dan untuk mengenal pasti sejauh mana tahap penghayatan akhlak belia Islam dalam kaedah menyampaikan mesej kepada masyarakat bukan Islam. Usaha secara holistik dari semua pihak perlu digerakkan secara bersepadu agar dapat melahirkan generasi muda yang dinamik, berketrampilan dan berakhlak mulia.

RUJUKAN

Abd Allah Nasih Ulwan. 1994. *Pesanan Kepada Pemuda Islam.* Terj. Ahmad Rafaai Ayudin. Kuala Lumpur: Al-Ramadhan.

Azhar Ahmad. 2006. Strategi Pembelajaran Pengaturan Kendiri Pendidikan Islam Dan Penghayatan Akhlak Pelajar Sekolah Menengah di Sarawak. Tesis Dr. Fal, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Azizan Bahari. 1995. *Belia Dan Masyarakat (kumpulan rencana tentang belia).* Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar (IKD).

Azizan Bahari. 1995. *Pergerakan Belia, Persoalan dan Cabaran.* Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar (IKD).

Azizi bin Yahya et.al. 2005**.** *Aplikasi Kognitif Dalam Pendidikan***.** Pahang: PTS Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Baelz, P. 1977. *Ethics And Belief*. London: Sheldon Press.

Bandura, A. 1977. *Social Learning Theory*. New Jersey: Prentice-Hall

C.K Zurayk (pnyt.). 1968. *The Refinement of Character.* Terj. C.K Zurayk. Beirut: American University of Beirut.

Imam al-Ghazali. 1976. *Ihya' Ulum Ad Din.* Qaherah: Muassasat al-Halabi wa Shurakah li al-Nashr wa al-tawzi'.

Jabatan Perangkaan Malaysia 2010

Kamus Dewan. 2010. Edisi 4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.

Khalim Zainal. 2007. Memahami tingkahlaku remaja bermasalah dari perspektif Teori Tingkahlaku, Humanistik, Psikoanalitik & Tret Personaliti. *Jurnal Pengajian Umum* 9:43-55

Miskawaih. 1966. *Tahdhib al-Akhlaq.* Beirut: American University of Beirut.

Mohd Ismail Mustari. 2005. *Menjadi Belia Cemerlang.* Pahang: PTS Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Mohd Nasir Omar. 2005. *Akhlak Dan Kaunseling Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors.

Mohd Nasir Omar. 2010. Ethics in Islam: A Critical Survey. *Jurnal Islamiyyat* 32:157-171

Mohd Nasir Omar. 2010. *Falsafah Akhlak.* Selangor: Reka Cetak Sdn Bhd. Klang.

Mohd. Sulaiman Yasin. 1992. *Akhlak Dan Tasawuf*. Selangor:Yayasan Salman.

Skinner, B.F. 1968. *The Technology of teaching*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Peranan Institusi Perbankan Islam dan Pencapaian Usahawan Muslim Lembah Klang: Satu Kajian Awal

Norsazali Abdullah, Azis Jakfar Soraji, Siti Shariyah Shaari & Wardatul Aishah Musa

Universiti Kuala Lumpur MIIT, 1016 Jalan Sultan Ismail, 50250 Kuala Lumpur

Abstrak: Kertas ini disediakan untuk melihat peranan perbankan Islam dalam membangunkan usahawan Muslim di Lembah Klang dan juga pencapaian usahawan yang telah memperolehi pembiayaan perdagangan dari institusi perbankan Islam. Peranan perbankan Islam ini akan membincangkan tentang produk pembiayaan perdagangan yang ditawarkan oleh institusi perbankan Islam iaitu Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB), Bank Muamalat Malaysia Berhad (BMMB), Bank Kerjasama Rakyat Malaysia Berhad (Bank Rakyat) dan Bank Perusahaan Kecil Sederhana Malaysia Berhad atau Small Medium Enterprise Bank (SME Bank) kepada usahawan Muslim di Lembah Klang. Menurut analisis dari temu bual yang dijalankan oleh penyelidik terhadap 6 informan (pegawai bank) dan 8 usahawan Muslim telah menunjukkan bahawa perbankan Islam telah memainkan peranan dalam membantu usahawan Muslim yang memerlukan pembiayaan perdagangan untuk memulakan perniagaan atau mengembangkan perniagaan yang sedia ada. Beberapa peranan perbankan Islam telah dikenalpasti oleh penyelidik melalui method temu bual mendalam (*in-depth interview*) yang dijalankan terhadap 8 orang usahawan Muslim selaku responden yang telah memperolehi pembiayaan perdagangan termasuk 6 orang pegawai bank selaku informan yang terlibat secara langsung dengan pembiayaan perdagangan atau perniagaan dari empat institusi perbankan Islam yang menjadi lokasi kajian penyelidik. Segala data temu bual mendalam akan dianalisis menggunakan software NVivo bagi mendapatkan tema-tema kajian yang diperlukan oleh penyelidik. Dapatan kajian ini telah menunjukkan bahawa perbankan Islam telah membantu usahawan Muslim dalam mencapai kejayaan mereka di bidang keusahawanan di negara ini. Di akhir kajian ini, penyelidik telah memberikan beberapa pandangan dan cadangan kepada institusi perbankan Islam dalam membantu usahawan Muslim memajukan perniagaan mereka.

Kata kunci : *peranan perbankan Islam, membangunkan usahawan Muslim*.

PENGENALAN

Sejauhmanakah sistem perbankan Islam (SPI) telah memainkan peranan yang sangat penting dalam membangunkan bidang keusahawanan dan sekaligus memajukan ekonomi usahawan Muslim di Malaysia? Persoalan ini akan terjawab dengan penyelidikan yang dijalankan ini yang mana ianya akan memberikan penekanan terhadap peranan institusi perbankan Islam dan pencapaian usahawan Muslim yang telah memperolehi pembiayaan perdagangan oleh institusi perbnkan Islam. Sebahagian besar dari kalangan usahawan Muslim yang baru memulakan perniagaan atau ingin mengembangkan perniagaan mereka sangat memerlukan pembiayaan perdagangan dari institusi perbankan Islam.

SPI telah diperkenalkan sebagai sistem perbankan yang berdaya saing dengan sistem perbankan konvensional (SPK) dalam memenuhi kehendak pelanggan khususnya kepada mereka yang mahukan sistem perbankan yang berteraskan Syariah sepenuhnya. Ianya sangat bertepatan dengan kehendak dan keperluan para usahawan Muslim yang mahukan pembiayaan perdagangan secara Islam demi mendapatkan keredhaan Allah s.w.t. dalam perniagaan mereka. Justeru itu, institusi perbankan Islam telah cuba memenuhi kehendak para pelanggannya khususnya usahawan Muslim dalam memajukan perniagaan mereka. Namun demikian, para usahawan Muslim juga

perlu memainkan peranannya sebagai penerima pembiayaan perdagangan dari institusi perbankan Islam dengan membuktikan melalui pencapaian dan kejayaan yang telah dicapai oleh para usahawan tersebut.

LATAR BELAKANG MASALAH

Institusi Perbankan Islam telah menawarkan pelbagai produk pembiayaan perdagangan kepada para usahawan. Ianya boleh dibahagikan kepada pembiayaan perniagaan Industri Kecil dan Sederhana (IKS) dan pembiayaan perdagangan korporat. Secara langsung, ianya telah membuktikan peranan institusi perbankan Islam dalam membantu usahawan memulakan atau memajukan perniagaan mereka. Persoalannya, sejauh manakah peranan institusi perbankan Islam ini membantu mempertingkatkan ekonomi usahawan Muslim? Kajian ini cuba mendapatkan data serta menganalisa data-data yang diperolehi dari enam (6) orang pegawai bank selaku informan dan lapan (8) orang usahawan Muslim yang mana data-data tersebut akan memberikan tumpuan terhadap peranan yang dimainkan oleh institusi perbankan Islam di Malaysia. Dapatan kajian ini akan menjelaskan tentang peranan institusi perbankan Islam dalam membantu usahawan Muslim di Lembah Klang dan juga pencapaian para usahawan Muslim setelah mereka memperolehi pembiayaan perdgangan dari empat institusi perbankan Islam tersebut iaitu Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB), Bank Muamalat Malaysia Berhad (BMMB), Bank Kerjasama Rakyat Malaysia (Bank Rakyat) dan juga Bank Industri Kecil Sederhana Malaysia Berhad (SME Bank).

BATASAN KAJIAN

Kajian ini dijalankan ke atas institusi perbankan Islam di Lembah Klang yang mana ianya hanya tertumpu dan terbatas kepada empat (4) Ibu pejabat institusi perbankan Islam yang beroperasi di sekitar Lembah Klang iaitu Ibu pejabat Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB), Ibu pejabat Bank Muamalat Malaysia Berhad (BMMB), Ibu pejabat Bank Kerjasama Rakyat Malaysia (Bank Rakyat) dan juga Ibu pejabat Bank Industri Kecil Sederhana Malaysia Berhad (SME Bank). Kajian ini dijalankan dengan mendapatkan data-data dari empat (4) ibu pejabat perbankan tersebut. Penyelidik akan menemu bual enam (6) orang pegawai bank yang terlibat secara khusus terhadap pembiayaan perniagaan kepada para usahawan Muslim yang mana penyelidik yakin mereka ini dapat menjelaskan secara terperinci persoalan-persoalan dan permasalahan kajian yang dijalankan oleh penyelidik. Penyelidik juga akan mengadakan temu bual kepada lapan (8) orang usahawan Muslim yang telah memperolehi pembiayaan dari institusi perbankan Islam yang terlibat dan menjalankan perniagaan di Lembah Klang.

KAJIAN LEPAS

Terdapat beberapa kajian lepas yang telah membincangkan tentang peranan institusi perbankan Islam dalam memberikan pembiayaan perdagangan kepada usahawan. Antaranya kajian oleh Habshah et al. (2002:5-15) telah mengkaji tentang pembiayaan bank kepada 31 usahawan wanita sebagai responden kajiannya. Kajian mendapati bahawa 38.8% responden memiliki syarikat sendirian berhad kerana ianya akan memudahkan mereka memperolehi pembiayaan bank bagi mengembangkan perniagaan. Berkaitan modal perniagaan, kajian mendapati 54.3% responden mendapatkan modal dari keluarga terdekat. Mereka tidak meletakkan institusi perbankan sebagai sumber mendapatkan modal untuk berniaga. Kajian juga mendapati walaupun ramai daripada responden memulakan perniagaan dengan modal sendiri, namun 67.8% menyatakan bahawa mereka tidak menghadapi sebarang masalah untuk mendapatkan pembiayaan bagi memulakan perniagaan. Selain itu, 93.5% responden mengetahui tentang pelbagai skim dan kemudahan yang disediakan oleh pihak kerajaan dan institusi perbankan untuk IKS, namun hanya 22.6% sahaja yang mendapatkan pembiayaan dari agensi kewangan dan institusi perbankan.

Kajian Faridah dan Berma (2004:37-65) berhubung kepentingan pembiayaan IKS di Malaysia dari aspek sumber pembiayaan yang terbahagi kepada dua iaitu sumber tidak formal dan sumber kewangan formal. Kajian ini membuat perbandingan antara dua sumber kewangan dan mendapati bahawa sumber kewangan tidak formal lebih kecil nilainya serta tempohnya lebih pendek berbanding sumber kewangan formal yang lebih besar nilainya dan tempoh pinjamannya

juga lebih panjang. Sumber kewangan tidak formal diperolehi dari kalangan saudara mara, kawan dan peminjam wang. Manakala sumber kewangan formal pula adalah dari institusi perbankan dan syarikat kewangan berdaftar. Dalam kajian yang dijalankan oleh Faridah Shahadan dan Madeline ini, kebanyakan usahawan tidak menghadapi masalah kewangan untuk memulakan perniagaan. Masalah modal hanya timbul kepada usahawan yang memerlukan modal permulaan yang besar untuk memulakan perniagaan mereka. Kajian juga mendapati bahawa kaum bumiputera merupakan golongan yang tinggi peratusannya menghadapi masalah kewangan atau modal permulaan berbanding dengan kaum-kaum yang lain.

Kajian oleh Noor Azman dan Fauziah (2009:1-14) telah membincangkan tentang keupayaan dan peranan pihak kerajaan serta institusi perbankan di Malaysia dalam melahirkan usahawan IKS di negara ini. Kajiannya telah menghuraikan tentang sumber pembiayaan IKS seperti institusi kewangan merangkumi agensi kerajaan, institusi perbankan, institusi kewangan pembangunan, syarikat pemajakan dan pemfaktoran, syarikat modal usaha niaga yang menyediakan pembiayaan modal dan ekuiti. Kajian juga menjelaskan bahawa jumlah pembiayaan terkumpul institusi perbankan dan institusi kewangan pembangunan pada 2007 berjumlah RM128 bilion dan ianya telah disalurkan kepada 625,167 usahawan IKS di mana institusi perbankan adalah penyedia utama pembiayaan IKS dengan RM114.2 bilion (89%) dari jumlah pembiayaan terkumpul yang disediakan oleh kedua-dua institusi tersebut. Selain itu, terdapat 12 buah kementerian dan 40 buah agensi kerajaan terlibat sepenuhnya dalam pembangunan IKS. Kajian juga menyatakan bahawa terdapat empat jenis pembiayaan perdagangan iaitu pembiayaan melalui hutang, pembiayaan ekuiti, kredit perdagangan dan pajakan peralatan.

Kajian oleh Hazmi et al. (2008) telah mengkaji berhubung persepsi usahawan IKS terhadap pemilihan pembiayaan secara Islam di Wilayah Persekutuan Labuan. Kajian ini memfokuskan tentang tahap pengetahuan usahawan IKS di Labuan terhadap pembiayaan kredit secara Islam dan juga tahap kesedaran serta kepentingan pembiayaan secara Islam berbanding konvensional. Responden kajian seramai 100 orang adalah terdiri dari kalangan usahawan IKS di Labuan dan soalselidik itu dianalisa menggunakan SPSS. Kajian ini mendapati walaupun pengetahuan tentang perbankan Islam agak tinggi iaitu 58 peratus, namun 84 peratus responden atau usahawan itu tidak mengetahui tentang produk *Bai Bithaman Ajil* (BBA). Justeru itu, 80.6 peratus dari responden mengatakan bahawa perbankan Islam perlu mempromosikan pembiayaan IKS secara lebih aktif. Selain itu, kajian ini juga mendapati bahawa 71 peratus responden tidak mengambil pembiayaan dari perbankan Islam dengan 28.4% berpendapat mereka sukar untuk mendapatkan pembiayaan dan 25% responden pula mengatakan perbankan Islam terlalu mahal berbanding konvensional walaupun mereka menyedari tentang kepentingan pembiayaan secara Islam.

Kajian Marziah (2002) telah membincangkan tentang pembiayaan perdagangan di BMMB (Bank Muamalat Malaysia Berhad). Ianya merupakan salah satu dari segmen perniagaan terpenting BMMB. Kajian ini mendapati bahawa perkhidmatan pembiayaan dagangan muamalat amat menekankan kepada proses transaksi yang cepat dan bermutu. Beliau menggunakan metod temu bual dan observasi atau pemerhatian, yang mana temu bual telah dijalankan kepada beberapa orang pegawai bank di BMMB dalam mendapatkan maklumat berkaitan pembiayaan perdagangan di BMMB. Selain temu bual, observasi atau pemerhatian juga digunakan secara menyeluruh mengenai perlaksanaan pembiayaan perdagangan di BMMB.

Beberapa cadangan dan saranan beliau, antaranya ialah pihak BMMB harus mencipta produk-produk baru yang sesuai dengan budaya dan kehendak masyarakat setempat agar ianya dapat berdaya saing dengan produk-produk yang ditawarkan oleh bank-bank lain, mempertingkatkan promosi, publisiti dan sesi penerangan kepada masyarakat umum untuk lebih mengenali produk-produk yang ditawarkan oleh BMMB, pihak bank juga perlu memastikan instrumen-instrumen yang ditawarkan mempunyai kualiti yang setanding dengan bank-bank perdagangan yang lain dan BMMB juga dicadangkan untuk membuka cawangan-cawangannya di luar negara agar urusan perdagangan di peringkat antarabangsa lebih mudah dijalankan.

Kajian oleh Rodziah (2002), pula memfokuskan tentang perlaksanaan tabung Industri Kecil dan Sederhana (IKS) di Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB) dan seterusnya mengkaji peranan yang telah dimainkan oleh BIMB dalam melaksanakan pembiayaan tabung IKS. Beliau telah menganalisa data tahun 2000 tentang komposisi pegangan ekuiti bagi firma IKS, penglibatan

IKS mengikut negeri dan tabung IKS yang pernah serta baru ditawarkan oleh BIMB. Hasil dari kajiannya, beliau mendapati bahawa peranan BIMB dalam menyalurkan bantuan kewangan melalui tabung IKS telah memberikan kesan yang positif terhadap pembangunan sektor IKS yang sedia ada terutamanya yang melibatkan golongan usahawan bumiputera.

Kajian oleh Wan Norhafisah (2002) pula berhubung peranan yang dimainkan oleh Bank Pembangunan dan Infrastruktur Malaysia Berhad (BPIMB) dalam membangunkan usahawan bumiputera di Malaysia. Beliau telah menghuraikan tentang konsep keusahawanan secara umum menurut perspektif Islam, meninjau sejauhmanakah usaha yang telah dilaksanakan oleh BPIMB terhadap program pembangunan keusahawanan serta menilai keberkesanan perlaksanaan aktiviti-aktiviti yang dijalankan terhadap kemajuan usahawan bumiputera. Beliau juga telah merumuskan bahawa pencapaian BPIMB dalam menggalakkan pewujudan dan pengukuhan masyarakat perdagangan serta perindustrian bumiputera adalah amat memberangsangkan.

Menurut Ab. Mumin (1999:380), infrastruktur dan produk kewangan Islam telah memainkan peranan yang sama pentingnya dengan infrastruktur fizikal. Infrastruktur kewangan yang cekap dan telus sangat penting dalam membina perniagaan. Sehubungan itu, pelbagai kontrak secara Islam telah diperkenalkan sama ada dari segi pembiayaan modal atau pembiayaan hutang. Kebanyakan institusi perbankan agak "keberatan" untuk memberikan pinjaman atau pembiayaan kepada para usahawan kerana mereka tidak mempunyai pencapaian rekod dan juga sandaran untuk pinjaman mereka. Berdasarkan kajian yang dibuat di Malaysia oleh JBIC Institute (2007:85), tujuan utama para usahawan kecil mendapatkan pembiayaan dari pelbagai institusi kewangan adalah untuk tujuan-tujuan seperti berikut, antaranya :

i) 32% adalah untuk menampung kekurangan modal kerja.
ii) 30% adalah untuk membeli mesin dan peralatan.
iii) 16% adalah untuk membina bangunan dan membiayai hartanah.
iv) 11% adalah untuk menjalankan penyelidikan dan pembangunan.
v) 5% adalah untuk pembiayaan semula, dan
vi) 6% adalah untuk lain-lain keperluan.

DAPATAN KAJIAN

Pembiayaan perdagangan kepada usahawan ini juga melihat sejauh mana peranan yang dimainkan oleh institusi perbankan Islam dalam membantu memajukan perniagaan yang dijalankan oleh usahawan Muslim. Perkara ini dapat dilihat melaui hasil kajian dan temu bual yang telah dijalankan ke atas informan (pegawai bank) dan juga responden (usahawan) seperti mana yang ditunjukkan dalam jadual 1 berhubung peranan perbankan Islam dalam membantu usahawan Muslim memajukan perniagaan mereka.

Jadual 1: Peranan Perbankan Islam

ITEM	KEKERAPAN	PERATUSAN (%)
Pemantauan kepada usahawan	25	62.5
Membantu perkembangan usahawan	10	25
Mempromosi dana / produk pembiayaan	5	12.5
JUMLAH	40	100.00

Dalam Jadual 1, pihak informan (pegawai bank) dan responden (usahawan) telah menyatakan tentang peranan yang dimainkan oleh institusi perbankan Islam dalam membantu usahawan Muslim. Berikut adalah peranan perbankan Islam antaranya ialah pemantauan pihak perbankan Islam kepada usahawan (62.5%) seperti memberikan khidmat nasihat kepada usahawan, memberikan kursus kepada usahawan, memberikan penerangan produk kepada usahawan dan memadankan produk pembiayaan dengan jenis perniagaan yang dijalankan oleh usahawan.

Selain itu, institusi perbankan Islam juga telah memainkan peranan dalam membantu perkembangan usahawan (25%) seperti memberikan modal kepada usahawan, agen pembangunan usahawan, menguruskan gaji syarikat ushawan, menyediakan *letter credit* bagi *trade finance*

usahawan, penyewaan kilang. Manakala sebanyak 12.5 peratus informan dan responden telah menyatakan bahawa institusi perbankan Islam telah berperanan sebagai mempromosikan dana-dana kerajaan, mengesyorkan produk berdasarkan kelayakan usahawan dan mencadangkan pembiayaan alternatif kepada usahawan.

Secara umumnya, peranan perbankan Islam adalah membantu memajukan perniagaan usahawan, seperti mana yang telah dijelaskan responden U1B3 : "*Pembiayaan bank ni memang banyak membantu perkembangan perniagaan saya. Kalau tiada pembiayaan bank ni habislah, tak boleh nak pusing modal*". L215-216. Terdapat juga pandangan responden lain berhubung peranan perbankan Islam dalam membantu perniagaan usahawan, seperti kata responden U1B2 : *"Secara keseluruhannya produk pembiayaan perniagaan yang ditawarkan oleh pihak bank telah banyak membantu para usahawan dalam memajukan perniagaan masing-masing"*. L338-340. Dapatan kajian ini telah disokong oleh kajian Ermi et. al. (2001:93) terhadap usahawan Bumiputera IKS di Johor Bahru dan beliau mendapati bahawa program bantuan pinjaman atau pembiayaan yang disediakan oleh Bank Pembangunan dan Infrastruktur Malaysia Berhad (BPIMB) telah dapat mengatasi masalah modal kerja para usahawan tersebut.

Pemantauan oleh pihak perbankan kepada usahawan, ianya merupakan antara tanggungjawab serta peranan yang dimainkan oleh pihak perbankan kepada usahawan, pihak responden telah mengakui perkara ini, antara komen yang diberikan oleh U1B1: *"Dari sudut pemantauan pihak bank pula, saya rasa tiada apa yang bank perlu pantau kerja-kerja kita kecuali jika kita bermasalah dari segi membayar balik dengan pihak bank, maka bank akan sentiasa telefon dan bertanya bila nak bayar tunggakan kita*". L109-112. Begitu juga dengan pandangan responden U1B4: *"mereka hanya akan memantau dari segi pembayaran balik sahaja. Kalau kita tak (tidak) bayar, mereka (bank) akan telefon kita*". L108-110.

Namun demikian, pihak perbankan bukan hanya memantau usahawan atau pelanggannya yang bermasalah dalam menjelaskan pembayaran balik kepada bank, bahkan pihak bank juga akan membuat pemantauan bagi memastikan pelanggannya atau usahawan tersebut memenuhi syarat-syarat setelah pembiayaan diberikan kepada usahawan seperti kata pegawai bank (informan) I1B3 : *"Pembiayaan yang kita beri ini, kita ada lawatan berkala setiap 3 bulan sekali"*. L274. Lawatan yang dilakukan oleh pegawai bank ke lokasi atau premis perniagaan usahawan adalah untuk melihat perjalanan syarikat pelanggan atau usahawan tersebut agar ianya dikendalikan tanpa wujud masalah besar yang memungkinkan usahawan tersebut gagal untuk menjelaskan pembayaran balik kepada pihak bank.

Pegawai bank juga ada menyatakan, I1B2: *"bank akan membuat pemantauan terhadap pelanggan yang dapat pembiayaan kita. Bank akan pantau dari segi bisnes itu sendiri, bisnes itu syariah atau tidak. Kadang kita bagi, dia divert (halakan) kepada perniagaan lain, kita akan pantau juga. Sebab dalam perjanjian tu nanti, kita ada syarat-syarat pengeluaran, syarat-syarat kita boleh recall the facilities. Kita juga akan melihat sesuatu bisnes itu high risk atau tidak. Ada beberapa cara kita memantau usahawan ini, pertamanya ialah dengan mengadakan lawatan ke tempat usahawan itu, paling kurang sekali setahun. Ianya penting untuk kita review pembiayaan usahawan itu. Tengok premis itu ada lagi ke tidak, progress dia macam mana, kilang pengeluaran dia macam mana, pekerja dia macam mana, kita boleh judgement (ukur dan menilai) dia punya bisnes dengan pengalaman-pengalaman yang kita ada".* L236-247.

Selain itu, pihak bank juga akan mengadakan perjumpaan dengan usahawan secara berkala, seperti mana yang dijelaskan oleh pegawai bank, I2B1: *"biasanya kita ada panggil Annual Review (semakan tahunan). Bila kita (bank) dah bagi, masuk tahun kedua, kita akan tengok balik pelanggan ni, macamana perniagaan dia, conduct of account (pengendalian akaun). Masa Annual Review (semakan tahunan) nanti kita akan jumpa pelanggan (usahawan), kita akan berbincang dan bertanya dengan dia (usahawan) macam mana dengan situasi perniagaan dia (usahawan) ketika itu"*. L284-287.

Pihak perbankan Islam juga berperanan memberikan kursus kepada usahawan yang memperolehi pembiayaan darinya. Perkara ini telah dinyatakan oleh pegawai bank, I1B4 : *"katakanlah usahawan ni ada yang tak tahu nak buat akaun, kita ada kursus, Kita ada tawarkan firma-firma, kita akan tagkan under tu lah. Kita (bank) ada collaboration (kerjasama) dengan SME Corp atau mana-mana agensi kerajaan".* L92-94. Bukan itu sahaja, malah pihak bank juga

telah meletakkan syarat supaya usahawan yang akan memperolehi pembiayaan dari bank tersebut perlu menghadiri kursus-kursus yang telah ditentukan oleh pihak bank, seperti mana penjelasan oleh pegawai bank ini, I1B3: *"syaratnya mereka perlu menghadiri kursus sebelum dana tersebut diberikan. Pihak Kementerian meletakkan syarat, mereka di wajibkan menghadiri kursus selama tiga (3) hari tiga (3) malam. Sekiranya tak (tidak) hadir salah satu hari dalam kursus tersebut, mereka perlu menghadirinya semula kerana dalam kursus tersebut mereka ini akan diajar cara pengurusan akaun dan sebagainya".* L117-121.

Selain itu, peranan perbankan Islam juga antaranya adalah memberikan khidmat nasihat kepada usahawan yang telah mendapat pembiayaan dari bank tersebut. Khidmat nasihat ini sangat membantu para usahawan dalam menguruskan syarikat atau perniagaan mereka. Ini telah dijelaskan oleh responden (usahawan) U1B1 : *"Dari segi latihan, ada juga bank yang memberikan latihan, macam Bank Rakyat dan SME Bank ada bagi latihan dari segi pengurusan kewangan dan pengurusan perniagaan*". L229-231. Begitu juga dengan pandangan U1B2 : *"pihak bank ada memberikan latihan semasa diperingkat awal kita mendapat pembiayaan, contohnya latihan dari segi pengurusan kewangan dan pengurusan perniagaan"*. L210-212. Ianya turut disokong dengan pandangan U2B4 : *"pihak SME Bank ada telefon saya dan minta supaya hadir kursus 2 hari, Sabtu dan Ahad. Saya kalau Sabtu Ahad ni memang payahla sikit sebab bisnes saya ni kebanyakannya saya jalankan pada hari Sabtu dan Ahad, kenduri kahwin kan. Cuma ada satu kursus berkaitan akaun atau kunci kira-kira tu je yang saya pernah ikut, 2 hari dan bermalam di hotel, pihak SME Bank yang sediakan semuanya*". L116-121.

Peranan perbankan Islam seterusnya ialah memberikan penerangan produk secara terperinci kepada usahawan khususnya produk pembiayaan perniagaan yang diperlukan oleh usahawan. Secara umumnya, pihak usahawan tidak mengetahui produk-produk pembiayaan perniagaan yang ditawarkan oleh pihak bank. Justeru itu, pihak bank perlu menerangkan dengan jelas dan memberikan jawapan yang memuaskan hati usahawan terhadap segala persoalan dan kemusykilan tentang produk pembiayaan perniagaan tersebut. Pihak informan (pegawai bank) telah memberikan pandangannya terhadap peranan bank dalam membantu usahawan, antaranya ialah memberikan penerangan terhadap produk pembiayaan perniagaan seperti pandangan I1B2: *"Pelanggan ini biasanya ada 2 (dua) kategori, yang pertama ialah pelanggan baru yang tiada maklumat tentang produk kita (bank). Kita akan bagi penerangan yang terperinci. Kita nak (hendak) dia tahu yang kita punya pembiayaan tak (tidak) sama dengan konvensional. Di sini kita juga berperanan mendidik dia orang (usahawan). Kalau dia (usahawan) faham, bukan saja dia (usahawan) faham untuk diri dia, bahkan dia (usahawan) boleh memberi penerangan kepada orang lain. Kita ada konsep tarbiah (mendidik) kat situ".* L183-190.

Namun demikian, terdapat juga beberapa komen dari pihak responden (usahawan) terhadap penerangan pegawai bank yang kurang jelas, tidak terperinci dan juga tidak menguasai produk yang ditawarkan oleh bank, antaranya pandangan U2B3 : *"Pihak bank sendiri pun sebahagiannya tak (tidak) ada knowledge (pengetahuan) berkaitan produk ni, ada yang hanya nak cari market (pasaran) je, ada saya tengok, pegawai bank susah betul nak buat jualan, sebab apa? yang ada dalam bank dia sendiri pun dia tak tahu penuh, apatah lagi nak mengkaji dari bank-bank lain punya produk. Itu yang saya nampak kelemahan pegawai-pegawai bank sekarang ni*". L127-132.

Selain itu, terdapat juga komen dan pandangan lain berkaitan perkara ini seperti pandangan U2B2 : *"Yang pertamanya adalah pegawai bank itu sendiri, cara dia menerangkan dan pendekatan dia dalam menerangkan produk itu kepada pelanggan. Dia kena study tentang produk tersebut. Kalau pelanggan nak (hendak) buat perbandingan, kita juga perlu tahu apa bendanya. Ada pegawai bank, lelaki berbangsa Melayu, dia sepatutnya tahu produk Islamik dan juga produk konvensional, tapi dia tak (tidak) banyak tahu. Ada pula pegawai bank perempuan berbangsa Cina, dia bukan sahaja menguasai tentang produk konvensional, bahkan dia mahir juga dalam menerangkan produk Islamik, sebab apa, sebab dia buat benda tu hari-hari. Point dia ialah kita kena faham sedalam-dalamnya produk yang kita nak jual, dari segi kelemahan dan kekuatan produk itu".* L165-175.

Selain itu, peranan perbankan Islam juga adalah memadankan produk pembiayaan perniagaan yang ditawarkan oleh pihak bank dengan industri atau jenis perniagaan yang dijalankan oleh usahawan. Ini dijelaskan oleh informan (pegawai bank) I1B4 : *"Mostly kita akan cuba target*

(sasarkan) produk itu mengikut kawasan yang kita buat marketing (pemasaran). Contohnya, kalau luar bandar atau desa, kita bagi SPED (Skim Pembiayaan Ekonomi Desa), kalau ada graduan kita bagi TUS (Tabung Usahawan Siswazah), kalau ada projek government (kerajaan) kita bagi i-Cash. Kalau ada kontraktor untuk bawah goverment (kerajaan), kita bagi i-Splash. Kita tengok pada sasaran itu. Kalau officer (pegawai) di branch, dia boleh bagi semua fund tu sebab semua ada di branch. Kalau kita tak (tidak) boleh buat, kita akan bagi kepada branch". L138-144.

Begitu juga dengan pandangan pegawai bank I1B2 : *"Kita kena matchkan (padankan) antara keperluan pelanggan dengan produk yang kita tawarkan. Ini cukup-cukup penting. Contohnya, kalau dia (usahawan) nak buka bengkel kereta, apa yang dia (usahawan) nakkan (perlukan), operasi dia (usahawan) banyak perkhidmatan atau servis, mungkin kena ada sikit-sikit alat-alat ganti. Bisnes dia cash (tunai), orang akan bayar tunai kat dia"*. L62-66. Seterusnya, peranan perbankan Islam juga ialah mengesyorkan kepada usahawan atau pelanggan sumber pembiayaan alternatif sekiranya pihak usahawan atau pelanggan tidak layak atau tidak memenuhi syarat bank untuk mendapatkan pembiayaan. Ini dinyatakan oleh informan (pegawai bank) I1B4 : *"Ada juga pelanggan yang tak boleh dengan SME Bank, kita akan past kepada rakan SME Bank, contohnya dia nak RM10 ribu saja, jadi kita past dia kepada TEKUN, MARA, Amanah Ikhtiar, yang mana kita ada kerjasama untuk membangunkan usahawan"*. L160-163.

Begitu juga dengan pendapat dan pandangan pegawai bank I1B3 : *"Kami kadangkala beri mereka maklumat untuk mencuba seperti di Bank SME yang mana syaratnya mungkin lebih mudah. Ada Pro dan Kontra. Macam Kontrak pembiayaan kami agak ketat syarat berbanding dengan Bank SME"*. L195-197. Pegawai bank yang lain juga menyokong pandangan tersebut dengan katanya I2B1 : *"Tapi macam pelanggan ni yang baru berniaga, syarat-syarat tidak begitu kukuh, kita akan cadangkan untuk dia pergi ke agensi-agensi kerajaan seperti MARA, TEKUN, SME Corp dan sebagainya. Kita akan bagi solution (penyelesaian) jika pelanggan itu tak layak untuk dapatkan pembiayaan kita".* L133-136.

HASIL PENCAPAIAN USAHAWAN MUSLIM

Setelah penyelidik mendapati dan menganalisa peranan institusi perbankan Islam dalam membantu para usahawan Muslim di Lembah Klang, kajian ini juga bertujuan untuk melihat sejauh manakah hasil pencapaian usahawan Muslim dalam perniagaan yang mereka jalankan setelah mereka memperolehi pembiayaan perdagangan dari institusi perbankan Islam. Namun demikian, penyelidik hanya dapat menemu bual para responden (usahawan) yang berjaya dan amat sukar untuk menemu bual responden yang gagal dalam perniagaan mereka. Kerjasama dan bantuan dari pihak bank untuk menjejaki usahawan yang gagal juga amat sukar kerana syarikat atau usahawan yang gagal tidak dapat lagi dihubungi oleh pihak bank. Mereka gagal dalam menjelaskan pembayaran balik pembiayaan mereka kepada pihak bank. Justeru itu, penyelidik hanya dapat menemu bual usahawan yang berjaya dalam perniagaan mereka dan jadual 2 menunjukkan pencapaian mereka dalam perniagaan.

Jadual 2: Hasil pencapaian usahawan

ITEM	KEKERAPAN	PERATUSAN (%)
Pembinaan bangunan sendiri/kilang	5	62.5
Pembukaan cawangan baru	1	12.5
Pencapaian target usahawan	2	25.0
JUMLAH	8	100.00

Merujuk kepada jadual 2 dan hasil temu bual bersama responden (usahawan), antara hasil pencapaian usahawan adalah membina bangunan sendiri dan pembinaan kilang (62.5%), pencapaian target usahawan (25%) dan juga pembukaan cawangan baru (12.5%). Dapatan kajian menyatakan bahawa kejayaan usahawan ini adalah bergantung kepada pengurusan perniagaan yang baik, pengurusan kewangan yang cekap dan sentiasa mencari jalan untuk memajukan perniagaan dengan menambahkan ilmu berkaitan pengurusan perniagaan.

Kejayaan usahawan yang ditemu bual ini antaranya dalam bidang pendidikan, penternakan, pengendalian kursus dan latihan, pengeluaran baja organik, perkhidmatan majlis perkahwinan dan juga perkhidmatan agensi pelancongan. Produk pembiayaan perniagaan yang telah diterima oleh mereka antaranya produk Skim Pembiayaan Ekonomi Desa atau SPED, Tabung Usahawan Baru atau TUB, *Trade Working Capital Financing* atau TWCF, *i-Cash* dan juga produk pembiayaan yang berkonsepkan *Bai' Bithaman Ajil* (BBA). Kelebihan yang ada pada produk pembiayaan ini telah menjadikan ianya pilihan para usahawan dalam kajian ini.

Antara pencapaian yang telah dicapai oleh usahawan setelah mereka memperolehi pembiayaan perdagangan dari institusi perbankan Islam ialah pembinaan kilang seperti mana yang dinyatakan oleh usahawan U2B3 : "*Lebih kurang 7 tahun dengan teknik yang begitu pantas bagi saya sebabnya saya boleh mencipta satu kilang makanan dengan fomula saya sendiri".* L125-127. Selain itu, terdapat juga usahawan yang telah berjaya membuka cawangan baru bagi mengembangkan perniagaannya. Ini dinyatakan oleh U2B4 *: "Alhamdulillah, dah dapat dan saya bercadang untuk membuka satu cawangan baru di Kuala Selangor. Saya punya target yang di Kuala Selangor tu untuk pelanggan-pelanggan yang sebelah Kelang dan Shah Alam*". L143-145.

Begitu juga dengan usahawan yang telah mencapai sasaran yang telah ditentukannya kepada satu tahap pencapaian yang tinggi dalam perniagaannya. Ianya dijelaskan oleh usahawan U2B4 : *"Saya target syarikat ini di tahap tinggi iaitu tahap 3, jadi modal tu besar sikit berbanding dengan tahap 1 yang mungkin terlalu basic atau asas je. Kalau nak buat macam yang ada sekarang ni, modal yang diperlukan sekurang-kurangnya RM200K. Saya menyewa 2 tempat, selain kedai ini, ada satu lagi kedai yang kita sewa jadikan stor untuk pelamin-pelamin. Saya target seminggu 5 pengantin guna perkhidmatan kita, RM50K dah cukup dah, tapi kalau saya target seminggu ada 10 pengantin, jadi bajet tu kena lebih lagi la. Kalau sebulan saya target dapat RM30K, tengok-tengok dapat lebih, dapat RM50K, yang untung atau lebih tu kita belikan asset-aset lain. Alhamdulillah, sekarang ni saya dah capai dah target saya*". L155-163.

Terdapat juga di kalangan usahawan yang telah berjaya membeli bangunan sendiri untuk perniagaannya, seperti yang dinyatakan oleh U2B2: "*Saya beli bangunan di Gombak dan di Bangi dengan pembiayaan bank Muamalat. Servis apartment di Menara Zikay tu saya beli dengan pembiayaan dari CIMB Islamic. Ketiga-tiganya saya beli atas nama individu dan bukan atas nama syarikat. Nama saya, isteri dan juga anak saya. Saja saya beli atas nama individu sebab tak nak ianya jadi liability".* L144-148.

Berdasarkan peranan institusi perbankan Islam dan pencapaian usahawan setelah memperolehi pembiayaan perdagangan dari pihak bank, maka penyelidik ingin mencadangkan beberapa perkara kepada pihak institusi perbankan Islam, antaranya ialah :

1. Memberikan latihan dan penerangan yang terperinci kepada pegawai bank yang terlibat dalam menjelaskan produk kepada para pelanggan. Penerangan produk pembiayaan yang kurang jelas kepada pelanggan akan menghilangkan keyakinan pelanggan terhadap institusi perbankan tersebut.
2. Membuat kajian terhadap keberkesanan produk pembiayaan perdagangan TUS atau Tabung Usahawan Siswazah yang diberikan kepada siswazah yang baru tamat pengajian dari Institut Pengajian Tinggi Awam (IPTA) atau Swasta (IPTS) kerana terdapat dikalangan usahawan ini tidak serius atau tidak bersungguh-sungguh dalam perniagaannya, akhirnya perniagaan ditutup dan mereka gagal membayar balik pembiayaan kepada pihak bank.

KESIMPULAN

Kesimpulannya, peranan yang dimainkan oleh istitusi perbankan Islam dalam membantu memajukan serta mengembangkan perniagaan para usahawan di Lembah Klang kuhusnya dan Malaysia umumnya sangatlah relevan. Berdasarkan kepada dapatan kajian ini, para informan (pegawai bank) dan juga responden (usahawan) telah memberikan fakta dan pandangan yang jelas dari aspek peranan institusi perbankan Islam dan pencapaian usahawan yang telah memperolehi produk pembiayaan perdagangan. Justeru itu, institusi perbankan Islam dan para usahawan Muslim perlu saling berperanan dalam membangunkan bidang keusahawanan di negara ini.

RUJUKAN

Ab. Mumin Ab. Ghani. 1999. *Sistem Kewangan Islam dan pelaksanaannya di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Faridah Shahadan & Madeline Berma. 2004. Pembiayaan Industri Kecil di Malaysia. Dlm Rahmah Ismail (eds.), *Industri Kecil Malaysia Isu Pembiayaan Teknologi dan Pemasaran*. cet.2. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Habshah Bakar, Rosli Mahmood & Asiah Bidin. 2002. Pembiayaan Bank Kepada Usahawan-usahawan Wanita Di Malaysia. Kertas kerja Persidangan Nasional Isu-isu Kewangan IKS anjuran Universiti Utara Malaysia Kedah, 19-20 Oktober.

Hazmi Dahlan, Nurulasyikin Muda, Hanudin Amin & Mohd Zulkifli Muhammad. 2008. Persepsi Pengusaha Industri Kecil Dan Sederhana (IKS) Terhadap Pemilihan Pembiayaan Secara Islam: Satu Kajian Kes Di Wilayah Persekutuan Labuan. *Proceedings International Conference on Entrepreneurship (ICE 2008) Langkawi Kedah*. Anjuran Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS).

JBIC Institute. 2007. Report on Infrastructure Financing and Bond Issuance in Malaysia.

Marziah Muhd Yusoff. 2002. Pembiayaan Dagangan Muamalat Dalam Sistem Perbankan Islam: Kajian Di Bank Muamalat Malaysia Berhad. Kajian ilmiah Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Noor Azman Ali & Fauziah Mahat. 2009. Keupayaan Institusi Pembiayaan Industri Sederhana, Kecil Dan Mikro Dalam Melahirkan dan Memperkasakan Usahawan Kecil Yang Berdaya Maju: Ke arah Satu Pendekatan Baru Yang Lebih Berkesan. *Kongres Ekonomi Islam ke 3*, Dewan Merdeka PWTC Kuala Lumpur. 12-15 Jan 2009.

Rodziah Abdul Taib. 2002. Tabung Industri Kecil dan sederhana (IKS): Pelaksanaannya di BIMB. Kajian ilmiah Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Wan Norhafisah Mohd Noor. 2002. Peranan dan implikasi Penubuhan Bank Pembangunan dan Infrastruktur Malaysia Berhad (BPIMB) Terhadap Pembangunan Usahawan Bumiputera. Kajian ilmiah Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Tinjauan Literatur: Kesahan dan Kebolehpercayaan Modul Pengajaran dan Pembelajaran

Nur Afifah Fadzil & Suhaila Zailani @ Ahmad

Jabatan Pengajian Arab & Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Modul *Bahasa Arab Menerusi Al-Quran* (BAMQ) dibina bagi memenuhi kehendak dan tujuan utama orang awam mempelajari bahasa Arab, iaitu untuk memahami Al-Qur'an. Modul ini menerapkan pendekatan surah-surah pendek yang terdapat dalam Al-Quran dan tidak meletakkan pengajaran nahu sebagai aspek utama pembelajaran. Namun begitu, modul BAMQ harus dikaji dari sudut kebolehpercayaan, kesahan dan ketepatan kandungannya untuk digunakan kepada orang awam. Oleh sebab itu, kajian ini bertujuan mengetengahkan kajian-kajian lepas berkaitan pembinaan dan penilaian sesebuah modul disamping mengenalpasti kajian berkaitan kesahan dan kebolehpercayaan modul. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif dan data-data yang dikumpul dianalisis secara deskriptif. Dapatan kajian menunjukkan modul dan alat ukuran yang mempunyai tahap kesahan dan kebolehpercayaan yang tinggi merupakan modul dan alat ukuran yang lengkap untuk digunakan.

Kata kunci : *modul, kesahan, kebolehpercayaan.*

PENGENALAN

Menurut Ghazali (t.th), kesahan dan kebolehpercayaan instrumen amat penting bagi mempertahankan ketekalan instrumen daripada terdedah kepada kecacatan. Menurut Jamaludin dan Sidek (2007), sesuatu alat ukuran boleh disamakan dengan modul kerana alat ukuran dan modul merupakan alat, sumber dan bahan yang menjadi panduan kepada pembina modul dalam mendapatkan data yang dikehendaki. Sabitha (2005: 209), kesahan digunakan untuk mengukur ketepatan sesuatu ukuran yang digunakan dalam kajian manakala kebolehpercayaan ialah satu konsep yang merujuk kepada ketekalan dan kestabilan sesuatu ukuran atau alat ukur.

Modul yang belum dibuktikan kesahan dan kebolehpercayaannya hanya dipanggil sebagai draf. Modul yang mengandungi tahap kesahan dan kebolehpercayaan yang tinggi merupakan modul yang lengkap dan sempurna untuk digunakan. Namun begitu, perkara yang seringkali dilupakan oleh pembina modul ialah proses menentukan kesahan dan kebolehpercayaan modul tersebut (Sidek & Jamaludin 2005: 29).

Menurut Mohd Puzhi (2007: 226), setiap modul yang hendak diterbitkan haruslah melalui proses penyelidikan dan kajian terlebih dahulu. Ia bertujuan mengukur tahap kesahan dan kebolehpercayaan modul tersebut. Seterusnya bertukar status daripada draf modul kepada modul yang lengkap. Kesahan modul boleh dilakukan dengan mengedarkan soal selidik kepada beberapa orang pakar yang telah dipilih untuk menilai modul. Manakala, data berkaitan kebolehpercayaan modul boleh diperolehi melalui pengedaran soal selidik yang dibina berdasarkan aktiviti atau objektif modul tersebut (Sidek & Jamaludin 2005). Soal selidik berkaitan kebolehpercayaan akan diedarkan kepada responden modul.

Modul Bahasa Arab Menerusi al-Quran (BAMQ) yang diketengahkan oleh pengkaji merupakan modul yang berasaskan kepada pembinaan modul Sidek. Modul ini melibatkan dua peringkat iaitu pertama ialah menyediakan draf modul dan peringkat kedua peringkat mencuba dan menilai modul. Modul BAMQ telah selesai melalui peringkat pertama iaitu penyediaan draf modul,

dan akan kekal sebagai draf sehinggalah ia melalui proses penentuan kesahan dan kebolehpercayaannya. Jika ia memperolehi nilai kesahan dan kebolehpercayaannya yang tinggi, barulah akan dianggap sebagai sebuah modul yang lengkap untuk digunakan. Kertas kerja ini akan mengetengahkan kajian-kajian lepas berkaitan pembinaan, dan penilaian kesahan dan kebolehpercayaan modul yang telah dilakukan oleh pengkaji-pengkaji lepas.

PERNYATAAN MASALAH

Kesahan dan kebolehpercayaan sesuatu alat ukuran termasuklah modul dan instrumen soal selidik haruslah dilakukan oleh para penyelidik agar kejituannya tidak dapat dipertikaikan. Namun begitu, aspek kesahan dan kebolehpercayaan seringkali dilupakan oleh para pembina modul (Sidek & Jamaludin 2005: 29). Antara kecacatan sesebuah modul ialah tidak melalui proses kesahan dan kebolehpercayaannya. Hal ini kerana, proses tersebut yang akan menentukan sama ada modul tersebut merupakan modul yang lengkap atau cacat. Modul BAMQ yang diketengahkan oleh pengkaji turut akan melalui proses kesahan dan kebolehpercayaannya agar ia menjadi sebuah modul yang lengkap untuk digunakan. Justeru itu, kertas kerja ini akan mengetengahkan kajian-kajian lepas berkaitan proses kesahan dan kebolehpercayaan serta penilaian sesebuah modul seterusnya menjadi panduan kepada pengkaji dalam menjalankan proses kesahan dan kebolehpercayaan modul BAMQ.

PERSOALAN KAJIAN

Kajian ini adalah berdasarkan kepada dua persoalan kajian seperti berikut :

1. Bagaimanakah cara pembinaan dan penilaian sesebuah modul dilaksanakan?
2. Apakah kajian-kajian lepas berkaitan kesahan dan kebolehpercayaan modul yang telah dilakukan?

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini meletakkan dua objektif seperti berikut:

1. Mengenalpasti cara pembinaan dan penilaian sesebuah modul dilaksanakan.
2. Mengenalpasti kajian-kajian lepas berkaitan kesahan dan kebolehpercayaan modul yang telah dilakukan oleh pengkaji terdahulu.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini berbentuk kajian kualitatif dan menggunakan kaedah kepustakaan. Data dikumpul daripada buku, jurnal, artikel persidangan, tesis, kertas kerja dan sebagainya. Data yang terkumpul kemudiannya dianalisis secara deskriptif.

ANALISA TINJAUAN LITERATUR

Analisa tinjauan literatur ditumpukan kepada dua sub topik berikut:

Tinjauan Literature Berkaitan Pembinaan dan Penilaian Modul

Mohd Ali (1999), menjalankan kajian berkaitan keberkesanan penggunaan modul motivasi dalam meningkatkan motivasi pencapaian pelajar. Reka bentuk kajian yang digunakan ialah '*true experimental'* yang tertumpu kepada 120 orang pelajar tingkatan empat daripada tiga buah sekolah. Ujian kesahan dan kebolehpercayaan telah dilakukan ke atas alat kajian tersebut. Alat kajian Ukuran Pencapaian Mehrabian dan Ujian Personaliti Sidek telah digunakan. Hasil data yang diperoleh menunjukkan tahap keberkesanan penggunaan modul tersebut berada pada aras .05.

Satu kajian berkaitan kesan penggunaan modul motivasi telah dijalankan oleh Devarajoo (2002). Kajian beliau memfokuskan kepada kesan penggunaan modul tersebut dalam meningkatkan sikap kematangan kerjaya dalam kalangan pelajar. Reka bentuk kajian *true*

experimental digunakan dan para pelajar dibahagikan kepada tiga bentuk kumpulan eksperimen. Dua kumpulan eksperimen telah diberikan rawatan menggunakan Modul Perkembangan Kerjaya Bersepadu yang mengandungi lima fasa. Ujian Sikap Kematangan Kerjaya turut diberikan kepada kumpulan eksperimen sebelum dan selepas rawatan. Hasil kajian menunjukkan modul motivasi dapat meningkatkan sikap kematangan kerjaya dalam kalangan pelajar khususnya pada dua kumpulan eksperimen yang telah diberikan rawatan.

Kajian pelaksanaan modul kerjaya dijalankan oleh Tan Wat Jin (2005). Apa yang membezakan kajian beliau dengan kajian Devarajoo ialah, beliau menggunakan modul kerjaya yang mengandungi enam bahagian yang dihasilkan oleh Hanid Abdul Halit. Inventori Kematangan Kerjaya telah diberikan kepada kumpulan eksperimen sebelum dan selepas rawatan. Hasil kajian menunjukkan kesan dan respon yang positif, iaitu modul kerjaya dapat meningkatkan kematangan kerjaya secara berkesan.

Mohd Puzhi (2007) pula menjalankan satu analisis dan penilaian terhadap *Modul Asas Bahasa Arab untuk Tujuan Ibadah*. Beliau mendapati bahawa, aspek sintaksis dan morfologi dalam modul tersebut kurang ditekankan dan hanya dibincangkan secara ringkas mengikut perkaitannya dengan ayat al-Quran, doa dan zikir yang terdapat dalam modul tersebut.

Jamaludin (2008) menyenaraikan beberapa bentuk aktiviti bimbingan kelompok yang boleh diaplikasikan oleh pengamal modul. Beliau mengakui bahawa bahan terbitan berkaitan modul kurang dihasilkan, walaupun terdapat pelbagai jenis modul. Justeru itu, ia menyukarkan pengamal modul khususnya modul bimbingan kelompok dalam mempelbagaikan aktiviti mereka. Dengan adanya bentuk-bentuk aktiviti tersebut, pengguna modul yang lain boleh mempelbagaikan dan memperkemaskan lagi kandungan aktiviti modul yang dikehendaki oleh mereka.

Kajian berkaitan penyediaan dan penilaian modul Asas Bahasa Arab telah dijalankan oleh Sainei (2010). Dua bentuk tinjauan menerusi soal selidik telah dijalankan. Tinjauan pertama bertujuan mengumpul data berkaitan tahap pemahaman dan masalah yang dihadapi oleh pelajar dalam mempelajari bahasa Arab dan keperluan dalam menyediakan modul bahasa Arab. Manakala, tinjauan kedua bertujuan mendapatkan maklum balas terhadap modul tersebut setelah digunakan dalam pengajaran dan pembelajaran. Hasilnya, majoriti responden beliau menilai modul tersebut dengan sederhana mudah dan mudah diikuti. Manakala, dari aspek kesesuaian kandungan modul, majoriti besar pelajar (98.6%) bersetuju bahawa ia bersesuaian dengan keperluan mereka.

Md Noor (2012) telah menjalankan satu kajian berkaitan pembinaan modul bimbingan. Kajian beliau melibatkan dua fasa, iaitu fasa pembinaan modul dan fasa menguji keberkesanan modul terhadap pembolehubah religiositi dan resiliensi. Data berkaitan keperluan pembinaan modul telah dilakukan menggunakan kaedah temubual dengan pakar dan kajian kepustakaan. Dapatan kajian menunjukkan hasil yang signifikan terhadap pembolehubah religiositi dan resiliensi remaja. Ia juga membuktikan bahawa pembolehubah resiliensi seseorang boleh ditingkatkan melalui bimbingan dan latihan yang menggunakan modul berbentuk keagamaan berkonsepkan Islam.

Noor Azlin (2012) telah menjalankan satu kajian modul akademik *Basic of Electric and Electronic-Capacitor* berkaitan asas elektrik dan elektronik bagi topik pemuat. Modul ini bertunjangkan kepada teori beban kognitif. Pembina modul ini juga menggunakan Model Pembinaan Modul Sidek sebagaimana model modul BAMQ yang digunakan oleh pengkaji.

Tinjauan Literature Berkaitan Kesahan dan Kebolehpercayaan Modul

Modul Program Maju Diri Jabatan Pendidikan Selangor telah mencapai nilai pekali kebolehpercayaan yang tinggi, iaitu melebihi 0.80 (Jamaludin Ahmad et al. 2002). Modul ini merupakan modul motivasi kerana ia dapat mendorong dan membantu para pelajar mencapai matlamat yang dikehendaki. Modul ini mengandungi tiga sub-modul, iaitu sub-modul Pendekatan Insan Cemerlang (PIC), sub-modul Pendekatan Cahaya Iman (PCI) dan sub-modul Pendekatan Nilai Diri (PND).

Jamiah (2005) dalam tesisnya telah mendapatkan kesahan dan kebolehpercayaan untuk Inventori Religiositi dan Personaliti Muslim. Kajian beliau melibatkan ujian kesahan kandungan, gagasan dan kebolehpercayaan inventori yang mengandungi dua skala, iaitu skala Tasawwur Islam

dan skala Personaliti Muslim. Model ini telah dibangunkan dengan menggunakan sebahagian daripada pendekatan *grounded theory* daripada enam orang pakar.

Penilaian arbiter digunakan untuk mendapatkan kesahan kandungan. Manakala, pendefinisian operasional serta analisis faktor diaplikasikan untuk mendapatkan kesahan gagasan. Kebolehpercayaan inventori tersebut diperoleh melalui analisis kebolehpercayaan alfa Cronbach. Hasil yang diperoleh menunjukkan kesahan kandungan alat ukuran adalah tinggi apabila 80 peratus item skala Tasawwur Islam dan 85 peratus item Personaliti Muslim dipersetujui lebih daripada 71.4 peratus arbiter. Kebolehpercayaan alat ukuran juga berada pada tahap yang tinggi, iaitu 0.8056 bagi skala Tasawur Islam dan bagi skala Personaliti Muslim ia berada pada nilai 0.9607.

Satu kajian berkaitan pembangunan modul Pendekatan Latihan dalam Kumpulan Konsep Kendiri Kamurudin (PLDK 4) telah dijalankan oleh Kamurudin (2009. Ia turut melibatkan ujian penentuan kesahan dan kebolehpercayaan modul tersebut. Modul ini menjadikan Model Pembinaan Modul Sidek sebagai rangka dan landasannya. Berdasarkan analisis deskriptif yang dilakukan oleh beliau, modul PLDK 4 mempunyai nilai kesahan kandungan yang tinggi. Nilai kebolehpercayaan yang dijalankan melalui kajian eksperimen menunjukkan modul tersebut mempunyai kebolehpercayaan alfa Cronbach yang tinggi.

Kajian berkaitan pembangunan modul *Basic of Electric and Electronic* oleh Mahyuddin dan Norshahidah (2010) turut menggunakan Model Pembangunan Modul Sidek dan teori beban kognitif. Model ini dipilih kerana ia mengandungi kerangka kerja bagi penghasilan modul yang baik. Ujian kesahan dan kebolehpercayaan telah dilakukan untuk menjadikannya satu modul yang lengkap. Seramai 18 orang pelajar dijadikan sebagai responden untuk mendapatkan kebolehpercayaan modul dan dua orang pakar bidang turut terlibat untuk menentukan ujian kesahan.

Abdul Hanid (2011) telah menjalankan satu kajian kesahan dan kebolehpercayaan alat ukur terhadap pembinaan modul Program Perkembangan Kerjaya (MPK). Ujian kesahan terhadap modul tersebut telah dijalankan sebanyak dua kali. Hasil ujian pertama menunjukkan nilai pekali kesahan kandungan yang diperoleh ialah 0.89 dan pada kali kedua ialah 0.84. Jika pekali kesahan kandungan dilihat mengikut item-item, hasil nilai kedua-dua ujian adalah antara 0.80 hinga 0.90. Nilai kesahan yang diperoleh daripada kedua-dua ujian menunjukkan bahawa alat ukur MPK adalah tinggi dan sah digunakan.

Ujian kebolehpercayaan MPK telah dijalankan sebanyak dua kali di daerah yang berlainan. Ia bertujuan memastikan hasil dapatan kajian yang diperoleh benar-benar boleh dipercayai. Hasil yang diperoleh daripada kedua-dua ujian ini menunjukkan bahawa MPK mempunyai nilai kebolehpercayaan yang tinggi. Nilai kedua-dua ujian kesahan dan kebolehpercayaan MPK yang tinggi dan baik menunjukkan bahawa alat ukur modul tersebut signifikan dan sesuai digunakan dalam program kerjaya di peringkat penerokaan.

Noor Azlin (2012) telah menjalankan satu kajian modul akademik *Basic of Electric* and *Electronic-Capacitor*. Modul ini telah melalui tiga ujian yang bertujuan untuk mencuba dan menilai modul. Tiga ujian tersebut ialah ujian kesahan kandungan, ujian kebolehpercayaan dan ujian penilaian keberkesanan. Hasil kajian menunjukkan modul tersebut mempunyai kesahan kandungan yang tinggi daripada kedua-dua pakar, iaitu sebanyak 85 peratus serta mempunyai kebolehpercayaan sebanyak 0.71.

Penilaian kesahan dan kebolehpercayaan modul *Basic of Electric and Electronic-Inductor* telah dijalankan oleh Mazlini (2012). Ujian kesahan telah dilakukan oleh dua orang pakar bidang dan 7 orang pelajar terlibat dalam ujian kebolehpercayaan. Hasilnya, modul tersebut mempunyai nilai kesahan kandungan yang tinggi, iaitu 95 peratus dan kebolehpercayaan sebanyak 0.70.

Satu kajian berkaitan pembinaan modul bimbingan dijalankan oleh Md Noor (2012). Ujian kesahan dan kebolehpercayaan modul tersebut telah dilakukan. Hasil ujian menunjukkan modul tersebut mempunyai nilai pekali kebolehpercayaan yang tinggi, iaitu 0.883. Hal ini menunjukkan modul tersebut boleh digunakan dan bertepatan dengan keperluan respondennya.

KESIMPULAN

Hasil daripada analisis tinjauan literatur yang dilakukan, modul dan alat ukuran yang menjalani penilaian ujian kesahan dan kebolehpercayaan memperoleh nilai yang tinggi. Hal ini menunjukkan

bahawa, modul dan alat ukuran tersebut tidak terdedah kepada kecacatan dalam penyelidikan. Pembinaan modul yang lengkap, sempurna dan menepati objektif keperluannya memberikan nilai penilaian keberkesanan yang tinggi terhadap responden. Justeru itu, modul kajian BAMQ yang sedang dijalankan oleh pengkaji akan menjalani proses kesahan dan kebolehpercayaannya. Ia bertujuan mengenalpasti kelemahan dan kekurangan serta ketepatan objektif modul yang telah diletakkan dalam modul tersebut seterusnya dianggap sebagai sebuah modul yang lengkap untuk digunakan. Penilaian kesahan dan kebolehpercayaan modul BAMQ ini akan menggunakan pendekatan pembinaan modul Sidek. Keseluruhan pembinaan draf modul ini bertunjangkan kepada model pembinaan modul Sidek.

Berdasarkan kepada kajian-kajian yang dilakukan terhadap modul-modul yang lepas, pengkaji mendapati, aspek kesahan dan kebolehpercayaan sesebuah modul tidak dilupakan oleh para penyelidik. Justeru itu, kajian-kajian lepas tersebut dijadikan sebagai panduan oleh pengkaji dalam menjalankan proses penilaian kesahan dan kebolehpercayaan modul BAMQ terutamanya kajian yang menggunakan model pembangunan modul sidek. Hal ini kerana, modul-modul tersebut mempunyai beberapa persamaan dalam rangka kerja dan proses pembinaan modul BAMQ yang dikaji oleh pengkaji.

Para penyelidik dan pembina modul seharusnya menjalankan proses penilaian kesahan dan kebolehpercayaan. Oleh kerana itu, apabila draf modul tidak melalui proses kesahan dan kebolehpercayaannya, pembina modul tidak dapat mengenalpasti kekurangan dan kelemahan yang terdapat dalam draf tersebut. Hasilnya, kebarangkalian modul tersebut tidak mencapai objektif yang telah ditetapkan amat tinggi. Alat ukuran atau modul yang tidak mempunyai nilai kesahan biasanya tidak mengukur apa yang sepatutnya diukur (Abdul Hanid 2011: 91). Sesebuah modul akan menjadi lengkap, berkualiti dan berkesan apabila para pembina modul menjalankan proses-proses seperti yang telah digariskan oleh pengasas model modul tersebut.

RUJUKAN

Abdul Hanid Halit. 2011. *Pembinaan Modul Program Perkembangan Kerjaya: Kesahan Dan Kebolehpercayaan Alat Ukur* . Terengganu: Universiti Malaysia Terengganu

Devarajoo A/L Ponnan. 2002. *Kesan Modul Motivasi Ke Atas Sikap Kematangan Kerjaya Di Kalangan Pelajar Sekolah Menengah Di Selangor Darul Ehsan.* Serdang: Universiti Putra Malaysia.

Jamaludin Ahmad. 2008. *Modul & Pengendalian Bimbingan Kelompok*. Serdang: Universiti Putra Malaysia.

Jamiah Hj. Manap. 2005. Kesahan Dan Kebolehpercayaan Inventori Religiositi Dan Personaliti Muslim. Ijazah Master Sains, Universiti Putra Malaysia, Serdang.

Kamurudin Ahmed Junaidi. 2009. Pembangunan Dan Penilaian Modul Pendekatan Latihan Dalam Kumpulan Konsep Kendiri Kamurudin (Pldk4) Serta Keberkesanan Dalam Peningkatan Konsep Kendiri. Ijazah Sarjana Sains, Fakulti Sains Konitif Dan Pembangunan Manusia, Universiti Malaysia Sarawak.

Mazlini Hamat. 2012. Pembangunan Modul Akademik Modul Basic Of Electrik And Electronik- Inductor. Ijazah Sarjana Muda, Fakulti Pendidikan. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia.

Md Noor Saper. 2012. Pembinaan Modul Bimbingan Tazkiyah An-Nafs dan Kesannya Ke Atas Religiositi dan Resiliensi Remaja. Ijazah Doktor Falsafah, Sintok: Universiti Utara Malaysia.

Mohd Ali Bin Jaamat. 1999. Keberkesanan Modul Motivasi Terhadap Peningkatan Motivasi Pencapaian Pelajar Di Beberapa Buah Sekolah Menengah Daerah Jelebu Negeri Sembilan. Ijazah Master Sains, Fakulti Pengajian Pendidikan, Universiti Putra Malaysia.

Mohd Puzhi Usop. 2007. Modul Asas Bahasa Arab Untuk Tujuan Ibadah : Satu Analisis Dan Penilaian. Tesis Dr. Falsafah, Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.

Sabitha Marican. 2005. *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Selangor: Pearson Prentice Hall.

Sainei @ Saini Bin Andamit @ Ag. Damit. 2010. *Penyediaan Dan Penilaian Modul Asas Bahasa Arab Untuk Pelajar Universiti*. Fakulti Bahasa Dan Linguistik. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Sidek Mohd Noah dan Jamaludin Ahmad. 2005. *Pembinaan Modul: Bagaimana Membina Modul Latihan dan Modul Akademik*. Serdang: Universiti Putra Malaysia.

Tan Wat Jin. 2005. *Kesan Perlaksanaan Modul Kerjaya Terhadap Kematangan Kerjaya Pelajar Sekolah Menengah Di Selangor.* Serdang: Universiti Putra Malaysia.

http://www.ipislam.edu.my/uploaded/file/ghazali.pdf [2 Mac 2014].

https://www.google.com/search?q=modul+program+maju+diri&oq=modul+program+maju+&aqs=chrome.1.69i57j0l5.22171j0j7&sourceid=chrome&es_sm=93&ie=UTF-8 [10 Mac 2014].

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Penglibatan Ibu Muslim di Bangi dalam Pemantauan Animasi Anak-anak

Nur 'Azizah Mohamed Najib & Siti Rugayah Tibek

Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Sudah menjadi suatu kebiasaan bagi anak-anak kini meluangkan masa menggunakan media elektronik seperti televisyen dan gajet. Anak-anak sudah pandai menggunakan aplikasi seperti *Youtube* untuk menonton rancangan kegemaran mereka tanpa bantuan orang dewasa. Perkara ini perlu diberi perhatian kerana isi kandungan media digital kini kebanyakannya tidak bersesuaian untuk ditonton oleh anak-anak. Isu ini tidak terkecuali bagi genre animasi. Hal ini menunujukkan pentingnya peranan ibu bapa dalam mengawal selia aktiviti anak-anak ketika menggunakan media elektronik. Kertas kerja ini membincangkan kekerapan anak-anak menonton animasi melalui media elektronik serta mengenal pasti tahap penglibatan para ibu dalam aktiviti anak-anak menonton animasi. Kajian ini merupakan kajian kualitatif iaitu salah satu kajian fenomenologi dengan menggunakan instrumen temu bual berkelompok. Peserta kajian dipilih berdasarkan kaedah persampelan bertujuan iaitu hanya ibu Muslim yang mempunyai anak berusia 5 hingga 6 tahun, menghadiri tadika PASTI, menetap di Bangi dan sukarela dipilih untuk ditemu bual. Hasil kajian menunjukkan kebanyakan ibu menyajikan animasi kepada anak-anak sebagai hiburan di waktu senggang malah terdapat juga para ibu yang mengawal selia tontonan anak-anak contohnya tempoh anak-anak menonton serta rancangan animasi yang ditonton. Tetapi umumnya, para ibu tidak memberikan sepenuh perhatian terhadap isi kandungan media yang ditonton anaknya.

Kata kunci : *Peranan ibu, pendidikan awal anak-anak Muslim, animasi, media kanak-kanak.*

PENGENALAN

Anak-anak dan animasi sememangnya tidak dapat dipisahkan dengan kehadiran pelbagai teknologi baru yang memudahkan animasi masuk ke dalam ruang lingkup kehidupan mereka. Kemajuan yang diterima oleh masyarakat Malaysia membenarkan mereka memiliki set televisyen di rumah dan telefon pintar serta gajet canggih yang mampu dibawa ke mana sahaja. Di tambah pula dengan pelan-pelan yang ditawarkan oleh syarikat-syarikat telekomunikasi agar setiap individu mudah untuk menerima perkhidmatan internet. Perkara ini secara tidak langsung menyumbang kepada ketagihan anak-anak untuk meluangkan masa bersama gajet jika tidak dikawal oleh ibu bapa. Kajian ini merupakan kesinambungan daripada kajian yang telah dijalankan oleh Nur 'Azizah (2012) bertajuk *Nilai dan Budaya dalam Animasi Disney*. Kajian tersebut tertumpu kepada animasi *Disney* yang dipilih berdasarkan kepada filem animasi *Disney* paling popular. Animasi yang ditayangkan mempunyai latar belakang dari negara Barat yang rata-rata tidak berpegang kepada agama Islam. Walaupun dikatakan animasi ini menayangkan nilai-nilai moral yang bersesuaian untuk didikan awal kanak-kanak tetapi harus dikenal pasti sama ada nilai moral dan budaya animasi di Malaysia sejajar dengan garis panduan didikan nilai moral Islam. Kertas kerja ini sebahagian daripada penulisan di peringkat Sarjana yang membincangkan hasil bagi kajian penulis berkaitan penglibatan para ibu Muslim dalam aktiviti menonton anak-anak.

PERNYATAAN MASALAH

Pendidikan awal kanak-kanak merupakan satu tahap pendidikan yang paling penting dalam membina jati diri kanak-kanak. Kajian McCuaig et. al. (2012) iaitu *Trends in Early Education and Child Care* membuktikan program pendidikan awal kanak-kanak memainkan peranan penting dalam menambah baik pembentukan jati diri mereka serta membantu dalam menanam asas yang kukuh untuk pembelajaran sepanjang hayat dan membentuk satu hasil yang amat berharga. Dari sudut Islam, pendidikan awal ini penting sebagai bekalan diri kanak-kanak menghadapi cabaran kehidupan setelah meningkat dewasa. Sebagai contoh, antara perkara yang sememangnya tidak dapat dielakkan adalah pergaulan dalam bermasyarakat. Contoh bagi batasan pergaulan antara lelaki dan wanita merupakan perkara yang paling ketara turut dilihat adanya percanggahan antara nilai yang dibawa oleh animasi dengan ajaran Islam. Dalam animasi *Pucca*, tema keseluruhan animasi ini berkaitan watak seorang kanak-kanak perempuan yang terlalui menggilai seorang kanak-kanak lelaki dari perkampungan yang sama sehingga sanggup melakukan apa sahaja demi meluahkan perasaannya dan animasi *Pucca* ini pernah ditayangkan di stesen televisyen tempatan, TV3 pada tahun 2008 (http://www.*Pucca*club.com, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2008&dt=0522&pub=Utusan_Malaysia&sec=Rancangan_TV&pg=rt_03.htm [29 November 2011]). Dari sudut pandangan Barat, kemungkinan berterus-terang dalam hal-hal sebegini membantu kanak-kanak dalam membina keyakinan diri tetapi dari perspektif Islam, perkara ini boleh menjurus kepada zina sedangkan Islam melarang umatnya dari mendekati zina seperti firman Allah SWT dalam surah al-Israa' ayat 32. Maka seharusnya satu kajian dijalankan untuk melihat sejauh mana ibu Muslim mengetahui tentang kepentingan mereka terlibat dalam pendidikan awal kanak-kanak dan peka tentang kesan jangka masa panjang tentang perkara ini.

Kajian Komaya dan Bowyer (2000) bertajuk *College-educated mothers' ideas about television and their active mediation of viewing by 3 to 5-years-old children: Japan and U.S.A.* menunjukkan para ibu di Amerika Syarikat dan Jepun berinteraksi bersama kanak-kanak tentang rancangan televisyen yang ditonton dengan menjawab persoalan kanak-kanak serta membincangkan perkara-perkara berkaitan rancangan. Walaupun kedua-dua golongan ini menggunakan cara yang berbeza tetapi tujuan utama adalah perkara yang sama iaitu interaksi bersama kanak-kanak dalam membincangkan rancangan yang ditonton kanak-kanak. Kanak-kanak tidak dapat membezakan antara baik dan buruk sesuatu perkara itu maka ibu diperlukan untuk membimbing mereka. Dalam animasi yang dipertontonkan juga tidak dapat dilihat dengan jelas nilai moral yang ingin disampaikan melainkan hanya berkisar tentang medium hiburan semata-mata. Jika dibandingkan animasi *Tom and Jerry* hasil produksi stesen *Cartoon Network* dan animasi *Sang Kancil* yang pernah ditayangkan oleh Jabatan Filem Negara Malaysia suatu ketika dulu, animasi ini dilihat lebih menjurus kepada menghiburkan kanak-kanak dengan gelak ketawa sedangkan animasi *Sang Kancil* dapat memberikan pengajaran yang jelas kepada kanak-kanak tentang kebaikan dan keburukan satu-satu perbuatan itu (http://www.*Youtube*.com/watch?v=Ixtz8_1JXvc [22 Mei 2013]). Rentetan dari itu, satu kajian perlu dilakukan untuk melihat sejauh mana penglibatan ibu menonton bersama anak-anak untuk mengetahui isi yang terkandung dalam animasi yang ditonton dan merasa perlu untuk mengawal selia tontonan anak-anak mereka.

Kajian Maznah dan Zakiah (2010) yang dijalankan di Kuala Lumpur menunjukkan ibu bapa Muslim bersedia dalam mendidik kanak-kanak tentang kerohanian. Kebanyakan ibu bapa menggunakan pendekatan seperti menasihati kanak-kanak ketika melihat salah laku tindakan serta meluangkan masa bersama kanak-kanak membaca buku-buku keagamaan selain cuba untuk menjadi contoh tauladan yang baik untuk kanak-kanak. Hal ini menunjukkan ibu bapa mengambil berat tentang pendidikan awal kanak-kanak melalui persekitaran. *Demonizing in Children's Television Cartoons and Disney Animated Films iaitu kajian oleh Fouts et. al. (2006)* menunjukkan terdapat unsur-unsur memburukkan imej dalam media utama kanak-kanak iaitu televisyen dan filem. Hasil kajian menunjukkan majoriti filem animasi *Disney* iaitu sebanyak 74% mempunyai contoh-contoh imej yang buruk. Kedua-dua kajian ini tidak menjurus kepada perhatian yang para ibu berikan terhadap tontonan televisyen kanak-kanak sedangkan media merupakan salah satu sumber utama pembentukan jati diri kanak-kanak pada masa kini. Jadi, sejauh mana di Malaysia

khususnya para ibu Muslim peka terhadap nilai moral dan budaya yang bertentangan ini serta sejauh mana mereka mengambil berat dalam pemantauan dan perbincangan tentang tontonan kanak-kanak.

Kajian oleh Dittmar, Halliwell dan Ive (2006) bertajuk *Does Barbie Make Girls Want to be Thin? The Effect of Experimental Exposure to Images of Dolls on the Body Image of 5- to 8-year-old Girls* turut menyatakan kanak-kanak terpengaruh dengan ikon *Barbie*. Para pengkaji Barat ini melihat ikon ini turut menjadi ancaman terhadap mentaliti generasi muda mereka. Hal ini tidak mustahil turut berlaku dalam kalangan generasi muda Muslim di Malaysia yang turut sama terdedah kepada ancaman yang sama. Sebagai contoh animasi *Spongebob Squarepants* antara animasi keluaran *Nickelodeon* yang kini telah dialih suara kepada 30 bahasa turut pernah mendapat sambutan hangat di Malaysia sehingga dialih suara dari Bahasa Inggeris ke Bahasa Malaysia. Animasi ini menonjolkan watak *Spongebob* iaitu span berperwatakan seperti seorang budak lelaki yang berseluar pendek menjadi watak utamanya (http://www.nick-asia.com/abtus.html [29 November 2011]). Dalam Islam, batasan aurat bagi lelaki ialah antara pusat hingga ke lutut. Hal ini bermakna pemakaian seorang lelaki Muslim perlu dilabuhkan dari lutut sedangkan watak animasi ini tidak menepati batasan aurat ajaran Islam. Begitu juga watak-watak haiwan akuatik yang memegang perwatakan menyerupai seorang wanita dewasa dan hanya mengenakan pakaian renang serta pakaian yang menampakkan bentuk tubuh seakan-akan tubuh wanita dewasa. Terdapat banyak lagi contoh yang dapat dilihat tentang batasan aurat yang dipandang remeh dalam animasi yang terdapat di Malaysia.

Kajian oleh Yamato et. al. (2011) bertajuk *It's Part of Our Lifestyle: Exploring Young Malaysians' Experiences with Japanese Popular Culture* dijalankan berkaitan kesan animasi Jepun (*anime*) terhadap generasi muda Malaysia yang berumur dalam lingkungan 20-an dan kajian ini menunjukkan pelbagai cara penyerapan budaya Jepun dalam kehidupan seharian mereka yang hanya bermula dengan penontonan *anime* yang berterusan sejak dari usia yang muda. Kenyataan dari Datuk Mohd Hussain Shafie ketika ditemu bual oleh Bernama menyatakan bahaya *anime* terhadap penonton khasnya anak-anak kerana mengandungi perkara-perkara yang tidak sesuai ditonton serta menyarankan para ibu bapa berperanan dalam mengawal selia animasi yang ditonton anak-anak mereka (Kosmo! 2010). Jika *anime* dilihat mampu mengembangkan budaya Jepun ke dalam diri generasi muda, tidak mustahil animasi lain juga mempunyai peranan yang sama. Maka kajian untuk mengenal pasti perkara ini perlu dijalankan agar generasi cilik Muslim tidak keliru dengan percampuran budaya yang berlaku.

Ibu sebagai Perantara Anak dan Animasi

Permulaan hidup seorang anak itu dengan mengenali perkara-perkara yang didedahkan oleh ibu yang lebih banyak meluangkan masa bersama-sama berbanding bapa. Peranan ibu dalam mendidik asas jati diri anak dipandang tinggi oleh Islam kerana dari saat itu bermulanya proses pembinaan watak dan peribadi seorang khalifah Islam kelak. Kajian ini menggunakan teori Islam tentang pendidikan awal anak-anak melalui hadis dari Abu Hurairah ra berkata:

> "Nabi saw bersabda: Setiap anak dilahirkan dengan kepercayaan yang benar iaitu Islam (iaitu tidak bertuhankan selain dari Allah SWT) tetapi ibubapanya yang menentukan agamanya Yahudi, Nasrani atau Majusi, sepertimana haiwan yang melahirkan anak yang sempurna sifatnya. Adakah kamu menemui kecacatannya?" (Sahih Bukhari, Kitab 23, Hadis 441)

Hadis ini bersamaan dengan pepatah melayu di atas iaitu pentingnya pendidikan awal dalam memastikan asas binaan jati diri anak menjadi kukuh sehingga tidak mudah terpesong apabila mereka mula terdedah dengan rupa sebenar duniawi. Para ibu perlu sentiasa diperingatkan tentang firman Allah SWT dalam surah al-Hijr ayat 39 yang membuktikan bahawa bagi umat Islam, syaitan telah bersumpah di hadapan Allah akan terus-menerus memesongkan anak Adam dari cahaya kebenaran.

Rohmad (2008) mengimbau kembali persepsi Kiai Haji Ahmad Dahlan tentang pentingnya wanita sebagai pendidik anak-anak kerana didikan inilah yang menjadi bekalan anak-anak muda setelah dewasa untuk kembali membantu para wanita dalam usaha dakwah Islam di Yogyakarta. Rohmad juga mengutarakan syair nukilan Hafes Ibrahim dan Syauki yang membicarakan tentang

peranan ibu sebagai pendidik pertama anak-anak. Peribadi seorang anak itu bergantung kepada didikan ibunya sehinggakan dalam syair Syauki dikatakan gelaran yatim bukan diberi kepada anak yang kehilangan kedua orang tuanya tetapi disandarkan kepada anak yang ibubapanya masih hidup tetapi tidak mempedulikan soal pendidikannya.

Islam menegaskan kepentingan ibu dalam mendidik anak-anak terutamanya dalam hal mengenali Islam sebaik mungkin. Seorang wanita diciptakan dengan sifat kasih sayang dan mengasihi anak yang dilahirkan serta dikurniakan Allah SWT. ketabahan yang tinggi berbanding seorang lelaki. Maka, wanita lebih berhak dan sesuai menjadi pendidik dan anak-anaknya. Ibu juga berperanan dalam menunjukkan akhlak yang baik dalam menangani kehidupan kerana anak-anak akan melihat dan mengikut segala tindak-tanduk ibu yang lebih banyak meluangkan masa dengannya (Syahminan 1982; Akhlaq 1989; Abu 1986; Muhammad 2002).

Umar (1983) menegaskan peranan ibu dalam mendidik anak amat penting kerana proses ini bermula sebelum anak-anak melangkah ke alam persekolahan. Peranan seorang ibu mendidik bermula dari saat anak memanggilnya sehinggalah sampai kepada perkara-perkara seperti adab kesopanan, berbual dan bertemu tetamu, memakai pakaian dan lain-lain. Pendidikan asas ini amat penting dalam memastikan anak-anak bersedia dalam menghadapi perubahan arus zaman dan teknologi tanpa menggugat jati diri mereka sebagai seorang Muslim. Semakin banyak masa anak-anak diluangkan bersama bahan media khasnya untuk menonoton animasi dan perkara ini mengurangkan masa untuk anak-anak bersama dengan ibu. Dari sini dilihat anak-anak lebih terdedah dan cenderung kepada animasi untuk dijadikan contoh yang pada asalnya ibu bapa merupakan contoh utama pembentukan jati diri mereka (Maspupah 2011).

Pada tahap kedua ini, anak-anak cenderung kepada rasa ingin mendapat perhatian dan disayangi, bersifat ingin tahu dan meniru kata-kata dan perbuatan orang lain serta cuba untuk membantah atau protes. Pada ketika ini para ibu perlu berfungsi sebagai contoh teladan yang baik sebagai salah satu cara mendidik anak-anak selain mendampingi anak-anak yang inginkan perhatian dengan mengisi waktu terluang mengasah cara mereka berfikir secara kritis sambil menonton animasi. Anak-anak ketika umur ini mungkin tidak mampu menyedari perkara yang ditiru adalah salah walaupun mereka dihukum setelah melakukannya. Justeru para ibu perlu menjelaskan kepada mereka bahawa perbuatan tersebut adalah salah dan bukan hanya membiarkan anak-anak dihukum tanpa penjelasan jika berlaku peniruan aksi atau kata-kata yang kurang bersopan dari animasi yang ditonton (Umar 1984).

Animasi *Upin dan Ipin* sangat terkenal di Indonesia walaupun disiarkan dalam versi Bahasa Malaysia. Animasi ini memberikan kesan positif terhadap anak-anak dengan menonjolkan nilai-nilai murni sehingga ia menjadi tontonan kegemaran anak-anak di sana. Animasi ini memberikan kesan yang mendalam sehingga dialog-dialog dihafal oleh anak-anak dan siri animasi ini ditunggu-tunggu setelah penyiarannya yang pertama pada asalnya untuk siaran bulan Ramadhan (Maspupah 2011).

Myrna (2010) mendapati para ibu di Semarang, Indonesia bimbang akan perubahan sikap anak-anak mereka setelah menonton animasi yang mengandungi aksi ganas. Kajian ini menjadi salah satu bukti bahawa anak-anak meniru perwatakan animasi seperti *Naruto* sehingga terdapat para ibu yang mengambil keputusan untuk menonton bersama-sama dan melarang anaknya dari meniru aksi ganas tersebut. Tetapi bagi Ety Dwi et. al. (2009), penglibatan ibu bapa dalam aktiviti menonton anak-anak masih kurang sebagaimana kurangnya ibu bapa mengambil berat tentang isi kandungan siaran tersebut. Perkara ini menunjukkan anak-anak lebih banyak ditinggalkan bersendirian di hadapan televisyen maka anak-anak lebih mempunyai masa meneladani watak-watak di televisyen berbanding ibu mereka. Perkara ini tidak selari dengan saranan Islam yang mementingkan para ibu menjadi contoh teladan yang baik untuk anak-anak

PERSOALAN DAN OBJEKTIF KAJIAN

Sebagai permulaan kajian ini, terdapat dua persoalan yang perlu dijawab iaitu berapa kerapkah anak-anak meluangkan masa menonton animasi setiap hari? Kekerapan anak-anak meluangkan masa bersama set televisyen atau gajet untuk menonton animasi perlu diketahui untuk melihat kesinambungan antara kekerapan dan tahap pengaruh animasi terhadap gaya pemikiran atau

pembentukan personaliti anak-anak. Begitu juga pentingnya persoalan kedua iaitu adakah para ibu sering menyertai anak-anak ketika mereka menonton? Persoalan ini adalah untuk mengenal pasti sama ada para ibu atau peserta kajian terlibat secara kerap atau tidak dalam mengawal selia tontonan anak-anak. Hal ini untuk mengenal pasti keprihatinan para ibu terhadap pendidikan anak mereka yang berlaku secara tidak langsung melalui media massa khasnya animasi kesahan dan kebolehpercayaan modul yang telah dilakukan oleh pengkaji terdahulu.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini merupakan kajian fenomenologi dengan menggunakan instrumen temu bual berkelompok. 10 orang peserta kajian dipilih berdasarkan kaedah persampelan bertujuan dengan ciri-ciri tertentu iaitu hanya ibu Muslim yang mempunyai anak berusia 5 hingga 6 tahun, menghadiri tadika PASTI, menetap di Bangi dan sukarela dipilih untuk ditemu bual. Bangi dipilih sebagai lokasi kajian bertepatan dengan nama jolokan yang diberi, Bangi Bandar Ilmu pada 22 Jun 2008 yang dinyatakan oleh ADUN Bangi, Dr. Shafie Abu Bakar dalam akhbar Utusan Malaysia bahawa setiap kegiatan adalah bertujuan untuk membudayakan masyarakat dengan ilmu serta mewujudkan persekitaran yang intelektual. Perkara ini digabungkan dengan Dasar Harta Intelek UKM 2010 yang selaras dengan Dasar Harta Intelek Negara yang bertujuan untuk meningkatkan ekonomi dan sosial. Maka, sebagai permulaan, Harta Intelek yang akan dibangunkan melalui penulisan penuh tesis ini perlu melibatkan komuniti terdekat kampus yang dikatakan komuniti berilmu dengan mengkaji sejauh mana komuniti ini peka terhadap pengaruh media elektronik dalam kehidupan anak-anak mereka. Untuk mewujudkan masyarakat yang intelektual, mereka perlu mempunyai kemampuan dan pengetahuan dalam membaca media digital yang semakin hari menjadi semakin dekat dengan setiap kehidupan personal seseorang.

Para ibu yang mempunyai anak berusia 5 hingga 6 tahun dipilih kerana pada peringkat ini, pendidikan anak-anak dalam persimpangan memasuki fasa kedua yang memerlukan lebih banyak perhatian agar jati diri anak-anak Muslim terbentuk dengan baik dan teguh (Umar 1984). Ibu juga merupakan pendidik dan pembentuk jati diri utama seorang anak kerana mempunyai ruang masa yang lebih banyak bersama anak-anak berbanding ayah. Dengan kasih sayang yang dikurniakan Allah SWT, seharusnya seorang ibu menjadi lebih rapat dan mengenali anaknya berbanding yang lain. Ciri seterusnya iaitu menghadiri tadika PASTI dipilih kerana tadika ini merupakan salah satu pusat asuhan yang visi, misi dan objektif penubuhannya untuk melahirkan anak-anak Muslim yang berjiwa khalifah dan teguh pendiriannya dalam Islam. Sudah tentu, ibu bapa yang menghantar anaknya ke pusat asuhan ini mengharapkan anak-anak mereka dididik dengan didikan agama yang betul di luar rumah. Justeru, harus dilihat sejauh mana ibu bapa ini meneruskan hasrat mereka ketika anak-anak berada bersama mereka. Setelah ditemu bual, data dianalisis secara tematik iaitu persoalan-persoalan dibahagi kepada dua tema utama mengikut objektif kajian. Pertama, kekerapan anak menonton animasi dalam seminggu dan kedua, penglibatan para ibu dalam mengawal selia ketika anak-anak menonton. Para ibu yang sukarela ditemu bual dirahsiakan identiti dan diberi nama panggilan Peserta Kajian (PK).

HASIL KAJIAN

Kajian ini berdasarkan temu bual berkelompok bersama para ibu yang berusia dalam lingkungan 32 hingga 43 tahun. Identiti peserta kajian dirahsiakan namun terdapat peserta kajian sukarela memberikan beberapa maklumat seperti umur dan pekerjaan. Terdapat sebahagian peserta kajian masih bekerja dan sebahagian lagi sebagai surirumah sepenuh masa. Perkara pertama atau tema pertama yang perlu diketahui untuk menjalankan kajian ini adalah seberapa kerap anak-anak peserta kajian menghabiskan masa menonton animasi. Majoriti peserta kajian menyatakan anak-anak mereka menonton animasi pada hari bekerja setelah pulang dari pusat asuhan.

PK 1 : "Tak sebab biasanya kalau *week day*, sekolah. Banyak. Petang tu memang… *rest*. Memang *rest* sekejap la. *Rest* tu memang kena tengok tv sebab… sebab kat sekolah dah penat menghadap."

PK 2 : "Emm. Kalau anak saya, dia 5 tahun. *So*, baru masuk tadika. Aaa.. kebiasaannya kalau hari bekerja, kalau ada… saya tak ingat hari apa yang ada Boboboi dengan Upin (dan) Ipin tu, dia akan tengok. Paling… kalau sempat balik awal, aaa dalam 30 minit kan?"

PK 3 : "Sama je la. Dia balik sekolahkan, ada la."

PK 4 : "Aah, sama je lah."

PK 5 : "Saya pun lebih kurang sama la. Petang tu balik sekolah, dia… yang kecil tu rehat dululah. Dalam pukul 5, pukul 6 tu dia tengok tv lah. Biasa."

PK 6 : "Sama jugak. Biasanya balik sekolah tu dalam setengah jam macam tu… rasanya lebih kurang sama kot. Sebab bila dah balik sekolah, dah penat, biasanya memang setengah jam yang ada tu. Pastu dah *prepare* untuk maghrib semua sekalikan."

PK 9 : "Aaa… balik daripada sekolah la selalunya. Aaa… *after school*, dia sampai 12.30 kan. *After school* tu dia memang balik-balik nak tengok tv, makan pun tengok tv."

PK 10 : "Eh selalu. Haha. Balik sekolah."

8 daripada 10 orang peserta kajian mengakui bahawa anak mereka meluangkan masa yang sama untuk menonton animasi iaitu menonton animasi di setiap petang setelah pulang dari tadika pada hari-hari bekerja. Bagi mereka, kartun disajikan sebagai hiburan anak-anak setelah penat berada di sekolah. Hanya PK 7 dan PK 8 yang menyanggah:

PK 7 : "Animasi tu tak ada la tengok… hari-hari. … Sekarang tv ni kuranglah, dia banyak tengok *Youtube* la."

PK 8 : "Anak akak selalu balik tak ada. Dia tak buka kartun pun. Dia duduk-duduk, main-main, borak-borak. Dia jarang. Dia tengok tapi tak ada la balik-balik terus tengok … Mungkin dia tengok kat sekolah, kadang-kadang dia ada cerita dia tengok kat sekolah … Ataupun waktu malam kalau dia tak boleh nak tidur, buka sekejap. Lepas tu akak suruh dia tidur terus. Siang memang tak ada kat rumah."

Bagi PK 7, anak beliau yang berusia 5 tahun tidak berminat untuk menonton televisyen kerana mempunyai animasi tertentu yang diminati dan ianya tidak disiarkan pada hari-hari bekerja. Manakala bagi PK 8, anak lelaki beliau yang juga berusia 5 tahun lebih banyak meluangkan masa di petang hari bersama ayahnya. Setelah pulang dari pusat asuhan, anak lelakinya akan bersama-sama ayahnya sama ada bermain di taman permainan atau ke kedai runcit membeli barangan keperluan harian. PK 8 hanya memberi sedikit masa untuk anaknya menonton animasi sebelum waktu tidur jika anaknya menghadapi kesukaran untuk tidur. Perkara ini menunjukkan PK 7 dan PK 8 tidak menjadikan satu kebiasaan bagi anak mereka menonton televisyen secara kerap. PK 7 kemungkinan hanya memberi ruang untuk anaknya menonton animasi tertentu atau yang digemarinya sahaja melalui *Youtube* manakala PK 8 cuba menggantikan aktiviti lain supaya anaknya tidak terlalu ketagihan untuk menonton animasi setiap hari.

Jumlah peserta kajian yang menyatakan anak mereka menonton animasi di hujung minggu pula berkurangan dengan sebanyak 5 orang peserta kajian yang membuktikan anak-anak ini meluangkan masa yang ada dengan menonton animasi. Perkara ini dapat dilihat dengan pengakuan berikut:

PK 1 : "Anak saya *Youtube* tu dia buka sendiri. Kartun. *Weekend* memang. *Youtube, Xbox*, memang kasi."

PK 2 : "… Ataupun yang hujung minggu yang kartun yang macam dalam tin tu. Aa. Cannimals. Haa. Yang tu je. *Lately* lah."

PK 4 : "Sabtu, Ahad tu memang daripada pagilah."

PK 8 : "Pastu kat rumah biasanya hari Sabtu (dan) Ahad lah. Akak (langgani) Unifi, *so* dia tak tengok tv. Dia tak tengok tv pun, anak akak tak tengok sangat. Dia tengok kartun dari *Youtube* je … So, akak bagi pilihan la, bagi tengok apa, apa je (rujuk kepada animasi yang berbeza)."

PK 10 : "Hujung minggu? Kalau hujung minggu pun sama (dengan hari-hari biasa). Kalau tak keluar. Tapi akhir-akhir ni, saya dah tukarkan dia punya minat kartun tu kepada tengok *National Geography* kan. Tengok yang ada binatang-binatang tu. So… Dia *okay* la … Maknanya sekarang ni dia dah boleh separuh-separuh la. Aaa.

Tengok kartun dan tengok binatang. Kalau tak sebelum ni, dia memang tak mahu tengok yang lain kecuali kartun."

Berlainan pula menurut PK 6 dan PK 9. Hujung minggu anak-anak mereka tidak dihabiskan dengan menonton animasi. Mereka lebih memilih untuk melakukan aktiviti luar seperti PK 6 yang mendaftarkan anaknya mengikuti kelas memanah dan makhraj manakala PK 9 hanya menyatakan beliau melakukan aktiviti *outdoor* bersama anak-anak perempuannya yang berusia 5 dan 6 tahun. PK 3 dan PK 7 tidak menjawab persoalan ini dan hanya berdiam diri manakala PK 5 hanya menyatakan minat anaknya menggunakan gajet untuk aplikasi permainan.

PK 1 dan PK 5 dilihat menggunakan gajet sebagai medium hiburan anak-anak kerana ianya lebih mudah dibawa ke mana-mana dan lebih menghiburkan secara interaktif. Hal ini agar lebih mudah untuk mereka melakukan kerja-kerja rumah atau ketika memandu. Media digital digunakan sebagai salah satu objek yang dapat mengawal anak mereka. PK 8 pula menggunakan gajet sebagai medium untuk anaknya menonton kerana baginya, lebih mudah dikawal selia kerana menurutnya anaknya masih belum mahir menggunakan gajet.

PK 8 : "Dia pilih. Tapi kalau dia pilih tu tak *okay*, akak *reject* la. Kalau dia nak tengok Upin (dan) Ipin kan, akak type sebab dia tak boleh *type* kan. Apa-apa dia suruh akak *type*. Jadi kalau dia nak tengok macam akak rasa tak sesuai, akak tak bagi la. Jadi, akak dah pesan dengan dia, yang boleh Upin (dan) Ipin, lagi apa lagi lah. So, macam tu lah. Yang lain akak tak bagi."

Kenyataan ini menunjukkan penegasan bagi PK 8 yang mengawal selia aktiviti tontonan anaknya walaupun kadang-kala beliau terlepas pandang ketika anaknya menonton bersama kakak-kakaknya.

Tema kedua ialah mengenal pasti kekerapan para ibu menyertai aktiviti anak-anak menonton tanpa mengira hari bekerja atau pada hujung minggu. Bagi tema ini, PK 4, PK 6, PK 7 dan PK 10 menjawab dengan jelas bahawa mereka jarang sekali menyertai anak mereka menonton. Hal ini kemungkinan kerana sibuk untuk menguruskan hal rumahtangga setelah pulang dari kerja.

PK 4 : "Kadang-kadang tu la kan, *join* dia tengok tv, temankan dia."

PK 6 : " … ada certain program yang akak *join* sekalilah."

PK 7 : "Tengok gitu-gitu je lah, sepintas lalu. Lepas tu, kalau tengok dia… apa ni… orang kata ralit sangat kan, saya akan kacau dia, tegur tengok apa tu. Tapi *all the time* dia tengok sendiri la."

PK 10 : "Dia macam ni… Dia ada abang dia, yang kadang-kadang boleh tolong dia."

Bagi PK 10, kenyataan beliau menunjukkan kewujudan anak-anak yang lebih besar menemani adiknya dan menunjukkan beliau mengakui tidak selalu bersama ketika menonton animasi. Jika dianalisis semula, PK 5 menunjukkan kecenderungan ke arah yang sama iaitu jarang-jarang menyertai anaknya menonton berdasarkan kenyataan berikut:

PK 5 : "Anak saya macam tu lah. Kalau nak pergi mana-mana, memang ada *Ipad* tu kan. Itulah, dia main Ipad tu la."

Kenyataan ini jika dianalisis menunjukkan PK 5 tidak mengambil berat tentang apa yang dilakukan oleh anaknya ketika bersama gajet justeru membuktikan beliau jarang sekali untuk duduk bersama dan memantau anaknya. Hal ini berkemungkinan kerana lebih mudah bagi beliau untuk melakukan kerja-kerja ketika anaknya terleka menggunakan gajet.

PK 2, walaupun tidak menjawab secara terus persoalan ini, jika dianalisis secara keseluruhan perbincangan menampakkan bahawa PK 2 banyak menggunakan masa bersama anaknya ketika menonton kerana beliau mampu mengingati setiap perincian animasi yang sering ditonton oleh anaknya iaitu *Upin dan Ipin, Cannimals* dan lain-lain yang tidak dinyatakan judul. Begitu juga dengan PK 1, PK 8 dan PK 9 yang seringkali mempunyai masa untuk bersama-sama anak mereka ketika menonton kerana waktu menonton anak-anak bersesuaian dengan jadual mereka.

PK 1 : "Kalau dalam kereta, dah *confirm.* Kalau kat rumah, *time* makan saya kena kasi dia tengok tv. Kalau tidak karang kita kena kejar dia, walaupun dia duduk macam tu kan."

PK 8 : "A'ah. Kecuali kalau akak tak nampak, akak tak tahulah kan. Kat belakang dengan kakak-kakak dia. Tapi dah pesan dah, dulu dia suka tengok yang *Hagemaru* tu, haa akak pesan dah tak bagi dah."

PK 9 : "Selalunya masa dia balik sekolah tu makan kan, sebab saya memang makan sekali dengan dia."

Bagi tema ini, PK 3 banyak berdiam diri. Mungkin beliau jarang bersama anaknya ketika menonton animasi kerana tidak dapat mengingati perkara yang berkaitan dengan animasi yang ditonton. Tetapi ini tidak bermaksud beliau langsung tidak mengetahui apa-apa berkenaan animasi di televisyen kerana beliau akan mencelah ketika ada perbualan mengenai animasi *Upin dan Ipin.*

PK 2 : "Tapi macam *Upin (dan) Ipin* pun, aaa dia ada macam, dia *educate.* Macam kadang-kadang dia buat salah, kita boleh ajar."

PK 3 : "Haa betul."

PK 6 : "Kemas katil, *Upin (dan) Ipin* juga kan?"

PK 1 : "Haa baca doa."

PK 3 : (menganggukkan kepala)

Dari beberapa analisis ini, beberapa kesimpulan dapat dibuat antaranya telah jelas bahawa animasi merupakan pilihan oleh anak-anak berusia 5 hingga 6 tahun sebagai hiburan mereka. Para ibu juga tidak melarang mereka menonton animasi kerana bagi mereka, animasi merupakan medium yang digunakan untuk menghilangkan tekanan anak-anak setelah pulang sekolah. Terdapat juga para ibu yang beranggapan animasi sebagai medium yang dapat membantu mereka menjalankan aktiviti seharian atau bekerja tanpa gangguan anak-anak. Juga setelah diteliti, hasil kajian menunjukkan masih ramai para ibu yang tidak mengambil berat tentang aktiviti menonton anak-anak sama ada melalui kaca televisyen mahupun gajet. Walaupun ada segelintir yang dilihat mengingati setiap animasi yang ditonton dan menggunakan animasi sebagai medium pembelajaran tidak langsung untuk anak-anak, namun masih ramai yang tidak mengetahui siri animasi yang bagaimana sering ditonton oleh anak mereka.

KESIMPULAN

Tahap penglibatan para ibu dalam aktiviti menonton anak-anak masih kurang memuaskan. Jika hal ini berlaku, tidak mustahil para ibu masih kurang kesedaran mengenai isi kandungan dan nilai-nilai budaya yang dibawa dalam animasi-animasi yang tersiar dan selama ini disajikan kepada anak-anak. Zaman yang teknologi semakin hari semakin membuka dunia seseorang seluasnya memberikan ruang dan peluang untuk anak-anak Muslim terdedah dengan budaya asing yang kebanyakannya tidak selaras dengan norma adat dan budaya Melayu, apatah lagi ajaran Islam. Animasi sememangnya satu medium yang ringan, mudah difahami dan menghiburkan. Elemen-elemen yang diterapkan menggunakan konsep yang ringkas sehingga kadang-kala terdapat animasi yang tidak memerlukan dialog untuk difahami anak-anak. Hal ini kerana dunia anak-anak ketika itu melibatkan pemerhatian mereka terhadap sesuatu perkara dan pemerhatian ini diolah dan diadaptasi dalam diri mereka.

Maka di sinilah pentingnya peranan para ibu dalam menentukan olahan pemerhatian anak-anak dengan memandu mereka mengenali baik atau buruk perkara yang diterima secara terus dari animasi yang ditonton. Kajian ini penting untuk mengenal pasti tahap kesedaran masyarakat khususnya para ibu dan anak-anak tentang literasi media. Masyarakat amat perlu diterapkan cara yang betul dalam membaca media pada zaman serba moden ini kerana telah banyak kajian-kajian yang dilakukan membuktikan media massa khususnya media digital mampu membentuk peribadi dan pemikiran sesuatu golongan seperti yang berlaku suatu ketika dahulu, media dijadikan agen penyebaran dakwah, dakyah serta alat propaganda politik dan kini, media digital khususnya animasi pula digunakan sebagai alat bantu pengajaran dan pembelajaran.

Kajian-kajian lanjut berkenaan pengetahuan literasi media dalam segenap lapisan masyarakat yang mempunyai latar belakang berbeza di Malaysia perlu dijalankan supaya satu garis panduan atau model yang dapat membantu para ibu mengawal selia anak-anak mengikut

kesesuaian latar belakang keluarga dapat dihasilkan. Begitu juga kajian mengenai kepekaan anak-anak Muslim sendiri tentang isi kandungan animasi yang ditonton perlu dijalankan supaya pengkaji dapat memahami jiwa dan pemikiran anak Muslim kini agar dapat menghasilkan satu model khas dan bersesuaian untuk mereka sendiri mahir dalam membaca media. Model ini kemungkinan dapat membantu anak-anak cilik ini sendiri mengenal pasti dan berfikir secara kritis tanpa perlu dikawal selia secara kerap oleh ibu bapa sekaligus menjadi alat bantuan yang boleh diguna pakai oleh para ibu yang mempunyai kerjaya dan tidak mampu meluangkan masa yang lebih bersama anak-anak.

RUJUKAN

Abu Urwah. 1986. *Risalah Usrah Jilid 2 (Wanita dan Kekeluargaan)*. Petaling Jaya: Pustaka Salam.

Akhlaq Husain. 1989. *Ibu Bapa Muslim*. Terj. Mustafa Ramadhan. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.

Dasar Harta Intelek UKM. 2010. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Dittmar, H., Halliwell, E., dan Ive, S. 2006. Does *Barbie* Make Girls Want to be Thin? The Effect of Experimental Exposure to Images of Dolls on the Body Image of 5- to 8-year-old Girls. *Development Psychology*. 42 (2): 283-292. http://www.willettsurvey.org/TMSTN/Gender/Does*Barbie*MakeGirlsWantToBeThin.pdf [31 Mei 2013].

Ety Dwi Susanti, Yuli Candrasari &Yudiana Indriastuti. 2009. Strategi pencegahan perilaku negatif pada anak-anak sebagai akibat tayangan televise dan model tayangan edukatif untuk anak-anak. Kertas Kerja Seminar Nasional. Anjuran Fakultas Ekonomi, Universitas Pembangunan Nasional "Veteran". Surabaya, Jawa Timur, 10 Disember.

Fouts, G., Callan, M., Piasentin, K., & Lawson, A. 2006. Demonizing in children's television cartoons and Disney animated films. *Child Psychiatry and Human Development*. Vol 37(1): 15-23. [4 Jun 2013].

http://www.kpdnkk.gov.my/kpdnkk/dasar-kementerian/harta-intelek-negara [8 Jun 2013].

http://www.nick-asia.com/abtus.html [29 November 2011].

http://www.*Pucca*club.com [29 November 2011].

http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2008&dt=0522&pub=Utusan_Malaysia&sec=Rancangan_TV&pg=rt_03.htm [29 November 2011].

http://www.*Youtube*.com/watch? v=Ixtz8_1JXvc [22 Mei 2013].

Komaya, M., & Bowyer, J. 2000. College-educated mothers' ideas about television and their active mediation of viewing by three-to five-year-old children: Japan and the USA. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, Vol 44(3): 349-363. [4 Jun 2013].

Kosmo!. 2010. *Filem Animasi Jepun Bahaya.*

Maspupah. 2011. *Pengaruh tayangan kartun animasi Upin dan Ipin di Media Nusantara Citra Televisi terhadap penggunaan kosa kata murid Raudhatul Athfal Al-Bariyyah Kramat Jati Jakarta Timur*. Tesis Sarjana, Fakultas Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta. http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/2869/1/MASPUPAH-FDK.PDF [28 Februari 2014].

Maznah Ali & Zakiah Zakaria. 2009. *Persediaan Ibu Bapa dalam Pendidikan Rohani terhadap Anak-anak: Kajian di Taman Batu Permai, Kuala Lumpur.* Penulisan Sarjana Muda, Fakulti Pengajian Pendidikan. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia.

McCuaig, K., Bertrand, J., Shanker, S. 2012. *Trends in Early Education and Child Care*. Toronto: Atkinson Centre for Society and Child Development.

Muhammad Baihaqi (pnys.). 2002. *Pesanan Untuk Para Ibu dalam Menangani Masalah Anak Nakal*. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers.

Myrna Chris Hardini. 2010. *Kecemasan ibu terhadap agresivitas anak ditinjau dari perilaku anak menonton tayangan filem kartun yang mengandung kekerasan di televisi*. Tesis Fakultas Psikologi, Universitas Katolik Soegijapranata, Semarang. [3 Jun 2013].

Nur 'Azizah Mohamed Najib. 2012. *Nilai dan Budaya dalam Animasi Disney*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Rohmad Qomari. 2008. Pendidikan perempuan di mata Kiai Haji Ahmad Dahlan. *Jurnal Studi Gender dan Anak*. Vol.3 No.2 Jul-Des 2008 pp.180-194. http://yinyangstain.files.wordpress.com/2009/01/02-rohmad-pendidikan-perempuan.pdf [8 Oktober 2013].

Sahih Bukhari, Kitab 23, Hadis 441.

Syahminan Zaini (pnys.). 1982. *Arti Anak Bagi Seorang Muslim*. Indonesia: Al Ikhlas.

Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an. Terj. Sheikh Abdullah Basmeih. Kuala Lumpur: Darulfikir.

Umar Hasyim. 1983. *Anak Yang Salih*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Umar Hasyim. 1984. *Anak yang Salih*. Singapura: Pustaka National Pte Ltd.

Utusan Malaysia. 2008. *Bangi Bakal Jadi Bandar Ilmu*.

Yamato, E., Krauss, S. E., Ezhar, T., Hamisah, H., & Mohd Nizam, O. 2011. It's part of our lifestyle: Exploring young Malaysians' experiences with Japanese popular culture. *Keio Communication Review*. 33: 199-223. http://www.mediacom.keio.ac.jp/publication/pdf2011/12YAMATO.pdf [4 Jun 2013].

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Implementasi Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang

Nur Cholid

Fakultas Agama Islam Universitas Wahid Hasyim Semarang

Abstrak: Hasil temuan penelitian ini adalah perencanaan Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang dilakukan saat penyusunan perencanaan pembelajaran. Penyusunan rencana pembelajaran dalam bentuk pembuatan silabus dan rencana pelaksanaan pembelajaran. Pelaksanaan pendidikan karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang menggunakan dua cara, yakni kegiatan intrakulikuler dan ekstrakulikuler. Dalam implementasinya, Pendidikan Karakter dalam PAI tidak jauh berbeda dengan sebelum adanya pendidikan karakter. Perbedaannya dalam perencanaan pembelajaran ditambah dengan kolom pendidikan karakter. Kebijakan pendidikan karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang melalui tiga cara, yakni mata pelajaran, pengembangan diri dan budaya sekolah.

Kata Kunci: Implementasi, Pendidikan Karakter, Pendidikan Agama Islam (PAI).

PENGENALAN

Manusia hidup di dunia diberi amanah Allah SWT, yakni menjadi *khalifah fil ardh* (pemimpin di bumi). Manusia yang diserahi fungsi pengelola bumi ini berusaha untuk bagaimana dapat menjalankan fungsi ini dengan sebaik-baiknya menggali dan mengembangkan potensi yang ada pada dirinya termasuk mengkaji dirinya sendiri dengan segala aspeknya (Darwis 1996: 99).

Tugas manusia sebagai pengelola bumi, seharusnya mempunyai karakter yang baik. Apabila manusia mempunyai karakter yang baik dalam mengelola, maka negara yang dikelola akan menjadi negara yang adil dan makmur. Sebaliknya, jika manusia mempunyai karakter buruk, maka tunggulah kehancuran. Menyadari begitu pentingnya karakter bangsa yang harus dimiliki manusia, para *founding father* (bapak pendiri bangsa) paling tidak ada tiga tantangan besar yang harus dihadapi, pertama, mendirikan negara yang bersatu dan berdaulat. Kedua, membangun bangsa. Ketiga, pembangunan karakter bangsa (*nation and character building*) (Samani dan Hariyanto 2011:1). Ketiga tantangan tersebut dalam pelaksanaannya membutuhkan kerjasama semua komponen baik pemerintah maupun setiap warga negara. Dari ketiga hal tersebut yang sekarang menjadi sorotan publik adalah membangun karakter bangsa.

Alasan perlunya membangun karakter bangsa yakni keberadaan karakter dalam bangsa merupakan pondasi. Bangsa yang memiliki karakter kuat, mampu menjadikan dirinya sebagai bangsa yang bermartabat dan disegani oleh bangsa-bangsa lain. Oleh karena itu, menjadi bangsa yang berkarakter adalah keinginan kita semua (Kemendiknas 2010a: 1).

Implementasi pendidikan karakter, Kementerian Pendidikan Nasional (2010) mengembangkan delapan belas nilai karakter yang diterapkan di sekolah, yakni: religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, bersahabat/komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial dan tanggung jawab.

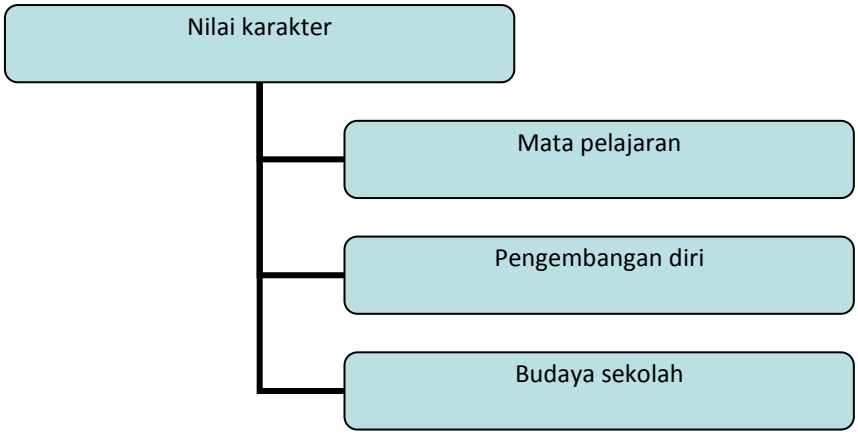
Penelitian ini lebih mengkhususkan bagaimana implementasi pendidikan karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang dan evaluasinya? Pengamatan awal peneliti di SMA Negeri 3 Semarang mengembangkan karakter yakni religius, kreatif dan mandiri, jujur,

peduli, dan berjiwa nasionalis. Di dalam karakter religius adalah pelaksanaan solat zuhur berjamaah, solat duha. Semua siswa yang Muslim melaksanakan solat zuhur dengan berjamaah.

Sedangkan karakter jujur, peserta didik dilatih selalu berbuat jujur dalam berbagai hal. Untuk melatihnya, di SMA Negeri 3 Semarang ada kantin kejujuran. Di mana peserta didik maupun guru dan karyawan membeli barang kebutuhannya tanpa ada petugas yang menjaga. Kemudian untuk karakter peduli, peserta didik ditanamkan untuk selalu peduli dengan sesama. Bentuk kepedulian SMA Negeri 3 Semarang menggelar bakti sosial dan *live in* ke daerah pedalaman. Di mana siswa tinggal langsung dengan warga petani di desa selama seminggu.

Pelaksanaan karakter nasionalisme, peserta didik dibiasakan mempunyai semangat nasionalisme. Di antaranya dilaksanakan upacara bendera secara rutin hari Isnin dan hari-hari besar nasional. Selain itu, dalam pakaian pada hari Rabu dan Khamis menggunakan batik. Dari kelima nilai pendidikan karakter tersebut dikembangkan SMA Negeri 3 Semarang melalui mata pelajaran, pengembangan diri dan budaya sekolah. Kondisi tersebut dapat digambar dalam rajah berikut ini:

Rajah 1.2 Pengembangan nilai karakter di sekolah



Rajah di atas menggambarkan bahwa nilai karakter di sekolah dilaksanakan dalam tiga hal, yakni mata pelajaran, pengembangan diri dan budaya sekolah. Pelaksanaan pendidikan karakter dalam pembelajaran dilaksanakan pada semua mata pelajaran, yakni Pendidikan Agama Islam (PAI), Pendidikan Agama lain, Pendidikan Kewarganegaraan, Bahasa Indonesia, Bahasa Inggeris, Bahasa Jepang, Bahasa Jawa, Matematika, Fisika, Biologi, Kimia, Ekonomi, Sejarah, Geografi, Sosiologi, Teknologi Informasi dan Komunikasi, Seni Budaya, Pendidikan Jasmani dan Olahraga.

Semua mata pelajaran tersebut mempunyai muatan pendidikan karakter. Adapun nilai Pendidikan Karakter, khususnya dalam Pendidikan Agama Islam ada delapan belas yakni: delapan belas nilai karakter, yakni: religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, bersahabat/komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial dan tanggung jawab (Faojin 2012).

Guru dalam pelaksanaan pendidikan karakter dimulai dari perencanaan, pelaksanaan dan evaluasi pembelajaran. Selain pelajaran di sekolah, pendidikan karakter juga masuk dalam ekstrakulikuler dan budaya sekolah. Penelitian ini menfokuskan implementasi Pendidikan Karakter dalam mata pelajaran Pendidikan Agama Islam. Dari gambaran tersebut, peneliti tertarik untuk meneliti implementasi Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang.

Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, dapat dirumuskan masalah sebagai berikut: Bagaimana implementasi pendidikan karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang?

Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan jenis penelitian deskriptif. Menurut Sukardi (2004: 157) penelitian deskriptif merupakan metode penelitian yang berusaha menggambarkan dan menginterpretasi objek sesuai dengan apa adanya. Penelitian ini juga sering disebut non-eksperimen, karena pada penelitian ini peneliti tidak melakukan control dan memanipulasi variabel penelitian. Oleh karena itu, dalam penelitian ini peneliti mendeskripsikan dan mengintepretasi implementasi Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang.

Sedangkan pendekatan dalam penelitian ini adalah kualitatif. Menurut Sugiyono (2005: 1) menyebutkan penelitian kualitatif adalah penelitian yang digunakan untuk meneliti pada kondisi objek alamiah di mana peneliti adalah sebagai instrumen kunci, teknik pengumpulan data dilakukan secara triangulasi (gabungan), analisis data bersifat induktif dan hasil penelitian lebih menekankan makna daripada generalisasi. Dalam pelaksanaannya, peneliti langsung masuk ke lapangan dan berusaha mengumpulkan data secara lengkap sesuai dengan pokok permasalahan yang berhubungan dengan pelaksanaan (Moleong 2001:122).

Adapun langkah-langkah dalam penelitian ini adalah:

Penentuan lokasi penelitian: Penelitian ini mengambil lokasi di SMA Negeri 3 Semarang Jawa Tengah. Dipilihnya SMA Negeri 3 Semarang sebagai lokasi penelitian karena beberapa alasan dari hasil pengamatan awal yang dilakukan oleh peneliti iaitu: pertama, SMA Negeri 3 Semarang adalah sekolah *mini piloting project* pendidikan karakter dari Pusat Kurikulum dan Perbukuan Balitbang Kementerian Pendidikan Nasional sejak tahun 2010 sampai sekarang. Kedua, SMA Negeri 3 Semarang merupakan sekolah yang telah menorehkan prestasi di tingkat nasional dan internasional. Ketiga, SMA Negeri 3 Semarang sudah berumur 134 tahun (lahir tanggal 1 November 1877) dan sekarang termasuk sekolah Rintisan Sekolah Bertaraf Internasional dan telah meraih ISO: 9001 banyak alumni SMA Negeri 3 Semarang yang menempati posisi penting di tingkat nasional dan internasional (Hanif 2011).

Fokus dan ruang lingkup penelitian

i. Fokus

Penelitian ini terfokus pada implementasi Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang, Jalan Pemuda 149 Kota Semarang.

ii. Ruang lingkup

Ruang lingkup yang akan diteliti adalah:

a. Kebijakan Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang.
b. Perencanaan Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang.
c. Pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang.
d. Evaluasi Pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang.

Sumber data: Adapun data yang dikumpulkan dalam menyusun tesis ini penulis peroleh dari dua sumber:

i. Sumber primer

Adapun sumber primer dalam penelitian ini adalah kepala sekolah, guru Pendidikan Agama Islam dan siswa SMA Negeri 3 Semarang.

ii. Sumber sekunder

Dokumen yang berhubungan dengan pelaksanaan pendidikan karakter di SMA Negeri 3 Semarang, khususnya dalam mata pelajaran Pendidikan Agama Islam.

Metode pengumpulan data: Untuk mendapatkan data lapangan, penulis mengunakan beberapa teknik pengumpulan data sebagai berikut:

i. Metode observasi

Metode ini diartikan sebagai pengamatan dan pencatatan dengan sistematik fenomena-fenomena yang diselidiki (Surachmad 2000:136). Adapun jenis observasinya adalah terus terang atau tersamar. Menurut Sugiyono (2005: 66) jenis observasi ini peneliti dalam pengumpulan data menyatakan terus terang kepada sumber data, bahawa ia sedang melakukan penelitian. Tetapi suatu saat peneliti juga tidak terus terang atau tersamar dalam observasi. Hal ini untuk menghindari kalau data yang dicari merupakan data yang masih dirahsiakan.

Metode ini penulis gunakan untuk memperoleh data tentang kondisi SMA Negeri 3 Semarang dan sejauhmana Pendidikan Agama Islam melaksanakan pendidikan karakter di SMA Negeri 3 Semarang.

ii. Metode interview (temubual)

Iaitu pengumpulan data berbentuk secara lisan dan pertanyaan tersebut telah dipersiapkan. Peneliti menggunakan metode ini bertujuan untuk memperoleh data tentang kondisi SMA Negeri 3 Semarang. Selain itu, metode ini juga digunakan untuk memperoleh data hasil sejauhmana Pendidikan Agama Islam dalam mengimplementasi pendidikan karakter di SMA Negeri 3 Semarang. Objek yang akan di temubuali peneliti adalah kepala sekolah, guru PAI dan peserta didik.

iii. Metode dokumen

Dokumen merupakan catatan peristiwa yang sudah berlalu. Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar atau karya-karya monumental dari seseorang (Sugiyono 2005: 82). Metode ini penulis gunakan untuk memperoleh data tentang geografis, sejarah berdirinya dan data-data tentang kondisi SMA Negeri 3 Semarang. Selain itu dokumen yang berupa catatan penting mahupun gambar dalam pelaksanaan pendidikan karakter dalam Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang.

Uji Keabsahan Data: Menurut Sugiyono (2005: 122-129) dalam menguji keabsahan data ada enam cara yakni: perpanjangan pengamatan, meningkatkan ketekunan, triangulasi, analisis kasus negatif, diskusi dengan teman, mengadakan *member check*. Dalam penelitian ini uji keabsahan data yang digunakan peneliti adalah meningkatkan ketekunan, triangulasi dan diskusi dengan teman.
Lebih detail tentang jenis data, sumber data, metode pengumpulan data dan metode uji keabsahan data dapat dilihat dalam jadual berikut:

Jadual 1.5 Sumber dan metode pengumpulan data

No	**Jenis data**	**Sumber data**	**Metode pengumpulan data**	**Metode uji keabsahan data**
1	Perencanaan	Guru PAI, dan dokumen	Observasi, temubual, dan dokumentasi	Triangulasi, meningkatkan ketekunan, diskusi dengan teman
2	Pelaksanaan	Kepala sekolah, guru PAI, siswa, dan dokumen	Observasi, temubual, dan dokumentasi	Triangulasi, meningkatkan ketekunan, diskusi dengan teman
3	Evaluasi	Guru PAI, siswa, dan dokumen	Observasi, temubual dan dokumentasi	Triangulasi, meningkatkan ketekunan, diskusi dengan teman

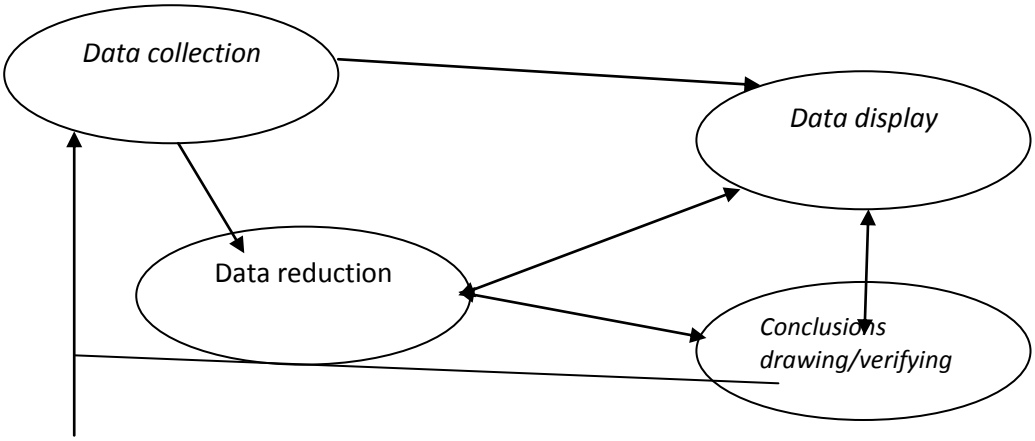
Analisis data: Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang berupa deskripsi mendalam terhadap pelaksanaan pendidikan karakter dalam mata pelajaran Pendidikan Agama Islam di SMA Negeri 3 Semarang. Sajian data yang ada, akan dianalisis secara deskriptif dan mendalam. Proses analisis data akan dilakukan dengan cara mengatur, mengurutkan, mengelompokan, memberi kode

dan mengkategorikan data. Setelah itu baru dicari tema-tema yang kemungkinan menjadi fokus penelitian (Margono 2005: 39). Fokus penelitian ini diperdalam dengan pengamatan dan temubual.

Langkah-langkah analisis data sebagaimana diungkapkan Sugiyono (2005: 92) adalah sebagai berikut:
1. Reduksi data
2. Penyajian data
3. Verifikasi data dan penarikan kesimpulan

Dari ketiga langkah tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

Rajah 1.5 Alur Analisis Data



Hasil Penelitian

Dalam implementasi Pendidikan Karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang akan dibahas mulai dari perencanaaan, pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam PAI. Adapun penjelasan masing-masing aspek akan dibahas berikut ini:

Perencanaan Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam: Setiap program dalam pendidikan tidak bisa lepas dari perencanaan. Tujuan disusun perencanaan adalah sebagai kompas dalam melaksanakan pendidikan karakter dalam PAI. Begitu juga dalam pelaksanaan Pendidikan Karaker dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang sebagaimana diungkapkan salah satu guru PAI, K, mengatakan:

"Sebelum pelaksanaan pendidikan karakter dalam PAI di SMA 3 Semarang, guru mengikuti *in house training* (IHT) pendidikan karakter sebagai pembicara dari Dinas Pendidikan, kepala sekolah dan Kemenag. Selain itu saya mengikuti pendidikan karakter di Yogyakarta dan *workshop* implementasi pendidikan karakter dalam PAI di Ambarawa." (Temubual, 6 Jun 2012).

Dari gambaran tersebut dapat diketahui, bahawa guru SMA Negeri 3 Semarang sebelum merencanakan pembelajaran, guru dibekali materi tentang bagaimana mengimplementasikan pendidikan karakter dengan baik. Setelah selesai mengikuti pembekalan materi, guru siap melaksakan pendidikan karakter di SMA Negeri 3 Semarang. Langkah awal sebelum dilaksanakan pendidikan karakter adalah melakukan perencanaan pembelajaran.

Berdasarkan penulusuran dokumen silabus dan RPP, pendidikan karakter dalam PAI memasukkan nilai-nilai Pendidikan Karakter dengan melihat Standar Kompetensi. Standar Kompetensi PAI yang diajarkan di SMA Negeri 3 Semarang yang memasukkan nilai-nilai pendidikan karakter religius adalah memahami ayat-ayat al-Qur'an tentang manusia dan tugasnya sebagai khalifah di bumi, menampilkan sikap *husnu zhan* terhadap Allah, siswa rajin beribadah, berdo'a dan *khusyu'* melaksanakannya, meningkatkan keimanan kepada malaikat, membiasakan

perilaku terpuji, memahami ayat-ayat al-Qur'an tentang kompetisi dalam kebaikan, memahami ayat-ayat al-Qur'an tentang perintah menyantuni kaum *dhuafa*', meningkatkan keimanan kepada rasul-rasul Allah, membiasakan berperilaku terpuji, memahami hukum Islam tentang mu'amalah, memahami perkembangan Islam pada abad pertengahan (1250–1800M), meningkatkan keimanan kepada kitab-kitab Allah, menghindari perilaku tercela (dosa-dosa besar), memahami ketentuan hukum Islam tentang pengurusan jenazah, memahami khutbah, tabligh dan dakwah, meningkatkan keimanan kepada Hari Akhir, memahami sifat adil, redha dan amal soleh, memahami ayat-ayat al-Quran tentang pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, meningkatkan keimanan kepada qadha dan qadar.

Sedangkan nilai karakter kejujuran dimasukkan dalam Standar Kompetensi menghindari perilaku tercela, meningkatkan keimanan kepada rasul-rasul Allah, membiasakan berperilaku terpuji, memahami perkembangan Islam pada abad pertengahan (1250–1800M), menghargai karya orang lain, meningkatkan keimanan kepada Hari Akhir, meningkatkan keimanan kepada qadha dan qadar, memahami hukum Islam tentang waris. Nilai toleransi dimasukkan dalam Standar Kompetensi memahami ayat-ayat al-Quran tentang demokrasi, meningkatkan keimanan kepada kitab-kitab Allah, memahami ketentuan hukum Islam tentang pengurusan jenazah, memahami khutbah, tabligh dan dakwah, memahami ayat-ayat al-Quran tentang anjuran bertoleransi, memahami perkembangan Islam di dunia.

Lebih detail tentang penyusunan silibus yang memasukkan nilai karakter dapat dilihat dalam lampiran 3. Sedangkan rencana pelaksanaan pembelajaran selengkapnya ada di lampiran 4. Dari RPP tersebut, dapat diketahui bahwa untuk materi Q.S. Al-Rum: 41-42, Q.S.Al-A'raf : 56-58, Q.S. Al-Shad: 27 tentang pelestarian lingkungan hidup mengandung nilai karakter, yakni: religius, rasa ingin tahu, mandiri, kreatif, gemar membaca dan tanggungjawab. Pada materi lain, nilai karakter yang diterapkan ada yang sama dan ada yang berbeda, sesuai KD yang diajarkan. Selain itu, bisa saja dalam perencanaan pembelajaran PAI disinkronkan dengan kegiatan-kegiatan ekstrakulikuler, yakni ROHIS. Dalam kegiatan ekstrakulikuler PAI, dikembangkan kegiatan keagamaan yang inovatif. Contohnya diselenggarakan lomba keagamaan dalam bentuk festival, penyelenggarakan Latihan Dasar Kepemimpinan, penerbitan buletin dan sebagainya.

Pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Agama Islam: Pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang menggunakan dua cara, yakni intrakulikuler dan ekstrakulikuler. Adapun pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang adalah memasukkan delapan belas nilai karakter dalam semua materi pembelajaran PAI. Secara umum aspek materi yang disampaikan dalam SMA Negeri 3 Semarang adalah: al-Quran Hadis, Akidah, Akhlak, Fiqh, Tarikh dan Kebudayaan Islam.

Dari kelima aspek materi dalam PAI ini dapat dimasukkan delapan belas nilai karakter, yakni religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, bersahabat/komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial dan tanggungjawab. Adapun penjabaran masing-masing nilai-nilai pendidikan karakter dalam PAI adalah sebagai berikut:

1. **Nilai karakter religius:** Pelaksanaan nilai Pendidikan Karakter (religius) dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang sebagaimana diungkapkan guru PAI, F, menyatakan:

   "Bentuk pelaksanaan pendidikan karakter dalam PAI yang religius adalah peserta didik sebelum memulai pembelajaran PAI berdoa bersama, membiasakan membaca al-Quran menghafal al-Quran yang telah dipelajari dan tahajud *call* setiap ramadhan. Dalam tahajud *call*, setiap anak dibagi menjadi kelompok anak mempunyai nomor telepon dari kelompok. Kemudian masing-masing anggota kelompok menelpon ke nomor berikutnya secara berantai sampai pada nomor yang terahir." (temubual tanggal 4 Juni 2012).

   Sementara itu, guru PAI SMA Negeri 3 Semarang, K, mengungkapkan:

   "Pendidikan karakter untuk nilai religius dalam PAI, sebelum pelajaran dimulai, siswa diharapkan berdoa bersama dan membaca asmaul husna. Selain itu untuk siswa yang mau istirahat pertama diharapkan melaksanakan salat dhuha. Sedangkan istirahat kedua, siswa diharapkan melaksanakan salat zuhur berjamaah. Kemudian setelah selesai pelajaran, ditutup dengan bacaan *hamdalah*." (temubual 6 Jun 2012).

Bentuk pelaksanaan pendidikan karakter dalam PAI dibenarkan siswa kelas XI IPS 2 SMA Negeri 3 Semarang, A:

"Guru sebelum memulai pembelajaran PAI mengawali dengan membaca doa terlebih dahulu, setelah membaca beberapa ayat yang ada hubungannya dengan materi. Dari ayat tersebut kemudian dihafalkan. Selain itu guru membuat program tahajud *call*, di mana satu kelompok terdiri ataslimasiswa. Masing-masing anggota kelompok mengingatkan anggota lain untuk melakukan salat tahajud." (temubual 7 Jun 2012).

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahawa pendidikan karakter dalam PAI untuk nilai religius di SMA Negeri 3 Semarang adalah:

i. Sebelum dimulai pembelajaran di kelas, peserta didik melakukan doa bersama, membaca asmaul husna dan menghafal al-Quran yang berhubungan dengan materi.
ii. Pada jam istirahat pertama, guru menganjurkan siswa untuk melaksanakan salat dhuha, sedangkan pada jam istirahat kedua, siswa diharapkan menunaikan solat zuhur berjamaah;
iii. Saat menutup pelajaran, guru bersama siswa menutup dengan bacaan *hamdalah* bersama-sama.

2. Nilai karakter jujur: Pelaksanaan nilai pendidikan karakter jujur dalam PAI adalah dalam ulangan siswa dilatih jujur mengerjakan sendiri tidak ada pengawas. Teknisnya, sebelum dimulai mengerjakan ulangan, siswa sudah diberi arahan sebagai bentuk aplikasi pembelajaran PAI bahwa setiap gerak-gerik manusia selalu diawasi Allah S.W.T. Sebagaimana diungkapkan guru PAI SMA Negeri 3 Semarang, F:

"Pendidikan Karakter kejujuran dalam PAI adalah pembiasaan tidak ada pengawas saat ulangan. Sebelumnya, siswa ditanting apakah siap jujur dalam ulangan dengan tidak ada pengawas. Apabila ada siswa yang ketahuan yang mencontek, maka satu kelas akan gagal, maka diadakan remedial. Sedangkan bagi siswa belum siap, boleh tidak ikut. Untuk memudahkan dalam mengecek keberadaan siswa, tempat duduk siswa dibuat urut absen." (Temubual 4 Jun 2012).

Terhadap kondisi ini, peneliti melihat langsung siswa sedang mengerjakan ulangan tanpa tidak ada pengawas yang mengawasi. Pada saat itu, pertama kali guru memberikan aturan main, kemudian setelah itu ada kesepakatan terhadap aturan tersebut, maka ulangan dimulai. Peneliti melihat dari jauh dan sesekali keluar, ternyata memang peserta didik dapat melakukan larangan aturan yang telah dilakukan.

3. Nilai karakter toleransi: Pelaksanaan pendidikan karakter toleransi dalam PAI adalah adanya melakukan kegiatan bersama dalam bentuk kegiatan atau lomba bersama. Selain itu tidak saling membedakan bagi sesama peserta didik yang berbeda pandangan, maupun faham. Guru SMA Negeri 3 Semarang, M menyatakan:

"Dalam pembelajaran, guru memberikan pelayanan yang sama terhadap seluruh warga kelas tanpa membedakan suku, ras, golongan, status sosial dan ekonomi. Khusus dengan siswa yang berbeda agama, karena ada guru tersendiri dengan kelas khusus, siswa yang Muslim diharapkan tetap saling toleransi dan saling membantu." (Temubual 7 Jun 2012).

Penanaman karakter toleransi sendiri dirasakan salah satu siswa SMA Negeri 3 Semarang, A mengatakan:

"Di SMA Negeri 3 Semarang, siswa diajarkan materi toleransi dan ditanamkan rasa toleransi. Guru menanamkan kepada siswa agar tidak cenderung menjelekkan orang lain, menghormati orang lain walaupun berbeda keinginan atau pendapat. Begitu juga dengan siswa yang berbeda agama, ditanamkan untuk saling toleransi, bahkan saling mengingatkan, apabila ada teman malas ke gereja, maka kita meningingatkan." (Temubual 7 Jun 2012).

Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan bahawa pendidikan karakter nilai toleransi dalam PAI dilaksanakan di SMA Negeri 3 Semarang, yakni guru dalam pembelajaran tidak membedakan kepada seluruh siswa yang diajar tanpa membedakan suku, ras, golongan, status sosial dan ekonomi. Begitu juga dengan siswa non-Muslim, guru menghormati dengan memberi kesempatan belajar yang diajar sesuai guru agama yang dianut.

4. **Nilai karakter disiplin:** Penanaman nilai karakter disiplin diakui R, siswa kelas X3 SMA Negeri 3 Semarang menyatakan:

"Dalam pembelajaran PAI, siswa dilatih disiplin, yakni datang tidak boleh telat. Kalau telat maka akan mendapatkan poin sendiri. Begitu juga dalam pengumpulan tugas harus tepat waktu yang sudah ditentukan." (Temubual 3 Jun 2012).

Dari pernyataan tersebut, dapat disimpulkan bahwa pendidikan karakter disiplin dalam PAI dilaksanakan menanamkan melalui penanaman karakter disiplin masuk kelas dan mengumpulkan tugas. Tugas tersebut bisa berupa tugas individu maupun kelompok. Bagi peserta didik yang dapat mengumpulkan tepat waktu, maka akan mendapatkan nilai plus. Sedangkan peserta didik yang terlambat mengumpulkan tugas dari kesepakatan, maka akan mendapatkan pengurangan.

5. **Nilai karakter kerja keras:** Pelaksanaan Pendidikan Karakter kerja keras dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang adalah siswa dituntut untuk kerja keras untuk memenuhi kriterian ketuntasan minimal (KKM), khusus mata pelajaran PAI, nilai KKMnya adalah 80. Siswa tidak bisa santai untuk meraih prestasi tersebut. Hal ini diperlukan kerja keras. Selain ulangan harian, ulangan tengah semester, ulangan akhir semester, ulangan kenaikan kelas, juga ada tugas mandiri atau tugas terstruktur yang harus dipenuhi siswa.

Guru SMA Negeri 3 Semarang, M, menyatakan:

"Penanaman nilai karakter kerja keras dalan PAI dalam proses pembelajaran, anak harus kerja keras agar nilai PAI dapat tercapai kriteria ketuntasan minimal." (Temubual 6 Jun 2012).

Kemudian pelaksanaan karakter kerja keras dalam PAI yang lain dapat dilihat dari melaksanakan tugas yang diberikan siswa. Sesulit apapun tugas yang diberikan, siswa harus mengerjakan dengan kerja keras, yakni sungguh-sungguh. Dengan kata lain, siswa tidak boleh pantang menyerah sebelum berusaha semaksimal mungkin.

Penanaman nilai kerja keras diiyakan siswa SMA Negeri 3 Semarang kelas XII IPA2, T:

"Dalam mengerjakan tugas PAI, siswa dituntut untuk kerja keras untuk mendapatkan nilai maksimal. Saya sendiri dalam mengerjakan tugas harus mengerjakan harus sebaik mungkin, di atas standar yang ditetapkan. Karena apabila kita mengerjakan tugas di atas standar, maka nilai yang nanti diperoleh pasti di atas rata-rata." (Temubual 12 Jun 2012).

Dari pernyataan tersebut dapat disimpulkan bahwa pelaksanaan pendidikan karakter di SMA 3 Negeri Semarang adalah membiasakan anak agar untuk mendapatkan nilai yang baik harus bekerja dengan belajar yang keras. Caranya adalah mengerjakan tugas di atas standar yang ditetapkan.

a. Nilai karakter kreatif
b. Nilai karakter mandiri
c. Nilai karakter demokratis
d. Nilai karakter rasa ingin tahu
e. Nilai karakter semangat kebangsaan
f. Nilai karakter cinta tanah air
g. Nilai karakter menghargai prestasi
h. Nilai karakter bersahabat/komunikatif
i. Nilai karakter cinta damai
j. Nilai karakter gemar membaca
k. Nilai karakter peduli lingkungan
l. Nilai karakter peduli sosial
m. Nilai karakter tanggung jawab

Gambaran nilai karakter tangungjawab di SMA Negeri 3 Semarang adalah sikap dan perilaku seseorang untuk melaksanakan tugas dan kewajibannya, yang seharusnya dialakukan, terhadap diri sendiri, masyarakat, lingkungan (alam, sosial dan budaya), negara dan Tuhan

yang Maha Esa. Adapun indikator pelaksanaan karakter peduli sosial di kelas adalah pelaksanaan tugas piket secara teratur, peran serta aktif dalam kegiatan sekolah dan mengajukan usul pemecahan masalah.
Guru PAI SMA Negeri 3 Semarang, F, menyatakan:

"Pelaksanaan pendidikan karakter tanggung jawab dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang adalah guru dalam pembelajaran mengecek kebersihan kelas. Apabila kondisi kelas ada kotoran, maka siswa dianjurkan untuk membuang sampah ke tempat yang sesuai yakni jenis organik atau organik. Termasuk kerapian meja maupun kursi. Apabila saat masuk ada meja atau kursi belum rapi, siswa dimohon untuk merapikannya." (Temubual 6 Jun 2012).

Dari pernyataan tersebut dapat disimpulkan bahwa pelaksanaan pendidikan karakter untuk karakter tanggung jawab adalah melalui materi PAI yang berhubungan dengan materi tersebut, yakni ayat-ayat Al-Qur'an tentang manusia dan tugasnya sebagai khalifah di bumi, etos kerja, iman kepada hari Akhir dan waris. Selain itu juga melalui pembiasaan siswa dalam bertanggung jawab dalam mengumpulkan tugas tepat waktu kepada guru PAI. Pelaksanaan yang lain adalah bertanggungjawab atas amanah yang diemban, contoh, piket kebersihan kelas, maka siswa tersebut melaksanakannya dengan baik.

Berdasarkan penjelasan pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam PAI yang dilaksanakan dalam kegiatan intrakulikuer memperlihatkan bahwa SMA Negeri 3 Semarang telah melaksanakan dengan baik.

Selain dilaksanakan dalam kegiatan intakulikuler, Pendidikan Karakter dalam PAI juga dilaksanakan dalam kegiatan ekstrakurikuler. Kegiatan ekstrakulikuler adalah upaya pemantapan dan pengayaan nilai-nilai dan norma serta pengembangan keperibadian, bakat dan minat peserta didik pendidikan agama yang dilaksanakan di luar jam intrakurikuler dalam bentuk tatap muka atau non tatap muka (Permenag No. 16 Tahun 2010 Pasal 1 ayat 6).

Kegiatan ekstrakulikuler dalam PAI sangat mendukung pelaksanaan pendidikan karakter. Ekstrakulikuler yang berhubungan dengan PAI adalah ROHIS (Rohani Islam) dan Baca Tulis Al-Quran. Drs. HM Faojin, M.Ag, M.Pd, guru PAI SMA Negeri 3 Semarang, antara PAI di kelas dengan Rohis ada integrasi. ROHIS bisa menjadi salah satu media untuk mendalami PAI di luar kelas sekaligus belajar organisasi.

Evaluasi Pelaksanaan Pendidikan Karakter di SMA Negeri 3 Semarang: Dalam mengevaluasi pelaksanaan Pendidikan karakter dalam PAI peneliti melihat dari empat aspek, yakni: *input* (masukan), *process* (proses), *output* (hasil) dan *outcomes* (dampak). Maksud input di sini adalah masukan dalam pelaksanaan Pendidikan karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang adalah siswa dan guru. Dari segi input siswa yang masuk tergolong baik. Hal ini diakui guru PAI SMA Negeri 3 Semarang, K:

"Input siswa SMA Negeri 3 Semarang termasuk baik. Dari segi IQ, skornya di atas rata-rata. Dengan kata lain, anaknya lebih pintar lebih mudah Rata-rata siswa SMA Negeri 3 Semarang 99 % sudah bisa membaca al-Quran. Hampir sebagian siswi berjilbab. Dari kenyataan tersebut, menjadi faktor pendukung terlaksananya Pendidikan Karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang." (Temubual 6 Jun 2012).

Dari pernyataan tersebut jelas bahawa input siswa sangat mendukung pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam SMA Negeri 3 Semarang. Selain siswa, dari segi input dari tenaga pendidik PAI termasuk sangat baik. Hal ini bisa dilihat dari segi latar belakangnya. Dari guru PAI yang berjumlah tiga orang, yakni: HM. Faojin, M.Ag, M.Pd, Drs. H. Khairi, MSI dan Drs. H. Masykur, MSI, semuanya berlatar belakang pendidikan S2 Pendidikan Islam dan S1 Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah dari IAIN Walisongo Semarang. Selain itu dari keteladanan guru PAI bisa diandalkan. Hal ini diakui sendiri oleh kepala SMA Negeri 3 Semarang, Drs. Hari Waluyo, MM.

Kemudian dalam proses (*process*) dan hasil (*output*) sudah dijelaskan dalam tahap pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam PAI sebelumnya. Intinya bahwa Pendidikan Karakter dalam PAI sudah dilaksanakan dengan baik. Hal ini bisa dilihat delapan belas nilai karakter sudah dilaksanakan di SMA Negeri 3 Semarang.

Sedangkan dampak (*outcome*) adanya pelaksanaan Pendidikan karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang ternyata dirasakan siswa SMA Negeri 3 Semarang. Di antaranya, N, kelas X3 mengatakan:

"Pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam PAI Bagus banget. Guru memberimotivasi untuk selalu berbuatjujur setiap saat. Guru menanamkan bahwa apa yang kita lakukan ada yang mengawasi, yakni malaikat Rakib Atid. Selain itu Allah mengetahui dan Melihat gerak-gerik yang kita lakukan." (Temubual 3 Jun 2012).

Senada juga diungkapkan siswa SMA Negeri 3 kelas XI IPS 2 A mengatakan:

"Dengan adanya Pendidikan Karaker dalam PAI, saya lebih menghormati yang lebih tua, orang tua membentak ayah ibu, bersyukur atas apa yang telah diterima, tidak menyakiti perasaan orang lain, tidak berbohong dengan siapapun, ingat adanya kehidupan akhirat dan menghargai karya orang lain." (Temubual 7 Jun 2012).

Sementara itu, F, kelas XI IPA 10 SMA Negeri 3 Semarang mengatakan:

"Pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang telah banyak merubah sikapnya yang lebih baik. Dahulu waktu di SMP Sering berkata kotor, alhamdulillah sekarang tidak melakukannya. Selain itu, dahulu dengan orang tua suka membantah, sekarang tidak berani membantah. Di samping itu saya lebih tahu bagaimana menjadi pemimpin masa depan yang kuat, apalagi banyak pemimpin lahir di SMA 3." (Temubual 6 Jun 2012).

Sedangkan T, kelas XII IPA 1 SMA Negeri 3 Semarang mengatakan:

"Dampak Pendidikan Karakter dalam PAI bagi saya adalah menjadikan terlatih untuk membuat tugas kreatif dalam membuat tugas. Karena kalau saya mengerjakan tugas melampaui standar yang ditetapkan, maka akan mendapatkan nilai yang baik. Selain itu penerapan PK dalam PAI tidak memaksa, hal ini secara tidak langsung, siswa dilatih berfikir mandiri. Tidak hanya itu, siswa dilatih untuk peduli lingkungan melihat teman yang membutuhkan bantuan, maka kita tergugah untuk memberi bantuan." (Temubual 12 Jun 2012).

Berdasarkan pernyataan keempat siswa tersebut dapat disimpulkan bahwa pelaksanaan Pendidikan Karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang berdampak baik bagi siswa iaitu:

a. Memberikan motivasi untuk selalu berbuat jujur setiap saat, tidak berbohong dengan siapa pun.
b. Lebih menghormati yang lebih tua.
c. Bersyukur atas apa yang telah diterima.
d. Tidak menyakiti perasaan orang lain.
e. Lebih meningkatkan ibadah, karena nanti ada kehidupan akhirat.
f. Menghargai karya orang lain.
g. Merubah sikap yang kurang menjadi lebih baik.
h. Mengetahui menjadi pemimpin masa depan yang kuat.
i. Terlatih untuk membuat tugas kreatif dalam membuat tugas.
j. Siswa dilatih berfikir mandiri.
k. Peduli lingkungan melihat teman yang membutuhkan bantuan, maka kita tergugah untuk memberi bantuan.

KESIMPULAN

Dari huraian di atas dapat disimpulkan bahawa: Implementasi Pendidikan Karakter dalam PAI di SMA 3 Semarang dilaksanakan dengan dua cara, yakni: intrakulikuler dan ekstrakulikuler. Dalam implementasinya, Pendidikan Karakter dalam PAI tidak jauh berbeda dengan sebelum adanya pendidikan karakter. Perbedaannya dalam perencanaan pembelajaran ditambah dengan kolom pendidikan karakter. Adapun rincian implementasi pendidikan karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang sebagai berikut:

i. Kebijakan pendidikan karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang melalui tiga cara, yakni mata pelajaran, pengembangan diri dan budaya sekolah.
ii. Perencanaan pendidikan karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang dilakukan saat penyusunan perencanaan pembelajaran. Penyusunan rencana pembelajaran dalam bentuk pembuatan silabus dan rencana pelaksanaan pembelajaran.
iii. Pelaksanaan pendidikan karakter dalam PAI di SMA Negeri 3 Semarang menggunakan dua cara, yakni kegiatan intrakulikuler dan ekstrakulikuler. Kegiatan intrakulikuler meliputi memasukkan delapan belas nilai karakter ke dalam PAI, yakni religius (berdoa, solat zuhur, asar berjamaah, solat duha), jujur (dalam ulangan siswa dilatih jujur dengan tidak ada

pengawas), toleransi (menghormati dengan teman yang berbeda pendapat atau agama atau paham), disiplin (tepat waktu masuk pelajaran), kerja keras (mengerjakan tugas), kreatif (mengerjakan tugas), mandiri (mencari sumber belajar, mengerjakan tugas), demokratis (melibatkan siswa dalam pengambilan keputusan), rasa ingin tahu (pengayaan materi pembelajaran), semangat kebangsaan (bekerja sama dengan teman sekelas yang berbeda tanpa mengenal suku, etnis, status sosial-ekonomi), cinta tanah air (di kelas PAI terpasang foto presiden dan wakil presiden, bendera serta lambang negara, mendorong agar menggunakan produk buatan dalam negeri), menghargai prestasi (memberikan apresiasi kepada siswa yang mendapat prestasi baik akademik maupun akademik), bersahabat/komunikatif (terjadinya interaksi peserta didik, pembelajaran yang dialogis), cinta damai (dalam pembelajaran PAI terjadi interaksi peserta didik, guru dalam menyelesaikan masalah menggunakan dialogis) gemar membaca (mendorong siswa agar senang membaca baik sebelum atau sesudah pembelajaran), peduli lingkungan (menanam pohon di lingkungan sekolah dan membuang sampah sesuai dengan jenisnya ke tempat sampah), peduli sosial (mendoakan, membesuk dan spotanitas infak untuk teman yang mendapatkan musibah) dan tanggung jawab (mengerjakan tugas). Sedangkan pelaksanaan pendidikan dalam PAI melalui kegiatan ekstrakulikuler, iaitu dengan organisasi Rohani Islam (ROHIS) SMA Negeri 3 Semarang dan Baca Tulis Al-Quran.

iv. Evaluasi pelaksanaan Pendidikan karakter dalam PAI meliputi: *input* (masukan), *process* (proses), *output* (hasil) dan *outcomes* (dampak). Input pelaksanaan (siswa maupun guru) termasuk baik. Dalam proses pelaksanaan, dalam pembelajaran PAI memasukkan delapan belas nilai karakter. Hasilnya siswa mempunyai pengetahuan dan kebiasaan nilai-nilai karakter. Adapun dampak pelaksanaan pendidikan karakter dalam PAI bagi siswa adalah memberikan motivasi untuk selalu berbuat jujur setiap saat, tidak berbohong dengan siapapun, lebih menghormati yang lebih tua, bersyukur atas apa yang telah diterima, tidak menyakiti perasaan orang lain, lebih meningkatkan ibadah, karena nanti ada kehidupan akhirat, menghargai karya orang lain, merubah sikap yang kurang menjadi lebih baik, mengetahui menjadi pemimpin masa depan yang kuat, terlatih untuk membuat tugas kreatif dalam membuat tugas, siswa dilatih berfikir mandiri, peduli lingkungan melihat teman yang membutuhkan bantuan.

RUJUKAN

Darwis, Djamaluddin (a). 1996. Manusia menurut pandangan Qur'an. Dlm. Chabib Thoha, Fatah Syukur & Priyono (pnyt.). *Reformulasi Filsafat Pendidikan Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang.

Darwis, Djamaluddin (b). 2006. *Dinamika Pendidikan Islam: Sejarah, Ragam dan Kelembagaan*. Semarang: Rasail.

Faojin, M. 2012. Temubual 14 Mei.

Hanif. 2011. *Sejarah SMA Negeri 3 Semarang*. http://www.sman3-smg.com. [3 April 2011].

Kementerian Pendidikan Nasional. 2010b. *Rencana aksi Nasional Pendidikan Karakter*. Jakarta.

Kementerian Pendidikan Nasional. 2010c. *Strategi Membangun Moralitas Anak Secara Efektif*. Jakarta.

Kementerian Pendidikan Nasional. 2010d. *Pengembangan Pendidikan Budaya dan Karakter Bangsa*. Jakarta.

Kementerian Pendidikan Nasional. 2010e. *Kebijakan Nasional Pembangunan Karakter Bangsa*. Jakarta.

Moleong, L. J. 2001. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Margono. 2005. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta.

Peraturan Menteri Agama No.16 Tahun 2010 tentang Pengelolan Pendidikan Agama.

Peraturan Pemerintah No. 19 tahun 2005 tentang Standar Pendidikan Nasional.

Peraturan Pemerintah No. 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Keagamaan.

Samani, Muchlas & Hariyanto. 2011. *Konsep dan Model Pendidikan Karakter*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Sugiyono. 2006. *Metodologi Penelitian Pendidikan: Pendekataan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabetta.

Surachmad. 2000. *Dasar-dasar Teknik Research*. Bandung: Tarsito.

Undang-Undang No. 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kajian Fenomenologi Filem Patuh Syariah Sebagai Medium Dakwah

Nur Hazriani Razali & Rosmawati Mohamad Rasit

Jabatan Dakwah & Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor.

Abstrak: Perbincangan mengenai filem Islam sudah lama diperbincangkan namun sejak tahun kebelakangan ini muncul istilah filem patuh syariah yang hangat diperbincangkan dan diperdebatkan dalam arena industri perfileman tanah air oleh penggiat-penggiat seni dan ahli-ahli akademik. Istilah patuh syariah ini menjadi satu fenomena baru dalam arena perfileman kerana sehingga kini belum wujud definisi yang utuh mengenai istilah filem patuh syariah yang sebenar. Filem patuh syariah dilihat sebagai satu medium dakwah yang berkepentingan dalam menyampaikan mesej dakwah melalui seni filem. Oleh itu kajian ini dilakukan bertujuan untuk mengenal pasti pendapat khalayak filem terhadap konsep filem patuh syariah seterusnya mengenal pasti pandangan mereka terhadap peranan filem patuh syariah sebagai medium dakwah. Kajian ini menggunakan reka bentuk kualitatif yang berteraskan pendekatan fenomenologi. Kaedah pengumpulan data menggunakan kaedah temu bual kumpulan fokus. Responden dipilih melalui kaedah pemilihan sampel bertujuan. Responden dipilih dalam kalangan khalayak pelajar universiti yang menonton filem. Kajian ini diharap dapat memberi kesedaran tentang kepentingan filem patuh syariah sebagai medium yang efektif dalam menyampaikan nilai-nilai dan menegakkan yang makruf masyarakat. Umat Islam juga perlu menyedari akan tanggungjawab dakwah dalam menghasilkan filem-filem yang mengajak ke arah kebaikan dan memenangkan yang makruf. Hasil kajian didapati bahawa responden memberi pelbagai perspektif terhadap konsep patuh syariah dalam filem bertepatan dengan Teori Resepsi audien. Manakala filem patuh syariah yang sebenar perlu dihasilkan supaya masyarakat tidak terkeliru dengan dakwah Islam sebenar.

Kata Kunci: Fenomenologi, filem patuh syariah, medium dakwah

PENGENALAN

Filem merupakan media komunikasi yang digunakan untuk menggambarkan budaya masyarakat. Filem juga merupakan media komunikasi yang efektif dalam mempromosikan nilai-nilai kepada masyarakat sehingga tingkah laku penonton boleh berubah mengikut filem-filem yang disaksikannya. Michael (1977) berpendapat bahawa filem dilihat sebagai pengantara budaya kerana filem mampu mempengaruhi pemikiran manusia seterusnya bertindak balas terhadap kehidupan.

Melihat kepada perkembangan ini, filem sangat sesuai digunakan sebagai medium penyebaran syiar Islam. Fenomena menarik dalam konteks memanfaatkan teknologi audio-visual ini sebagai saluran dakwah seharusnya digunakan sebaik mungkin dalam menghasilkan karya-karya yang bermutu seterusnya dapat mendidik masyarakat ke arah kebaikan (Abdul Rahman 2010). Naim (2010) turut menyatakan bahawa industri perfileman adalah saluran yang selayaknya digunakan untuk tujuan menegakkan dakwah.

Namun berdasarkan pemerhatian, filem-filem yang dihasilkan di Malaysia kebanyakan kosong dari sudut pengisian dan berbentuk hiburan semata-mata. Tidak dapat dinafikan bahawa hiburan merupakan elemen yang penting dalam filem tetapi sebagai karya seni filem juga perlu

mampu mengangkat pemikiran. Di sini letaknya peranan naratif yang berciri dan berjiwa Islami dalam filem dengan mengemukakan unsur hiburan tetapi pada masa yang sama membawa pemikiran yang mampu membawa penonton berfikir ke arah kebaikan (A. Wahab 2005). Kita juga tidak mahu melihat filem yang dihasilkan dilabel sebagai filem Islami atau filem dakwah tetapi hakikatnya pengisian, garapan dan lakonannya terselit kemungkaran. Hal ini demikian kerana wujud kecenderungan menghasilkan filem yang berwajah Islam dan membawa imej agama supaya karya tersebut nampak Islami tetapi sebenarnya lebih menampakkan sebagai satu penghinaan terhadap agama. Faisal (2012) terus mengkritik karya-karya yang mengemukakan elemen-elemen keburukan, melalaikan, mempromosikan kejahatan dan tidak berperanan sebagai alat yang berdakwah ke jalan kebaikan.

Istilah patuh syariah sering dikaitkan dalam soal ekonomi khususnya ekonomi Islam. Di mana setiap sistem *muamalah* yang dijalankan harus mematuhi syariah. Patuh syariah ini sangat dititik beratkan untuk memastikan urusan perniagaan yang dijalankan jauh daripada sumber yang haram dan syubhah (Hafiz 2012). Hal ini demikian kerana setiap aspek dalam kehidupan ini terdapat landasan dan panduan yang telah ditetapkan oleh Islam supaya manusia tidak terpesong daripada landasan agama yang telah ditetapkan oleh Allah SWT.

Dalam konteks filem, hal yang sama juga perlu dititik beratkan dalam industri perfileman. Hal ini demikian supaya filem-filem yang dihasilkan mematuhi landasan syariah seterusnya dapat membentuk masyarakat ke arah ajaran Islam yang sebenar. Junainah (2013) menegaskan penghasilan filem Islami sangat penting untuk membantu pembangunan negara serta melahirkan masyarakat rabbani seiring dengan kemajuan negara.

Istilah patuh syariah menjadi fenomena sejak tahun kebelakangan ini dan isu mengenainya hangat diperbincangkan. Baik dari segelintir penggiat filem, ahli akademik dan orang awam mulai sedar tentang pengaruh filem dalam pembentukan nilai dan budaya masyarakat. Justeru itu terdapat banyak seminar dan forum telah dianjurkan menggabungkan penggiat seni, ahli akademik dan tokoh agama bagi membincangkan patuh syariah dalam penghasilan skrip dan filem. Walau bagaimana pun sehingga kini tiada definisi khas dikeluarkan berkenaan istilah patuh syariah dalam pembikinan filem. Maka wujud persoalan apakah persepsi mengenai konsep patuh syariah yang sebenar dalam filem dan bagaimana filem patuh syariah berperanan sebagai salah satu medium dalam dakwah kepada masyarakat. Menurut Norman (2014) setiap penonton itu akan menerima dan menilai sesuatu teks itu dengan pandangan dan persepsi yang berbeza. Hal ini kerana penerimaan setiap individu itu adalah berbeza pengikut tahap kefahaman dan pengalaman masing-masing berdasarkan apa yang ditontonnya. Oleh itu kertas kerja ini memberi tumpuan untuk mengenal pasti perspektif audien filem terhadap konsep patuh syariah dalam filem dan peranan filem patuh syariah sebagai medium dakwah. Al-Ghazali ialah antara nama tokoh besar pemikir Islam yang tidak asing lagi dalam dunia Islam. Karya-karya tulisannya telah mempengaruhi sebahagian besar umat Islam di seluruh dunia sejak zaman berzaman. Di Nusantara, kitab-kitab Jawi dan tokoh-tokoh yang menulisnya amat dikenali oleh para ulama Tanah Jawi, sama ada menerusi *halaqah* ilmu atau pun menerusi pembacaan mereka terhadap karya-karya ilmiah yang dihasilkan. Makalah ini cuba menelusuri sejauh mana pengaruh al-Ghazali dalam dalam kitab Jawi yang ditulis oleh ulama Melayu, sebagaimana yang dapat dikesan menerusi beberapa karya ulama Melayu. Antara karya yang bakal dihuraikan secara khusus ialah kitab *al-Durr al-Nafis*, sebuah karya ilmiah yang amat diminati oleh para ilmuwan di Nusantara, termasuk di daerah-daerah Borneo karangan Sheikh Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari (lahir 1148H) dan *Sayr al-Salikin* karangan Sheikh Abd al-Samad al-Falimbani (m.1203H).

TINJAUAN LITERATUR

Kajian Fenomenologi

Menurut Creswell (1998) kajian fenomenologi merupakan salah satu kaedah penelitian dalam pendekatan kualitatif. Kajian ini fenomenologi menggambarkan makna sesebuah pengalaman hidup orang tertentu tentang konsep dan fenomena. Noraini (2010) pula menyatakan bahawa fenomenologi adalah satu pendekatan penyelidikan kualitatif, ia merupakan pemikiran yang

memberi tumpuan kepada pengalaman subjektif manusia serta takrifan mereka tentang dunia. Penyelidikan berbentuk fenomenologi tertumpu kepada struktur atau intipati pengalaman (fenomena atau kejadian) dan melibatkan struktur kesedaran seseorang individu sebagaimana yang dialami oleh individu tersebut.

Selain itu, penyelidik fenomenologi juga berusaha untuk memahami maksud sesuatu kejadian serta interaksi orang awam dalam situasi tertentu (Bogdan & Biklen 1992). Manakala menurut Patton (1990); Rossman dan Rallis (1998), kajian fenomenologi berfokus kepada penumpuan terhadap pengalaman manusia dan bagaimana mereka mengalami pengalaman tersebut dan berkongsi pengalaman tersebut.

Kajian ini menggunakan pendekatan fenomenologi yang merupakan salah satu pendekatan penyelidikan kualitatif. Menurut Noraini (2010) fenomenologi merupakan salah satu pendekatan kualitatif yang kadang kala dilihat sebagai perspektif falsafah. Penyelidikan berbentuk fenomenologi tertumpu pada struktur atau inti pati pengalaman (fenomena atau kejadian) dan melibatkan kesedaran seseorang individu sebagaimana yang dialami oleh individu tersebut. Menurut Creswell (1998) kajian fenomenologi merupakan salah satu kaedah penelitian dalam pendekatan kualitatif. Kajian ini fenomenologi menggambarkan makna sesebuah pengalaman hidup orang tertentu tentang konsep dan fenomena. Selain itu, penyelidik fenomenologi juga berusaha untuk memahami maksud sesuatu kejadian serta interaksi orang awam dalam situasi tertentu (Bogdan & Biklen 1992). Manakala menurut Merriam (1998) kajian fenomenologi menekankan proses memperoleh makna daripada pengalaman dan tafsiran ke atas sesuatu fenomena oleh orang tertentu.

Konsep Patuh Syariah dalam filem

Istilah patuh syariah dalam pembikinan filem sehingga kini diperbincagan. Akan tetapi tiada istilah yang khusus dikeluarkan bagi menunjukkan konsep patuh syariah yang sebenar. Penghasilan filem Islami atau genre filem dakwah yang dihasilkan mestilah mematuhi konsep patuh syariah yang sebenar kerana ia adalah usaha untuk mengangkat Islam di dalam filem. Penceritaan yang mematuhi syariah perlu melalui pembikinan filem yang mengayakan lakonan dan pemaparan yang tidak melanggar syariah (Syed Zulkifli 2010). Manakala menurut Naim (2011) filem Islam mestilah diukur dari peringkat pra produksi, produksi, pasca produksi hingga kepada penonton mesti menepati tuntutan Islam. Abd Aziz (2007) pula filem-filem yang membawa tema kemanusiaan yang disulami falsafah, puisi-puisi lama berunsurkan Islam, bersandarkan hadis dan al-Quran perlu diberi penekanan dalam proses menghasilkan karya filem di samping mempunyai nilai dan moral yang diterima masyarakat. Selain itu dalam filem perlu memartabatkan kesucian agama Islam.

Manakala menurut Mohd Hilmi (2010) filem Islami seharusnya filem yang tidak mengandungi adegan-adegan yang tidak sepatutnya seperti berpelukan antara pelakon wanita dan lelaki, pendedahan aurat yang berlebihan, penonjolan aktiviti kemaksiatan secara terang-terangan, aksi-aksi ganas yang melampau dan mengandungi elemen khurafat dan syirik.

Selain itu dalam penghasilan sesebuah karya Islami pengarah filem memainkan peranan penting. Menurut Mohd Fadly (2007) penerbit mahupun pengarah perlu mengeluarkan filem yang memberi identiti kepada cara hidup Islam. Di Malaysia pengarah dan penerbit gemar mengeluarkan cerita-cerita seram, percintaan, kelakar yang tidak membina masyarakat madani. Dalam pada itu di samping memberi penjelasan mengenai syariat Islam, aspek akidah atau tauhid sebgai teras tidak boleh di pandang remeh.

Filem sebagai Medium Dakwah

Dakwah merupakan kewajiban dan tanggung jawab umat Islam dalam menyebarkan ajaran-ajaran Islam yang sebagaimana termaktub dalam al-Quran dan Hadis yang menyeru kepada *'Amr ma'ruf wa nahi munkar*. Islam mengehendaki kepada masyarakat yang utuh dari sudut akidah, ibadah dan akhlak untuk mencapai masyarakat Islam yang madani. Maka untuk mencapai hasrat tersebut dakwah diperlukan untuk membawa masyarakat kepada ajaran Islam yang sebenar.

Salah satu alternatif dakwah yang cukup efektif adalah melalui filem. Kemajuan teknologi yang ada pada hari ini perlu dimanfaatkan dengan sebaiknya untuk tujuan dakwah. Penggunaan teknologi sebagai alat berdakwah tidak boleh dihindari, malah amat digalakkan kerana Islam tidak membataskan umatnya untuk menggunakan apa jua media yang boleh memberi kejayaan dalam usaha berdakwah di kalangan umat manusia seluruhnya. Menurut Ab. Aziz (2005), pendekatan dakwah hari ini perlu sesuai untuk cabaran semasa dan keadaan (dlm. Rosmawati et al. 2011). Konsep dakwah hari ini perlu diperkemaskan dengan pendekatan media massa dalam memastikan usaha dakwah menjadi satu proses yang lebih berkesan (Shahril 2006). Justeru, para pendakwah pasca moden seharusnya menggunakan peluang yang ada untuk menyampaikan Islam kepada umum.

Filem merupakan salah satu media komunikasi yang boleh dimanfaatkan untuk tujuan dakwah. Filem memiliki daya tarikan tersendiri dan dapat disajikan dalam pelbagai variasi sehingga dapat menarik minat penonton. Gross (2009) menyatakan bahawa filem merupakan salah satu bentuk media massa yang berperanan penting di dalam sosiobudaya, kesenian, politik dan dunia ilmiah. Memanfaatkan filem dalam usaha untuk mendidik masyarakat didasari oleh alasan bahawa filem mempunyai kemampuan untuk menarik perhatian orang dan sebahagian berpendapat filem mempunyai kemampuan untuk menyampaikan mesej secara unik (McQuail 1994). Kracauer dan Adre (2003) (dlm. Asiah & Kareelawati 2008) kerap menganalisis teori filem dalam kaitannya dengan kemampuan filem melengkapkan proses peniruan pengalaman visual seharian manusia serta kemampuan filem sebagai medium penyalur maklumat.

Rosmawati et al. (2011) pula menyatakan filem sebagai salah satu bentuk media massa dilihat sebagai sesuatu yang mempunyai kesan ke atas penonton. Filem tidak boleh di lihat dari perspektif seni sahaja malah filem merupakan medium untuk menyampaikan mesej yang berkenan kepada masyarakat. Manakala Naim (2011) turut menyatakan filem dalam bentuk yang berlainan terutamanya apabila ia digarap dan disepadukan ke dalam bentuk media elektronik dan digital telah menjadi media penting dan meresap masuk ke dalam hampir setiap bidang kehidupan manusia. Syed Zulkifli (2010) pula menegaskan bahawa filem merupakan medium di mana penonton dibawa mengalami apa sahaja yang digambarkan. Perjalanan penontonan ini tidak membenarkan penonton berhenti, berfikir dan mengulangi seperti perjalanan pembacaan. Penonton juga tidak boleh memilih apa yang ingin digambarkan kerana pemilihan apa yang digambarkan dibuat secara diktator oleh pembikin filem. Menurut Rosmawati (2014), filem merupakan salah satu cara untuk melambangkan sosial dan kebudayaan agama masyarakat. Filem juga merupakan alat untuk menyampaikan mesej melalui audio dan visual. Sesetengah negara menggunakan filem sebagai alat untuk menyampaikan ideologi politik, propaganda, sejarah dam sistem sosial dalam masyarakat. Oleh itu filem perlu diberi panduan dalam pembentukan budaya dan agama ke arah ketamadunan.

Filem sebenarnya berpotensi digunakan sebagai tujuan dakwah kepada masyarakat. Naim (2010), industri filem merupakan saluran yang sesuai digunakan untuk menegakkan amar ma'ruf dan nahi mungkar. Abdul Rahman (2010) menyatakan bahawa kelebihan yang terdapat di dalam filem menjadikan mesej-mesej yang ingin disampaikan melalui media ini dapat menyentuh hati penonton tanpa mereka sedari. Memanfaatkan filem sebagai satu medium komunikasi untuk menyebarkan dakwah adalah sangat diperlukan pada masa sekarang. Berikutan perkembangan industri perfileman negara yang kian meningkat saban tahun mencipta peluang untuk penggiat seni menghasilkan filem-filem genre dakwah untuk mendidik masyarakat.

Kesimpulanya memanfaatkan filem sebagai medium dakwah perlu digunakan sebaiknya. Hal ini kerana peranan filem itu sendiri sebagai satu medium yang menjadi perantara kepada masyarakat. Jika Barat menggunakan filem untuk menyampaikan ideologi, falsafah, propaganda dan budaya mereka maka umat Islam pada hari ini perlu bergerak pantas menggunakan filem sebagai medium untuk mempromosikan nilai-nilai dan kebudayaan Islam kepada masyarakat. Kita sedia maklum bahawa filem merupakan media komunikasi yang begitu dekat dengan masyarakat. Umat Islam perlu bijak menggunakan peluang dan ruang yang ada dengan optimum untuk menyebarkan dakwah kepada masyarakat. Jika dilihat penghasilan filem-filem sedia ada di Malaysia maka amat wajarlah filem-filem dakwah diketengahkan bagi membentuk masyarakat. Hal ini demikian kerana filem-filem yang sedia ada kebanyakan bersifat hiburan semata yang tidak memaparkan nilai-nilai murni kepada masyarakat.

Audien Filem

Filem dan audien merupakan saling berkait rapat. Phillips (2000) menyatakan bahawa memahami industri filem dan memahami audien adalah sangat penting dalam kajian mengenai filem dan audien. Industri perfileman mempunyai kuasa yang besar namun ia perlu mendengar dan bertindak balas dengan penonton. Hal ini demikian kerana penghasilan sesebuah filem adalah berdasarkan kepada permintaan dan minat audien yang menonton filem. Kajian menunjukkan bahawa interaksi antara industri filem dan penonton wujud dalam bentuk dua makna. Industri perfileman mewujudkan makna melalui filem yang dihasilkan. Manakala penonton bukan sahaja mentafsir filem tersebut tetapi memproses pengalaman daripada filem tersebut dalam pelbagai cara.

Katz dan Blumber (1974) telah mencadangkan bahawa khalayak sebenar adalah orang yang paling aktif dan mempunyai matlamat yang terperinci apabila mereka menggunakan media. Mereka membuat pilihan sendiri dalam menggunakan media berdasarkan pelbagai sumber bagi memenuhi kepuasan pengguna. Ruggiero (2000) pula turut menyokong bahawa khalayak sebenarnya bebas memilih media yang mereka inginkan berdasarkan kepuasan mereka.

Teori Resepsi Audien

Dalam kajian tentang khalayak, telah berkembang beberapa ilmu-ilmu baru di antaranya *effect research, uses and gratification research, literary criticism, cultural studies, reception analysis* (Jensen & Rosengen 1995). Analisis Resepsi merupakan perspektif baru dalam aspek wacana dan sosial dari teori komunikasi (Jensen 1999). Analisis resepsi melihat kepada pengamatan tentang pengalaman dan kesan media. Analisis resepsi ini menyarankan bahawa audien mahupun khalayak komunikasi massa perlu dilihat sebagai satu spesifik sosial yang tersendiri dan menjadi objek analisis empirikal. Gabungan dari dua pendekatan sosial dan perspektif diskursif ini lah yang kemudiannya melahirkan konsep produksi sosial terhadap makna (The Social Production of Meaning). Analisis resepsi kemudianya menjadi pendekatan tersendiri yang cuba mengkaji secara mendalam bagaimana proses-proses melalui media diasimilasikan dengan berbagai-bagai wacana dan dipraktikkan sebagai budaya audien (Jensen 1999).

Teori Resepsi Audien ini telah dibangunkan oleh Stuart Hall. Hall turut berpendapat bahawa kewujudan media sebagai cerminan realiti di mana media itu terlebih dahulu membina masyarakat. Pembelajaran resepsi khalayak memfokuskan kepada hubungan penghuraian antara khalayak dan medium. Di mana ia berkaitan hubungan dan kefahaman secara meluas dalam konteks etnografi (Allor 1988; Jensen dan Rosengren 1990). Model encoding/decoding Stuart Hall merupakan dasar kepada analisis resepsi.

1. Peristiwa yang sama dapat disampaikan atau diterjemahkan lebih daripada satu cara.
2. Mesej selalunya mengandungi lebih dari satu potensi pembacaan. Tujuan mesej mesej dan arahan pembacaan memang wujud, tetapi tidak boleh terhad kepada satu pembacaan sahaja.
3. Memahami mesej juga dengan baik juga perlu dipraktikkan. Hal ini kerana penyampaian mesej secara satu hala akan menyebabkan orang lain memahami mesej tersebut dengan cara yang berbeza mengikut kefahaman masing-masing.

Terdapat tiga kategori *encoding/decoding* menurut Hall, iaitu:

1. *Dominant hegemonic reading* : pembaca memahami dan mengenal pasti kod etika program yang (di dalamnya terkandung nilai-nilai, sikap, keyakinan dan andaian) dan menerima secara menyeluruh tanpa ada pertikaian.
2. *Negotiated reading* : majoriti audience memahami hampir semua apa yang didefinisikan dan diwar-warkan dalam program TV. Audien boleh menolak mesej yang dikemukakan dan menerima mesej yang disampaikan.
3. *Oppositional reading* (counter hegemonic): audien tidak seiring dengan kod-kod program dan menolak makna atau pembacaan yang disediakan, dan kemudian menentukan frame

alternatif sendiri di dalam menginterpretasikan mesej yang terdapat dalam sesebuah program tertentu.

Analisis resepsi merupakan sebahagian daripada pembelajaran tentang khalayak. Ia cuba mengkaji secara mendalam proses semasa di mana wacana media diasimilasikan melalui pratikal wacana dan budaya khalayaknya. Terdapat tiga elemen asas dalam metodologi resepsi yang disebut sebagai "the collection, analysis, and interpretation of reception data" (Jensen 1999).

Memanfaatkan teori resepsi analisis sebagai pendukung dalam kajian terhadap khalayak sebenarnya ingin menyatakan bahawa khalayak tidak semata-mata bersifat pasif tetapi dilihat sebagai agen perubahan yang memiliki kuasa tersendiri dalam menghasilkan makna dari pelbagai wacana yang ditawarkan media. Justeru makna yang diangkat melalui media boleh bersifat terbuka dan mempunyai polemik dan ditangani secara positif oleh khalayak (Fiske 1987). Kajian resepsi khalayak memfokuskan hubungan interpretasi antara khalayak dengan medium. Di mana hubungan ini difahami secara meluas dalam konteks ethnografi. Penyelidikan tentang khalayak bergerak jauh melalui analisis tempatan, konteks tertentu dan beralih daripada analisis media yang khusus kepada analisis yang umum berdasarkan budaya, penggunaan dan latar belakang kehidupan. Kajian resepsi juga merupakan pautan interaktif antara teks, khalayak dan isi kandungan media untuk melihat bagaimana khalayak bertindak balas (Lingstone 1998).

Melalui kajian Hall dapat disimpulkan bahawa teori resepsi ini digunakan untuk mengkaji hubungan antara khalayak dan medium. Teori ini menyatakan bahawa khalayak sebenarnya menginterpretasikan makna daripada apa yang ditontonnya ke dalam kehidupan mereka mengikut tahap pengetahuan, latar belakang dan budaya mereka. Selain itu teori ini juga ingin mengetahui dan mengenal pasti pandangan khalayak terhadap filem yang ditontonnya. Hal ini demikian kerana setiap khalayak mempunyai pandangan yang berbeza mengikut latar belakang kehidupan, budaya dan persekirannnya.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini merupakan kajian kualitatif berbentuk fenomenologi yang mengkaji fenomenologi filem patuh syariah sebgai medium dakwah. Kajian ini menggunakan pensampelan bertujuan melibatkan pertimbangan individu untuk memilih sampel iaitu berdasarkan pengetahuan penyelidik dan tujuan khusus penyelidikan. Pensampelan bertujuan dipilih oleh penyelidik berdasarkan tujuan dan matlamat bagi memenuhi objektif kajian ini. Responden dipilih berdasarkan dalam khalayak pelajar ijazah sarjana muda dan sarjana di Universiti Kebangsaan Malaysia yang menonton filem khususnya filem Melayu.

Pengumpulan data kajian ini menggunakan kaedah temu bual kumpulan fokus. Seramai 10 orang responden terlibat dalam temu bual tersebut. Manakala dapatan kajian pula dianalisis secara analisis perbandingan konstan. Pada peringkat awal data mentah kajian ditranskripsi satu persatu berdasarkan setiap patah perkataan yang disebut. Data seterusnya dikumpulkan berdasarkan soalan yang telah disediakan. Kemudiannya data dianalisis berdasarkan objektif kajian yang telah ditetapkan berdasarkan tema-tema tertentu. Hasil kajian yang diperolehi diharap dapat menjawab persoalan dan objektif kajian ini.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Konsep Filem Patuh Syariah

Perbincangan kumpulan fokus ini berpandukan satu set panduan soalan. Perbincangan kumpulan fokus mengandungi beberapa soalan umum dan juga soalan khusus. Kumpulan perbincangan ini terdiri daripada pelajar prasiswazah dan pascasiswazah Universiti Kebangsaan Malaysia. Mereka terdiri daripada latar belakang Fakulti Pengajian Islam dan luar daripada Fakulti pengajian Islam. Kesemua mereka merupakan audien yang menonton filem.

Melihat kepada pandangan yang diberikan oleh informan mengenai konsep filem patuh syariah, mereka memberi jawapan berdasarkan tahap kefahaman mereka tentang konsep patuh syariah. Rata-ratanya bila disebut mengenai konsep filem patuh syariah, mereka melihat kepada pemilihan pelakon. Sebagai contoh salah seorang informan menyatakan:

paling mainstream bagi saya pelakon dia lah. Tujuan filem patuh syariah ni nak sampaikan dakwah. Kalau dalam satu filem dia ikut..patuh syariah tetapi dalam filem lain dia berlakon tak patuh syariah jadi dakwah tu tak sampai. Jadi orang akan tengok eh macam ni pon boleh..dakwah tu macam tak sampai".

Informan lain juga menambah dengan menyatakan:

"seperti mana salah seorang informan menyatakan kita nak sampaikan dakwah…kita tengok lakonan dalam filem molek dah patuh syariah..menjaga agama, menjaga aurat, jaga pergaulan...jadi perlu ada keselarasan tu..biar di luar dia juga bawa disiplin tu. Jadi ini perlu diberi perhatian".

Hal ini bertepatan dengan kenyataan Mohd Hilmi (2010) filem Islami seharusnya filem yang tidak mengandungi adegan-adegan yang tidak sepatutnya seperti berpelukan antara pelakon wanita dan lelaki, pendedahan aurat yang berlebihan, penonjolan aktiviti kemaksiatan secara terang-terangan, aksi-aksi ganas yang melampau dan mengandungi elemen khurafat dan syirik. Setiap ahli kumpulan dalam sesi ini telah memberi respon yang sangat baik. Apabila seorang informan mengemukakan pandangan, informan lain akan menambah untuk mengukuhkan isu yang dibincangkan. Contohnya apabila berbincang mengenai pemilihan pelakon ada informan menambah:

"bila kita lihat indon..indonesia..filem yang dihasilkan kita boleh rasa sebab apa..semasa lakonan tu yang turut di dakwah tu dan menjadi mad'u adalah pelakon-pelakonya…sebab dalam krew mereka tu ada seorang ulama…eh orang yang arif tentang Islam yang berdakwah kepada pelakon-pelakon tersebut…jadi bila filem itu ditayangkan kita dapat rasa dakwah tu..so baru la kita..ok fine this is filem patuh syariah yang best la dari indon berbanding kita".

Ujaran ini adalah tamparan hebat kepada filem cereka Melayu kita. Pandangan informan ini ada betulnya keran tidak dapat disangkal industri perfileman kita jauh ketinggalan di belakang jika dibandingkan dengan Indonesia dalam penghasilan filem-filem Islam dan patuh syariah.

Para informan juga bersetuju konsep filem patuh syariah dari aspek batas pergaulan antara pelakon perlu dijaga dan adegan-adegan yang melanggar syarak perlu dielakkan. Sebagai contoh salah seorang informan menyatakan:

"aksi dalam filem, batas pergaulan…lakonan tu perlu menjaga tapi jangan la skema sangat…contoh adegan tidur sekatil suami isteri perlu di elakkan. Sebenarnya tak de benda tu tak mencacatkan filem tu pon". Selain itu informan lain menambah bahawa selain pelakon suasana set penggambaran juga perlu menjaga batas-batas syariah dengan menyatakan " dalam berkarya kita kena jaga batasan..bukan sahaja skrip, suasana di set penggambaran tu perlu dijaga".

Selain itu salah seorang informan telah memberi jawapan yang berbeza. Apabila berbincang mengenai konsep filem patuh syariah, beliau bahagikan kepada dua sudut iaitu luaran dan dalaman. Aspek luaran melihat kepada nilai yang dibawa dalam filem tersebut manakala aspek luaran adalah pemakaian, pergaulan, skrip dan perkara yang berkaitan. Menurut beliau jika sesebuah filem itu membawa nilai ketauhidan kepada Allah walaupun dari segi luarannya melalui pemakaian, pergaulan tidak menepati syariah tetapi disebabkan ada nilai tauhid maka ia dilihat patuh syariah daripada aspek nilai. Begitu juga dari aspek luaran jika lakonan, skrip dapat memberi kesan kepada penonton ke arah kebaikan maka ia dilihat sebagai patuh syariah. Pandangan yang dikemukakan oleh informan ini adalah berdasarkan pemerhatian, kefahaman dan pengalaman beliau mengenai isu patuh syariah ini.

Apabila disoal adakah dalam konsep filem patuh syariah ini memerlukan para pelakonnya memakai tudung labuh dan juga jubah kebanyakan mereka tidak bersetuju. Sebagai contoh salah seorang informan menyatakan:

" saya rasa tak kot..sebab luaran seseorang itu mungkin nampak Islamik tetapi..the other side tu dia tak buat perkara yang patuh kepada syariah…pergaulan tidak dijaga ada aksi-aksi yang disebutkan tadi..Cuma pemahaman dari aspek..mungkin dia pakai tudung yang biasa-biasa je tetapi the way dia bercakap..input-input Islamik yang ada pada skrip tu boleh memberi kesedaran kepada orang".

Selain itu terdapat informan yang memberikan pandangan bahawa konsep filem patuh syariah ialah filem dakwah dan ia membawa mesej yang hendak disampaikan kepada masyarakat. Apabila disebut mengenai filem patuh syariah ia mesti berkaitan dengan dakwah iaitu tujuan filem patuh

syariah itu adalah untuk memaparkan nilai-nilai yang dianjurkan oleh Islam supaya tidak menimbulkan kekeliruan kepada penonton seterusnya menyebarkan kebaikan kepada masyarakat. Dalam konsep patuh syariah ini juga skrip juga memainkan peranan penting. Menurut pandangan salah seorang informan:

" kita nak sampaikan dakwah..tetapi ada cerita dakwah agama, patuh syariah tetapi skrip dia tak best.. yang biasa-biasa pula skrip dia best tetapi tidak ada unsur-unsur patuh syariah tu…jadi dua benda tu perlu digabungkan untuk menghasilkan filem patuh syariah yang mantap sebab kita nak sokong filem tempatan".

Pendapat informan ini ada benarnya kerana kebanyakan filem yang menarik minat untuk ditonton adalah berdasarkan skripnya menarik, santai, tidak terlalu berat dan digabungkan pula dengan lakonan yang mantap, *camera work* yang baik dan audio yang jelas. Filem-filem yang berunsur Islam pula kelihatan tidak menarik untuk ditonton adalah disebabkan skripnya yang sukar difahami serta penggunaan dialog yang panjang dan mesej yang berat menjadikan penonton cepat bosan dengan filem tersebut.

Selain itu kesemua informan berpandangan dalam penghasilan filem patuh syariah memerlukan kepada pengarah yang faham tentang Islam yang sebenar. Salah seorang informan menyatakan:

"pengarah perlu dibimbing kepada konsep Islam yang sebenar".
"dalam isu ini pengarah yang faham Islam sangat penting".

Sudah semestinya dalam menghasilkan sesebuah karya patuh syariah pengarah itu sendiri perlu memahami konsep Islam yang sebenar serta membuat kajian terlebih dahulu sebelum menghasilkan sesebuah karya yang membawa tema Islam. Apabila perkara ini diabaikan maka terhasil karya-karya filem yang sedia wujud di negara ini yang mana ia membawa tema Islam mendapat kritikan hebat disebabkan wujudnya pelanggaran hukum dan tidak patuh syariah. Faisal (2012) turut menyatakan bahawa apabila pengarah tidak memahami konsep Islam yang sebenar maka wujudlah kecenderungan menjadikan wajah dan imej agama untuk menampakkan karya mereka sebagai "seni Islam" sedangkan apa yang dikemukakan sangat janggal dan sebenarnya lebih menampakkan sebagai satu penghinaan terhadap agama.

Peranan Filem Patuh Syariah Sebagai Medium Dakwah

Apabila ditanya mengenai sejauhmanakah peranan filem patuh syariah sebagai medium dakwah rata-ratanya menjawab filem patuh syariah ini memainkan peranan yang sangat penting dan menyokong pandangan yang diberikan oleh informan lain. Sebagai contoh seorang informan memberi pandangan:

"Filem ni dekat dengan masyarakat. Jika difikirkan kembali dalam sehari berapa kali kita pergi mendengar kuliah di masjid-masjid, surau..kita sekarang lebih dekat dengan televisyen, telefon, internet..TV tu sepanjang masa kita tengok…jadi apa yang kita tengok..apa yang kita dengar menjadi sesuatu yang kita belajar..bila hari-hari kita tengok ia menjadi satu kebiasaan kita…saya pernah membaca satu penulisan Jepun yang menyatakan bahawa satu filem boleh merubah persepsi masyarakat…jadi pentinglah filem itu sebagai medium dakwah".

Hal ini bertepatan dengan kenyataan Naim (2010) menyatakan bahawa industri filem merupakan saluran yang sesuai digunakan untuk menegakkan amar ma'ruf dan nahi mungkar. Abdul Rahman (2010) menyatakan bahawa kelebihan yang terdapat di dalam filem menjadikan mesej-mesej yang ingin disampaikan melalui media ini dapat menyentuh hati penonton tanpa mereka sedari. Mohammad (1992) pula berpendapat, filem bukan sahaja mencerminkan cita rasa dan budaya para karyawan filem, bahkan merupakan kuasa penggerak ke arah perubahan orientasi, sikap dan tingkah laku masyarakat moden. Berdasarkan pandangan diakui bahawa media sangat dekat di hati masyarakat. Selain itu kenyataan informan juga ada benarnya kerana haampir kesemua rumah di Malaysia mempunyai televisyen maka setiap hari masyarakat disajikan dengan pelbagai jenis filem. Oleh itu apabila filem-filem yang ditayangkan tersebut tidak patuh syariah dan tidak membawa nilai-nilai yang positif maka adegan-adegan yang dipaparkan akan membentuk persepsi dan tingkah laku masyarakat.Maka filem perlu dimanfaatkan sepenuhnya untuk tujuan penyebaran Islam. Selain itu terdapat informan yang memberi pandangan bahawa:

"penghasilan filem patuh syariah ini memberi ruang kepada masyarakat untuk berfikir dengan sendiri dan akhirnya mencari kemurnian Islam itu sendiri"

Penambahan daripada informan lain, filem patuh syariah ini berperanan dalam menyebarkan inti pati Islam dengan menyebarkan kebaikan dan kecantikan Islam kepada masyarakat. Dalam erti kata lain informan berpendapat bahawa filem patuh syariah ini berperanan dalam menyebarkan ajaran Islam supaya masyarakat tidak salah faham mengenai ajaran Islam yang sebenar melalui penontonnya. Dalam soal sejauh mana peranan filem patuh syariah, kebanyakan informan memberi jawapan yang sama dan mengiakan pandangan yang diberikan semasa perbincangan. Filem patuh syariah dilihat berperanan menyebarkan budaya Islam kepada masyarakat di samping mengemukakan permasalahan dan solusi supaya masyarakat dalam lihat penyelesaian yang dianjurkan oleh Islam. Dalam konteks Malaysia majoriti rakyatnya adalah berbangsa Melayu Islam maka budaya kesopanan adat Melayu dan kemurnian Islam perlu di tonjolkan di dalam karya Filem. Seperti mana Asiah (2009) apabila konsep nilai diketengahkan sebagai konsep asas dalam sesuatu budaya, bermakna nilai adalah landasan berfikir dan tindakan sesuatu budaya yang menentukan keseluruhan hasil yang dipaparkan oleh ahli dalam sesuatu budaya. Selain itu juga filem ini perlu bersifat santai tidak menyampaikan mesej yang berat kepada masyarakat. Cukup sekadar menyampaikan mesej yang ringan tetapi impaknya penonton akan mencari kemurnian Islam itu sendiri setelah mereka menonton filem tersebut.

Keseluruhannya setiap informan bersetuju menyatakan bahawa filem patuh syariah ini perlu di ketengahkan. Ia berperanan sebagai medium yang dakwah yang mampu memberi dan membuka penyelesaian kepada masyarakat ke arah kehidupan Islam. Filem seperti yang diketahui sangat berpengaruh dalam membentuk tingkah laku masyarakat yang menontonnya. Oleh itu seharusnya berperanan memberi jalan penyelesaian terhadap permasalahan ummah yang ditonjolkan di dalam cerita tersebut. Contohnya permasalahan sosial yang ditonjolkan di dalam filem perlu mengemukakan penyelesaian yang dianjurkan oleh Islam supaya penonton boleh lihat itulah jalan penyelesaian yang patuh syariah dianjurkan oleh Islam bukan membiarkan kebejatan itu berakhir dengan cara yang salah seperti bunuh diri dan sebagainya.

KESIMPULAN

Hasil kajian yang diperoleh menunjukkan bahawa setiap responden mengemukakan pandangan dan persepsi mereka terhadap soalan yang disoal berdasarkan tahap pemahaman mereka terhadap filem patuh syariah. Selain itu pandangan tentang konsep filem patuh syariah perlu diketengahkan dalam penghasilan karya filem patuh syariah. Hal ini demikian kerana pandangan-pandangan yang diberikan merupakan aspek-aspek penting ada perlu wujud dalam filem patuh syariah. Berdasarkan pandangan dan persepsi yang diberikan terhadap konsep filem patuh syariah dilihat daripada aspek:

1. Pemilihan pelakon yang benar-benar menghayati mesej dakwah yang hendak disampaikan di dalam filem tersebut.
2. Batasan pergaulan antara pelakon lelaki dan wanita perlu dijaga.
3. Mempromosikan nilai-nilai murni yang membina masyarakat
4. Suasana dan batasan patuh syariah di set penggambaran.
5. Mesej yang ingin disampaikan adalah untuk mendidik masyarakat. Filem dakwah
6. Di hasilkan oleh pengarah yang faham agama.
7. Skrip yang kuat

Manakala dari aspek sejauh mana filem patuh syariah berperanan sebagai medium dakwah dapat di keluarkan inti pati daripada pandangan-pandangan yang diberikan oleh informan adalah seperti berikut:

1. Mengubah persepsi masyarakat
2. Menyebarkan inti pati dan kecantikan Islam kepada masyarakat.
3. Menonjolkan budaya dan nilai-nilai sebenar Islam
4. Mengemukakan permasalahan dan solusi yang dianjurkan oleh Islam.

Kajian ini diharap dapat memberi kesedaran kepada masyarakat mengenai filem patuh syariah. Hasil kajiam ini diharap dapat membuka minda penggiat seni dalam menghasilkan filem-filem yang berkualiti. Walaupun dalam konteks Negara Malaysia penghasilan filem patuh syariah ini dilihat masih jauh namun penghasilan karya patuh syariah ini mempunyai masa depan yang cerah. Mungkin kita dilihat jauh ketinggalan di belakang dalam penghasilan karya-karya patuh syariah yang bermutu berbanding Indonesia dan Iran tetapi peluang untuk menghasilkan filem tersebut perlu diteruskan berikutan tanggungjawab untuk menjadikan filem sebagai medium dalam berdakwah merupakan satu tuntutan ke arah pembentukan masyarakat yang prihatin terhadap agama.

RUJUKAN

Abd. Aziz Itar. 2007. Perbanyakan Filem Berunsur Keislaman. *Utusan Malaysia*, 12 Disember 2007.

Abdul Rahman Sutara. 2010. Melalui Dakwah kreatif Melalui Filem: Antara harapan dan Tentangan.http://gambaridoep.wordpress.com/2010/ 10/01 / menuju-dakwah-kreatif-melalui-dilm-antara-harapan-dana-tantangan/[24/6/2014].

Abdul Wahab. 2005. Penyelesaian Islami dalam Filem-filem Tempatan. Utusan Malaysia. 22 November 2005.

Asiah Sarji, Nur Kareelawati. 2008. Filem Cereka Melayu Sebagai Salah Satu Saluran Dakwah Remaja di Malaysia: Kajian Filem-Filem Arahan Pengarah-Pengarah Filem Muda Selepas Tahun 2000. Kertas Kerja yang dibentangkan di *Nadwa Islamiah Syeikh Abdullah al-Ghadamisi al-Magribi ke-2*: Dakwah dan Media.

Asiah Sarji. 2009. *Industri Perfileman Malaysia dalam Konteks Islam Hadhari. Dlm Komunikasi Islam di Malysia: Satu Penelitian Awal Pendekatan Islam Hadhari*. Ed. Mohd Safari Hasim, Zulkiple Abd.Ghani. Institut Islam Hadhari Universiti Kebangsaan Malaysia.

Bogdan, R. C., & Biklen, S. K. 1992. *Qualitative research for education. An introduction to theory and methods.* Boston, MA: Alyn & Baco.

Creswell, J. W. 1998. *Qualitative inquiry and research design: Choosing among Five Traditions.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Denis McQuail. 1994. *Mass communication theory*. London: Sage.

Efendi P. 2011. Dakwah Melaui Filem. http://altajdidstain.blogspot.com/2011/02/daakwah-melalui-ffilm_09.html [24/6/2014].

Faisal Tehrani. 2012. *Sinema Spritual Dramaturgi dan Kritikan*. Kuala Lumpur: Unit Buku Harakah.

Fiske, John. 1997. *Television Culture*. London: Rotledge.

Hafiz Alias. 2012. Konsep Asas Perbankan Islam. http: //www .jawhar.gov.m y/index.php /ms/pelbaga i/ artikel-pilihan /296-artikel34 [18/8/2014]

Jensen, Klaus Bruhn & Rosengen,Karl Erik. 1995. *Five Tradition in Search of Audience*.Dalam Oliver Boyd-Barret & Chris Newbold (ed.). Approaches to Media A Reader. New York: Oxford University Press Inc.

Katz, J.E., & Blumler, J.G. 1974. Dlm. Mohd. Nor Shahizan Ali, Latiffah Pawaneh, Normah Mustaffa, Hasrul Hashim, Abdul Latif Ahmad. 2013. New audience message absortion via visual technology. *Asian Social Science, Canadian Center of Science and Education*, 2013; vol (9), no. 8.

Larry Gross. 2009. My Media Studies: Cultivation to Participation. Diakses daripada http://tvn.sagepub.com/content/10/1/66.full.pdf+html [20/8/2014].

Marris, Paul & Sue Thornham. 1996. *Media Studies A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.

Mayer, Michael. 1977. *The Movie Business: America Film Industry Practice*. New York : Hastings House.

Merriam, S. B. 1998. *Qualitative research and case study applications in education*. San Francisco: Jossey-Bass.

Mohamad Md. Yusof. 1992. *Dasar Perfileman Negara Sekadar Mimpi?*. Dlm. Media dan Masyarakat Satu Kumpulan Esei. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Fadly Shamsuddin. 2012. Penerbit Tiada Ilmu Buat Filem Islam. *Harian Metro*, 5 Oktober 2012, Variasi .

Mohd Helmi Abdullah. 2010. Kenapa Filem Islam Menyepi?. *Utusan Malaysia*, 17 Januari 2010.

Naim Ahmad. 2011. *Filem Islam Satu Pembicaraan. Selangor* : Uni-N Production Sdn. Bhd

Noraini Idris. 2010. *Penyelidikan dalam Pendidikan*. Perpustakaan Negara Malaysia: Mc Graw Hill Sdn.Bhd.

Norman Yusoff. 2014. *Hubungan Sinema dan Islam dari Perspektif Genre*. Kertas Kerja Pembentangan Seminar Sinema Islam . Anjuran UIAM, FINAS, Kuala Lumpur 22 April.

Patrick Phillips. 2010. *Film and Audiences*. t. pt.

Patton, M. Q. 1990. *Qualitative Evaluation and Research Methods*. Newbury Park, CA: Sage.

Raja Nur Junainah Raja Abdul Aziz. 2013. *Filem Islamik Wajar diketengahkan.* https://blis.bernama.com /article.do?id=1 12598&tid= 103 &cid [24/6/2014].

Rosmawati Mohamad Rasit, Md Salleh Hassan, Mohd Nizam Osman & Muhamad Sham Shahkkat Ali. 2011. Film as a Medium of Communication for Da'wah: Analysisof Religious Element in Selected Malay Films. *Jurnal Islamiyyat*. (33), 67-76.

Rosmawati Mohamed Rasit. 2014. *Strenthening Culturaland Religious Values Through Religious Film.* Sinema Malaysia. Ed.1 2014.

Rossman, R. B., & Ralllis, S. F. 1998. *Learning in the field: An introduction to qualitative research.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Sonia Livingstone. 1998. Relationships between Media and Audience: Prospects for Audience Reception Studies. *Media, Ritual and Identity: essays in honor of Elihu Katz. London, UK:Routledge*, 1998, pp. 237-255.

Shahril Anuar Abdul Halim. 2006. Media Instrumen Terbaik untuk Berdakwah. Dlm.Bicara media 2. Naim Ahmad and Zaheril Zainuddin (Ed.). Negeri Sembilan: Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan Kolej Universiti Islam Malaysia.

Syed Zulkifli Syed Masir. 2010. Melahirkan strategi Kerja Kreatif dan Tv pematuhan Syariah. Kertas kerja Bengkel Fiqh Penyiaran. Anjuran JAKIM, TV al-Hijrah & FDAM. ILIM, Bangi 20 Jun.

Thomas E. Ruggiero. 2000. Uses and Gratifications Theory in the 21st Century. *Mass Communication & Society*. Communications Department University of Texas at El Paso 3(1), 3–37.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Rujuk: Peruntukan Undang-Undang Dan Isu-Isu Dalam Pelaksanaan Di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan

Nur Majidah Majemi & Zaini Nasohah

Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor.

Abstrak: Setiap Akta/Enakmen Undang-undang Keluarga Islam mengandungi beberapa bahagian yang khusus berkaitan hal ehwal pernikahan, cerai dan rujuk bagi orang Islam. Mutakhir ini terdapat banyak kes permohonan pengesahan rujuk dikemukakan di Mahkamah Syariah. Permohonan pendaftaran rujuk pula melibatkan Jabatan Agama Islam. Permohonan pengesahan dan permohonan pendaftaran itu meskipun telah mempunyai panduan prosedur yang bertulis, namun dari aspek pelaksanaannya yang sebenar kelihatan ada perbezaan. Perbezaan tersebut boleh mengundang kekeliruan kepada masyarakat Islam yang menghadapinya. Kertas ini bertujuan mengetengahkan dapatan awal kajian berhubung perbezaan-perbezaan yang dinyatakan di atas. Kajian bahagian ini adalah kajian kualitatif menggunakan kaedah analisis kandungan dan menggunakan method induktif, deduktif serta komparatif. Ia kemudiannya dipadankan dengan aplikasi prosedur sebenar yang sedang berjalan. Hasil kajian mendapati berlaku ketidakseragaman dalam penghakiman kes kesahan rujuk yang diputuskan di Mahkamah Syariah dan pengamalan di Jabatan Agama Islam. Selain itu, masih tidak terdapat panduan khusus prosedur dan aplikasi semasa secara jelas kepada masyarakat.
Kata Kunci: Rujuk, undang-undang, pelaksanaan, Mahkamah Syariah, Jabatan Agama Islam.

PENGENALAN

Rujuk merupakan salah satu alternatif yang disediakan oleh Islam bagi mengembalikan semula ikatan perkahwinan yang telah terputus setelah perceraian berlaku. Perkara rujuk ini kemudiannya telah diperuntukan di dalam perundangan Islam di Malaysia supaya kemaslahatan pasangan terjaga mengikut hukum syarak dan secara tidak langsung dapat menyelesaikan isu-isu permasalahan tentang kekeliruan dalam halrujuk.

Peruntukan berkaitan rujuk telah dimuatkan di dalam Undang-undang keluarga Islam Negeri-negeri di Malaysia meliputi ruang lingkup cerai dan rujuk bagi orang Islam[1]. Undang-undang yang di gubal ini adalah bertujuan bagi menetapkan peraturan yang perlu dipatuhi apabila seseorang hendak merujuk semula selepas berlaku perceraian mahupun membuat pengesahan dan pendaftaran rujuk.

Walaupun telah terdapat peruntukan undang-undang menetapkan prosedur yang perlu diikuti, namun dari aspek aplikasinya didapati tidak sebagaimana yang diperuntukan. Justeru, kajian ini akan meneliti dan membincangkan berkaitan perbezaan yang berlaku antara prosedur yang digariskan oleh peruntukan undang-undang dan aplikasi rujuk semasa serta isu-isu yang berbangkit dalam pelaksanaannya di Mahkamah Syariah khususnya di lokasi kajian iaitu Mahkamah Syariah Negeri Sembilan.

RUJUK MENURUT PERSPEKTIF SYARAK

Rujuk menurut bahasa bermaksud ‘kembali’. Ia berasal daripada perkataan bahasa arab iaitu raj’ah atau rajah yang bererti mengembalikan perempuan yang telah diceraikan kepada suaminya[2]. Dari segi istilah pula rujuk ialah seorang suami merujuk semula isteri yang telah diceraikan dengan talaq

raj'i ia bertujuan bagi mengembalikan semula ikatan perkahwinan yang asal, atau dengan erti kata lain rujuk bertujuan menyatukan semula ikatan sebagai pasangan suami isteri yang sah dalam tempoh iddah[3].

Daripada takrifan di atas, para fuqaha' telah memberikan takrifan rujuk mengikut kefahaman masing-masing. Antaranya, ulama mazhab Syafie, mendefinisikan rujuk sebagai mengembalikan semula isteri yang telah diceraikan melalui lafaz rujuk tanpa perlu kepada akad pernikahan yang baru[4]. Mazhab Hanafi pula, menyatakan rujuk adalah bagi mengekalkan hak milik seorang suami tanpa perlu memberi sebarang balasan atau mas kahwin untuk mengembalikan perkahwinan atau dengan erti kata lain mengekalkan perkahwinan dalam masa iddah talaq raj'i[5]. Manakala mazhab Maliki, mendefinisikan rujuk sebagai pengambilan semula isteri yang telah diceraikan oleh suami tanpa perlu menggunakan akad nikah yang baru[6]. Menurut Jumhur fuqaha selain daripada golongan mazhab Hanafi, mengatakan rujuk ialah bagi mengembalikan perempuan yang telah diceraikan selain daripada talaq ba'in.

Oleh itu, berdasarkan kepada definisi-definisi keempat-empat mazhab yang di kemukakan di atas, dapat disimpulkan bahawa rujuk pada asasnya ialah kembali, iaitu mengembalikan ikatan hubungan suami isteri yang telah terputus dengan talaq raj'i. Walaupun pada hakikatnya sudah berkurangan haknya sebagai suami apabila berlaku talaq raj'i sama ada talaq satu atau dua, namun suami masih mempunyai peluang untuk mengembalikan kesempurnaan ikatan pernikahan tersebut semula selagi mana belum berakhir tempoh ᶜiddah[7]. Selain itu, sekalipun para fuqaha memberi takrifan yang pelbagai dalam mendefinisikan rujuk, tetapi kesemuanya masih di dalam konteks asal dan menepati sebagaimana definisi menurut perspektif syarak.

RUJUK MENURUT UNDANG-UNDANG KELUARGA ISLAM

Setiap negeri di Malaysia mempunyai Akta atau Enakmen Undang-undang Keluarga Islam tersendiri. Undang-undang Keluarga Islam Negeri-negeri di Malaysia telah di bahagikan beberapa bahagian mengenai hal ehwal kekeluargaan orang Islam iaitu meliputi bahagian nikah, cerai dan rujuk dan setiap Akta/ Enakmen tersebut mempunyai peruntukan yang khusus berkenaan rujuk. Perkara berkaitan rujuk[8] yang telah dimuatkan di bawah peruntukan "Hidup Semula Sebagai Suami atau Isteri" dalam Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Negeri-negeri di Malaysia. Kita sedia maklum bahawa Akta/Enakmen bagi setiap negeri telah di gubal secara berasingan di bawah bidangkuasa negeri masing-masing. Walaupun, peruntukan adalah tertakluk di bawah Akta/ Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Negeri, namun pembahagian dan perkara yang diperuntukan adalah hampir sama. Contohnya, dalam peruntukan seksyen 52 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Seremban (Negeri Sembilan) 2003 berkaitan dengan "Hidup Semula Sebagai Suami atau Isteri" perkara yang dinyatakan adalah berkaitan dengan definisi rujuk,talaq raj'i, prosedur rujuk, prosedur penyiasatan bagi Pegawai Nikah, Cerai dan Rujuk (PNCR) laporan rujuk, pelantikan sebagai jawatankuasa pendamai dalam kes rujuk, pendaftaran, kesalahan tidak melaporkan rujuk, hukuman dan juga peranan Mahkamah Syariah.[9]

Statut Undang-undang Keluarga Islam juga turut mendefinisikan rujuk ialah "Mengembalikan kepada pernikahan yang asal"[10] atau dengan erti kata lain menghubungkan semula ikatan pernikahan yang terputus melalui talaq raj'i. Menurut seksyen 52 (1) Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Seremban (Negeri Sembilan) 2003 talaq raj'i diertikan sebagai penceraian talaq satu atau dua sahaja, manakala dalam tempoh iddah pasangan tersebut diberi ruang bagi mengembalikan semula ikatan suami isteri dengan cara rujuk tanpa memerlukan akad pernikahan yang baru.[11]

ISU-ISU DALAM PELAKSANAAN RUJUK DI MAHKAMAH SYARIAH SEREMBAN NEGERI SEMBILAN

Secara asasnya Jabatan Agama Islam Negeri Seremban adalah pihak yang bertaggungjawab dalam hal ehwal berkaitan pendaftaran nikah, cerai dan rujuk yang telah di peruntukkan di dalam Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Sembilan) 2003. Seksyen 52 (2) (3) (4) (5)

Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Sembilan) 2003 telah memperuntukkan beberapa prosedur yang perlu diikuti bagi pasangan yang ingin merujuk kembali setelah berlaku perceraian. Prosedur tersebut adalah sebagaimana berikut:

Pertama, bagi pasangan yang telah bercerai dan pihak-pihak bersetuju untuk rujuk semula sebagai suami isteri hendaklah pergi ke Pejabat Agama Islam di daerah yang mana mereka bermastautin untuk membuat laporan rujuk yang telah berlaku dan membuat permohonan pengesahan serta pendaftaran. Kedua, setelah menerima aduan dan permohonan Pegawai Nikah, Cerai dan Rujuk (PNCR) hendaklah meneliti terlebih dahulu permohonan pihak-pihak dan membuat penyiasatan dengan teliti dengan melihat kepada hukum syarak dan syarat-syarat bagi mengesahkan rujuk berlaku. Seterusnya, setelah PNCR telah berpuas hati pihak-pihak hendaklah mengisi satu borang maklumat yang telah ditetapkan dan membuat perakuan rujuk semula di hadapan PNCR dan menyerah semula surat perakuan perceraian tersebut. Setelah selesai barulah PNCR akan membuat satu endosmen bagi mendaftar semula pernikahan tersebut.[12]

Prosedur rujuk yang kini di aplikasikan di Seremban Negeri Sembilan menggariskan bagi pasangan yang hendak rujuk, kedua pihak iaitu suami dan isteri hendaklah datang ke Pejabat Agama Islam Seremban memohon merujuk atau membuat pengesahan dan pendaftaran. Kemudian pihak-pihak perlu mengisi borang dan melengkapkan maklumat yang telah ditetapkan berserta mengemukan bukti bahawa telah berlaku perceraian sama ada ia berbentuk perintah perceraian yang dikeluarkan oleh Mahkamah Syariah atau Surat Perakuan Cerai yang didaftar di mana-mana Pejabat Agama Islam Negeri. Semua maklumat dan bukti dokumen hendaklah lengkap disertakan bersama. Ia bertujuan bagi memudahkan PNCR membuat siasatan.

Seterusnya, PNCR akan membuat siasatan secara lisan terhadap pihak-pihak yang ingin kembali semula bersama. Perkara utama yang dititik beratkan dan disiasat oleh PNCR adalah melihat kepada tempoh iddah isteri tersebut sama ada sudah tamat atau belum. Seterusnya diikuti beberapa soalan lain seperti adakah rujuk berlaku atas kerelaan pasangan. PNCR juga akan melihat dan meneliti jika terdapat halangan-halangan yang di tegah oleh syarak seperti perceraian yang berlaku adalah talaq ba'in kubra, fasakh, khulu' dan sebagainya yang boleh menghalang pihak-pihak daripada merujuk semula pasangan.[13]

Oleh itu, sekiranya PNCR telah berpuas hati dengan semua keterangan dokumen dan juga keterangan lisan daripada pasangan tersebut dan mendapati tidak ada halangan yang membolehkan mereka kembali semula hidup sebagai suami isteri, maka PNCR akan membenarkan pasangan untuk rujuk. PNCR atau Penolong Pegawai Hal Ehwal Islam akan membenarkan suami melafazkan rujuk di hadapan PNCR dan berserta dua orang saksi. Apabila selesai proses tersebut, pihak-pihak dan saksi-saksi hendaklah menurunkan tandatangan masing-masing pada borang maklumat yang telah ditetapkan.[14]

Setelah selesai rujuk pasangan yang kembali bersama sebagai suami isteri diarahkan untuk menyerahkan semula Surat Perakuan Cerai atau Perintah Perceraian yang dikeluarkan oleh Mahkamah Syariah kepada PNCR. Setelah itu barulah di rekodkan oleh PNCR dan PNCR kemudian akan membuat pembatalan Surat Perakuan Cerai, berikutnya rekod rujuk akan dikeluarkan kepada pihak-pihak selepas segala prosedur yang telah ditetapkan diikuti. Menurut pengamalan di Pejabat Agama Islam Negeri Sembilan Surat Perakuan Rujuk kemudian akan dikelurkan selepas 21 hari dari tarikh pendaftaran rujuk bagi mengantikan Surat Perakuan Cerai.[15]

Walau bagaimanapun penetapan prosedur sebagaimana yang telah di tetapkan dalam Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Sembilan) 2003 tersebut adalah berbeza dalam konteks aplikasi semasa. Hasil daripada kajian yang telah dilakukan juga menunjukkan tidak ada panduan yang jelas bagi prosedur dan panduan proses bagaimana permohon perlu melakukan proses rujuk dan pendaftaran rujuk di Pejabat Agama Islam mahupun di Mahkamah Syariah. Oleh itu, dalam perihal rujuk di Seremban Negeri Sembilan, terdapat beberapa isu yang perlu dirungkaikan untuk memahami prosedur rujuk yang dipraktiskan di Pejabat Agama Islam dan juga Mahkamah Syariah Seremban Negeri Sembilan.

Isu-Isu Pelaksanaan Pengesahan Rujuk di Mahkamah Syariah

Mahkamah Syariah merupakan satu institusi yang tidak asing lagi dalam menyelesaikan masalah mahupun isu-isu pertikaian dalam hal pernikahan, perceraian dan juga rujuk bagi orang Islam

khususnya di Malaysia. Namun, dalam kes permohonan rujuk jika sebelum ini Pegawai Nikah, Cerai dan Rujuk (PNCR) mempunyai kuasa sepenuhnya untuk membuat siasatan sehinggalah selesai pendaftaran rujuk. Tetapi selepas pada tahun 2007 bidang kuasa dalam membuat pengesahan rujuk telah beralih kepada Mahkamah Syariah sepenuhnya mengikut Arahan Amalan No. 13 Tahun 2007 yang telah di keluarkan oleh Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia yang menetapkan:

"Bahawa Berhubung dengan pertikaian mengenai sah rujuk atau tidak sesuatu yang dilakukan hendaklah dibuat di Mahkamah Syariah".[16]

Oleh itu, selepas Arahan Amalan ini dikeluarkan semua kes pengesahan rujuk hendaklah dibuat di Mahkamah Syariah dan perlu melalui proses permohonan dan perbicaraan bagi menentukan kesahan rujuk yang dilakukan sama ada sah atau tidak. Melihat kepada kes rujuk yang berlaku dan direkodkan di Mahkamah Syariah kini, rujuk bukan sahaja berlaku melalui lafaz sahaja tetapi juga berlaku dengan cara perbuatan, sedangkan menurut mazhab Syafie rujuk hanya boleh diterima kesahannya dengan cara lafaz sahaja.

Statistik yang dikeluarkan oleh Jabatan kehakiman Islam Malaysia (JKSM) menunjukkan bahawa terdapat peningkatan kes permohonan pengesahan rujuk di Mahkamah Syariah dalam tempoh beberapa tahun kebelakangan ini khususnya di Seremban Negeri Sembilan. Antara kes permohonan kesahan rujuk yang paling banyak berlaku ialah rujuk berlaku di luar mahkamah melalui perbuatan berbanding secara lafaz. Oleh itu, timbul isu adakah sah atau tidak rujuk melalui perbuatan dan bagaimana hakim memutuskan kes tersebut. Ini kerana dalam menyelesaikan permasalahan dalam membuat keputusan di Mahkamah Syariah hakim-hakim lebih cenderung menerima pakai mengikut pandangan mazhab Syafie.

Justeru, berdasarkan kepada kajian mendapati terdapat perbezaan berlaku dalam keputusan yang dibuat bagi kes permohonan kesahan rujuk secara perbuatan di mana terdapat kes yang diputuskan oleh hakim, rujuk yang berlaku adalah diterima dan disahkan namun terdapat juga dalam kes tertentu diputuskan tidak sah. Contohnya, dalam kes Mohd Fadzil Haziman Bin Zainal Abidin & Noraini Binti Ambuar, pihak-pihak telah bernikah pada 01hb Disember 2012 kemudian pihak-pihak telah bercerai 05hb Januari 2013. Seterusnya pada 06hb Januari pihak-pihak telah melakukan rujuk dengan cara perbuatan. Maka hakim dalam kes ini telah memutuskan bahawa rujuk secara perbuatan yang dilakukan adalah sah[17]. Manakala dalam kes Hazlinda Binti Sanusi & Isra Mulyadi Bin Muslim pula, pihak-pihak telah berkahwin pada 11hb Ogos 2001, kemudian telah bercerai pada 23hb April 2012 dan pada awal bulan Jun 2012 pihak-pihak telah melakukan rujuk secara perbuatan. Hakim dalam kes ini telah memutuskan bahawa rujuk yang dilakukan secara perbuatan oleh pihak-pihak tidak sah menurut hukum syarak[18]. Menerusi kes-kes yang telah diputuskan ini jelas menunjukkan bahawa wujud ketidakseragaman hakim dalam memutuskan kes-kes rujuk di Mahkamah Syariah khususnya bagi kes rujuk yang berlaku melalui perbuatan.

Seterusnya timbul juga isu berhubung keterangan yang diberikan di mahkamah di mana rujuk berlaku secara perbuatan, namun pihak suami menafikan berlakunya rujuk sebagaimana yang didakwa. Sebagai contoh kes Masrina binti Abdul Rahman lawan Mohd Norhamzah Bin Hamid.Dalam kes ini pihak suami di dakwa telah melakukan rujuk melalui perbuatan tetapi pihak suami menafikan berlakunya rujuk. Dalam kes ini mahkamah mensabitkan bahawa telah berlaku rujuk melalui persetubuhan di antara pemohon[19].

Berikutnya keterangan secara kesaksian juga turut digunapakaidi Mahkamah Syariah Seremban dalam menentukan kesahan rujuk yang berlaku melalui lafaz. Bagi kes-kes tertentu hakim turut menggunakan keterangan saksi sebagai salah satu kaedah bagi mengetahui sejauhmana wujud kebenaran lafaz rujuk. Namun, melihat kepada peruntukan seksyen 52 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Seremban (Negeri Sembilan) 2003 perkara berkaitan dengan kesaksian tidak dinyatakan sama sekali dalam hal rujuk. Berhubung kes berkaitan dengan kesaksian dapat dilihat dalam kes Saleh Ali lawan Anisah, di mana mahkamah meminta pihak memohon membawa dua orang saksi untuk membuktikan rujuk tersebut telah berlaku[20].

Berdasarkan penghakiman yang diputuskan dalam kes-kes permohonan kesahan rujuk di Seremban Negeri Sembilan didapati berlaku ketidakseragaman dalam keputusan kes dan tidak terdapat panduan atau kaedah yang khusus digunakan sebagai kayu ukur bagi hakim-hakim baru

dan pengamal undang-undang bagi menjelaskan kaedah pendekatan rujuk yang aplikasikan di Mahkamah Syariah khususnya di Seremban Negeri Sembilan.

Merujuk kepada Arahan Amalan No.13 Tahun 2007 menetapkan bahawa bidangkuasa melaksanakan kesahan rujuk adalah tertakluk di bawah bidangkuasa Mahkamah Syariah[21]. Namun secara amalannya didapati pelaksanaan dalam kes-kes tertentu tidak konsisten sebagaimana yang terdapat dalam Arahan Amalan tersebut. Antaranya,dalam sesetengah kes pengesahan rujuk Pejabat Agama Islam telah mengambil peranan dan tugas yang sepatutnya dilaksanakan oleh Mahkamah Syariah. Sebagai contoh, lafaz rujuk dilakukan di luar mahkamah, pihak-pihak kemudiannya telah membuat permohonan pengesahan rujuk di Pejabat Agama Islam Seremban. Pegawai Nikah, Cerai dan Rujuk (PNCR) atau Penolong Pegawai Hal Ehwal Islam setelah menerima permohonan tersebut telah bertindak membuat siasatan dan mengesahkannya tanpa memanjangkan kes berkenaan kepada Mahkamah Syariah.

KESIMPULAN

Rujuk merupakan satu ruang yang telah disediakan Islam kepada pasangan yang telah bercerai talaq raj'i kemudian ingin kembali bersama semula sebagai suami isteri yang sah menurut syarak. Peruntukan Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Negeri-negeri di Malaysia juga turut memperuntukan seksyen berkaitan dengan rujuk. Seterusnya, berdasarkan kajian yang dilakukan mendapati prosedur permohonan, pengesahan dan pendaftaran rujuk dalam konteks aplikasi semasa sebenarnya tidak menyamai sebagaimana prosedur yang terdapat di dalam peruntukan Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Negeri Sembilan.

Justeru itu, adalah dicadangkan agar satu panduan khusus mengenai kaedah pelaksanaan dan panduan proses rujuk yang jelas perlu diwujudkan dengan terperinci. Selain itu, kes-kes pengesahan rujuk yang direkodkan di dalam jurnal perlu diperbanyakkan agar ia boleh menjadi panduan kepada masyarakat dalam memahami kaedah bagaimana Mahkamah Syariah menggunakan kaedah dalam memutuskan sesuatu kes kesahan rujuk sama ada sah atau tidak. Dalam konteks pentadbiran dan proses permohonan pengesahan serta pendaftaran rujuk juga perlu diwujudkan panduan secara jelas agar dapat melicinkan perlaksanaan urus takbir dalam kes rujuk di Mahkamah Syariah dan juga Pejabat Agama Islam Seremban Negeri Sembilan.

NOTA HUJUNG

1. Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Seremban (Negeri Sembilan) 2003.
2. Ibnu Hasan.1995.*Bab Fi al-Fiqh al-Syafie.* Beirut: Jami' al-Huqaq Mahfuzah.Hlm.332.
3. Al-Zuhaily Wahbah. 1989. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh*. Jilid 7. Damsyik. Dar al-Fikr. Hlm.466.
4. Mohd.Sanusi Hj.Mohmood. 1984. *Undang-undang Keluarga Dalam Islam*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Awam Islam. Hlm.115.
5. Al-Zuhaily Wahbah. 1989. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh*. Jilid 7. Damsyik. Dar al-Fikr.Hlm.584.
6. Syaikh Abdul Rahman al-Jazairi. 2011. *Fiqh Mazhab Arbaah*. Jld 5. Jahabersa. Hlm.333.
7. Wahbah al-Zuhaili. 2001.*Fiqh Perundangan Islam*. Jilid VII. Dewan Bahasa dan Pustaka: Kuala Lumpur.Hlm.585.
8. Raihanah Abdullah dan Zuzaidi Mahmod. 2010. *Rujuk: Peruntukan Undang-Undang dan Pelaksanaannya di Malaysia*. JH. Jil.18. Universiti Malaya.Hlm. 36.
9. Seksyen 52.
10. Seksyen 52.
11. Seksyen 52 (1)
12. Seksyen 52.
13. Mohammad Ridzuan bin Abdul. 2014. Timbalan Pegawai Agama Islam, Daerah Seremban Negeri Sembilan. Temubual, 27 Ogos.
14. Nurul Huda binti Abd Rahman. 2014. Penolong Pegawai Hal Ehwal Islam, Jabatan Agama Islam Seremban Negeri Sembilan. Temubual 27 Ogos.
15. Mohammad Ridzuan bin Abdul. 2014. Timbalan Pegawai Agama Islam, Daerah Seremban Negeri Sembilan. Temubual, 27 Ogos.
16. Arahan Amalan No. 13 Tahun 2007.
17. Kes Mal. No 05005-061-0366-2013.
18. Kes. Mal. No. 05005-016-1856- 2012.

19. Kes Mal. No.05005-061-0133-2013.
20. Kes Mal. No.05005-061-0133-2008.
21. Arahan Amalan No. 13 Tahun 2007.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kajian Terhadap Kaedah Pengajaran Guru Dan Implikasi Terhadap Keresahan Pelajar Maharat Al-Muhadathah Wa Al-Khatabah

Nur Pratiwi & Suhaila Zailani @ Ahmad

Jabatan Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor.

Abstrak: Kursus Maharat al-Muhadathah wa al-Khatabah merupakan salah satu kursus yang diwajibkan kepada para pelajar ijazah Sarjanamuda Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Kursus ini bertujuan membimbing pelajar menguasai kemahiran bertutur dalam bahasa Arab. Kajian ini dilakukan untuk (1) Meninjau kaedah pengajaran Maharat al-Muhadathah wa al-Khatabah yang boleh menyumbang kepada keresahan pelajar,(2) Mengenalpasti kaedah atau pendekatan yang dapat digunakan oleh tenaga pengajar bagi mengurangkan keresahan pelajar. Kajian ini berbentuk kualitatif, data kajian diperoleh melalui temubual guru dan pemerhatian dalam kelas. Dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat beberapa kaedah pengajaran yang dapat memberi kesan kepada keresahan pelajar. Antaranya sikap guru yang memberikan komentar negatif kepada pelajar dan tidak menanamkan minat untuk bertutur dalam Bahasa Arab. Kajian ini mendapati bahawa kaedah-kaedah yang demikian telah menghalang keupayaan pelajar untuk melibatkan diri dalam aktiviti pertuturan di dalam kelas. Namun demikian, terdapat beberapa kaedah atau pendekatan yang dapat digunakan oleh tenaga pengajar bagi mengurangkan tahap keresahan tersebut. Antaranya ialah guru perlu berperanan sebagai fasilitator, sentiasa memberikan motivasi serta matlamat dalam mempelajari bahasa Arab, dan mempunyai sikap mesra dengan pelajar. Oleh itu, kaedah atau pendekatan pengajaran yang digunakan semasa di dalam kelas dapat mempengaruhi tahap keresahan pelajar. Di samping pelajar itu sendiri perlu memainkan peranan penting dalam mengendalikan keresahan bahasa mereka.

Kata Kunci: *Kaedah Pengajaran, keresahan, Maharat Muhadathat wa al-Khatabah.*

PENGENALAN

Guru atau guru merupakan elemen penting dalam dunia pendidikan. Ia memiliki peranan utama bagi memastikan kejayaan pelajar. Peranan guru bukan setakat mengajar mata pelajaran yang ditentukan pihak sekolah atau institusi, malah sebagai pembimbing yang bertindak mendidik minda, membina akhlak dan menanamkan motivasi kepada pelajar. Oleh itu, guru dituntut untuk memahami, memberi komitmen, dan mempunyai iltizam yang tinggi dalam melaksanakan inisiatif dan pendekatan baru ke arah usaha untuk meningkatkan kualiti pelajar. Bagi melahirkan pelajar yang berkualiti dan berketerampilan, guru perlulah meningkatkan kemahiran dan kepakaran mereka terlebih dahulu.

Menggunakan kaedah pengajaran yang tepat merupakan salah satu cara bagi memastikan berjayanya sesuatu proses pengajaran dan pembelajaran itu. Kaedah pengajaran yang digunakan oleh tenaga pengajar seringkali memberi impak kepada sikap pelajar. Kajian Ee Ah Meng (1998) juga mendapati bahawa guru dapat meningkatkan minat murid melalui pelbagai rangsangan dan kaedah pengajaran yang pelbagai. Melalui cara ini guru akan dapat meningkatkan minat dan rasa

ingin tahu pelajar terhadap pengajarannya. Pelajar yang mendapat motivasi daripada guru biasanya akan menjadi lebih berminat yang seterusnya membantu proses pencapaian objektif pembelajaran.

Sama halnya dengan keresahan, kaedah pengajaran sedikit sebanyak mempengaruhi tahap keresahan pelajar. Hal ini disebabkan guru merupakan inti daripada proses pembelajaran dan mempunyai peranan penting dalam membentuk atau menciptakan persekitaran kelas yang rendah tahap keresahannya.

PERNYATAAN MASALAH

Fakulti Pengajian Islam mewajibkan semua pelajar sarjana muda Pengajian Islam untuk mengambil mata pelajaran kemahiran bahasa Arab. Mata pelajaran kemahiran bahasa Arab tersebut dibahagikan kepada empat modul iaitu; Maharat al-Qira'ah (PPPY1112), Maharat al-Muhadathah wa al-Khatabah (PPPY1122), Maharat al-Kitabah (PPPY1132), dan Maharat al-Istima^{c} wa al-Fahm (PPPY1142). Pelajar diwajibkan mengambil mata pelajaran ini selama empat semester pengajian. Kursus Maharat al-Muhadathah wa al-Khatabah merupakan mata pelajaran yang menumpukan pada penguasaan pertuturan bahasa Arab.

Pelbagai usaha telahpun dilakukan, termasuk penambahbaikan modul dan metod pengajaran, pelaksanaan bengkel dan kelas-kelas intensif yang khusus melatih pelajar agar dapat bertutur bahasa Arab secara fasih dan spontan. Selain itu, pihak fakulti mencuba mewujudkan suasana berbahasa Arab melalui penganjuran akitiviti-aktiviti dalam bahasa Arab seperti kem bahasa Arab, *umsiyah* dan minggu bahasa Arab. Di samping itu, pihak fakulti juga menggalakkan penulisan iklan, taklimat, tanda arah, ungkapan dan kata-kata dalam bahasa Arab demi meningkatkan minat dan kosa kata pelajar dalam pertuturan bahasa Arab (Lubna 2007). Walau bagaimanapun, hal ini juga dilihat tidak menarik minat pelajar untuk bertutur dalam bahasa Arab.

Dalam pembelajaran bahasa terdapat satu fenomena yang disebut dengan keresahan. MacIntyre dan Gardner (1993) menyebut bahawa keresahan dalam pembelajaran bahasa merupakan satu bentuk kebimbangan yang dialami apabila keadaan memerlukan kepada penggunaan bahasa kedua oleh individu yang belum mahir atau belum menguasai sepenuhnya. Tahap keresahan yang rendah mungkin tidak mengganggu proses pembelajaran, bagaimanapun tahap keresahan yang tinggi boleh memberi kesan yang "melemahkan" (Scovel 1978) dan boleh menghalang pelajar daripada mencapai potensi atau kemampuan diri dalam penguasaan kemahiran bertutur.

Kaedah pengajaran tertentu dan kurangnya kesedaran serta kefahaman berkemungkinan menimbulkan perasaan tidak selesa dan keresahan dalam kalangan pelajar. Jika keadaan ini berterusan berlaku di dalam bilik darjah, ia boleh merugikan pelajar. Walaupun keresahan tersebut merupakan sebuah bentuk emosi dan kerap diabaikan oleh sebahagian orang, namun perasaan resah atau gelisah ini boleh membawa kepada kebimbangan yang dapat mengganggu bahagian kognitif pelajar dalam proses penguasaan bahasa (Eysenck 1979). Hal ini boleh menjadi halangan utama kepada pelajar dalam pembelajaran bahasa (Dima 2010), khususnya pertuturan.

Fenomena keresahan dalam pertuturan bahasa Arab bukanlah hal yang asing. Bagaimanapun, hal ini kurang mendapat perhatian dari pihak pelajar mahupun pihak pengajar. Kegagalan seseorang dalam mengawal perasaan keresahan boleh membawanya pada kegagalan dalam penguasaan bahasa tersebut (Wan Zarina 2007).

Pelbagai faktor telah dikaji oleh pakar-pakar dalam bidang penyelidikan bagi mencari punca-punca keresahan pelajar dalam pembelajaran bahasa. Antara faktor bagi keresahan pelajar adalah sikap pelajar seperti tidak minat, tidak yakin, takut, malu dan sebagainya (Young 1991).Walau bagaimanapun, faktor guru adalah signifikan dalam mempengaruhi minat dan komitmen pelajar terhadap pelajaran serta berpotensi mengubah sikap pelajar (Salleh 2003; Hattie 2003). Bertilik tolak daripada beberapa pernyataan masalah di atas, pengkaji merasakan perlu melakukan satu kajian untuk mengkaji implikasi atau pengaruh kaedah pengajaran terhadap keresahan pelajar, bagaimanakah ia menyumbang kepada keresahan pelajar dan apakah kaedah yang perlu digunakan bagi mengurangkan tahap keresahan tersebut.

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini bertujuan;

1. Meninjau kaedah atau pendekatan pengajaran Maharat al-Muhadathah wa al-Khatabah dan pengaruhnya terhadap tahap keresahan pelajar.
2. Mengenalpasti kaedah atau pendekatan yang dapat digunakan oleh tenaga pengajar bagi mengurangkan keresahan pelajar.

PERSOALAN KAJIAN

Dalam konteks kajian ini, beberapa persoalan kajian telah dikenalpasti. Antaranya:

a) Apakah kaedah atau pendekatan pengajaran Maharat al-Muhadathah wa al-Khatabah yang boleh menyumbang kepada keresahan pelajar?
b) Bagaimanakah kaedah atau pendekatan yang dapat digunakan oleh tenaga pengajar bagi mengurangkan keresahan pelajar?

METODOLOGI KAJIAN

Reka Bentuk Kajian : Kajian ini berbentuk kajian kualitatif menggunakan analisis deskriptif. Kaedah ini bersesuaian dengan objektif kajian untuk melihat implikasi atau pengaruh kaedah pengajaran terhadap tahap keresahan pelajar.

Sampel Kajian : Populasi kajian ialah 101 orang pelajar daripada10 set kursus Maharat al-*Muhadathah wa al-Khatabah*. Purata pelajar bagi setiap kelas ialah 10 orang. Pelajar yang menjadi responden kajian ialah pelajar Sarjana Muda Fakulti Pengajian Islam yang berada disemester 2 sesi 2013/2014. Di samping itu, terdapat 6 orang guru *Maharat al-Muhadathah wa al-Khatabah* turut menjadi sampel bagi kajian ini.

Instrumen Kajian : Untuk mendapatkan maklumat atau data mengenai pembolehubah yang dikaji, terdapat dua instrument kajian yang digunakan. Instrumen tersebut adalah temubual dan pemerhatian di dalam kelas. Kaedah temubual dijalankan terhadap enam orang tenaga pengajar atau guru *Maharat al-Muhadathah wa al-Khatabah*. Sesi temubual yang dijalankan dirakam dengan menggunakan alat perakam MP3. Proses transkripsi dijalankan ke atas data temubual tersebut dengan menggunakan kod tertentu, iaitu temubual guru pertama dikodkan sebagai G1, guru kedua G2 dan begitulah seterusnya.

Dalam kajian temubual ini, pengkaji menggunakan bentuk soalan *open-ended*, kerana menurut Patton (2002) temubual dengan bentuk soalan *open-ended* dapat membantu pengkaji mengetahui pandangan responden mengenai topik yang dibincangkan.

Instrumen kedua ialah pemerhatian. Bentuk pemerhatian dalam kajian ini ialah bentuk pemerhatian tidak turut serta (*non-participant*), dengan kaedah pemerhatian tidak berstruktur. Hasil pemerhatian tersebut dicatat oleh pengkaji dalam catatan nota lapangan.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Dapatan soalan kajian 1: Apakah kaedah atau pendekatan pengajaran *Maharat al-Muhadathah wa al-Khatabah* yang boleh menyumbang kepada keresahan pelajar?

a. Memberikan komentar yang negatif kepada pelajar

Berdasarkan pemerhatian pengkaji terhadap cara atau pendekatan yang digunakan oleh guru, pengkaji mendapati bahawa terdapat guru yang menggunakan komentar yang negatif dalam membaiki kesalahan pelajar. Hal ini akan menyumbang kepada keresahan pelajar kerana pelajar akan berasa tertekan dalam proses pembelajaran. Sebagai contoh, apabila pelajar tidak dapat menjawab soalan guru dengan betul, guru tersebut memberi respon seperti, "student ni tak boleh ni..."

Bentuk keresahan yang ditunjukkan pelajar daripada kaedah ini ialah pelajar tampak gemuruh dan mengulang-ulang ayat yang cuba diungkapkan.

b. Tidak menjelaskan matlamat mempelajari bahasa Arab

Guru pertama mengatakan bahawa faktor lain yang dapat menyumbang kepada keresahan adalah pihak pengajar tidak menjelaskan kepada pelajar akan matlamat dan kepentingan mempelajari bahasa Arab. Di samping itu pula, pembelajaran bahasa Arab secara umumya diajarkan untuk tujuan peperiksaan. Pihak pengajar tidak menanamkan rasa cinta terhadap bahasa Arab kepada pelajar. Menurut beliau, jika sudah tertanam rasa cinta terhadap bahasa Arab dalam jiwa pelajar, maka hal tersebut akan memudahkan kerja pihak pengajar. Pelajar yang mencintai bahasa Arab akan bergerak sendiri untuk mendalami bahasa Arab dan mencari maklumat yang berkaitan. Mereka tidak akan menunggu sahaja maklumat atau ilmu disampaikan oleh pihak pengajar.

Pengaruh akidah al-Ghazali dapat dilihat contohnya melalui anak muridnya yang bernama Muhamad ibn Abdullah ibn Tumart (m.524H), yang pernah berguru dengannya selama tiga tahun. Ketika *Ihya' 'Ulum al-Din* dibawa ke Maghribi pada tahun 501H/1081M, Ali ibn Yusuf Tashfin yang memerintah Maghribi telah memerintah agar bukunya dibakar kerana berunsur *zindiq* dan *ilhad*. Al-Ghazali sedih apabila mengetahui mengenai peristiwa itu. Menurut Hamka, al-Ghazali berkata, "Tuhan akan merobek kerajaan mereka sebagaimana mereka telah merobek kitabku". Semasa belajar di bawah al-Ghazali, Ibn Tumart berhasrat untuk menggantikan Ali ibn Yusuf dan mendirikan sebuah negara Islam di kawasan tersebut. Kata Ibn Tumart, "Wahai Imam, doakanlah kepada Tuhan agar kerajaan Bani Tashfin jatuh ke tanganku". Setelah kerajaan Bani Tashfin, iaitu Kerajaan al-Murabitun dijatuhkan, kerajaan yang didirikan oleh Ibn Tumart dikenali sebagai al-Muwahhidun. Apabila al-Ghazali mengetahui kejayaan muridnya, beliau berhasrat untuk berhijrah ke sana namun tidak kesampaian kerana beliau meninggal dunia pada tahun 505H. Menurut pandangan lain, Kerajaan al-Muwahhidun diasaskan setelah 10 tahun kematian al-Ghazali. Setelah karya al-Ghazali disebarluaskan, pengaruh al-Ghazali kian meluas dan berdasarkan puisi Ibn Tumart sendiri bahawa ia berjaya kerana berkat doa gurunya, al-Ghazali (Abdul Salam 2005, 6: 44-45; Hamka 1977, 1:15; Ahmad Zaki 1988: 102-103).

G1:

"....Guru..tidak menjelaskan kepada mereka matlamat belajar bahasa Arab. Kebanyakannya ialah kita ni diorientasikan dengan sistem pemeriksaan. Maka kita ni diajar untuk periksa, periksa, periksa, periksa aa..kan? jadi takdalah mereka ni diberitahu belajar ni untuk hidup, ilmu untuk hidup, untuk cintai rasulullah, cintai Allah, cintai Quran, maka siket-siket saya rasalah akan tertanam dalam diri mereka cinta bahasa Arab. Bila dah cinta bahasa Arab kita tak yah kerje kuat dah, orang dah cinta kita tolak siket je diorang akan gerak sendiri dah, tu lah."

Dapatan soalan kajian 2: Bagaimanakah kaedah atau pendekatan yang dapat digunakan oleh tenaga pengajar bagi mengurangkan keresahan pelajar?

Dapatan kajian melalui temu bual dan pemerhatian diperoleh berdasarkan tema berikut: (1) peranan guru sebagai fasilitator (2) memberikan motivasi (3) beramah mesra (4) mengulangi pembetulan. Pendekatan-pendekatan di atas yang menjadi pedoman kepada pengkaji dalam kajian ini, iaitu pendekatan-pendekatan yang terdapat dalam artikel *Creating a low-anxiety classroom environment: What does language anxiety research suggest?* oleh DJ. Young (1991). Seterusnya, pengkaji membuat susunan bersesuaian dengan keperluan kajian. Pengkaji mengambil beberapa pendekatan yang memiliki persamaan dengan hasil temu bual dan pemerhatian. Tema-tema ini muncul berdasarkan soalan pengkaji yang ingin mengetahui pandangan responden guru tentang pendekatan yang digunakan untuk mengurangi tahap keresahan pelajar.

a. Peranan guru sebagai fasilitator: Peranan guru sebagai fasilitator dikenal pasti oleh responden guru semasa menjawab soalan tentang apakah pendekatan yang dilakukan guru untuk mengurangi keresahan pelajar. Guru yang berperanan sebagai fasilitator akan membantu pelajar memperbaiki kesalahannya.

Dapatan kajian ini diperkukuhkah oleh hasil pemerhatian pengkaji berdasarkan nota lapangan yang pengkaji catat semasa melakukan pemerhatian di dalam kelas. Guru membetulkan beberapa kesalahan pelajar dalam bahasa Arab sama ada kesalahan dari segi tatabahasa mahupun dialek. Sebagai contoh terdapat pelajar yang menggunakan bahasa Arab dengan dialek negerinya. Contoh: *"Ahlang wasahlang.."*

b. Memberikan motivasi : Antara faktor keresahan dalam bahasa Arab ialah pelajar tidak berminat mempelajari bahasa Arab itu sendiri. Ekoran daripada itu, pelajar tidak mempelajari bahasa tersebut dengan sungguh-sungguh sehingga mereka tidak bersedia dan memberi impak kepada meningkatnya perasaan resah di kalangan pelajar.

Hal ini ditegaskan oleh hasil temu bual dengan salah seorang guru bahawa ramai dari kalangan pelajar yang tidak memiliki persediaan mengikuti kursus-kursus yang ditawarkan oleh Fakulti Pengajian Islam khususnya yang menggunakan bahasa Arab. Kebanyakan daripada mereka memilih Fakulti Pengajian Islam kerana tidak memiliki pilihan lain atau kerana ada paksaan yang membuat mereka memilih fakulti ini. Ekoran daripada itu, mereka tidak memiliki matlamat apatah lagi rasa cinta untuk mempelajari bahasa Arab.

Menurut dua daripada tujuh orang guru bahasa yang ditemu bual bahawa faktor minat merupakan pokok pangkal dalam mempelajari bahasa. Tanpa minat bermaksud pelajar tidak memiliki dorongan untuk mempelajari sesuatu. Oleh itu, para guru menyedari akan perkara ini dan antara pendekatan yang digunakan untuk menyelesaikan masalah ini adalah dengan cara menanamkan minat dan memberikan motivasi kepada mereka sebagai satu usaha untuk mengurangkan tahap keresahan pelajar.Gurumenerangkanbahawa matlamat mempelajari bahasa Arab dan membangun semangat pelajar untuk mempelajari bahasa tersebut.

Berdasarkan hasil pemerhatian di dalam kelas pula, pengkaji mendapati bahawa guru sentiasa menyelitkan motivasi semasa sesi pembelajaran. Ketika pelajar menghadapi kesukaran apabila mereka diminta untuk bertutur dalam bahasa Arab, guru kerap menyelitkan motivasi untuk pelajar agar tidak takut, malu dan tidak takut salah dalam bertutur bahasa Arab. Beliau juga meminta pelajar agar sentiasa berlatih berkomunikasi dalam bahasa Arab.

c. Beramah mesra : Sikap beramah mesra adalah antara pendekatan yang dapat mengurangkan tahap keresahan pelajar. Pihak guru perlu mewujudkan peribadi yang *friendly* bagi pelajar. Peribadi guru yang terlalu tegas dan serius akan membawa kepada suasana kelas yang tegang sehingga meningkatkan lagi tahap keresahan pelajar. Sebaliknya dengan peribadi guru yang *friendly* atau beramah mesra, akan membuat pelajar merasakan kebersamaan dengan guru. Di samping itu juga, guru perlu proaktif melihat tingkah laku pelajar di dalam kelas, sehingga pihak pengajar dapat memberikan tindakan yang tepat dalam membantu proses pembelajaran pelajar.

Dapatan pemerhatian pengkaji juga mengukuhkan hasil temubual di atas. Sikap beramah mesra sentiasa diamalkan oleh para guru semasa sesi pembelajaran.Sebagai contoh, sebelum memulakan pelajaran, guru menyapa pelajar dalam bahasa Arab, menanyakan khabar dan menciptakan suasana kelas yang santai.

d. Mengulangi pembetulan : Perbuatan mengulangi pembetulan adalah antara pendekatan lain yang digunakan oleh guru untuk mengurangi tahap keresahan dalam kalangan pelajar. Apabila pelajar telah mencuba untuk menjawab dan mendapati mereka ragu dan takut dalam jawapan mereka, peranan guru adalah membantu pelajar dengan mengulangi pembetulan atau menyempurnkan jawapan pelajar tersebut.

Walaubagaimanapun, peranan guru sebagai pembantu pelajar dalam proses pembelajaran bukan bererti guru memberikan maklumat secara bulat-bulat kepada pelajar (*spoon feeding*). Interaksi antara pelajar dan guru adalah dalam bentuk diskusi dan mengajak pelajar untuk berlatih dan berfikir. Seterusnya guru akan membantu kekurangan pelajar dalam pembelajaran bahasa tersebut.

e. Memberikan teladan : Memberi teladan dilakukan oleh guru juga boleh dianggap sebagai salah satu cara untuk mengurangkan tahap keresahan pelajar terutamanya dalam pertuturan bahasa Arab. Sebelum meminta pelajar untuk melakukan suatu arahan, guru memberi contoh atau panduan kepada pelajar. Sebagai contoh, jika pihak pengajar menginginkan pelajar untuk bertutur bahasa Arab di dalam kelas, pihak pengajar hendaklah bertutur terlebih dahulu dan menciptakan suasana yang selesa bagi pelajar agar mereka tidak tidak takut dan malu untuk bertutur.

f. Tidak memberikan penilaian yang buruk terhadap kesalahan pelajar

Antara pendekatan lain untuk mengurangkan tahap keresahan ialah pihak pengajar atau guru tidak memberikan penilaian negatif atau buruk kepada kesalahan yang dilakukan pelajar semasa proses pembelajaran. Guru juga hendaklah membantu pelajar memperbaiki kesalahannya dan memberikan motivasi kepada mereka supaya pelajar tetap bersemangat dalam mempelajari bahasa Arab. Hal ini kerana antara faktor yang menyebabkan keresahan pelajar adalah pihak pengajar memberikan penilaian atau komentar yang dapat menjejaskan semangat pelajar. Di samping itu pula, menambah lagi rasa takut dan gementar pelajar untuk mencuba bertutur dalam bahasa Arab.
Dapatan pemerhatian pengkaji di dalam kelas *Maharat al-Muhadathah wa al-Khatabah* membuktikan pernyataan di atas. Terdapat guru yang sentiasa membantu pelajar dalam memperbaiki kesalahan mereka ketika bertutur dalam bahasa Arab. Terdapat juga guru yang menggalakkan pelajar untuk terus bertutur dalam bahasa Arab tanpa merisaukan pelajar bahawa mereka akan ditertawakan jika tersalah.

RUMUSAN, IMPLIKASI DAN CADANGAN KAJIAN

Kajian ini menunjukkan bahawa terdapat kaedah pengajaran yang dapat menyumbang keada keresahan pelajar. Dalam hal pembelajaran bahasa asing, terdapat ramai pelajar yang mengalami masalah keresahan terhadap berkomunikasi secara lisan dengan menggunakan bahasa asing tersebut. Di samping itu, mereka juga mempunyai perasaan takut akan penilaian negatif guru dan rakan-rakan mereka. Oleh itu, guru hendaklah peka dan sensitif dengan perasaan yang dialami oleh pelajar semasa proses pembelajaran. Guru memainkan peranan penting dalam menyumbang ataupun mengurangi kadar keresahan di dalam kelas. Sebagai contoh, sikap guru yang dapat menambah rasa resah pelajar adalah mendedahkan kesalahan bahasa pelajar dihadapan pelajar-pelajar lainnya. Hal ini tidak menutup kemungkinan, pelajar tersebut akan gagal dalam pembelajaran bahasa tersebut.

Oleh itu, kajian ini sangat memberi implikasi kepada guru atau guru yang mengajar kursus bahasa. Guru perlu fleksibel menurut peredaran masa dan berusaha melakukan pengubahsuaian mengikut fungsi dan peranan guru di universiti. Peranan guru sebagai sumber utama ilmu pengetahuan dan pada masa yang sama guru juga bertindak sebagai *role model* di universiti kepada pelajar. Guru disarankan untuk menimba lebih banyak ilmu dan berupaya menjadi kreatif dan inovatif bagi menjadikan proses penyampaian pembelajaran dan pengajaran lebih efektif, efisyen dan menyeronokkan. Dengan demikian, kadar keresahan pelajar semasa proses pembelajaran dapat dikurangkan dan pelajar lebih menumpukan perhatiannya terhadap pelajaran.

Guru mestilah meningkatkan kualiti dan mempelbagaikan teknik atau pendekatan yang dapat membantu pelajar mengurangi kadar keresahannya. Antara perkara yang boleh dilakukan adalah memberikan peluang kepada pelajar untuk melakukan aktiviti pertuturan dalam kumpulan kecil. Di samping itu, penggunaan media audio visual dalam pembelajaran bahasa dapat mengurangkan keresahan dan menarik minat pelajar. Memberi respon atau tindak balas yang positif apabila meminta pelajar berinteraksi di dalam kelas juga termasuk dalam bentuk pendekatan yang efektif. Guru menciptakan suasana pembelajaran yang mesra pelajar (non threatening), lebih ramai pelajar akan merasa selesa untuk mempelajari bahasa tersebut. Tenaga pengajar juga disarankan agar sentiasa menanamkan dorongan positif dan membantu pelajar membentuk keyakinan dirinya.

Di samping itu, guru hendaklah bersikap seperti seorang fasilitator atau penasihat yang bertindak menasihati pelajar apabila melakukan kesalahan bahasa, bukan menonjolkan kesalahan pelajar di hadapan kelas. Young menambahkan, guru hendaklah mengajak pelajar untuk melihat kesalahan sebagai hal yang tidak larang, ia merupakan sesuatu yang menyumbang kepada proses pembelajaran.

Pengkaji mengemukakan beberapa cadangan bagi melaksanakan kajian lanjutan dalam bidang yang dikaji bagi meneroka keresahan dalam pembelajaran bahasa dengan lebih mendalam sebagai berikut:

1) Kajian ini hanya melibatkan guru dan pelajar Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Oleh itu, kajian lanjutan dicadangkan dilakukan dengan melibatkan guru dan pelajar daripada pelbagai universiti di Malaysia atau pun luar negara Malaysia yang termasuk dalam negara bukan penutur bahasa Arab. Penglibatan lebih ramai responden baik dari kalangan guru dan pelajar mungkin akan memberikan persepsi yang pelbagai dan berbeza sehingga memberi gambaran yang lebih jelas dan holistik tentang keresahan bahasa Arab.

2) Kajian ini menumpukan kepada keresahan dalam komunikasi atau pertuturan. Bagi kajian seterusnya, pengkaji menyarankan supaya penyelidikan ini dilakukan kepada cabang kemahiran bahasa lainnya seperti kemahiran membaca (*Maharat Qira'at*), kemahiran menulis (*Maharat Kitabah*), dan *Maharat* mendengar (*Maharat Istima'*).

Cadangan dan saranan yang dikemukakan hendaklah diberi perhatian, agar terdapat peningkatan dalam memperkasakan kaedah pengajaran guru dan mengurangkan tahap keresahan pelajar di dalam kelas. Hal ini diharapkan supaya proses pembelajaran menjadi lebih efektif dan meningkatkan pencapaian pelajar dalam bahasa Arab khususnya kursus *Maharat Muhadathah wal Khatabah.*

PENUTUP

Kajian ini menunjukkan selain sikap diri pelajar, peranan tenaga pengajar juga sangat penting dalam mempengaruhi tahap keresahan pelajar. Guru dianggap sebagai elemen penting dalam dunia pendidikan. Ia memainkan peranan utama bagi memastikan kejayaan pelajar. Peranan guru bukan setakat mengajar mata pelajaran yang ditentukan pihak universiti, malah sebagai pembimbing yang bertindak mendidik minda, membina akhlak dan menanamkan motivasi kepada pelajar. Oleh itu, guru dituntut untuk memahami, memberi komitmen, dan mempunyai iltizam yang tinggi dalam melaksanakan inisiatif dan pendekatan baru ke arah usaha untuk meningkatkan kualiti pelajar. Bagi mengurangkan tahap keresahan pelajar, pihak pengajar perlulah mengambil peranan dalam hal ini. Di samping, pelajar itu sendiri perlu belajar mengambil langkah untuk mengendalikan keresahan dan menanamkan keyakinan diri dalam menguasai pertuturan bahasa Arab.

RUJUKAN

Dima Alghothani, B.A., M.Ed. 2010. *Foreign language anxiety in an Intermediate Arabic reading course: A comparison of heritage and foreign language learners.* Tesis Doktor Falsafah. The Ohio State University.

Ee Ah Meng. 1998. *Pelajar Bermotivasi Pelajar Cemerlang*. Shah Alam: Fajar Bakti Sdn Bhd.

Eysenck, M. 1979. *Anxiety, learning, and memory: A reconceptualization*. Journal of Research in Personality 13: 363-385.

Hattie, J. 2003. *Teachers make a difference: what is the research evidence?* Camberwell: Australian Council for Educational Research.

Lubna Abd. Rahman & Wan Azura Wan Ahmad. 2007. *Halangan berkomunikasi dalam bahasa Arab di kalangan pelajar Kolej University Islam Malaysia*. Malaysia: USIM.

MacIntyre, P. & Gardner, R. 1993. *A student's contributions to second-language learning. Part II: Affective variables*. Language Teaching26: 1-11.

Patton, M.Q. 1990. *Qualitative evaluation and research methods*. London: Sage Publications.

Salleh Abd Rashid. 2003. *Pemikiran Profesional Keguruan Terhadap Kurikulum dan Pengajaran.* Dibentangkan di Seminar Pendidikan MPBL

Scovel, T. 1978. The *effect of effect on foreign language learning: A review of the anxiety research.* Language Learning 28: 129-142.

Shein, P. P., & Chiou, W. B. 2011. *Teachers As Role Models for Students' Learning Styles*. Social Behavior and Personality: an international journal,39(8), 1097-1104.

Wan Zarina Wan Zakaria, Azizah Rajab, Norfazila Sayuti & Nur Al-Huda Hashim. 2007. *Kajian tahap keresahan di kalangan pelajar bahasa asing terhadap mata pelajaran bahasa asing*. Universiti Teknologi Malaysia: Pusat Pengurusan Penyelidikan.

Young, D. J. 1991. *Creating a Low-Anxiety Classroom Environment: What Does Language Anxiety Research Suggest?*. The Modern Language Journal75(4), 426-437.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Perbezaan Anak Dara dan Janda dalam Perkahwinan Menurut Perspektif Islam

Jawiah Dakir, Noor Aziah Mohd Awal, Mazlan Ibrahim & Nur Zakirah Mohd Sutan

Jabatan Usuluddin & Falsafah, Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Selangor

Abstrak: Sabda Rasulullah s.a.w. yang bermaksud "Wanita itu dikahwini kerana empat perkara: kerana harta-bendanya, status sosialnya, keindahan wajahnya dan kerana ketaatannya kepada agama. Pilihlah wanita yang taat kepada agama, maka kamu akan berbahagia." Hadith ini menyarankan kepada kaum Adam yang ingin mendirikan rumah tangga supaya memilih wanita yang mempunyai harta, keturunan yang baik, rupa paras yang cantik dan taat kepada agama. Dalam hal ini wanita yang taat kepada agama lebih diutamakan kerana kebahagiaan sesebuah rumah tangga itu terletak kepada ketaatannya kepada Allah dan Rasul-Nya. Dalam pandangan Islam, perkahwinan adalah sunnah. Sunnah yang dimaksudkan di sini ialah perkahwinan merupakan amalan Rasulullah s.a.w. Maka barang siapa yang mengikut serta mengamalkan segala sesuatu yang bersumber dari Nabi Muhammad s.a.w. dalam bentuk *qaul* (ucapan), *fi'il* (perbuatan), *taqrir* (pengakuan), akhlak, sopan santun ataupun usaha perjuangannya, sama ada sebelum ataupun setelah dilantik menjadi Rasul maka ia akan mendapat pahala. Namun, terdapat beberapa pandangan atau perbezaan terhadap perkahwinan dengan anak dara dan janda. Pemilihan untuk berkahwin dengan anak dara ataupun janda adalah hak individu. Walau bagaimanapun, kedua-duanya adalah wanita yang mempunyai status dan kedudukan yang berbeza. Artikel ini akan cuba merungkai perbezaan antara perkahwinan dengan anak dara dan perkahwinan dengan janda dengan lebih mendalam. Secara keseluruhannya, perbezaan ini dilihat sebagai suatu perbezaan yang amat ketara terutamanya dari sudut perwalian, persetujuan perkahwinan, poligami dari segi keadilan dalam giliran bermalam dan sebagainya. Dengan adanya artikel ini, para pembaca akan dapat membezakan antara perkahwinan dengan anak dara dan perkahwinan dengan janda. Mudah-mudahan artikel ini akan memberikan manfaat dan pengetahuan kepada semua pembaca.

Kata Kunci: *Perkahwinan dalam Islam*, Anak dara , Janda,*

PENGENALAN

Perkahwinan merupakan suatu proses ke arah kehidupan dan pergaulan yang halal di sisi Islam. Setiap manusia di dunia ini pasti menginginkan ketenangan jiwa dan kebahagian di dunia dan di akhirat. Keharmonian rumahtangga dan keluarga yang *sakinah mawaddah wa rahmah* adalah nikmat terbesar kurniaan Allah SWT kepada hamba-Nya. Sesebuah rumah tangga memerlukan suasana yang menyenangkan dan kehidupan yang penuh dengan kemesraan. Suasana tersebut boleh dicipta dengan adanya perasaan kasih sayang dan belas kasihan di antara suami isteri. Tanpa nilai-nilai tersebut suasana rumah tangga yang menyenangkan hati akan musnah dan menggugat kestabilan rumah tangga.

Ajaran Islam telah meletakkan beberapa rukun dan syarat tertentu sebelum melangkah ke alam perkahwinan. Menurut mazhab Shafi'i, rukun nikah ada lima perkara; iaitu lafaz akad nikah (sighah), suami, isteri, wali dan dua orang saksi. Syarat lafaz akad nikah ialah dengan menggunakan lafaz kahwin atau nikah, atau perkataan terbitan daripada kedua-duanya dan lafaz

akad nikah atau kahwin dalam *ijab* dan *qabul* hendaklah jelas. Antara syarat-syarat bakal suami ialah bukan muhrim kepada bakal isteri tersebut, ditentukan dan bukan dalam ihram haji atau umrah. Begitu juga perempuan yang ingin berkahwin itu bukanlah muhrim kepada lelaki yang hendak memperisterikannya, ditentukan dan tidak mempunyai sebarang larangan seperti masih bersuami, sedang dalam ᶜiddah atau pun dalam ihram haji. Manakala syarat bagi seorang wali ialah mestilah beragama Islam, adil, baligh, berakal, tiada penyakit yang mencacatkan fikiran, tiada halangan dalam menguruskan hartanya kerana boros dan bukan dalam ihram haji ataupun umrah. Sementara syarat bagi saksi pula ialah beragama Islam, lelaki, berakal dan baligh, adil, mempunyai pendengaran dan penglihatan yang baik (Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha et al. 2011: 451-472).

Al- Sunnah telah menjelaskan bahawa terdapat kelebihan berpoligami dengan anak dara sebagai contoh dalam pembahagian giliran bermalam antara anak dara dan janda. Dalam hal ini, al-Sunnah telah mengkhususkan tujuh malam berturut-turut bagi anak dara dan hanya tiga malam bagi mereka yang berkahwin dengan janda. Al-Shafi'i menjelaskan bahawa seseorang lelaki disunatkan berkahwin dengan anak dara kerana hati mereka akan jinak dengan orang pertama yang digaulinya (Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha et al. 2005: 771) berbanding janda yang pernah bersuami.

TAKRIFAN

Anak Dara dalam bahasa Arab ialah bikr, jamak al-bikr; abkar yang bermaksud perawan (gadis) (al-Raqib al-Asfahani 2002: 60). Seorang gadis dinamakan *bikr* kerana keadaannya adalah sepertimana pada awal penciptaannya (al-Syawkani. 1994:312). *Bikr* juga bermakna "permulaan setiap sesuatu atau setiap perbuatan yang belum pernah dibuat sebelumnya. Ia juga bermakna seekor lembu betina atau seorang wanita yang belum mengandung (al-Zawi t.th:306). Demikian pula kalimah *bikr* bererti seorang wanita yang melahirkan anak pertama sama ada anak lelaki mahupun anak perempuan, dan juga bererti anak pertama daripada seekor unta (al-Razi 1987:61).
Perkataan ini ada disebut dalam al-Quran sepertimana firman Allah SWT:

قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا فَارِضٞ وَلَا بِكۡرٌ عَوَانُۢ بَيۡنَ ذَٰلِكَۖ فَٱفۡعَلُواْ مَا تُؤۡمَرُونَ

Yang bermaksud: Mereka berkata pula: "Berdoalah kepada Tuhanmu untuk kami, supaya diterangkan-Nya kepada kami bagaimana (sifat-sifat) lembu itu?" Nabi Musa menjawab: "Bahawasanya Allah berfirman: Bahawa (lembu betina) itu ialah seekor lembu yang tidak terlalu tua dan tidak terlalu muda, pertengahan (umurnya) di antara itu; maka kerjakanlah apa yang diperintahkan kepada kamu melakukannya."
(al-Quran, al-Baqarah 2:68).

Imam al-Tabari mentafsirkan perkataan *abkara* dalam ayat tersebut adalah lembu yang berukuran sederhana dan tidak terlalu kecil yang belum melahirkan (al-Tabari 1995:485).
Selain itu, firman Allah SWT:

فَجَعَلۡنَٰهُنَّ أَبۡكَارًا ٣٦

Yang bermaksud: "Sesungguhnya Kami telah menciptakan isteri-isteri mereka dengan ciptaan istimewa, serta Kami jadikan mereka sentiasa dara (yang tidak pernah disentuh)."
(al-Quran, al-Waqi'ah 56:36).

Al-Dahhak mentakrifkan makna *abkara* dalam ayat tersebut adalah 'perawan'. Ummu Salamah, salah seorang isteri nabi pernah bertanya makna kalimah *abkara* dalam *surah al-Waqi'ah* itu kepada Rasulullah. Beliau berkata, "Mereka adalah para wanita yang dimatikan di dunia dalam keadaan lemah (tua), dan beruban rambutnya, lalu Allah menciptakan mereka semula menjadi perawan atau gadis selepas mereka dewasa dan tua" (al-Tabari. 1995: 242). Menurut kamus dewan, anak dara ialah permpuan yang masih gadis, belum berkahwin dan belum hilang daranya (Kamus Dewan 1994).

Makna anak dara yang dikehendaki ialah wanita-wanita yang masih perawan, gadis suci lagi bersih, sebagaimana kesucian Maryam binti 'Imran yang belum disentuh oleh mana-mana lelaki, walaupun dia telah melahirkan Nabi 'Isa.

Janda dalam bahasa Arab disebut *thayyib* adalah *lafaz mufrad*, jamaknya ialah *thayyibat* (Zulkifli 2009). Firman Allah SWT dalam kitab al-Quran al-Karim:

Yang bermaksud: "Boleh jadi, jika Nabi menceraikan kamu, Tuhannya akan menggantikan baginya isteri-isteri yang lebih baik daripada kamu, - yang menurut perintah, yang ikhlas imannya, yang taat, yang bertaubat, yang tetap beribadat, yang berpuasa, - (meliputi) yang janda dan yang anak dara."

(al-Quran, al-Tahrim 66:5).

Berdasarkan ayat tersebut, Allah berjanji mengahwinkan nabi jika nabi menceraikan salah seorang isterinya. Yang dimaksudkan dengan *al-thayyib* adalah Asiah isteri Firaun dan *al-bikr* adalah Maryam binti 'Imran (Ibn Kathir 1998:351).

Al-Razi mengatakan bahawa *imra'ah al-thayyib* adalah seorang perempuan yang sudah disetubuhi (al-Razi 1987:89). Dalam *Mu'jam al-Tullab*, *thayyibat al-Mar'ah* bermaksud perempuan yang kehilangan suami atau perempuan yang berpisah dengan suaminya disebabkan perceraian. *Al- thayyib* pula bererti perempuan yang kehilangan suaminya dengan sebab kematian ataupun perceraian, yang hilang daranya (Yusuf Syukri 2005:81). Manakala *thayyib* dalam Kamus al-Miftah mengandungi tiga maksud iaitu perempuan yang tidak perawan (gadis), balu yang kematian suami dan janda yang ditalak (Mohd Khairi et al. 2007:587).

Kesimpulannya, yang dimaksudkan dengan *thayyyib* ialah wanita-wanita yang tidak perawan yang telah berpisah dengan suaminya sama ada disebabkan oleh penceraian atau kematian suaminya. Perbezaan janda dan balu ialah janda ialah perempuan yang pernah berkahwin tetapi tidak bersuami lagi kerana bercerai atau kematian suami. Manakala balu ialah perempuan yang suaminya telah meninggal dunia. Dalam erti kata lain janda ialah perempuan yang bercerai dengan suami sama ada bercerai hidup ataupun bercerai mati, sementara balu ialah perempuan yang bercerai mati dengan suaminya.

Kedudukan Antara Anak Dara Dan Janda Dalam Perkahwinan

Dalam al-Quran, Allah SWT menyebut secara keseluruhan berkenaan perkahwinan dengan anak dara mahupun janda dalam surah al-Tahrim ayat 5 yang bermaksud:

"Boleh jadi, jika Nabi menceraikan kamu, Tuhannya akan menggantikan baginya isteri-isteri yang lebih baik daripada kamu, - yang menurut perintah, yang ikhlas imannya, yang taat, yang bertaubat, yang tetap beribadat, yang berpuasa, - (meliputi) yang janda dan yang anak dara."
(al-Quran, al-Tahrim 66:5).

Dengan itu, hadith-hadith nabi s.a.w. memperincikan apa yang telah diringkaskan dalam al-quran serta mengkhususkan apa yang telah diumumkan dalam firman Allah SWT. Perbezaan antara anak dara dan janda dalam perkahwinan boleh dibahagikan kepada aspek-aspek berikut:

a) Saranan Rasulullah s.a.w. Untuk Berkahwin Dengan Anak Dara
b) Status Wali dalam pernikahan
c) Persetujuan Anak Dara dan Janda dalam Perkahwinan
d) Perbezaan Giliran Bermalam antara Anak Dara dan Janda

Aspek-aspek tersebut akan dihuraikan dengan lebih mendalam berpandukan hadith-hadith Rasulullah s.a.w. Selain itu, pandangan-pandangan para ulama muktabar turut dinukilkan bagi memantapkan serta megukuhkan lagi hujah-hujah berkenaan dengan perbezaan anak dara dan janda dalam perkahwinan menurut perspektif Islam. Huraian-huraiannya adalah seperti berikut:

a. Saranan Rasulullah s.a.w. Untuk Berkahwin Dengan Anak Dara : Perkahwinan merupakan ikatan suci yang terbina antara suami dan isteri dengan akad pernikahan yang sah menurut rukun dan syarat yang telah ditetapkan dalam Islam. Pemilihan untuk berkahwin dengan anak dara mahupun janda adalah hak individu tersebut. Ini kerana peranan seorang isteri sangat penting dalam kehidupan rumahtangga yang telah diamanahkan oleh Allah SWT. Selain menjadi penyeri dan teman hidup suaminya, seorang isteri seharusnya pandai menguruskan segala keperluan harian termasuklah pandai mengendalikan kenderaan, menjaga makan minum keluarga, mengandung,

melahirkan, mendidik anak-anak, menjaga maruah suaminya dan sebagainya sebagaimana Rasulullah s.a.w. bersabda:

خَيْرُ نِسَاءٍ رَكِبْنَ الإِبِلَ صَالِحُو نِسَاءِ قُرَيْشٍ أَحْنَاهُ عَلَى وَلَدٍ فِي صِغَرِهِ وَأَرْعَاهُ عَلَى زَوْجٍ فِي ذَاتِ يَدِهِ.

"Wanita yang terbaik adalah wanita yang pandai mengenderai unta. Wanita Quraisy yang terbaik adalah sangat mengasihani (menyayangi) anak-anak kecil serta sangat pandai menjaga harta-benda suaminya." (al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, kitab al-Nikah, bab ila man yankih wa ai al-Nisa' khair wa ma yustahabbu an yatakhayyar. Hadith no. 4692).

Rasulullah s.a.w. bersabda:

تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِيْنِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّيْنِ تَرِبَتْ يَدَاك

"Wanita dikahwini kerana empat hal: kerana harta-bendanya, status sosialnya, keindahan wajahnya dan kerana ketaatannya kepada agama. Pilihlah wanita yang taat kepada agama, maka kamu akan berbahagia." (al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitab *al-Nikāh*, bab *al-Akfā'fi al-Dīn*. Hadith no. 4700).

Agama Islam juga mengajarkan umatnya supaya memilih calon isteri yang sihat, cantik, penyayang, keturunan yang baik, taat kepada agama dan sebagainya.
Sabda Nabi s.a.w.:

عَلَيْكُمْ بِالأَبْكَارِ, فَإِنَّهُنَّ أَعْذَبُ أَفْوَاهًا, وَأَنْتَقُ أَرْحَامًا, وَأَرْضَى بِالْيَسِيْرِ

"Hendaklah kamu memilih perempuan yang masih dara kerana mereka menuturkan kata-kata yang baik, mampu mempunyai anak yang ramai dan lebih reda kepada kehidupan yang sederhana." (Ibn Majah, Sahih Sunan Ibn Majah, kitab al-Nikah, bab Tazwij al-Abkar. Hadith no. 1851).

Hadith tersebut menunjukkan bahawa Rasulullah s.a.w. menyarankan kepada kaum muslimin agar berkahwin dengan perempuan yang masih dara. Perempuan yang masih dara akan menuturkan kata-kata yang baik, mampu mempunyai anak yang ramai dan lebih reda dengan kehidupan yang sederhana. Dengan demikian ianya akan menguatkan lagi ikatan perkahwinan yang terbina di antara mereka.

Berdasarkan hadith-hadith yang telah dikemukan, menunjukkan bahawa Nabi Muhammad s.a.w. menggalakkan umatnya berkahwin dengan anak dara berbanding janda yang telahpun memiliki suami sebelumnya.

b. Keperluan izin Wali dalam pernikahan : Orang yang boleh mengakad nikahkan perkahwinan dikenali sebagai wali. Wali mesti wujud dalam pernikahan seorang perempuan, sama ada perempuan tersebut masih kecil atau sudah baligh, janda atau anak dara untuk mengendalikan akad perkahwinannya.

Abi Musa berkata, bahawasanya Nabi Muhammad s.a.w. bersabda:

لاَ نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ

"Tidak ada nikah kecuali dengan adanya wali." (abu Daud, Sahih Sunan Abu Daud, kitab al-Nikah, bab fi al-Wali. Hadith no. 1785).

Jumhur ulama berpendapat bahawa, "Pernikahan tanpa wali, adalah batil (tidak sah). Orang yang berbuat seperti itu harus diberi hukuman (ta'zir), sebagaimana yang dilakukan oleh khalifah Umar bin al-Khatab. Ini adalah pendapat Imam Shafi'i dan ulama lainnya. Bahkan ada sebahagian mereka yang melaksanakan had (hukuman yang berdasarkan nas) sebagai balasan perbuatan tersebut degan cara merejam dan sebagainya (Ibn Taymiyyah 2002:26).

Imam Shafi'i juga mengatakan bahawa apabila seorang perempuan tidak mempunyai wali, maka hak untuk mengahwinkannya berpindah kepada kadi (wali Sultan ataupun wali Raja) kerana dia dilantik untuk memberikan kebaikan kepada orang Islam (al-Shafi'i. 1990:17). Mengahwinkan perempuan yang tidak mempunyai wali mempunyai kebaikan (maslahah) yang wajib direalisasikan, sebagaimana yang telah disebutkan dalam sebuah hadis Rasulullah s.a.w.:

فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لاَ وَلِيَّ لَهُ .

"Maka sultan (penguasa) adalah wali bagi mereka yang tidak mempunyai wali." (Ibn Majah, Sahih Sunan Ibn Majah, kitab al-Nikah, bab La Nikah illa bi wali. Hadith no. 1870).

Selain itu, al-Shafi'i berpendapat bahawa apabila perempuan di akadkan oleh wali yang memiliki pertalian keluarga yang lebih jauh, sedangkan wali yang mempunyai pertalian keluarga yang lebih dekat hadir, maka nikah tersebut batal. Jika wali yang terdekat tidak hadir, maka wali berikutnya tidak berhak melangsungkan akad nikah dan orang yang berhak melangsungkan akad nikah dalam kes ini adalah kadi (al-Shafi'I 1990: 17-18).

Demikian juga halnya dengan seseorang perempuan yang sudah baligh dan berakal (anak dara) meminta untuk mengahwinkannya dengan seorang lelaki yang setaraf (sekufu) dengannya, maka wali wajib mengahwinkannya. Jika wali enggan, sekalipun wali itu ialah bapanya, dia hendaklah dikahwinkan oleh wali sultan. Ini kerana hak mengahwinkan beliau dengan lelaki yang sekufu adalah hak yang mesti ditunaikan oleh walinya. Jika wali enggan menunaikannya, pemerintah (wali sultan) akan menunaikannya. Hukum ini adalah berdalilkan kepada dalil yang telah disebutkan di atas (Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha et al. 2002:630).

Jika perempuan tersebut meminta dikahwinkan dengan seorang lelaki yang sekufu dengannya dan walinya ingin mengahwinkannya dengan lelaki lain yang juga sekufu, wali berhak melarang anaknya berkahwin dengan lelaki pilihannya dan mengahwinkannya dengan lelaki yang dipilih oleh beliau jika anak perempuannya masih lagi dara. Ini kerana pandangan wali lebih sempurna daripada pandangan anaknya (Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha et al. 2002:630).

Al-Quran juga melarang wali menahan dan menyekat perempuan yang telah diceraikan (janda) - setelah habis iddah - dari kembali semula kepada suaminya apabila kedua-duanya telah bersetuju untuk berbaik semula (Sayyid Qutb 2010:295). Sebagaimana firman Allah SWT:

Yang bermaksud: "Dan apabila kamu menceraikan isteri-isteri (kamu), lalu habis masa iddah mereka maka janganlah kamu (wahai wali-wali nikah) menahan mereka daripada berkahwin semula dengan (bekas) suami mereka, apabila mereka (lelaki dan perempuan itu) bersetuju sesama sendiri dengan cara yang baik (yang dibenarkan oleh syarak)." (al-Quran, al-Baqarah 2:232).

Ayat al-Quran dan hadith Rasulullah s.a.w. tersebut, jelas menunjukkan bahawa wali merupakan individu yang bertanggungjawab dan berkuasa penuh mengakadnikahkan seorang perempuan dengan bakal suaminya. Tanpa kehadiran wali di dalam majlis pernikahan tersebut, maka pernikahan itu akan terbatal dengan sendirinya dan menjadi tidak sah.

c. Persetujuan dan Penyaksian Anak Dara dan Janda dalam Perkahwinan : Sesebuah pernikahan tidak akan sah kecuali dengan adanya wali, maka adalah menjadi kewajipan pula untuk meminta persetujuan dari perempuan yang berada di bawah perwaliannya. Jika perempuan tersebut seorang gadis (anak dara), maka harus juga meminta izinnya, dan diamnya merupakan tanda ia setuju. Bapa dan datuk boleh memaksa anak perempuannya yang masih dara berkahwin, tetapi tindakan begini (tidak mendapatkan pandangannya) bukanlah suatu tindakan yang *afdal* (lebih baik). Adalah lebih baik dan sunat ialah wali meminta izin terlebih dahulu kepada perempuan tersebut sebelum mengahwinkannya, menghormati pandangannya serta menyenangkan hatinya (Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha et al. 2005: 799). Hal ini disabdakan oleh baginda Rasulullah s.a.w. berkaitan dengan persetujuan seorang wanita yang hendak dikahwini adalah sebagaimana yang berikut:
Bagi wanita yang masih gadis, baginda Rasulullah s.a.w. bersabda:

لاَ تُنْكَحُ الاَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ وَلاَ تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ وَكَيْفَ إِذْنُهَا قَالَ أَنْ تَسْكُتَ.

"Tidak boleh mengahwinkan seorang wanita janda sehingga bermesyuarat terlebih dahulu dengannya, dan tidak boleh mengahwinkan seorang gadis sebelum meminta izin kepadanya." Mereka bertanya: "Bagaimana izin gadis itu?" Rasulullah s.a.w. menjawab: "kalau ia diam." (Sahih al-Bukhari, kitab al-Nikah, bab La Yankih al-Ab wa ghairah al-Bikr wa al-Thayyib illa bi Redaha. Hadith no. 4741).

Manakala, persetujuan seorang janda untuk dikahwini adalah terletak atas dirinya dan harus meminta persetujuannya (pendapatnya) berdasarkan sabda baginda Rasulullah s.a.w.:

قَالَ الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا …

"Seorang janda lebih berhak ke atas dirinya daripada walinya…"

(*al-Muslim, Sahih Muslim, kitab alNikah, bab Ista'zan al-Thayyib fi al-Nikah bi al-Nutq wa al-Bikr bi al-Sukut. Hadith no. 2545*).

Pada zaman baginda Rasulullah s.a.w., baginda pernah membatalkan perkahwinan seorang janda yang dinikahi oleh ayahnya tanpa persetujuan darinya. Perkara ini telah diceritakan oleh Khansa' binti Khidam al-Ansari r.a. dalam sebuah hadith sebagaimana berikut:

أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ ثَيِّبٌ فَكَرِهَتْ ذَلِكَ فَأَتَتْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَدَّ نِكَاحَهُ.

"Ia menceritakan bahawa bapanya mengahwinkannya (tanpa izinnya), sedangkan ia adalah seorang janda. Ia tidak suka dengan keadaan itu. Lalu ia datang menemui Rasulullah s.a.w., maka Rasulullah s.a.w. membatalkan perkahwinan itu." (al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, kitab al-Nikah, bab Idha zawj ibnatah wa hi karihah fanikahah mardud. Hadith no. 4743).

Menurut Ibn Taymiyyah, persetujuan tersebut menyatakan tentang dua hal iaitu 'izin' di satu pihak dan 'pendapat' di satu pihak yang lain. Demikian juga sikap 'diam' dan 'berbicara' dijadikan simbol kepada persetujuan. Kedua-dua perbezaan inilah yang dimaksudkan oleh Rasulullah s.a.w. berkaitan dengan persetujuan 'seorang gadis' dan 'seorang janda'. Rasulullah s.a.w. tidak membezakan antara keduanya dalam hal 'boleh paksa' atau 'tidak boleh', sebab seorang gadis, biasanya malu untuk mengungkapkan isi hatinya, maka suatu lamaran tidak ditujukan kepada dirinya, tetapi ditujukan kepada walinya. Lalu walinya meminta persetujuan kepadanya dan gadis itu bersetuju (Ibn Taymiyyah 2002: 29-30).

Pada prinsipnya bukan menyuruh, tetapi meminta izin kepadanya, dan izinnya adalah sikap diamnya. Lain pula halnya dengan seorang janda, kerana sifat malunya dia dapat berbicara terus mengenai pernikahannya dan meminta walinya untuk menikahkannya. Dalam hal ini, kedudukan wali adalah sebagai 'orang yang diperintah' bagi wali kepada seorang janda, dan sebagai "orang yang bersetuju" bagi wali kepada seorang gadis (Ibn Taymiyyah 2002: 30).

Menurut Kamil Uwaidah (2007:287), seorang bapa berhak dan boleh memaksa anak gadisnya berkahwin dengan sesiapa sahaja yang dikehendakinya tetapi dengan syarat, hendaklah suami mampu mengeluarkan perbelanjaannya sendiri apabila diminta oleh isteri, kerana itu adalah haknya menurut kaca mata syarak. Suami juga tidak mempunyai kecacatan dan hendaklah sekufu dengan perempuan itu bukan dari segi keturunan sahaja, bahkan juga dari segi keilmuan, pengetahuan dan sifat-sifat yang terpuji.

Demikian pula sebaliknya bagi seorang perempuan yang telah menjadi janda, dia lebih berhak ke atas dirinya berbanding dengan walinya. Dengan kata lain, walinya tidak boleh melangsungkan perkahwinan kecuali dengan persetujuan daripadanya, kerana dia lebih berhak menentukan masa depan dirinya sendiri (Kamil Uwaidah 2007:303).

Husein Abdul Hamid (2007:13) menceritakan satu riwayat yang berasal dari Juraij, disebutkan bahawa dia berkata; bahawa kami mendapatkan riwayat dari Ikrimah bin Khalid, bahawa dia berkata: "Di suatu jalan kami berkumpul dengan rombongan pedagang yang mengenderai unta, dalam rombongan tersebut terdapat seorang perempuan yang berstatus janda, kemudian janda tersebut menyerahkan urusannya kepada seorang lelaki di antara mereka, kemudian lelaki tersebut menikahkan janda tersebut dengan seorang lelaki yang ada di antara mereka (tanpa wali), mengetahui hal tersebut sahabat Umar bin Khatab menyebat orang yang menikah tersebut dan membatalkan nikahnya.

Sunat menyaksikan kerelaan pengantin perempuan untuk melaksanakan akad. Ini berlaku dengan cara dua orang saksi yang cukup syarat mendengar keizinan dan keredaan pengantin perempuan untuk melaksanakan akad seperti dia berkata: 'Aku rela dengan akad ini' atau 'aku mengizinkan akad ini'. Ini dilakukan sebagai langkah berjaga-jaga untuk menjamin tidak berlakunya pengingkaran selepas akad (Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha et al. 2002:634).

Jelaslah bahawa terdapat perbezaan antara persetujuan anak dara dan janda dalam pernikahan. Wali lebih berhak membuat keputusan dalam pernikahan anak gadisnya, walaubagaimanapun persetujuan daripada anak gadis tersebut adalah diperlukan. Berbeza dengan

janda yang lebih berhak dalam membuat keputusan dalam perkahwinan sendiri kerana telah mempunyai pengalaman perkahwinan sebelumnya.

d. Perbezaan Giliran Bermalam antara Anak Dara dan Janda : Apabila seorang lelaki mengahwini lebih daripada seorang perempuan, maka wajib baginya berlaku adil kepada semua isterinya. Keadilan yang dimaksudkan adalah adil dalam memberikan nafkah, tempat tinggal, pergaulan yang baik serta melaksanakan kewajipan sebagai seorang suami terhadap isteri-isterinya. Kesemua tanggungjawab tersebut mampu dilakukan oleh kebanyakan manusia yang berpoligami. Sekiranya keadilan dalam aspek-aspek tersebut tidak mampu dipenuhi bagi mereka yang hidup berpoligami, maka di hari akhirat nanti mereka tergolong dalam kalangan orang yang badannya miring (senget) kerana tidak mampu berlaku adil terhadap isteri-isterinya.
Hal ini ditegaskan oleh Rasulullah s.a.w. dalam hadithnya:

مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَىٰ إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشِقُّهُ مَائِلٌ.

"Barangsiapa yang memiliki dua orang isteri, kemudian ia tidak bersikap adil, maka ia akan datang pada hari khiamat dalam keadaan badannya miring (senget)" (abu Daud, Sahih Sunan Abu Daud, kitab al-Nikah, bab fi al-Qasm bain al-Nisa'. Hadith no.1821).

Demikian juga halnya dalam pembahagian giliran bermalam bagi para isteri. Semua isteri berhak mendapat giliran bermalam bersama suaminya walaupun salah seorang daripada mereka sakit, didatangi haid atau nifas selagi mereka taat kepada suami mereka. Suami wajib berlaku adil kepada isteri-isterinya dalam pembahagian giliran bermalam atau dalam hal-hal lain sebagaimana firman Allah SWT:

Yang bermaksud: "Hendaklah kamu berlaku adil (kepada sesiapa jua) kerana sikap adil itu lebih hampir kepada taqwa." (al-Quran, al-Maidah 5:8).

Sunnah bagi suami mengkhususkan tujuh malam berturut-turut kepada anak dara yang baru dikahwininya, manakala bagi janda yang baru dikahwininya, mereka wajib mengkhususkan tiga malam berturut-turut untuknya, sebagaimana hadith yang diriwayatkan oleh Anas r.a. sabda Rasulullah s.a.w.:

مِنَ السُّنَّةِ إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْبِكْرَ عَلَى الثَّيِّبِ أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا وَقَسَمَ وَإِذَا تَزَوَّجَ الثَّيِّبَ عَلَى الْبِكْرِ أَقَامَ عِنْدَهَا ثَلاَثاً ثُمَّ قَسَمَ.

"Telah menjadi sunnah jika seseorang mempunyai isteri janda, lalu ia berkahwin dengan seorang gadis, maka ia tetap tinggal dengan isteri mudanya selama tujuh hari, setelah itu bergiliran. Kalau ia mempunyai isteri gadis, lalu ia berkahwin pula dengan seorang janda, maka ia tinggal selama tiga hari dengan isterinya yang baru, setelah itu bergiliran." (al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, kitab al-Nikah, bab Idha Tazawwaj al-Thayyib ala al-Bikr. Hadith no.4813).

Demikian juga, dalam hadith yang lain menceritakan bahawa isteri Rasulullah s.a.w., Saudah telah memberikan giliran bermalamnya bersama Rasulullah s.a.w. kepada Aisyah:

قَالَتْ سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ حِينَ أَسَنَّتْ وَفَرِقَتْ أَنْ يُفَارِقَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَوْمِي لِعَائِشَةَ

"Saudah binti Zam'ah ketika telah berusia lanjut dan takut ditinggalkan Rasulullah s.a.w., ia berkata; wahai Rasulullah, hariku untuk Aisyah." (abu Daud, Sahih Sunan Abu Daud, *kitab al-Nikah*, bab fi al-Qasm bain al-Nisa'.Hadith no.1823).

Hadith tersebut menunjukkan perintah untuk mengutamakan isteri yang baru dinikahi bagi suami yang sudah mempunyai isteri. Al-Shan'ani menukilkan pandangan Ibn Abdil Bar yang berkata, "Jumhur Ulama mengatakan bahawa itu adalah hak wanita kerana adanya pernikahan, sama ada suami tersebut sudah berkahwin ataupun belum (al-Shan'ani.2007: 750). Pendapat inilah yang dipilih oleh al-Nawawi, walaupun hadith tersebut merujuk kepada suami yang sudah mempunyai isteri. Jumhur ulama membezakan waktu giliran antara isteri yang masih gadis dan janda. Hadith tersebut jelas menunjukkan bahawa pembahagian itu wajib hukumnya bagi isteri yang baru dinikahi.

PERBINCANGAN

Berdasarkan aspek-aspek yang telah dikemukan terdapat empat perbezaan perkahwian antara anak dara dan janda iaitu saranan rasulullah s.a.w. untuk berkahwin dengan anak dara, status wali dalam pernikahan, persetujuan dan penyaksian anak dara dan janda dalam perkahwinan dan perbezaan giliran bermalam antara anak dara dan janda. Pemilihan bakal isteri antara anak dara dan janda sering menjadi topik perbincangan dewasa ini. Kebanyakkan daripada mereka memilih anak dara sebagai teman hidup mereka. Ada juga dalam kalangan mereka berkahwin dengan janda. Namun begitu, terserahlah kepada individu tersebut yang mana menjadi pilihan dihatinya.

Islam menggalakkan umatnya berkahwin awal dan berkahwin dengan anak dara. Anak dara merupakan seorang yang masih gadis, suci dan belum pernah berkahwin dengan mana-mana lelaki. Oleh yang demikian, perkahwinan dengan anak dara akan memberi peluang yang lebih luas untuk melahirkan ramai anak. Ini kerana keadaan mereka yang masih kuat, sihat dan berupaya untuk mengandung serta melahirkan ramai anak tanpa sebarang risiko. Walau bagaimanapun, kesemuanya adalah kehendak dan anugerah dari Allah SWT. Pada hari akhirat kelak, Rasulullah s.a.w. sangat berbangga dengan umatnya yang mempunyai anak yang ramai sebagaimana sabda baginda s.a.w.:

تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ الأُمَمَ

"Nikahkanlah wanita-wanita yang penyayang dan subur (banyak keturunan), karena aku akan berbangga kepada umat yang lain dengan banyaknya kalian." (abu Daud, Kitab Nikah, *Bab al-Nahy 'an tajwij man lam yalid min al-Nisa'*. Hadith no.1754).

Berdasarkan hadith tersebut, dapat diketahui bahawa sunnah Rasulullah s.a.w. adalah "meramaikan anak" dan baginda berbangga dengan umatnya yang ramai di hari akhirat kelak berbanding dengan umat yang lain.

Pemilihan bakal isteri merupakan satu rukun daripada rukun-rukun kekeluargaan. Agama Islam menyuruh mereka yang ingin mendirikan rumah tangga untuk mencari wanita yang solehah sebagai calon isteri. Terdapat beberapa perkara menarik bagi mereka yang berkahwin dengan anak dara seperti sikapnya yang keanak-anakkan, manja, suka dibelai akan melahirkan suasana yang lebih mesra dan romantik. Ketaatan kepada agama adalah perkara yang paling utama dalam pemilihan bakal isteri kerana isteri yang taat kepada agama seperti tidak meninggal solat, berpuasa di bulan Ramadan, rajin beribadat, menutup aurat dan sebagainya akan mudah metaati dan menghormati suaminya berbanding perempuan yang tidak mentaati agama. Kebiasaannya sikap perempuan sebegini akan mudah untuk melawan, membantah serta menderhakai suaminya.

Antara sebab lain digalakan berkahwin dengan anak dara adalah mereka menuturkan kata-kata baik, lemah lembut dan memikat hati suami yang mendengarnya. Selain itu, sikap mereka yang redha dengan kehidupan yang sederhana, sentiasa bersyukur dan sedia menerima kekurangan dalam rumahtangga sama ada pemberian tersebut dari segi material mahupun seksual. Sikap mudah tersinggung, cepat terasa hati dan cemburu merupakan asam garam dalam berumahtangga adalah perkara biasa untuk melengkapkan lagi ikatan perkahwinan yang telah terbina antara suami isteri. Oleh yang demikian, Islam menggalakkan para suami yang ingin mendirikan rumah tangga berkahwin dengan anak dara.

Galakan Nabi s.a.w memilih anak dara untuk dijadikan teman hidupnya adalah demi kemesraan dan kebahgiaan rumahtangga. Namun jika seseorang lelaki mempunyai alasannya yang tersendiri, seperti pemilihan janda tersebut akan membawa kebaikan tertentu kepadanya, maka itu adalah haknya. Hal ini pernah berlaku kepada Jabir r.a. yang memilih seorang janda sebagai teman hidupnya. Baginda s.a.w. tidak membantah perbuatan tersebut malah mendoakan kebaikan untuk Jabir r.a. Peristiwa ini diceritakan dalam hadith yang diriwayatkan oleh Jabir bin Abdullah r.a. katanya:

تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَىَ عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَقِيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فَقَالَ: أَتَزَوَّجْتَ يَا جَابِرُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ, قَالَ: أَبِكْرًا أَوْ ثَيِّبًا؟ قُلْتُ: ثَيِّباً, قَالَ فَهَلاَّ بِكْرًا تُلاَعِبُهَا؟ قُلْتُ: كُنَّ لِي أَخَوَاتٌ, فَخَشِيْتُ أَنْ تَدْخُلَ بَيْنِي وَبَيْنَهُنَّ, قَالَ: فَذَاكَ إِذَنْ.

"Aku menikahi seorang perempuan pada zaman Rasulullah s.a.w., kemudian aku menemui Rasulullah s.a.w. dan beliau pun berkata, " Adakah kamu sudah menikah wahai Jabir?" aku menjawab, "Ya." Baginda berkata lagi, "Adakah ia seorang gadis ataupun janda?" Aku katakan, "Janda." Maka baginda pun berkata, "Kenapa tidak dengan anak dara, kamu boleh bergurau senda dengannya?" Aku menjawab, "Aku mempunyai beberapa orang saudara perempuan, dan aku takut akan terjadi sesuatu antara aku dengan mereka." Beliau bersabda, "Tidak mengapa jika demikian." (Ibn Majah, Sahih Sunan Ibn Majah, kitab al-Nikah, bab Tazwij al-Abkar. Hadith no. 1850).

Begitu juga seseorang lelaki wajar mengahwini janda untuk tujuan memberikan pertolongan kepadanya seperti janda yang kehilangan suami sedangkan dia tanpa tempat bergantung. Ini terutama bagi janda yang berasal daripada keluarga bukan Islam atau negara yang jauh. Jika perkahwinan itu mempunyai hasrat menyelamatkan agamanya, itu adalah kebaikan. Ini kerana Rasulullah s.a.w juga mengahwini wanita, yang hampir kesemuanya isteri-isteri baginda berstatus janda kerana baginda ingin menolong mereka.

Rasulullah s.a.w. berkahwin dengan sembilan orang wanita. Daripada kesembilan orang isteri tersebut, hanya seorang sahaja isteri baginda s.a.w. yang dinikahi ketika masih gadis iaitu Saidatina Aisyah bt Abu Bakar r.a. Di antara isteri baginda s.a.w. yang sudah memiliki anak sebelum berkahwinan dengan baginda adalah Ummu Salamah bt Abu Umayyah r.a. Ummu Salamah mempunyai dua orang anak lelaki dan dua orang anak perempuan semasa pernikahannya dengan Abu Salamah. Manakala Siti Khadijah pula sebelum perkahwinannya dengan Rasulullah s.a.w., beliau sudah pun mempunyai dua orang anak, seorang anak lelaki dengan suami pertamanya, Abi Halah bin Zurarah al-Tamimi dan seorang anak perempuan dengan suami yang kedua iaitu Atiq bin Aziz al-Makhzumi, kedua-dua anaknya diberi nama Hindun (Tarikudin Hassan 2008:89). Isteri-isteri baginda s.a.w. yang lainnya adalah janda yang tidak mempunyai anak iaitu Saudah bt Zam'ah r.a., Hafsah bt Umar al-Khatab r.a., Zainab bt Khuzaimah r.a., Zainab bt Jahsyi r.a., Juwairiyah bt al-Harith r.a., Ummu Habibah bt Abu Sufyan r.a., Safiyyah bt Huyay r.a., Maimunah bt al-Harith dan Mariah al-Qibtiyyah r.a. Kesemua isteri-isteri baginda s.a.w. digelar sebagai 'Ummahat al-Mukmnin'.

Perkahwinan Rasulullah s.a.w. dengan para isterinya yang bergelar janda didasari oleh beberapa sebab. Sebab yang paling utama adalah untuk menegakkan kalimah Allah di muka bumi ini. Sebagai contoh, perkahwinan baginda s.a.w. dengan Saudah adalah untuk menyelamatkannya dari kekafiran. Ini kerana keadaan keluarga Saudah yang masih kafir dan ditakuti mereka akan mempengaruhinya untuk kembali ke dalam kekafiran jika tidak diselamatkan. Demikian juga perkahwinan Rasulullah s.a.w. dengan Juwairiyah, puteri al-Harith bin Dhirar yang memimpin Bani Mustalik adalah bertujuan untuk melunakkan hati suku Kaum Bani Mustalik kepada Islam. Rasulullah s.a.w. mengahwini Ummu Habibah adalah untuk menghiburkan hatinya dan menjadi pengganti yang lebih baik baginya kerana suaminya telah murtad sedangkan beliau tetap *istiqamah* terhadap agamaya. Sebab lain yang mendorong baginda s.a.w. untuk berkahwin adalah untuk menjaga keluarga dan anak-anak janda tersebut. Selain itu, Rasulullah s.a.w. berkahwin dengan Aisyah dan Hafsah adalah untuk menyambung silaturrahim serta mengeratkan lagi hubungan persahabatan antara Saidina Abu Bakar dan Saidina Umar (Tarikudin Hassan 2008:90-100) .

Demikianlah keistimewaan-keistimewaan Rasulullah s.a.w. yang dianugerahkan oleh Allah SWT kepadanya. Setiap seorang daripada isteri baginda s.a.w mempunyai sebab-sebab tersendiri yang menyebabkan beliau mengahwini mereka. Jelaslah bahawa perkahwinan Rasulullah s.a.w. bertunjangkan matlamat dan tujuan yang jelas iaitu untuk menegakkan ajaran Islam di bumi ini.

RUMUSAN DAN PENUTUP

Sememangnya, Islam tidak memandang rendah kepada kaum perempuan yang bergelar janda, malah agama Islam mengharuskan bagi kaum lelaki yang berkemampuan untuk membantu dan memberi pertolongan kepada mereka. Oleh yang demikian, poligami diharuskan untuk membantu golongan janda yang bercerai dengan suaminya sama ada bercerai hidup ataupun bercerai mati dengan syarat lelaki tersebut boleh berlaku adil kepada para isterinya. Terdapat juga sebahagian daripada sahabat Nabi s.a.w. yang berkahwin dengan janda, bahkan Rasulullah s.a.w. sendiri mengahwini isteri-isterinya yang hampir kesemuanya berstatus janda. Namun begitu dari segi keutamaan, terdapat pilihan bagi seorang lelaki untuk memilih anak dara mahupun janda yang kedua-duanya baik dari semua sudut untuk dijadikan teman hidupnya. Maka dalam keadaan ini

memilih anak dara diutamakan. Hal ini kerana sifat dan sikap anak dara yang lemah lembut dan pemalu akan lebih memuaskan hati si suami yang baru pertama kali bersama dengannya. Selain itu, kasih sayang yang diberikan kepada suaminya adalah semata-mata untuk suaminya, tiada perbandingan dan perbezaan kasih sayang dengan suami yang sebelum berbanding janda yang pernah memiliki suami. Mereka berkemungkinan akan membuat perbandingan dari pelbagai sudut antara suami yang baru dengan suami yang lama. Keduanya mempunyai hikmahnya yang tersendiri. Walaubagaimanapun, wujudnya perbezaan tersebut adalah kerana terdapat galakan dalam Islam supaya mengahwini anak dara.

RUJUKAN

al-Quran al-Karim.

Abu Daud Sulaiman Ibn al-Ash'ath al-Sijistani. 1999. *Sunan Abu Daud*. Qahirah: Dar al-Hadith.al-Bukhari, Muhammad Ismail. t.th. *al-Jami' al-Sahih*. Qahirah: al-Matba'ah al-Salafiyah.

Husein Abdul Hamid. 2007. *Mukhtasar Kitab al-Umm Fi al-Fiqh Imam al-Shafi'i*. Jil. 2. Terj. Mujib, A. Huda & Yasin. Abu Ezzat al-Mubarak (pnyt.) Johor Baru: Perniagaan Jahabersa.

Ibn Kathir, Ismail Kathir al-Qurasyi. 1998. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Bayrut: al-Maktabah al-'Asriyyah.

Ibn Taimiyah. 2002. *Majmu' Fatawa tentang Nikah*. Terj.Abu Fahmi Huaidi & Syamsuri an-Naba. Jakarta: Pustaka Azzam, Penerbit Buku Islam Rahmatan.

Kamil Uwaidah. 2007. *Himpunan Fatwa-fatwa Semasa Daripada Zaman Salafus Soleh Sehingga Ke Zaman Ulama Masa Kini*. Terj.Basri Ibrahim. Kuala Lumpur: al-Hidayah Publication.

Kamus Dewan. 1994. Edisi Ketiga. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus Dewan. 2005. Edisi Keempat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Khairi Zainuddin, Mohd Nazri Zainuddin & Mohd Fuad Mohd Isa. 2007. *Al-Miftah*. Selangor: al-Azhar Media Enterprise.

Muhammad Ibn Yazid al-Qadhwini (Ibn Majah). t.th. *Sunan Ibn Majah.* Riyadh: Maktabah al-Ma'arif.

Muhammad Idris al-Shafi'i. 1990. *Al-Umm*. Jld. 5; Kitab al-Nikah. Qahirah: Dar al-Qad al-'Arf.

Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha & Ali al-Sharbaji. 2011. *Al-Fiqh Al-Manhaji Madhhab al-Shafi'i*. Terj. Zulkifle Mohammad al-Bakri & Rakan-rakan.Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha & Ali al-Sharbaji. 2002. *Al-Fiqh Al-Manhaji (Kitab Fikah Madhhab Shafi'i; Menghuraikan Bab Undang-Undang Kekeluargaan)*. Jil. 4. Terj. Azizi Ismail & Mohd Asri Hashim. Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd.

Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha & Ali al-Sharbaji. 2005. *Al-Fiqh al-Manhaji: Kitab Fikah Madhhab Shafi'i*. Pustaka Salam Sdn. Bhd : Kuala Lumpur.

al-Naisaburi, Abi al-Husain Muslim al-Hajjaj. t.th. *al-Jami' al-Sahih*. Misr: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi.

al-Raqib al-Asfahani, Abu Qasim al-Husayn Muhammad. 1961. *Al-Mufradat fi Qarib al-Quran*. Muhammad Sayyid Kailani (pnty.) Misr: Syarikah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh.

al-Razi, Zayn al-Din Muhammad Abi Bakr 'Abd Qadir. 1987. *Mukhtar al-Sihhah*. Madinah: Maktabah Tayyibah.

Sayyid Qutb. 2010. *Tafsir fi Zilal al-Qu'ran*. Jil. 2. Terj.Yusoff Zaki Yacob. Kuala Lumpur: Pustaka Darul Iman Sdn. Bhd.

Sayyid Sabiq. 1995. *Fiqh al-Sunnah*. Jil. 2. Syarikat Manar al-Dauliyyah: Qahirah.

al-Shan'ani, Muhammad bin Ismail al-Amir. 2007. *Subulus Salam; Syarah Bulughul Maram*. Terj. Muhammad Isnan, Ali Fauzan & Darwis. Jakarta: Darus Sunnah Press.

al-Siba'i, Mustafa. 1961. *Al-Sunnah wa Makanatuha fi Tashri' al-Islami*. Qahirah: Maktabah Dar al-'Urubah.

al-Syawkani, Muhammad 'Ali Muhammad. 1994. *Fath al-Qadir*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad Jarir. 1995. *Jami'al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Quran*. Bayrut: Dar al-Fikr.

Tarikudin Hassan. 2008. *Sejarah Rasul Ulul Azmi Terbesar Nabi Muhammad s.a.w*. Johor: Perniagaan Jahabersa.

Yusuf Syukri Farhat. 2005. *Mu'jam al-Tullab*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

al-Zawi, al-Tahir Ahmad. t.t. *Tartib al-Qamus al-Muhit*. Qahirah: 'Isa al-Babi al-Halabi wa Syuraka'uh.

Zulkifli Mohd Yusoff. 2009. *Kamus al-Quran: Rujukan Lengkap Kosa Kata dalam al-Quran*. Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kebimbangan Terhadap Pembelajaran Bahasa Arab: Satu Sorotan Literatur

Nurul Asma' Wahap & Zamri Ariffin

Jabatan Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Selangor

Abstrak: Kebimbangan terhadap pembelajaran bahasa asing telah mendapat perhatian para pengkaji semenjak dua dekad yang lalu. Namun begitu, kebanyakan kajian yang dijalankan lebih banyak melibatkan bahasa asing selain bahasa Arab sama ada di peringkat antarabangsa mahupun di Malaysia. Oleh yang demikian, kajian ini dijalankan untuk menyoroti kajian lepas berkaitan konsep kebimbangan terhadap pembelajaran bahasa asing, faktor-faktor yang mempengaruhi tahap kebimbangan seseorang pelajar serta strategi untuk menguasai masalah kebimbangan tersebut. Kajian ini berbentuk kualitatif dengan menggunakan analisis dokumen bersumberkan tesis, laporan dan artikel journal. Dapatan menunjukkan bahawa terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi tahap kebimbangan terhadap bahasa asing seseorang pelajar seperti jantina, umur, malu, takut dan persekitaran. Kebimbangan ini juga turut memberi kesan kepada proses pembelajaran bahasa asing, malahan ia juga turut terkesan kepada pembelajaran subjek lain selain bahasa. Justeru itu, kajian ini dapat memberi input kepada pengkaji di masa akan datang untuk terus menerokai bidang kajian ini khususnya untuk pembelajaran bahasa Arab.

Kata kunci : *Kebimbangan, Bahasa Asing, Bahasa Arab.*

PENGENALAN

Kebimbangan terhadap pembelajaran bahasa asing merupakan isu yang kerap dibincangkan dan diketengahkan oleh sarjana barat sebagai satu medium untuk meningkatkan proses pengajaran dan pembelajaran bahasa asing. Banyak pengkaji bahasa asing menyedari bahawa kebimbangan sangat berkait rapat dengan pembelajaran bahasa. Malahan, guru-guru dan pelajar juga merasa bahawa kebimbangan atau keresahan merupakan penghalang utama kepada mereka untuk mempelajari dan bercakap menggunakan bahasa asing (Horwitz, Horwitz & Cope 1986).

PERMASALAH KAJIAN

Penguasaan bahasa asing banyak diperbincangkan dalam kajian-kajian yang berkaitan pengajaran dan pembelajaran bahasa khususnya bahasa Arab. Menguasai dua atau lebih bahasa merupakan nilai tambah kepada seseorang di universiti mahupun di alam kerjaya. Dalam konteks Malaysia hari ini kebanyakan universiti yang ada tidak hanya mewajibkan pelajar mereka mengikuti kelas bahasa Inggeris, malah turut diwajibkan mengikuti kelas bahasa Arab sama ada tahap pengenalan, pertengahan mahupun tahap maju.

Di Universiti Islam Antarabangsa sebagai contoh, pelajar Fakulti Ilmu Wahyu diwajibkan lulus keempat-empat kursus kemahiran bahasa Arab terlebih dahulu sebelum mereka mengikuti pengkhususan bidang masing-masing. Begitu juga halnya dengan Fakulti Pengajian Islam di Universiti Kebangsaan Islam Malaysia, yang mana pelajar juga diwajibkan mengikuti dan lulus kesemua kursus kemahiran bahasa Arab sepanjang tempoh pengajian mereka. Namun begitu kurikulum ini masih lagi tidak mampu untuk menarik minat pelajar untuk bertutur menggunakan bahasa Arab (Nur Pratiwi, Suhaila Zailani & Salamiah 2014).

Kajian (Ab. Halim Muhammad 2009) mendapati bahawa penggunaan bahasa Arab dalam kalangan pelajar bahasa Arab di lima buah IPTA tempatan berada di tahap yang rendah sama ada dalam mahupun di luar kelas. Hal ini jelas menunjukkan bahawa pelajar IPT masih lagi lemah dan tidak mampu untuk menggunakan bahasa Arab dengan baik sekalipun telah mengikuti kelas-kelas kemahiran (Maharat) sebagaimana yang telah diwajibkan oleh universiti masing-masing. Di samping itu, kemerosotan penguasaan bahasa Arab turut sama berlaku dalam kalangan graduan universiti khususnya pelajar lepasan bahasa Arab dari IPTA Malaysia (Abd. Rahim 2005)

Kegagalan menguasai bahasa asing khususnya bahasa Arab sering kali dikaitkan dengan keresahan dan kebimbangan yang dihadapi oleh pelajar yang mana mereka sering berasa resah dan bimbang serta malu untuk bertutur dalam bahasa Arab. Hal ini kerana mereka bimbang akan melakukan kesalahan dan akan dipandang negatif oleh guru dan rakan sebaya (Yahya 2013). Ab. Halim (2009) dalam kajiannya secara jelas menyebut bahawa perasaan seperti malu, tidak yakin, takut, tidak bersemangat dan sebagainya merupakan faktor dalam yang menyumbang kepada tahap penguasaan bahasa yang rendah. Perasaan resah ini akan membuatkan seseorang itu bercakap dengan tersekat-sekat (gagap) dan ia merupakan satu gangguan dalam membentuk komunikasi yang berkesan (Wan Zarina et al. 2007).

Pernyataan-pernyataan di atas menunjukkan bahawa faktor-faktor keresahan perlu untuk dikaji bagi mengurangkan tahap keresahan tersebut dan meningkatkan keupayaan serta kemampuan pelajar untuk menggunakan bahasa Arab yang mereka pelajari dengan sebaiknya.

PERSOALAN KAJIAN

1. Apakah konsep kebimbangan terhadap pembelajaran bahasa asing khususnya bahasa Arab?
2. Apakah faktor-faktor yang mempengaruhi tahap kebimbangan seseorang pelajar terhadap pembelajaran bahasa asing khususnya bahasa Arab?
3. Mengenal pasti strategi yang digunakan oleh pelajar untuk mengatasi kebimbangan terhadap pembelajaran bahasa asing khususnya bahasa Arab?

OBJEKTIF KAJIAN

1. Mengenal pasti konsep kebimbangan terhadap pembelajaran bahasa asing khususnya bahasa Arab.
2. Mengenal pasti faktor-faktor yang mempengaruhi tahap kebimbangan seseorang pelajar terhadap pembelajaran bahasa asing khususnya bahasa Arab.
3. Mengenal pasti strategi yang digunakan oleh pelajar untuk mengatasi kebimbangan terhadap pembelajaran bahasa asing khususnya bahasa Arab.

METODOLOGI KAJIAN

Penulisan ini berbentuk kualitatif yang menggunakan kaedah analisis dokumen bersumberkan kajian-kajian dan penyelidikan yang terdahulu menerusi artikel journal, tesis, buku-buku yang berkaitan dengan perbincangan mengenai kebimbangan pelajar terhadap pembelajaran bahasa asing khususnya bahasa Arab. Kaedah kepustakaan adalah asas utama dalam penulisan ini.

ANALISIS TINJAUAN LITERATUR

Kajian tentang kebimbangan terhadap pembelajaran bahasa asing telah banyak dijalankan khususnya dalam bidang pengajaran dan pembelajaran bahasa asing. Kajian ini telah bermula sejak dua dekad yang lalu. Melihat kepada sambutan terhadap pembelajaran bahasa asing semakin mendapat tempat di peringkat antarabangsa, angka kajian dalam bidang kebimbangan inimakin bertambah dari semasa ke semasa.

Antara kajian-kajian berkaitan kebimbangan terhadap pembelajaran bahasa asing yang melibatkan bahasa selain bahasa Arab adalah Horwitz, Horwitz, & Cope (1986), Young (1991), (Alemi, Daftarifard & Pashmforoosh (2011), Nor Haliza Ibrahim, & Khaidzir Hj. Ismail (2010), Birjandi (n.d.), Kondo& Ying-ling (2004), Oda (2011), Alghothani (2010), Chan, & Wu (2004), Wu (2010). Walaupun terdapat banyak kajian kebimbangan yang dijalankan, namun kajian-kajian ini banyak melibatkan bahasa-bahasa asing selain bahasa Arab. Hanya beberapa kajian yang dikenal pasti

berfokus kepada bahasa Arab seperti Ghazali Yusri, Nik Mohd Rahimi & Parilah M. Shah (2010), Nur Pratiwi, Suhaila Zailani & Salamiah (2014).

Keresahan atau kebimbangan membawa takrif sebagai satu keadaan di mana timbulnya perasaan tidak selesa atau takut kerana mempunyai perasaan antisipasiterhadap sesuatu keadaan yang mengancam (Koba, Ogawa & Wilkinson 2000) Kebimbangan juga didefinisikan sebagai suatu perbezaan yang kompleks berkaitan persepsi seseorang, kepercayaan, perasaan dan sikap yang berkait rapat dengan pembelajaran di dalam bilik darjah yang wujud ketika proses pembelajaran bahasa berlaku (Horwitz, Horwitz dan Cope 1986).Wan Zarina et al. (2007) berpendapat bahawa perasaan keresahan tersebut sebagai sifat ketidakgembiraan yang semulajadi dan ia agak sinonim dengan rasa takut. Kebimbangan ujian dilihat sebagai suatu keadaan perasaan dan emosi yang tidak menyenangkan yang memberi kesan kepada psikologi dan kelakuan pelajar (Ghazali Yusri et al. 2011).

Adapun MacIntyre dan Gardner (1994) dalam (Wu 2010) berpendapat bahawa kebimbangan bahasa merupakan perasaan tertekan dan khuatir yang timbul terutamanya dalam konteks pembelajaran bahasa asing yang meliputi empat kemahiran bahasa iaitu kemahiran bertutur, kemahiran mendengar, kemahiran membaca dan kemahiran menulis. Secara umumnya, dapat disimpulkan bahawa kebimbangan dan keresahan dalam konteks pembelajaran bahasa asing adalah suatu perasaan takut dan khuatir yang wujud dalam diri pelajar semasa di dalam kelas mahupun di luar kelas yang melibatkan keempat-empat kemahiran bahasa. Kebimbangan dan keresahan ini juga sedikit sebanyak akan mempengaruhi prestasi pelajar dalam mata pelajar bahasa asing tersebut.

Faktor yang mempengaruhi tahap kebimbangan seseorang pelajar berbeza mengikut jenis kebimbangan yang dihadapi oleh mereka. Menerusi kajian kebimbangan membaca yang dijalankan Al-Shboul (2013) bertajuk Reading *Anxiety on Jordanian Students at Yarmouk University* terdapat dua faktor yang menyebabkan pelajar merasa bimbang ketika membaca teks bahasa asing; pertama, faktor individu seperti merasa bimbang akan melakukan kesilapan semasa membaca dan juga bimbang kesan dari pembacaan mereka iaitu mereka bimbang mereka tidak mampu memberi pencapaian yang baik dari pembacaan tersebut. Kedua, rencana sesebuah teks seperti teks yang mempunyai perkataan-perkataan yang tidak diketahui maknanya, tajuk-tajuk teks yang asing bagi pelajar dan juga budaya yang asing bagi pelajar dalam teks tersebut.

Dalam konteks kebimbangan ujian, Burgucu, Han & Engin (2011) dalam kajian terhadap pelajar EFL bangsa Turki telah mengenal pasti bahawa umur juga mempengaruhi tahap kebimbangan seseorang. Ini jelas dapat dilihat dalam dapatan mereka bahawa pelajar yang berusia antara 25-30 tahun mengalami tahap kebimbangan yang rendah berbanding pelajar yang lebih muda. Hal ini kerana, sistem pembelajaran dan peperiksaan di Turki kebiasaannya mereka yang berusia sekitar 25-30 tahun adalah yang telah tamat pengajian dan agak jarang menghadapi ujian mahupun peperiksaan (Burgucu et al. 2011). Ghazali Yusri et al. (2010) melihat bentuk ujian yang tidak biasa digunakan kepada pelajar ataupun soalan yang lebih sukar daripada latihan juga didapati meningkatkan tahap kebimbangan pelajar. Dalam masa yang sama kebimbang ujian ini juga akan meningkat sekiranya kelas mempunyai tahap piawai yang tinggi dalam ujian, arahan soalan yang tidak tersusun serta soalan berpusatkan pelajar iaitu pelajar sendiri yang menafsirkan arahan soalan tersebut tanpa bimbingan guru (Ghazali Yusri et al. 2010).

Elkhafaifi (2005)dalam kajian kebimbangan mendengar mendapati pelajar tahun ketiga yang telah lama mempelajari bahasa Arab akan mengalami tahap kebimbangan yang lebih rendah berbanding pelajar yang masih baru iaitu pelajar tahun pertama. Namun begitu, berlaku sedikit perbezaan dalam dapatan yang sama di mana pelajar tahun kedua mengalami tahap kebimbangan yang lebih tinggi, ini kerana tahun kedua merupakan titik perubahan dalam pembelajaran bahasa Arab, sintaksis dan morfologi Arab menjadi lebih kompleks pada tahun kedua berbanding tahun pertama (Elkhafaifi 2005).

Manakala faktor yang paling berpengaruh terhadap kebimbangan bertutur pelajar bahasa asing adalah situasi dalam kelas seperti tugasan pembentangan di hadapan ahli kelas dan soalan-soalan yang dikemukakan oleh guru (Farah & Parilah 2012). Dapatan yang sama diketengahkan oleh Woodrow (2006) dan Young (1990) pelajar lebih berasa gementar apabila di minta bercakap bahasa asing di hadapan rakan-rakan kelas mereka. Di samping itu Woodrow (2006) dalam

kajiannya lagi mendapati bahawa punca yang paling kerap juga memperanguhi kebimbangan pelajar dalam berkomunikasi adalah interaksi dengan penutur bahasa asing tersebut.Yahya (2013) dalam dapatannya menunjukkan bahawa faktor yang paling berpengaruh terhadap tahap kebimbangan seseorang pelajar bahasa asing adalah pelajar berasa takut terhadap penilaian negatif yang akan menyebabkan mereka bimbang jika nama mereka disebut atau dipanggil oleh guru ketika di dalam kelas. Di samping itu pelajar merasa pelajar juga merasa takut sekiranya mereka melakukan kesilapan semasa bertutur bahasa asing, bahkan mereka akan berasa lebih gementar apabila guru bertanya soalan dan membetulkan kesalahan mereka.

Oleh yang demikian, faktor yang mempengaruhi kebimbangan dalam kajian-kajian di atas adalah berbeza mengikut demografi responden umpama jantina, tahap pendidikan, dan tempoh belajar bahasa asing. Di samping itu, sistem pembelajaran sesebuah institusi dan negara juga turut menjadi faktor kepada kebimbangan pelajar terhadap pembelajaran bahasa asing.

Penguasaan bahasa mempunyai hubungan yang sangat rapat dengan kebimbangan seseorang, pelajar yang menghadapi kebimbangan yang tinggi akan kurang berkonumikasi berbeza dengan pelajar yang tidak menghadapi masalah kebimbangan tersebut. Malahan, kebimbangan tersebut turut mempengaruhi perkataan apa yang dia sebut dan bagaimana cara dia menyebut perkataan tersebut (Alemi et al. 2011). Kebimbangan juga mempunyai perkaitan negatif dengan pencapaian dan menjadi penghalang kepada kecemerlangan akademik pelajar (Ghazali Yusri et al. 2010; Pintrich et al. 1991). Justeru itu, perlu ada strategi tertentu bagi mangatasi kebimbangan tersebut.

Terdapat beberapa kajian khusus tentang strategi mengatasi kebimbang seperti Kondo, & Ying-ling (2004) menerusi *Strategies For Coping With Language Anxiety : The Case of Students of English in Japan* telah mencadangkan lima strategi pembelajaran bahasa umpamanya persediaan atau persiapan, kerehatan, fikiran positif, pemerhatian yang teliti dan juga pasrah. Sikap pelajar untuk mengatasi kebimbangan mereka dalam bilik darjah di tentukan dengan penggunaan kognitif, afektif dan strategi sikap begitu juga dengan rasa pasrah. Walaubagaimanapun dapatan menunjukkan tiada hubungan yang signifikan di antara kebimbangan bahasa dan kekerapan penggunaan strategi tersebut. Di samping itu kajian *The Relationship between Language Learners' Anxiety and Learning Strategy in CLT Cassroomsoleh Wu* (2010) mendapati bahawa kedua-dua guru dan pelajar mempunyai sikap yang positif terhadap kelas CLT. Dapatan menunjukkan cara pengajaran yang digunakan oleh guru seperti traditional grammar-translation dan juga cara pengajaran yang lebih berpusat kepada guru telah membataskan peluang untuk pelajar mempraktikkan bahasa di dalam kelas.

Strategi mengatasi kebimbangan juga banyak dibincangkan secara tidak langsung menerusi kajian-kajian kebimbangan yang telah dijalankan terdahulu seperti *Foreign Language Classroom Anxiety oleh Horwitz* et al. (1986) berpendapat bahawa guru diberi dua pilihan untuk menguruskan pelajar yang sering kali berasa bimbang ketika belajar bahasa asing; pertama, mereka boleh membantu pelajar tersebut bagaimana untuk belajar menghadapi situasi yang boleh menimbulkan kebimbangan itu. Kedua, dengan cara mengurangkan tekanan dalam pengajaran bahasa asing. Guru juga seharusnya memilih tajuk yang menarik untuk pelajar berbincang secara berkumpulan atau berpasangan dan guru perlu mengekalkan situasi yang selesa dengan mengurangkan kekerapan membetulkan kesalahan pelajar (Young 1991).

Elkhafaifi (2005)dalam kajian kebimbangan mendengar mendapati strategi yang boleh digunakan untuk mengurangkan kebimbangan pelajar adalah guru bukan sahaja memberikan input kepada pelajar bahkan lebih banyak memberi ruang kepada pelajar untuk mempraktikkan kemahiran mendengar mereka dengan memberikan latihan-latihan berbentuk mendengar. Di samping itu guru juga seharusnya mengajar strategi mendengar dengan baik kepada para pelajar dan cara untuk mengingati kembali apa yang telah mereka dengar sebelum itu.

Dalam masa yang sama, usaha yang bersepadu dari pelbagai pihak amat diperlukan bagi membantu pelajar mengatasi kebimbangan dalam usaha meningkatkan prestasi kecemerlangan merekan dalam penguasaan bahasa asing yang dipelajari, kolej-kolej kediaman juga seharusnya menyediakan program-program kesedaran membudayakan komunikasi menggunakan bahasa asing bagi mewujudkan suasana yang kondusif untuk pelajar mempraktikkan penggunaan bahasa yang dipelajari oleh mereka (Nor Haliza & Khaidzir 2010).

PENUTUP

Secara kesimpulan rata-rata pelajar yang mengikuti kelas bahasa asing mengalami kebimbangan, yang berbeza hanyalah tahap kebimbangan tersebut sama ada tinggi mahupun rendah. Kebimbangan ini sangat berperanan terhadap pemerolehan bahasa seseorang. Pelbagai faktor yang menyumbang kepada kebimbangan ini. Justeru itu, strategi-strategi tertentu harus diambil untuk mengatasi masalah ini bagi memastikan kelansungan pemerolehan bahasa asing khususnya bahasa Arab.

Menerusi kajian literatur hasil dari pembacaan yang terbatas ini, kebanyakan kajian kebimbangan yang dijalankan oleh penyelidik sebelum ini banyak melibatkan bahasa Inggeris, hampir 80% dari literatur yang diperoleh adalah berkisar kebimbangan terhadap pembelajaran bahasa Inggeris di peringkat antarabangsa mahupun di Malaysia. Amat sedikit Penyelidik yang mengkaji kebimbangan pembelajaran bahasa Arab, hanya dengan kadar 10% dari literatur yang diperoleh penulis berkaitan bahasa Arab. Manakala, 10% lagi melibatkan lain-lain bahasa asing. Oleh yang demikian, bidang kajian kebimbangan terhadap pembelajaran Arab masih terbuka luas untuk dikaji dari semua aspek kemahiran bahasa baik mendengar, membaca, menulis mahupun bertutur. Kajian ini dapat memberi input kepada pengkaji di masa akan datang untuk meneroka bidang ini.

RUJUKAN

Ab. Halim Muhammad. 2009. *Tahap Komunikasi dalam Bahasa Arab dalam Kalangan Pelajar Sarjana Muda Bahasa Arab di IPTA Malaysia*. Journal of Islamic and Arabic Education, 1(1), 1–14.

Abd. Rahim Hj. Ismail. 2005. *Al-Dirasat Al-Arabiyyah fi Al-Dirasat Al-Ulya wa Alaqatuha bi tarbiyah al-Lughah al-Arabiyyah fi Maliziya*. Pendidikan Islam dan Bahasa Arab: Presektif Pengajian Tinggi,. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Alemi, M., Daftarifard, P. & Pashmforoosh, R. 2011. *The Impact of Language Anxiety and Language Proficiency on WTC in EFL Context.* Cross-Cultural Communication, 7(3), 150–166.

Alghothani, D. 2010. *Foreign Language Anxiety in an Intermediate Arabic Reading Course: A Comparison of Heritage and Foreign Language Learners*. The Ohio State University.

Al-Shboul, M. M. S. 2013. *Reading Anxiety in EFL Context : A Study on Jordanian Students at Yarmouk University*. International Islamic University Malaysia.

Birjandi, P. (n.d.). *The Impact of Test Anxiety on Test Performance among Iranian EFL Learners*. BRAIN, Broad Research in Artifical Intekligence and Neuroscienc, 1(4), 44–58.

Burgucu, A., Han, T. & Engin, A. O. 2011. *The Impact of Test On Learners' Test Anxiety*. International Journal of Art and Sciences, 4(18), 285–296.

Chan, D. Y. & Wu, G. 2004. *A Study of Foreign Language Anxiety of EFL Elementary School Students in Taipei County*. Journal of Bational Taipei Teachers Collage, 17(2), 287–320.

Elkhafaifi, H. 2005. *Listening Comprehension and Anxiety in the Arabic Language Classroom.* The Modern Language Journal, 89(2), 206–220.

Farah Ayuni Ramlan & Parilah Mohd Shah. 2012. *Second Language Anxiety Among Malaysian University Students.* International Seminar Education Comparative in Competency Based Curiculum Between Indonesia and Malaysia, 876–882.

Ghazali Yusri, Nik Mohd Rahimi & Parilah M. Shah. 2010. *Kebimbangan Ujian dan Motivasi dalam Kalangan Pelajar Kursus Bahasa Arab dalam Konteks Kemahiran Lisan*. ASEAN Journal of Teaching & Learning in Higher Education, 2(2), 50–63.

Ghazali Yusri, Nik Mohd Rahimi, Parilah M. Shah & Wan Haslina Wah. 2011. *Test Anxiety among: Arabic Language Courses Students.* The International Journal of Learning, 18(1), 73–85.

Horwitz, E. K., Horwitz, M. B. & Cope, J. 1986. *Foreign Language Classroom Anxiety. The Modern Language Journal*, 70(2), 125–132.

Koba, N., Ogawa, N. & Wilkinson, D. 2000. *Using the Community Language Learning Approach to Cope with Language Anxiety*. The Internet TESL Journal, VI(11).

Kondo, D. S. & Ying-ling, Y. 2004. *Strategies For Coping With Language Anxiety : The Case of Students of English in Japan.* English Language Teaching, 58(July), 258–265.

Nor Haliza Ibrahim & Khaidzir Hj. Ismail. 2010. *Kebimbangan Terhadap Penggunaan Bahasa Inggeris dalam Kalangan Pelajar Universiti Kebangsaan Malaysia.* Jurnal Personalia Pelajar, (13), 73–87.

Nur Pratiwi, Suhaila Zailani & Salamiah. 2014. *Kajian Terhadap Faktor Keresahan Pelajar Dalam kelas Maharat Al-Muhadthah wal Khatabah.* Seminar Pengajaran Dan Pembelajaran Bahasa Arab, hlm.23–33. Kuala Terengganu, Malaysia.

Oda, A. H. 2011. *The Effect of Anxiety on Learning English as a Foreign Language.* Journal of The College of Arts, (58), 1–24.

Pintrich, P. R., Smith, D. A. F., Garcia, T. & McKeachie, W. J. 1991. *A Manual for the Use of the Motivated Strategies for Learning Questionnare*.4–75.

Wan Zarina, Azizah Rajab, Norfazila Sayuti & Nur Al-Huda Hashim. 2007. *Kajian Tahap Keresahan di Kalangan Pelajar Bahasa Asing Terhadap Mata Pelajaran Bahasa Asing.* Universiti Teknologi Malaysia: Pusat Pengurusan Penyelidikan.

Woodrow, L. 2006. *Anxiety and Speaking English as a Second Language.* RELC Journal, 37(3), 308–328. doi:10.1177/0033688206071315

Wu, K. 2010. *The Relationship between Language Learners' Anxiety and Learning Strategy in the CLT Classrooms.* International Education Studies, 3(1), 174 – 192.

Yahya, M. 2013. *Measuring Speaking Anxiety among Speech Communication Course Students at The Arab American University of Jenin (AAUJ)*. European Social Sciences Research Journal, 1(3), 229–248.

Young, D. J. 1990. *An Investigation of Students' Perspectives on Anxiety and Speaking. Foreign Language Annals*, 23(6), 539–567.

Young, D. J. 1991. *Creating A Low-Anxiety Classroom Environment : What Does Language Anxiety Research Suggest?* The Modern Language Journal, 75(4), 426–439.

Prosiding Kolokium Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Maheram Ahmad, Muhammad Adib Samsudin, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Qira'at Qur'aniyyah Teras Pembentukan Kaedah Nahu

Nurul Asma Mazlan, Mohd Faizulamri Mohd Saad &
Abdul Musyrif Mohamad Khalil

Abstrak: Ilmu Qira'at merupakan sumber atau teras dalam pengkajian Islam, tambahan lagi ia mempunyai riwayat yang jelas terutamanya daripada generasi awal seperti para Sahabat RA dan Tabicin. Bertitik tolak daripada itu, *Qira'at Qur'aniyyah* turut menjadi sumber penting dalam ilmu nahw iaitu sebagai teras pembentukan kaedahnya. Fokus utama kajian ini ialah untuk memberi penumpuan terhadap metode para *Qurra'* dan sarjana tatabahasa Arab dalam pembinaan kaedah nahw sekaligus mengetengahkan hubungan yang terjalin di antara kedua-dua ilmu tersebut. Kajian ini adalah kajian korelasi yang bertujuan untuk mengenalpasti peranan *Qira'at Qur'aniyyah* dalam pembentukan kaedah nahu yang mana kolerasi positif menjadi korpus utama kajian. Dapatan kajian membuktikan bahawa, *Qira'at Qur'aniyyah* merupakan sumber utama dalam pembentukan kaedah nahu sekaligus memberi satu momentum (impak) besar dalam pembentukan kaedahnya.

PENGENALAN

Al-Quran merupakan sumber utama dalam pengajian Islam, begitu juga dengan kepelbagaiann riwayat *qira'at* di dalamnya. Perbahasannya terdapat di dalam pelbagai disiplin pengajian Islam, antaranya adalah pembentukan kaedah *nahw* oleh sarjana tatabahasa Arab. Tambahan lagi terdapatnya sarjana-sarjana yang pakar di dalam kedua-dua bidang ini menghubung jalinkan kepakaran mereka untuk memantap dan menyebarkannya kepada masyarakat Islam.

TAKRIF

Al-Qira'at dari sudut bahasa merupakan kata jamac daripada masdar lafaz (قراءة) yang membawa erti wajah-wajah bacaan al-Qur'an seperti *Qira'at Sab*^{c}.[2] Dikatakan: (قراءة , يقرأ , قرأ) iaitu "telah membaca, sedang membaca, bacaan".[3]

Al-Qira'at dari segi istilah, berikut merupakan takrifan yang dibuat oleh para ulama':

Ibn al-Jazari menjelaskan bahawa *Qira'at* adalah ilmu berkaitan tatacara pelaksanaan dalam membaca kalimah-kalimah al-Qur'an dan kekhilafannya secara menyandarkan kepada pe*naqal*nya (perawi-perawi atau *qurra'*).[4]

Al-Dumyati pula mentakrifkan *Qira'at* sebagai ilmu untuk diketahui daripadanya persamaan dan perbezaan yang terdapat di kalangan orang-orang yang me*naqal*kan kitab Allah SWT dari segi *al-hadhaf, al-ithbat,* baris, *sukun*, bercerai, bersambung dan seumpamanya daripada aspek cara-cara penyebutan, *ibdal* serta selainnya berdasarkan kaedah *al-sama*^{c}.[5]

Abd al-Fattāh al-Qādi menyatakan *Qira'at* adalah ilmu untuk mengetahui tatacara menyebut kalimah-kalimah al-Qur'an, cara melaksanakannya, sama ada secara *ittifaq* atau *khilaf*, berserta menyandarkan setiap wajah kepada pe*naqal*nya.[6]

Al-Zarqani pula menjelaskan bahawa *Qira'at* merupakan *madhab* yang dipegang oleh imam-iman *qurra'* yang masing-masing berbeza dalam cara membaca al-Qur'an tetapi mempunyai kesamaan dalam *riwayah* dan *turuq*, sama ada perbezaan ini adalah pada penyebutan huruf ataupun penyebutan barisnya (*hai'atiha*).[7]

Al-Zarkashi menjelaskan bahawa *Qira'at* adalah perbezaan pada lafaz-lafaz wahyu pada penulisan huruf-huruf atau cara menyebutnya seperti nipis, tebal dan selainnya.[8]

Melihat kepada takrif-takrif yang dibawa oleh para ulama' ini, pandangan yang dikemukan oleh Ibn al-Jazari adalah yang terbaik, kerana apabila dinyatakan ilmu *Qira'at* adalah ilmu berkaitan tatacara pelaksanaan dalam membaca kalimah-kalimah al-Qur'an, termasuk dalam perbincangan tersebut sama ada persepakatan ataupun kekhilafan dalam melaksanakan pembacaan al-Qur'an. Manakala kaedah pengambilan ilmu *Qira'at* dengan disandarkan kepada pe*naqal*nya menjelaskan sumber ambilan yang amat penting dalam periwayatan ilmu *Qira'at,* justeru termasuk di dalam ini pelbagai kaedah ambilan yang digunakan dan dengan faktor penerimaan dan penggunaan ilmu *Qira'at* ini menyebabkan timbulnya madhhab-madhhab dalam pengamalan ilmu *Qira'at.*

Pendirian Qurra' Dan Sarjana Tatabahasa Terhadap Qira'at

Pada bahagian ini, akan dijelaskan pandangan *qurra'* dan sarjana tatabahasa mengenai qira'at sama ada ia diterima ataupun ditolak dalam pembinaan kaedah tatabahasa. Dalam *kitab al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-* ^{c}*Aziz* (1993, 1:20) karya *Ibn* ^{c}*Atiyyah*, beliau menghimpunkan keseluruhan *Qira'at Mutawatirah* dan *Qira'at Shadhdhah*. Beliau juga mengatakan bahawa terdapat beberapa percanggahan pendapat antara sarjana bahasa dan ulama qira'at (*qurra'*). Perlu diketahui bahawa tidak semua sarjana bahasa Arab itu daripada kalangan *qurra'*. Justeru, para sarjana bahasa merujuk al-Qur'an, Hadith, dan puisi Arab sebagai sumber rujukan dalam pembinaan kaedah tatabahasa.

Pengertian *qurra'*: Pada sudut bahasa perkataan *qurra'* adalah kata *jama*^{c} daripada *qari'* iaitu *isim fa*^{c}*il* dari kata kerja (قرأ). Ia membawa maksud orang yang membaca (Ibn Manzur 2003, 7:284).

Pada sudut istilah, Shaykh al-Zarqani (1998, 1:376) menyatakan lafaz *qurra'* ini ditujukan kepada imam-imam yang dikenali (imam qira'at sepuluh) yang dinisbahkan qira'at kepada mereka. Rasulullah SAW merupakan ketua segala qurra' yang ulung kemudian diikuti oleh para sahabat RA, para *tabi*ᶜ*in*, para *tabi*ᶜ *tabi*ᶜ*in* dan seterusnya diwarisi oleh satu generasi ke generasi yang lain.

Menurut Shaykh Ahmad Mahmud ᶜAbd al-Samiᶜ (2000: 9). *qurra'* terbahagi kepada tiga peringkat iaitu:

i. *Mubtadi'* (permulaan): Menguasai tiga qira'at
ii. *Mutawassit* (pertengahan): Menguasai empat atau lima qira'at
iii. *Matin* (kuat/unggul): Menguasai keseluruhan qira'at

Manakala *muqri'* adalah orang yang mendalami ilmu qira'at dan riwayat-riwayatnya secara *mushafahah* iaitu daripada orang yang ditemuinya (al-Samic 2000: 9). Berdasarkan nilaian para ulama di atas, pengkaji berpandangan, gelaran qurra' itu sememangnya ditujukan kepada orang yang terkenal dan mahir dalam ilmu al-Qur'an khususnya dalam ilmu qira'at.

Nahwiyyun/ sarjana tatabahasa Arab : Perkataan *nahwiyyun* adalah kata *jama*ᶜ daripada *nahwi iaitu isim fa*ᶜ*il* dari kata kerja *nahw.* Ia membawa maksud orang yang alim dalam ilmu tatabahasa (ᶜAli et al. 1984: 1207).

Pendirian *Qurra'* dan Sarjana tatabahasa mengenai *Qira'at Mutawatirah*

Qira'at dan nahu mempunyai hubungan yang sangat kuat. Itulah sebabnya para sarjana bahasa menjadikan *qira'at qur'aniyyah* sebagai salah satu sumber dalam pembinaan kaedah tatabahasa.

Namun, tidak semua qirā'āt yang diambil. Ada sesetengahnya mengambil *Qirā'āt Mutawātirah* dan menolak *Qirā'āt Shādhdhah* manakala ada juga yang mengambil *Qirā'āt Shādhdhah* dan menolak *Qirā'āt Mutawātirah* (Ibn 'Aṭiyyah 1993, 1:56).

Aliran Basrah dan aliran Kufah akan meneliti jenis qirā'āt sebelum membina kaedah nahu. Sibawayh, ketua aliran Basrah menyatakan bahawa qirā'āt mesti diambil kira sebagai *ḥujjah* manakala al-Farrā' menolak sesetengah qirā'āt. Antara contoh-contoh *Qirā'āt Mutawātirah* yang diperbahaskan oleh para qurrā' dan sarjana bahasa dalam pembinaan kaedah tatabahasa ialah:

a. Ayat 1 dalam surah al-Nisā'

Firman Allah SWT:

وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ

Berdasarkan ayat di atas, ᶜAbd Allāh bin Yazīd me*marfū*ᶜkan kalimah (الأرحامُ) dengan baris *ḍammah*. Beliau berpandangan (الأرحام) adalah *mubtada'* manakala *khabar*nya hanya diandaikan dengan (والأرحام أهل أن توصل) (Ibn ᶜAṭiyyah 1993, 2:4).

Imam Ḥamzah membaca perkataan (الأرحامِ) dengan men*jar*kannya dengan baris *kasrah*[9]. Pandangan ini disokong oleh Ibn Jinnī (2006, 1:285) dengan menegaskan bahawa bacaan Ḥamzah betul dan tepat. Perkataan (الأرحام) bukanlah ᶜ*ataf* kepada *ḍamīr majrūr*, bahkan asal perkataan (الأرحام) ialah (وبالأرحام) iaitu terdapat huruf *bā'*. Kemudian, huruf *bā'* tersebut dibuang pada awal penyebutannya. Ibn Yaᶜīsh (2001,3: 98) juga bersetuju dengan pandangan yang dikemukakan oleh Ibn Jinnī. Beliau menegaskan "*bacaan ini tiada kecacatannya kerana ia dirawikan oleh imam yang ṭhiqah iaitu Abū al-*ᶜ*Abbas dan kita tidak boleh menola*knya".

Sebaliknya, Ibn ᶜAtiyyah (1993, 2:4) menjelaskan, kalimah (الأرحام) dibaca dengan nasab kerana (الأرحام) adalah ᶜataf. Maᶜtufnya adalah damir ficl takdirnya (واتقوا الأرحام أن تقطعوها). Ini adalah bacaan Qira'ah Sabᶜah kecuali bacaan Hamzah sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn ᶜAbbas. al-Mubarrad al-Basri juga menolak bacaan ini walaupun Imam Hamzah tergolong dalam imam Qira'ah Sabᶜah.

Justeru, (الأرحام) bukanlah ᶜataf kepada damir sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Hasan, Ibrahim al-Nakha'i, dan Mujahid. Para ketua aliran Basrah menolak bacaan ini dengan mengatakan

bahawa tidak boleh di[c]atafkan dengan damir (al-Mubarrad 1997, 2:749). al-Zajjaj menjelaskan, [c]*ataf dan ma[c]tuf* [c]alayh saling berhubungkait di antara satu sama lain. Kita tidak boleh mengatakan (مررت بزيدوك) ataupun (مررت بك وزيد). Sibawayh juga bersetuju dengan pandangan tersebut. Isu ini termaktub dalam puisinya seperti:

فَالْيَوْمَ قَدْ بِتَّ تهجونا فَاذْهَبْ فَمَا بِكَ والأَيَّامِ مِن عَجَبَ[10]

Sekiranya diteliti dengan mendalam, Ibn cAtiyyah dan kebanyakan para sarjana bahasa Arab menolak bacaan Hamzah dan mengatakan bahawa bacaan ini lemah. Dengan itu, di sini dapat dibahagikan kepada dua pandangan iaitu (al-Muhaymid 2001: 28):

1. Golongan yang menolak dan mengatakan bacaan ini salah.
2. Golongan yang menerima dan mempertahankan bacaan ini.

Sehubungan dengan itu, sarjana bahasa Arab yang menolak bacaan ini terbahagi kepada tiga pendapat iaitu:

i Mengingkari dan mengharamkan bacaan ini : Ini adalah pandangan yang dikemukakan oleh al-Mubarrad (1997, 2:749). Beliau menegaskan "Jika aku bersembahyang dibelakang imam yang membaca kalimah (الأرحام) dengan berbaris kasrah, aku akan meninggalkan imam tersebut (iaitu berhenti solat)".

ii Pandangan yang mengatakan bahawa bacaan ini lemah: Ini merupakan pandangan yang dikemukakan oleh al-Zamakhshari (1995, 1:493). Beliau berkata *"menjarkan [c]ataf* yang jelas dengan *damir* tidak benar kerana *damir muttasil* bersambung seperti isimnya berdasarkan contoh (مررتُ به وزيد). Manakala jar dan majrur adalah saling berhubungkait di antara satu sama lain seperti (وهذا غلامه وبزيد)". Kedua-dua contoh berikut bertentangan dengan kaedah tatabahasa Arab.

iii Pandangan yang mengatakan bahawa bacaan Hamzah salah: Ini adalah pandangan yang dikemukakan oleh al-Zajjaj. Beliau berkata "tidak boleh dimasukkan huruf jar pada perkataan (الأرحام) sebaliknya ia dibolehkan hanya pada puisi sahaja. Kesalahan ini juga dalam perintah yang dibuat oleh Nabi Muhammad SAW. Baginda bersabda " لا تحلفوا بآبائكم ". Bagaimanakah anda boleh berkata " تتساءلون به وبالأرحام " pada ayat ini?"

Pandangan yang dikemukakan oleh al-Zajjaj dijawab oleh Ibn [c]Atiyyah. Beliau menegaskan, bacaan Hamzah merupakan *Qira'at Mutawatirah*. Adapun golongan yang kedua, mereka mempunyai hujah dan sebab dalam menyokong bacaan ini. Antaranya ialah Ibn Jinni, Ibn Ya[c]ish dan Abu Hayyan al-Andalusi.

Ibn Jinni (2006, 1:285) menerima dan mempertahankan bacaan Hamzah sambil mengkritik al-Mubarrad. Beliau menegaskan, bacaan yang sampai kepada umat Islam masa kini bukanlah satu bacaan yang jelek, buruk dan lemah. Beliau memaparkan penjelasan Imam Hamzah yang dinukilkan oleh Abu al-[c]Abbas; "sesungguhnya aku tidak membawa perkataan (الأرحام) dengan [c]*ataf majrur* kepada *damir*, bahkan aku percaya bahawa terdapat huruf ba' yang kedua selain (به). Itulah sebabnya aku berkata (وبالأرحام). Kemudian huruf ba' yang kedua itu dihadhafkan di awal penyebutannya".

Ibn Ya[c]ish (2001, 3:78) pula mengatakan bahawa kebanyakkan para sarjana tatabahasa melihat bacaan ini bertaraf da[c]if kerana mereka menyangka (الأرحام) adalah [c]ataf kepada damir yang berbaris kasrah". Oleh itu, beliau mengemukakan dua pandangan yang menyatakan bahawa kalimah (الأرحام) bukan [c]ataf kepada damir yang berbaris kasrah iaitu:

i. Waw dan wau qasam : Mereka bersumpah (بالأرحام) dan memuliakannya. Termaktub di dalam al-Qur'an, sesuai penggunaan mereka berdasarkan ayat berikut. Firman Allah SWT:

وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبًا [11]

Ayat (إن الله كان عليكم رقيبا) adalah jawab qasam bagi ayat sebelumnya.

ii. Sebelum kalimah (الأرحام) terdapat huruf ba' yang kedua selain huruf ba' pada (به) : Justeru, Imam Hamzah membaca (وبالأرحام), kemudian huruf ba' itu dihadhafkan

(2001, 3:78). Pandangan Ibn Yacish sama dengan pandangan yang dikemukakan oleh Ibn Jinni.

Manakala Abu Hayyan al-Andalusi (1993, 2:144) mengatakan bahawa tidak cukup dengan menjawab mengenai bacaan ini lemah, bahkan kita mesti menjawab kritikan mereka keseluruhannya dan menjawab kritikan Ibn ᶜAtiyyah khususnya.

Abu Hayyan menegaskan, aliran Basrah, al-Zamakhshari, dan Ibn 'Atiyyah serta sesiapa yang mengatakan bahawa (الأرحام) adalah cataf kepada damir majrur melainkan adanya jar dan berpegang dengan hujah ini, maka ia salah. Yang betulnya ialah aliran Kufah, mereka menyandarkan bacaan ini daripada ayat lain seperti: (وَكُفۡرُۢ بِهِۦ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ[12]).

Ini adalah penyebutan bangsa Arab dari sudut prosa dan *nazamnya*. Justeru, bacaan Hamzah seharusnya diterima kerana ini adalah *Qira'at Mutawatirah*. Ummah dahulu juga menerima bacaan ini dan ia bersambung dengan para *qurra'* sahabat yang besar. Mereka bertalaqqi al-Qur'an daripada Rasulullah SAW tanpa perantaraan orang lain seperti Sayyidina ᶜUthman bin ᶜAffan RA, ᶜAli bin Abi Talib RA, Ibn Masᶜud RA, Zayd bin Thabit RA sehinggalah kepada Ubay bin Kacab RA. Hanya orang yang menggunakan akal semata-mata sahaja yang menolak bacaan ini seperti al-Zamakhshari kerana beliau seorang yang bermazhab Muᶜtazilah. Sebenarnya Imam Hamzah RA mengambil bacaan ini daripada Sulayman bin Mahran al-Acmash, Hamran bin Aᶜyun, Muhammad bin ᶜAbd al-Rahman bin Abu Layla, dan Jaᶜfar bin Muhammad al-Sadiq. Mana mungkin Imam Hamzah membaca al-Qur'an dengan sendirinya melainkan peninggalan orang-orang dahulu. Beliau juga merupakan seorang yang *salih* dan *thiqah* di dalam kata-katanya (Abu Hayyan 1993, 3:156).

b. Ayat 2 dalam surah al-Baqarah :

Firman Allah SWT:

إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً

Al-Tabari (1997, 6:80) di dalam tafsirnya menjelaskan bahawa (تجارة) tidak boleh dibaca dengan *mansub*. Ayat (إلا أن تكون تجارةٌ حاضرةٌ) dibaca *marfuᶜ* kerana (تكون) sudah sempurna dan ia tidak memerlukan khabar. Kalimah (إلا أن تكون) pada ayat ini pula bermaksud (إلا أن تُوجد أو تقعَ أو تحدث).

Pada ayat di atas, ᶜ*Asim* menasabkan perkataan (تجارةً). Di dalam kaedah nahu, sekiranya (تجارةً) itu *mansub*, maka *damir mustatir* berada pada (تكون) kembali kepada *muᶜamalah tijariyyah*. Dengan itu *mucamalah tijariyyah* adalah *isim* (تجارة) ,(تكون) adalah khabarnya, manakala (حاضرة) *sifah* bagi (تجارة) (al-Muhaymid 2001: 53).

c. Ayat 197 dalam surah al-Baqarah :

Firman Allah SWT:

فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ

Berdasarkan ayat di atas, Ibn ᶜAtiyyah (1993, 1:272) menjelaskan:

a) Imam Nafiᶜ membaca dengan ayat (فلا رفثَ ولا فسوقَ ولا جدالَ) dengan memansubkan semua sekali iaitu berbaris *fathah*. Ini adalah bacaan Ibn ᶜAmir, ᶜAsim, Hamzah dan Kisa'i.

b) Ibn Kathir dan Abu ᶜAmru membaca ayat (فلا رفثٌ ولا فسوقٌ ولا جدالَ) dengan *rafaᶜ* pada perkataan (رفث) dan (فسوق), manakala perkataan (جدال) tetap kekal dibaca dengan *fathah*.

c) Abu Jaᶜfar bin al-Qaᶜqaᶜ[13] pula membaca ayat (فلا رفثَ ولا فسوقَ ولا جدالُ) dengan rafaᶜ pada ayat (جدال) dan mengekalkan baris yang lain dengan fathah. [14]

Dari sudut iᶜrab, jika dilihat pada bacaan Abu ᶜAmru, (لا) bermakna (ليس) apabila dibaca dengan *rafaᶜ* manakala khabarnya di*hadhaf*kan. Manakala Abu ᶜAli pula mengatakan bahawa (في الحج) adalah khabar (لا جدال). Secara keseluruhannya, dapat disimpulkan bahawa terdapat percanggahan terhadap kedua-dua pandangan[15] tersebut. Sebenarnya (في الحج) adalah khabar kepada ( ) ,(لا رفثَ) (لا فسوقَ) dan (لا جدال) berdasarkan dua pandangan:

i "لا" bermakna (ليس) dan khabarnya *marfuᶜ*. Selebihnya adalah *mubtada'*.

ii Abu ᶜAli pula menyatakan bahawa kalimah (رفث) berada di tempat (ليس) pada nasab dan khabar. Sebenarnya, (رفث) adalah *mubtada'* dan memerlukan *khabar*.

Oleh itu, kalimah (في الحج) adalah khabarnya walaupun kesemua ayat ini dibaca sama ada dengan *rafaᶜ* ataupun *nasab*.

Justeru, para sarjana bahasa membincangkan permasalahan ini dengan mendalam dari sudut *ta'wil* dan *taᶜlil*nya. Dengan itu, cukuplah sekiranya dibawakan kajian Abu Hayyan yang mana beliau dan Ibn ᶜAtiyyah saling membincangkan[16] permasalahan ini secara terperinci. Abu Hayyan menyampaikan pandangan yang dikemukakan oleh Ibn ᶜAtiyyah:

1. Katanya[17] : (ولا) bermaksud (ليس), ini sangat sedikit penggunaannya seolah-olah ia tidak boleh dijadikan sebagai pembinaan kaedah. Dengan sebab itu, sesetengah ulama menjadikan kalimah ini *mubtada'*.

). Beliau ليس) bermaksud (لاAbu Hayyan juga mengatakan bahawa sangat sedikit (
mendapati *shawahid* mengenai penggunaan ini dalam satu *bay*t yang dideklamasikan oleh Ibn Malik tanpa diketahui siapakah pemuisinya.

تعزُّ فلا شيءٌ علا الأرضِ باقياً ولا وزر مما قضَى الله وَاقِيًا

Contoh lain pula sebagaimana yang didendangkan oleh al-Nabighah al-Jaᶜdi:

وحلت سواد القلب لا أنا باغيا سواها ولا في حبِّها متراخيًا

Walau bagaimanapun, dalam isu ini, Abu Hayyan menolak Qira'at Mutawatirah. Beliau menegah pembinaan kaedah tatabahasa yang dibaca dengan *rafaᶜ* sedangkan ia merupakan bacaan Ibn Kathir dan Abu ᶜAmru yang mana mereka berdua merupakan imam *Qira'at Mutawatirah* yang bersambung sanadnya kepada Rasulullah SAW.

Dalam permasalahan ini, al-Muhaymid (2001: 58) berpihak kepada Ibn ᶜAtiyyah berdasarkan hujah yang dikemukakan dalam kitab al-Kashf (al-Qaysi 2007, 1:286); " jika ayat (فلا رفثٌ ولا فسوقٌ ولا جدالَ) dibaca dengan rafaᶜ dan tanwin, (لا) bermaksud (ليس). Apabila (لا) bermaksud (ليس), kalimah selepasnya adalah *isim* dan dibaca dengan *marfuᶜ* manakala khabarnya di*hadhaf*kan menjadi (فَلَيْسَ رفثٌ ولا فسوقٌ في الحجِّ)".

2. *Khabar*nya di*hadhaf*kan pada bacaan Abu ᶜAmru. Setengah pendapat mengatakan bahawa *khabar* (كان وأخواتها) iaitu (ليس) tidak boleh di*hadhaf*kan melainkan di dalam puisi seperti contoh berikut:

يرجو جوارك حين ليس مجير [20]

Ini adalah hujah yang dikemukakan oleh Ibn ᶜAtiyyah. Sebaliknya, Abu Hayyan, al-Qaysi dan Ibn Hisham menolak hujah ini. Ibn Hisham mengatakan bahawa aliran Kufah dan aliran Baghdad bercanggah pendapat berdasarkan nukilan puisi berikut:

أَيْنَ الْمَفَرُّ والإلهُ الطَّالِبُ وَالْأَشْرَمُ الْمَغْلُوبُ لَيْسَ الْغَالِبُ[21]

Perkataan (الغالب) adalah isim kepada (ليس) manakala khabarnya di*hadhaf*kan. Ibn Malik menjelaskan bahawa pada asalnya terdapat *damir muttasil* yang menunjukkan kepada (الأشرم), iaitu (لَيْسَهُ الْغَالِبَ) sebagaimana contoh (الصديق كأنه زيد). Kemudian damir tersebut di*hadhaf*kan.

3. Abu Hayyan (1993, 2:89) menjelaskan "kalimah (في الحج) merupakan *khabar* kepada (لا رفث), (لا فسوق), dan (لا جدال). Sekiranya kalimah (في الحج) berada di tempat *rafaᶜ*, secara tidak langsung ia mempunyai dua wajah iaitu:

- (لا) akan bertukar maksud kepada (ليس)
- (لا) kekal dengan maksudnya sendiri

al-Muhaymid (2001: 59) menolak pandangan yang dikemukakan oleh Abu Hayyan dengan menyatakan bahawa sekiranya (لا) bermaksud (ليس), ia memerlukan khabar yang *mansub*. Sebaliknya jika (لا) tetap dengan maknanya sendiri, maka ia memerlukan khabar yang marfuᶜ.

Situasi ini berlainan pula dengan Ibn Hisham (1991: 728) yang membawa pandangan *Sibawayh* iaitu menfathahkan kesemua perkataan pada ayat berikut, (فلا رفثَ ولا فسوقَ ولا جدالَ). Maka (في الحج) menjadi zarf khabar bagi semua ayat tersebut. Oleh itu, sekiranya dua kalimah yang pertama iaitu (لا رفثُ) dan (لا فسوقُ) dirafa^{c}kan, khabarnya mesti dihadhafkan. Pandangan ini hampir sama dengan pandangan yang dikemukakan oleh Abu Hayyan.

al-Qaysi (2007, 1:286) pula menolak pandangan yang dikemukakan oleh Ibn ^{c}Atiyyah. Beliau berpendapat tidak sesuai sekiranya (في الحج) khabar bagi ketiga-tiga *isim* sebelumnya iaitu (لا رفث), (لا فسوق), dan (ولا جدال) kerana khabar (ليس) semestinya mansub manakala khabar (جدال) adalah *marfu*^{c} kerana kalimah (ولا جدال) merupakan *isim* yang berada ditempat *mubtada' marfu*^{c}. Oleh itu, (في الحج) tidak boleh berkerja dengan dua fungsi serentak; *mansub* dan *marfu*^{c} bagi satu isim.

Abu Hayyan memanjangkan perbahasan mengenai pandangan yang dikemukakan oleh Ibn ^{c}Atiyyah. Hasilnya, pada ayat (فلا رفثٌ ولا فسوقٌ), sesetengah ulama membacanya dengan *rafa*^{c} dan ber*tanwin* dan terdapat juga dalam kalangan mereka yang membacanya dengan nasab tanpa *tanwin* (فلا رفثُ ولا فسوقُ). Manakala pada perkataan (ولا جدالَ), para ulama bersepakat membacanya dengan *fathah* (الفسوق), (الرفث), dan (الجدال) kerana membawa maksud menafikan keseluruhannya.

Untuk menjauhi daripada pelbagai pentafsiran, kesimpulan yang dapat dibuat dalam permasalahan ini ialah:

1. Pada bacaan *rafa*^{c}, (لا) diabaikan. Namun selepas huruf (لا) ialah *mubtada'* manakala kalimah (في الحج) adalah *khabar*. Oleh itu, ayat ini dibaca (فلا رفثٌ ولا فسوقٌ ولا جدالَ).
2. Pada bacaan nasab, menjadi (لا النافية للجنس). Selepas huruf (لا) itu adalah isim. Manakala (في الحج) adalah *khabar*. Oleh itu, ayat ini menjadi (فلا رفثَ ولا فسوقَ ولا جدالَ).

Pendirian Qurra' dan Sarjana bahasa mengenai Qira'at Shadhdhah

Sebagaimana Qira'at Mutawatirah, para *qurra'* dan sarjana bahasa turut membahaskan *Qira'at Shadhdhah* dalam pembinaan kaedah tatabahasa, Namun, tidak semua qira'at ini ditolak bahkan kebanyakan sarjana bahasa menjadikannya sebagai *shawahid* mereka di dalam pembinaan kaedah. Terdapat dua aliran pengajian yang besar iaitu aliran Basrah dan aliran Kufah yang mana mereka juga turut membahaskan Qira'at Shadhdhah. Abu Hatim al-Sijistani tidak sekali-kali menggunakan *Qira'at Shadhdhah* melainkan setelah ia disaring oleh *miqyas* tatabahasa. Beliau lebih banyak menggunakan *Qira'at Mutawatirah* dalam menyelesaikan permasalahan ini. Sifat ini sama seperti gurunya iaitu al-Mubarrad (al-Sirafi 1955: 76).

Antara contoh-contoh Qira'at Shadhdhah yang diperbahaskan oleh para qurra' dan sarjana bahasa dalam pembinaan kaedah tatabahasa ialah:

a. Ayat 36 dalam surah al-Mukminun

Firman Allah SWT:

هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَاتُوعَدُونَ

Berdasarkan ayat di atas, Ibn ^{c}Atiyyah mengatakan bahawa bacaan Abu Haywah pada ayat (هيهاتٌ) dengan *ta'* yang marfu^{c} dan berbaris tanwin yang di*i*^{c}*rab*kan sebagai *mubtada'*. Ini adalah isim *mu*^{c}*rab* berasingan, manakala *khabar*nya ialah (توعدون). Ada juga diriwayatkan dari Abu Haywah bahawa kalimah (هيهاتُ) dibaca dengan rafa^{c} tanpa tanwin (Ibn ^{c}Atiyyah 1993, 4:143).

Manakala Abu ^{c}Ali al-Farisi[22] menyanggah pandangan yang dikemukakan oleh Ibn ^{c}Atiyyah. Beliau mengatakan bahawa kalimah (هيهات) adalah *isim fi*^{c}*l* maksudnya (بَعُدَ). Sekiranya (هيهات) menjadi *marfu*^{c}, maka perkataan (شَتَّان) turut menjadi *marfu*^{c} kerana (شَتَّان) juga merupakan *isim fi*^{c}*l*. Walau bagaimanapun, (شَتَّان) lebih utama jika dibandingkan dengan (هيهات) kerana (شَتَّان) adalah *mushtaq* daripada perkataan (التَّشَتُّتَ), sedangkan perkataan (هيهات) pula adalah sebutan yang tidak mempunyai *mushtaq* seperti perkataan (صه) dan (مه). Dengan itu, (هيهات) tidak boleh di*i*^{c}*rab*kan kerana *isim fi*^{c}*l* tiada tempat dalam *i*^{c}*rab*. Contohnya (قام زيد) (al-Muhaymid 2001: 78).

Sehubungan dengan itu, Abu ᶜAli al-Farisi menegaskan bahawa perkataan (هيهات) tidak ada tempat dalam *iᶜrab*. Sekiranya (هيهات) berada ditempat mubtada' marfuᶜ, maka selepasnya adalah *khabar*. Ini salah kerana *mubtada'* mesti memerlukan *khabar* dari sudut makna. Begitu juga sebaliknya, *khabar* juga turut memerlukan *mubtada*' (Ibn Sidah 1996, 16:117).

Berdasarkan kedua-dua pandangan ini, perkataan (هيهات) pada ayat (هيهات هيهات لما توعدون) adalah *isim fiᶜl madi*, kadang-kadang diikuti oleh *faᶜil* tanpa huruf *jar lam* (ل) berdasarkan contoh (هيهات مجيء زيد). Asal perkataan ini ialah (هيهات لمجيء زيد).

Kadang-kadang, *faᶜil dihadhafkan* ketika terdapat huruf *jar lam* (ل) seperti ayat ini. Lafaz ini juga seperti huruf " صه" dan " مه ". Dengan itu, (هيهات) dibaca dengan *fathah*. Ini merupakan bacaan majoriti ahli qira'at yang tidak diragui kesahihannya (al-Muhaymid 2001, 78-79).

b. Ayat 58 dalam surah Yunus

Firman Allah SWT:

قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ هُوَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ

Ini adalah bacaan majoriti qurra' kerana ia adalah *Qira'at Mutawatirah*. Diriwayatkan daripada Nabi SAW: kalimah (فَلۡيَفۡرَحُواْ) dan (تَجۡمَعُونَ) dengan huruf *ta'* pada kedua-duanya menunjukkan kepada *mukhatabah* (pihak kedua). Ini adalah bacaan Hasan al-Basri dan bertaraf *Shadhdhah (Kharuf 2002: 215).*

Bacaan Hasan al-Basri juga dipersetujui oleh *mushaf al-Muyassar fi al-Qira'at al-Arbaᶜ ᶜAsharah* dan dalam kalangan bangsa Arab tetapi *sanad*nya lemah. Bacaan ini disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW namun *sanad*nya lemah kerana kalimah (فلتفرحوا) dimasukkan huruf *lam* dalam "امر المخاطب". Gaya bahasa ini jarang digunakan oleh Arab. (Ibn ᶜAtiyyah 1993, 3:128).

Bacaan ini ditolak oleh Kisa'i kerana orang Arab jarang menyebut sedemikian (al-Farra' 1990, 2:269-270). Manakala Ibn Khalawayh mengatakan bacaan ini bertaraf *da'if* dengan alasan "bagi mereka yang membacanya dengan *ta'* ialah ketika mana pembicara bertemu sahabatnya. Beliau menegaskan, bacaan dengan huruf *ta'* sangat jarang digunakan kerana bangsa Arab tidak menggunakan *huruf lam* dalam *fiᶜl amr* melainkan belum disebut *faᶜil*nya seperti contoh berikut: "لتعن بحاجتي" (Ibn Khalawayh 2000: 182).

Daripada kesemua pandangan ini, bacaan yang dipersetujui ialah (فَلۡيَفۡرَحُواْ) iaitu dengan ya'. Ayat ini diturun dalam *fiᶜl mudariᶜ* yang diikuti dengan *lam al-amr li al-gha'ib* sepertimana firman Allah SWT:

وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ[23]

Walaupun terdapat perselisihan dalam pembinaan kaedah tatabahasa, namun para sarjana bahasa Arab bersepakat mengatakan bahawa penghujahan bahasa dengan *Qira'at Shadhdhah* boleh digunakan dalam semua lapangan ilmu sama ada di dalam pengajian nahu, bahasa dan fiqah.

Pembentukan Kaedah Nahu Berteraskan Qira'at

1. Pemisahan *Mudaf* dan *mudaf Ilayh*: Ibn Malik menyatakan, *mudaf* dan *mudaf ilayh* boleh dipisahkan sekiranya berada pada tiga situasi berikut:

i. Sekiranya *mudaf* itu *masdar* dan *mudaf ilayh* menjadi *faᶜil*nya. Kedua-duanya dipisahkan dengan *mafᶜul* sebagaimana bacaan Ibn ᶜAmir. Firman Allah SWT:

وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ قَتۡلَ أَوۡلَٰدِهِمۡ شُرَكَآؤُهُمۡ[24]

Ibn ᶜAmir membaca ayat di atas dengan (وكذلك زين لكثير من المشركين قتلُ أولادَهُمْ شركآئِهِمْ). Huruf lam pada perkataan (قتلُ) berbaris *dammah*, *dal* pada perkataan (أولادَهُمْ) berbaris *fathah* manakala huruf *hamzah* pada perkataan (شركآئِهِمْ) berbaris *kasrah* (Kharuf 2002: 145). Disimpulkan bahawa, (قتلُ) adalah *mudaf* dan (أولادَهُمْ) adalah *mafᶜul bih* merangkap *faᶜil* manakala (شركآئِهِمْ) adalah *mudaf ilayh*. Oleh itu, *mafᶜul bih* adalah pemisah di antara *mudaf* dan *mudaf ilayh.*

ii Sekiranya *mudaf* menjadi *sifah* (iaitu sama ada *isim faᶜil, isim mafᶜul* ataupun *sifah* mushabahah) manakala *mudaf ilayhnya* pula menjadi *mafᶜul awwal*. Pemisahnya di sini ialah *mafᶜul*nya yang kedua sebagaimana bacaan sesetengah qiraʾat pada ayat berikut. Firman Allah SWT:

فَلا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخۡلِفَ وَعۡدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ[25]

Perkataan (فلا تحسَبَنَّ) pada ayat di atas adalah bacaan Ibn ᶜAmir, ᶜAsim, Hamzah dan Abu Jaᶜfar. Bacaan ini dipersetujui oleh al-Hasan dan al-Matuᶜi. Sebaliknya *qurraʾ* lain membaca (فلا تحسِبَنَّ) dengan meng*kasrah*kan *sin.* Kesemua wajah bacaan ini adalah *Qiraʾat Mutawatirah*. Namun begitu, perkataan (رُسُلَهُ) adalah *Qiraʾat Shadhdhah* yang dibaca oleh Hasan al-Basri (Kharuf 2002: 261).

Berdasarkan ayat di atas juga, perkataan (مُخْلِف) adalah *mudaf* yang dinamakan *isim faʻil*. (رُسُلِهِ) adalah *mudaf ilayh* merangkap *mafᶜul awwal*. Pemisahnya kedua-duanya ialah perkataan (وعدَهُ) iaitu *mafᶜul thani*.

iii.Sekiranya pemisah di antara *mudaf* dan *mudaf ilayh* itu *al-qasam*. Contohnya: " هذا الغلام واللهِ زيدٍ " .

2. *Hadhaf Huruf Nun* pada *Fiᶜl Mudariᶜ Kana* (كان)

Fiᶜl mudariᶜ (كان) berbaris *sukun* sekiranya di*jazam*kan dan *fiᶜl* itu tidak bersambung dengan *damir nasab* berdasarkan ayat tersebut. Firman Allah SWT (وَإِن تَكُ حَسَنَةً[26]). Asal perkataan (تَكُ) ialah (تَكُون). *Waw* di*hadhaf*kan kerana terdapat *huruf jazam* (إن). Justeru itu, ia menjadi (تَكُنْ). Namun, huruf nun juga boleh dihadhafkan berdasarkan dua bacaan iaitu (Makram 1990: 232):

i Dibaca dengan *rafaᶜ* secara sempurna.

ii Dibaca dengan nasab. ini adalah bacaan *al-Nuᶜman.*

Yunus bin Habib[27] membolehkan nun dijazamkan sekiranya nun itu berbaris sukun. Ibn Malik al-Andalusi sependapat dengan Yunus bin Habib, iaitu nun boleh dijazamkan sekiranya *nun* tersebut berbaris *kasrah* (iaitu *darurah*) sebagaimana ayat berikut. Firman Allah SWT (لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ[28]). Ayat tersebut boleh dibaca dengan (لم يَكُ الذين كفروا). Ini adalah *Qiraʾat Shadhdhah.*

3. ᶜ*Ataf* kepada Kata Ganti Nama yang *Majrur* tanpa Mengulangi Huruf *Jar* : Aliran Basrah mengatakan bahawa ᶜ*ataf* kepada kata ganti nama yang *majrur* mesti diulangi dengan huruf *jar* berdasarkan ayat (فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ[29]).

Ibn Malik al-Andalusi menolak pandangan yang dikemukakan oleh aliran Basrah. Beliau berpandangan, tidak perlu mengulangi pengulangan huruf *jar* berdasarkan sebaris puisi yang mendendangkan kaedah tersebut (Makram 1990: 233):

فاليوم قَرَّبْتَ تهجونَا وتشتِمونا فاذهبْ فما بِكَ وَالْأَيَّامِ من عَجَبَ

Terdapat bacaan Ibn ᶜAbbas, Hasan al-Basri, dan jumhur *qurra'* kecuali bacaan *Hamzah* berdasarkan ayat (30 تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ). Pada bacaan Hamzah, perkataan (الأرحامِ) berbaris *kasrah.* Bacaan ini dipersetujui oleh al-Matuᶜi. Bacaan ini adalah *Qira'at Mutawatirah* (Kharuf 2002: 77).

KESIMPULAN

Kesan *qira'at qur'aniyyah* sangat jelas dalam pembentukan kaedah nahu kerana banyak pembinaan kaedah dibina berdasarkan sesetengah qira'at ataupun bacaan menjadi sebab kepada perletakan sesuatu kaedah. Kadangkala, *qira'at* dapat menyokong dalam pembinaan kaedah nahu dan menjadi *shawahid* ke atas keberkesanan sesuatu kaedah ataupun sebaliknya. Kesemua para sarjana bahasa mengakui bahawa, *qira'at qur'aniyyah* merupakan sumber penghujahan tatabahasa Arab. Namun begitu, penolakan terhadap sesetengah *qira'at* bukan bererti mereka menolak keseluruhan *qira'at* sebagai sumber penghujahan kaedah, akan tetapi terdapat ayat al-Qur'an yang lebih sesuai dan jitu yang dapat dijadikan sebagai sumber penghujahan utama

NOTA HUJUNG

[2] Jamaᶜah min Kibar al-Lughawiyyin, al-Muᶜjam al-ᶜArabiyy al-asasiyy, Larus, Misr, 1999M, hlm. 975.

[3] Majmac al-Lughah al-ᶜArabiyyah al-Idarah al-ᶜAmmah wa Ihya' al-Turāth, Muᶜjam al-wasit, Maktabah al-Shuruq al-Dauliyyah, al-Qahirah, 2002M, hlm. 750

[4] Ibn al-Jazari, Abi Khayr Muhammad bin Muhammad, Munjid al-muqri'in wa murshid al-talibin, Maktabah al-Qudsiyy, al-Qahirah, 1995M, hlm. 13

[5] Al-Banna, Shihab al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abd Ghani al-Dumyati, Ithaf fudala' al-bashar fi al-Qira'at al-arbᶜah ᶜashar, Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah, Bayrut, 2001M, hlm. 6

[6] Al-Qadi, Abd al-Fattah Abd al-Ghani, al-Budur al-zahirah fi al-Qira'at al-ᶜashr al-mutawatirah, Dār al-Salam, al-Qahirah, 2004M, cet. pertama, hlm. 51

[7] Al-Zarqani, Manahil al-irfan fi ᶜulum al-Qur'an, 1998M, jil. 1, hlm. 343

[8] Al-Zarkashi, al-Burhan fi ᶜulum al-Qur'an, 1988M, jil. 1, hlm. 318

[9] Ini adalah bacaan Hamzah, Qatadah dan al-Acmash.

[10] Bahr al-Basit, Sharh Ibn ᶜAqil, nombor 298

[11] al-Qur'an, al-Nisa' 4:1

[12] al-Qur'an, al-Baqarah 2:217

[13] Beliau merupakan murid kepada ᶜAsim.

[14] Diriwayatkan, bacaan ini daripada ᶜAsim pada setengah cara yang lain.

[15] Percanggahan di antara pandangan Abu ᶜAmru dan Abu ᶜAli.

[16] Perbincangan di dalam Kitab.

[17] Kata-kata Ibn ᶜAtiyyah.

[18] Tidak diketahui siapakah penyairnya. Namun, ini juga adalah shawahid Ibn Hisham dalam kitabnya Mughni al-Labib (1991: 434) dan Ibn ᶜAqil di dalam Sharh al-Alfiyyah (1934: 78).

[19] Bayt ini dideklamasikan oleh al-Nabighah. Beliau adalah salah seorang penyair yang hidup di zaman Jahiliyyah dan zaman Islam. Beliau diislamkan oleh Rasulullah SAW dengan penuh kebaikan. Bayt ini adalah salah satu daripada shawahid Ibn ᶜAqil nombor 80.

[20] Bayt ratapan ini dideklamasikan oleh al-Laythi. Bayt ini juga adalah shawahid Ibn Hisham di dalam kitabnya Mughni al-Labib (1991: 1065).

[21] Bayt ini dideklamasikan oleh Nufayl bin Habib. Al-Ashram ialah Abrahah al-Habshi iaitu ketua tentera bergajah yang menyerang Makkah. Bayt ini adalah shawahid Ibn Hisham di dalam Mughni al-Labib (1991: 549).

[22] Abu cAli al-Farisi (w.337H): pengarang kitab al-Hujjah li al-Qurra' al-Sabᶜ.

[23] al-Qur'an, Ali ᶜImran 3:104

[24] al-Qur'an, al-An'am 6:137. Ini adalah bacaan jumhur qurra'. Lihat al-Muyassar fi al-Qira'at al-Arbaᶜ yang dikarang oleh Muhammad Fahd Kharuf. Hlm 145.

[25]al-Qur'an, Ibrahim 14:47
[26] al-Qur'an, al-Nisa' 4:40
[27] Kitab beliau yang terkenal dan menjadi salah satu rujukan dalam dalam kajian ilmu ialah *Ma'ani al-Qur'an al-Kabir*.
[28] al-Qur'an, al-Bayyinah 98:1
[29] al-Qur'an, al-Fussilat 41:11
[30] al-Qur'an, al-Nisa' 4:1

RUJUKAN

al-Qur'an

ᶜAli bin Hariyyah, al-Jaylani bin al-Haj Yahya & Bilhasan al-Balish. 1984M. *al-Qamus al-Jadid li al-Tullab Muᶜjam ᶜArabi Madrasi Alfaba'i.* Cet. kelima. T.tp: Muassasat al-Wataniyyah al-Jaza'iriyyah li al-Kitab.

Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf. 1993M. *Tafsir al-Bahr al-Muhit*. Bayrut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

Al-Banna, Shihab al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abd Ghani al-Dumyati.2001M. *Ithaf fudala' al-bashar fi al-Qira'at al-arbᶜah ᶜashar*.. Bayrut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

al-Farra', Yahya bin Ziyad. 1900M. *Maᶜani al-Qur'an*. Cet. Ketiga. al-Qahirah: Dar al-Surur.

Ibn ᶜAtiyyah, al-Qadi ᶜAbd al-Haq bin ᶜAtiyyah. 1413H/1993M. *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-ᶜAziz.* 'Abd al-Salam cAbd al-Shafi Muhammad (pnyt). Cet. pertama. jil. 1. Bayrut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

Ibn ᶜAqil, ᶜAbd Allah bin ᶜAbd al-Rahman. 1999M. *Sharh Ibn ᶜAqil ᶜala Alfiyyah Ibn Malik*. al-Qahirah: Maktabah Dar al-Turath.

Ibn Hisham, ᶜAbd Allah bin Yusuf. 1991M. *Mughni al-Labib*. Mazin al-Mubarak, Muhammad ᶜAli Hamd Allah (pnyt). Cet. Kelima. Bayrut: Dar al-Jil.

Ibn al-Jazari, Abi Khayr Muhammad bin Muhammad. 1995M. *Munjid al-muqri'in wa murshid al-talibin.* al-Qahirah: Maktabah al-Qudsi.

Ibn Jinni, ᶜUthman bin Jinni. 2006M. *al-Khasa'is li Ibn Jinni.* ᶜAbd al-Hakim bin Ahmad (pnyt). T.tp: al-Maktabat al-Tawfiqiyyah.

Ibn Khalawayh, Husayn bin Ahmad. 2000M. *al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sabᶜ*. Makram, ᶜAbd al-ᶜAl Salim (pnyt). Bayrut: Mu'assasat al-Risalah.

Ibn Manzur. 2003M. *Lisan al-ᶜArab*. Jil. 4. al-Qahirah: Dar al-Hadith.

Ibn Malik, Jamal al-Din Muhammad bin ᶜAbd Allah ibn Malik. 1990M. *Alfiyyah Ibn Malik*. al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah Tayyibah.

Ibn Sidah, ᶜAli bin Ismaᶜil. 1996M. *al-Mukhassas*. Khalil Ibrahim Jaffal (pnyt). Cet. Pertama. Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-ᶜArabi.

Kharuf, Muhammad Fahd. 2002M. *al-Muyassar fi al-Qira'at al-Arbaᶜ ᶜAsharah*. Muhammad Karim Rajih (pnyt). Bayrut: Dar al-Kalam al-Tayyib.

Majmaᶜ al-Lughah al-cArabiyyah al-Idarah al-cAmmah wa Ihya' al-Turāth. 2002M. *Muᶜjam al-wasit.* al-Qahirah: Maktabah al-Shuruq al-Dauliyyah.

Makram, ᶜAbd al-ᶜAl Salim. 1990M. *al-Madrasah al-Nahwiyyah fi Misr wa al-Sham fi al-Qarn al-Sabiᶜ wa al-Thamin al-Hijrah.* Kuwait: Muassasat al-Risalah.

al-Mubarrad, Muhammad ibn Yazid. 1997M. *Al-Kamil fi al-Lughah wa al-Adab*. Cet. Keempat. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (pnyt). al-Qahirah: Dar al-Fikr al-Arabi.

al-Muhaymid, Yasin Jasim. 2001M. *Mawaqif al-Nuhah min al-Qira'at al-Qur'aniyyah*. Cet. pertama, Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-ᶜArabi.

Al-Qadi, Abd al-Fattah Abd al-Ghani. 2004M. *al-Budur al-zahirah fi al-Qira'at al-ᶜashr al-mutawatirah.* Cet. Pertama. al-Qahirah: Dār al-Salam.

al-Qaysi, Makki bin Hammush. 2007M. *al-Kashf can Wujuh al-Qira'at al-Sabc wa ᶜIlaliha wa Hujjajiha.* al-Tarhuni, ᶜAbd al-Rahim (pnyt). al-Qahirah: Dar al-Hadith.

al-Samiᶜ, Ahmad Mahmud ᶜAbd al-Samic. 2000M. *al-Wafi al-Kayfiyyah tartil al-Qur'an al-Karim.* Cet. Pertama. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Sirafi, Abu Sa'id. 1955M. *Akhbar al-Nahwiyyin al-Basriyyin*. Taha Muhammad al-Zayni, Muhammad 'Abd al-Mun^{c}im Khafaji (pnyt). Cet. Pertama. Misr: Matba^{c}ah Mustafa al-Babi.

al-Tabari, Muhammad bin Jarir. 1997M. *Jami^{c} al-Bayan fi Ta'wil Ay al-Qur'an.* Ahmad Muhammad Shakir (pnyt). Cet. Pertama. Dimasqh: Dar al-Qalam.

al-Zamakhshari, Mahmud bin ^{c}Umar. 1995M. *al-Kashaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa ^{c}Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil.* ^{c}Abd al-Razzaq al-Mahdi (pnyt). Bayrut: Dar al-Kutub al-cIlmiyyah.

al-Zarqani, Muhammad ^{c}Abd al-^{c}Azim. 1998M. *Manahil al-^{c}Irfan fi ^{c}ulum al-Qur'an.* Cet. kedua. Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-^{c}Arabi.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Animasi '*Spirited Away*' dari Perspektif Akidah Islam: Satu Kajian Literatur

Nurul Hayati Sabri, Zakaria Stapa & Kamarudin Salleh

Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor

Abstrak: Animasi Jepun atau lebih dikenali sebagai anime merupakan produk media yang berkembang sejajar dengan perkembangan sektor perfileman dan hiburan dunia pada hari ini. Lambakan animasi pada zaman kini yang dihasilkan oleh penggiat animasi mengikut fahaman dan pegangan mereka sendiri, dikhuatiri boleh memberi kesan terhadap akidah dan pegangan umat Islam terutamanya apabila animasi ini ditayangkan di Malaysia. Filem animasi *Spirited Away* yang merupakan hasil produksi Studio Ghibli dihasilkan oleh seorang pengarah animasi Jepun, Hayao Miyazaki. Kajian ini dijalankan untuk mengetengahkan kajian-kajian lalu serta melihat kelompangan yang belum diterokai oleh para sarjana sebelum ini. Berdasarkan kajian yang dibuat, banyak kajian yang menyentuh tentang sejarah dan perkembangan animasi dan tema-tema utama dalam sesebuah animasi. Begitu juga dengan kajian yang memfokuskan kepada animasi *Spirited Away*. Kajian-kajian terdahulu menyentuh aspek sejarah, meliputi aspek seni dan tema cerita. Namun tidak ada kajian terhadap animasi *Spirited Away* yang dianalisa mengikut perspektif Islam, terutamanya yang menyentuh pemahaman akidah Islam seperti unsur-unsur ketuhanan, roh dan alam ghaib. Hasil daripada kajian literatur mendapati terdapat beberapa animasi yang mengandungi unsur-unsur yang bertentangan dengan akidah Islam, antaranya animasi Jepun *Spirited Away*. Kajian lebih mendalam terhadap animasi ini hendaklah dijalankan. Keharmonian akidah perlu dijaga kerana ia merupakan teras kepada agama dan menjadi penentu sesuatu amalan diterima atau tidak.

Kata Kunci : *Animasi, Akidah, Fahaman, Pegangan, Ketuhanan*.

PENGENALAN

Genre animasi popular sebagai satu bentuk seni yang dihasilkan melalui perkembangan industri yang dikembangkan oleh golongan-golongan korporat, kebudayaan kapitalistik, penyiaran, wayang dan sebagainya (Mark W. Macwilliams 2008). Menonton animasi Jepun menjadi sebahagian daripada rutin harian jutaan masyarakat di Jepun (Mark W. Macwilliams 2008), malahan mempunyai peminatnya yang tersendiri (Nancy R. Rosenberger, 2008), serta memberi pengaruh yang besar kepada masyarakat (Susan J. Napier 2007). Fenomena ini tidak hanya berlaku di negara Jepun, bahkan di seluruh dunia. Di kebanyakan negara, animasi Jepun menjadi salah satu produk budaya (*cultural products*) yang terkenal dan diminati ramai. Selain daripada golongan kanak-kanak dan remaja, golongan dewasa juga dilihat turut meminati animasi Jepun (Juliana Abdul Wahab, Mustafa K. Anuar & Farhani, 2012).

Dalam kerancakan penghasilan anime dan permintaan yang semakin tinggi di seluruh dunia, bidang penulisan juga tidak terlepas daripada menghasilkan penulisan-penulisan tentang segala yang berkaitan dengan animasi (Nancy R. Rosenberger, 2008). Walau bagaimanapun, setakat ini terdapat beberapa kajian dan penulisan dari pengkaji Islam mahupun bukan Islam berkaitan anime, antaranya yang ditulis oleh Shiro Yoshioka (2008) dalam History and Nostalgia in Hayao Miyazaki's Spirited Away yang menjelaskan unsur-unsur sejarah dan tradisi Jepun yang terkandung dalam animasi *Spirited Away*, *Rajyashree Pandey* (2008) dalam *Medieval Genealogies of Manga and Anime Horror* yang menjelaskan tentang unsur-unsur seram yang terkandung dalam manga dan animasi Jepun, Stephanie Klein (2011) *Seattle Researcher Says Spongebob Is Wearing Out Your Kid's Brain* yang mengkaji tentang bahaya animasi Spongebob, Yusuf al-Qaradawi

(2005) dalam Fikih Hiburan yang menjelaskan tentang hukum animasi Pokemon dan ramai lagi sarjana yang membuat kajian berkaitan animasi.

Kajian-kajian berkaitan dengan animasi tidak hanya tertumpu kepada kaedah penghasilan animasi, sebaliknya ada juga kajian-kajian yang menjelaskan unsur-unsur negatif dalam animasi itu sendiri sama ada yang terkandung dalam mesej dan jalan cerita, tema, lukisan, dan sebagainya. *Animasi Spirited Away* adalah antara animasi yang mendapat perhatian ramai. Animasi *Sen to Chihiro no Kamikakushi (Sen or Chihiro in the Land of the Gods)* atau lebih dikenali sebagai *Spirited Away* ditayangkan pada tahun 2001. Filem ini berjaya meraih kutipan tertnggi di Jepun dan meraih beberapa anugerah antaranya *Best Animated Feature di Academy Award Oscar* (2003) dan *Golden Bear di Berlin International Film Festival* (2002). Walau bagaimanapun, terdapat beberapa penulisan yang mengkritik filem animasi ini. Para pengkritik telah membandingkan animasi *Spirited Away* dengan cerita-cerita dari barat seperti *Alice in Wonderland, The Wizard of Oz* dan *Harry Potter*. Walaupun animasi ini dilihat mengandungi pengaruh dari barat, hasil seni, dan seni bina, Miyazaki sendiri mengakui, *Spirited Away* adalah sebuah animasi yang penuh dengan cerita dongeng rakyat Jepun, tradisi, dan perlambangan Jepun (Noriko T. Reider 2005).

Berdasarkan kepada permasalahan kajian ini, timbulnya beberapa persoalan kajian iaitu:

i. Apakah kajian-kajian dalam bidang animasi Jepun yang telah dikaji oleh para sarjana?

ii. Apakah unsur-unsur dalam animasi yang bertentangan dengan Islam yang telah dikaji oleh para sarjana?

iii. Apakah kajian berkaitan animasi *Spirited Away* yang telah dikaji?

Kajian ini dijalankan bertujuan untuk:

i. Mengenal pasti kajian-kajian lalu berkaitan animasi Jepun.

ii.Mengenal pasti kajian-kajian berkaitan unsur-unsur yang bertentangan dalam animasi menurut perspektif Islam

iii. Menentukan aspek yang masih belum dikaji oleh para sarjana berkaitan animasi Spirited Away untuk dijadikan kajian baru.

SINOPSIS

Spirited Away mengisahkan seorang kanak-kanak perempuan Jepun berusia 10 tahun yang bernama Chihiro Ogino yang mengikut ibu bapanya berpindah ke sebuah bandar (*Case Study: Spirited Away*). Dia tidak suka berpindah ke tempat baru kerana merasa berat hati untuk berpisah dengan rakan-rakannya di sekolah lama. Dalam perjalanan ke rumah baru, mereka telah melalui laluan yang salah. Mereka akhirnya sampai ke sebuah kuil lama dan memasuki terowong sehingga memasuki sebuah dunia lain. Mereka tidak menyedari bahawa mereka telah memasuki sebuah dunia yang asing. (Paul Gomes T.th).

Dalam dunia asing itu, ibu bapa Chihiro telah memasuki sebuah restoran yang penuh dengan makanan-makanan yang lazat. Oleh kerana berasa sangat lapar, mereka pun makan makanan yang terdapat di situ walaupun restoran itu tidak mempunyai pelanggan mahupun tuan kedai. Sewaktu kedua ibu bapanya menikmati makanan, Chihiro berjalan seorang diri meneroka kawasan bandar itu. Chihiro kemudiannya menemui seorang budak lelaki yang aneh, bernama Haku. Haku meminta dia meninggalkan kawasan bandar itu sebelum matahari terbenam. Jika tidak, dia akan terperangkap dalam bandar itu selama-lamanya (Paul Gomes T.th).

Chihiro berlari semula ke restoran tempat ibu bapanya sedang makan. Apabila dia kembali ke restoran, dia mendapati bahawa kedua ibu bapanya telah bertukar menjadi khinzir. Dia kemudiannya cuba untuk keluar dari bandar aneh itu, namun jalan keluar telah berubah menjadi sungai yang sangat luas. Chihiro menjadi panik, dia cuba meyakinkan dirinya bahawa apa yang berlaku itu hanyalah sebuah mimpi. Namun, apa yang berlaku seolah-olah benar. Ketika itu, Haku datang semula kepadanya dan memberitahu satu-satunya cara untuk dia boleh meneruskan hidup dan menyelamatkan kedua ibu bapanya adalah dengan bekerja di rumah mandi khas untuk Tuhan-tuhan dan roh-roh. Rumah mandi itu dikendalikan oleh seorang ahli sihir bernama Yubaba (Paul Gomes T.th).

Walaupun berasa sangat takut dengan dunia asing tersebut, Chihiro cuba untuk bertahan dengan pelbagai ujian dan akhirnya berjaya mendapatkan kerja di rumah mandi tersebut. Yubaba memberi Chihiro pekerjaan di tempat mandi khas itu dengan syarat dia mesti menukar identitinya dan menukar namanya kepada Sen (Paul Gomes T.th). Chihiro terperangkap dalam dunia mitos yang dipenuhi dewa-dewa, hantu, dan ahli sihir. Dalam animasi ini, Chihiro perlu mengatasi ketakutan dan mengalami kesusahan untuk menyelamatkan ibu bapanya yang disumpah menjadi khinzir dan melarikan diri dunia misteri itu (Jerry Chen T.th).

METODOLOGI KAJIAN

Reka bentuk kajian ini adalah kajian kualitatif dengan menggunakan kaedah kajian kepustakaan bagi mendapatkan data. Data dikumpul daripada buku, tesis, jurnal, kertas kerja dan sebagainya. Penganalisisan data dilakukan secara analisis kandungan bagi membolehkan pengkaji mendapat maklumat dan kefahaman mendalam untuk menganalisis animasi yang menjadi fokus kajian.

ANALISIS TINJAUAN LITERATUR

Dalam kertas kerja ini, tinjauan literatur akan dibahagikan kepada dua bahagian iaitu kajian terhadap animasi dan kajian berkaitan animasi *Spirited Away*.

i) Animasi : Jika dilihat secara umum, telah ada banyak kajian-kajian dan penulisan berkaitan animasi seiring dengan kerancakan penghasilan animasi dalam industri seni pada zaman kini. Nancy R. Rosenberger (2008) dalam *Japanese Animation in America and It's Fans*, mengkaji kemahsyuran animasi Jepun dalam kalangan rakyat Amerika dan sejauh mana animasi ini mempengaruhi kehidupan harian mereka. Nancy juga mengkaji bagaimana animasi Jepun boleh menjadi sangat popular di Amerika walaupun ianya berasal dari negara luar yang mempunyai latar belakang agama dan kebudayaan yang berbeza. Nancy menjalankan temu bual terhadap beberapa orang yang dikenal pasti sebagai penggemar animasi Jepun.

Data yang diterima dianalisis bersandarkan kepada teori media antropologi, pandangan dari peminat animasi Jepun dan cabang kebudayaan masyarakat untuk memahami dengan lebih mendalam popularity animasi Jepun di sebuah negara asing. Negara Jepun menjadi antara negara termaju dalam industri teknologi maklumat dan pada masa sama animasi Jepun dilihat semakin berkembang, sejajar dengan perkembangan media massa. Animasi Jepun mampu menarik minat ramai penonton kerana ia memenuhi permintaan setiap golongan masyarakat. Golongan tua lebih meminati kebudayaan dan alam semulajadi manakala golongan muda pula lebih meminati sesuatu karakter yang boleh dijadikan sebagai idola.

Gilles Poitras (2008) dalam *Contemporary Anime in Japanese Pop Culture* hanya membawakan sejarah dan perkembangan animasi Jepun dari tahun 1960, 1970 1980, serta mengkaji perubahan dan perbezaan dalam tahun-tahun tersebut. Kajian ini meneliti perubahan keadaan dan bentuk animasi mengikut peredaran masa. Hasil kajian menunjukkan bahawa berlakunya perubahan besar dalam perkembangan animasi, dengan kewujudan pelbagai karakter yang unik dan pelbagai genre, munculnya animasi yang berbentuk pornografik, adegan-adegan yang dramatik, tema-tema yang menepati selera penonton meliputi semua peringkat umur, komedi yang bersifat slapstik yang dilihat berbeza dengan animasi dari barat. Melalui animasi Jepun, penonton akan melihat adanya unsur drama, humor, aksi, komedi, cinta dan sebagainya.

Dalam Mark W. MacWilliams (2008), *Japanese Visual Culture: Exploration in The World of Manga and Anime,* beliau menjelaskan kedudukan manga dan animasi Jepun sebagai suatu produk media yang sangat berpengaruh. Beliau mengumpul data dan maklumat berkaitan perkembangan manga dan animasi Jepun yang meliputi asal-usul dan sejarah sehinggalah kepada perkembangan manga dan animasi Jepun pada zaman kini. Dalam penulisan ini, beliau menghimpunkan tulisan-tulisan dari para sarjana berkaitan dengan manga dan animasi Jepun. Kajian ini dijalankan bagi meneliti sejarah kemunculan manga dan animasi Jepun dan bentuk sesebuah karya yang dihasilkan, serta menjawab persoalan bagaimana fenomena dari Jepun ini berjaya menarik minat masyarakat dunia keseluruhannya. Hasil kajian menunjukkan bahawa

manga dan animasi Jepun merupakan hasil seni yang mempunyai pengaruhnya yang tersendiri pada zaman kini.

David Soler (1999) dalam *The 100 Most Essential Word in Anime* menyenaraikan sebanyak seratus perkataan Jepun yang sering digunakan dalam anime Jepun. Perkataan ini juga sinonim digunakan dalam anime dan sering dipertuturkan oleh peminat anime. Walau bagaimanapun, kajian ini hanya fokus kepada aspek bahasa dan tidak menyentuh tema-tema lain dalam animasi Jepun.

Pengkaji mendapati, kebanyakan tulisan-tulisan dari Barat menyentuh aspek sejarah dan perkembangan semasa animasi Jepun serta unsur-unsur penting dalam animasi Jepun yang menjadikan ia diterima oleh masyarakat dunia dalam setiap lapisan masyarakat. Walau bagaimanapun, ada juga pengkaji Barat yang melihat beberapa aspek negatif dan memberikan kritikan terhadap animasi Jepun. Namun, kajian dan pandangan pengkaji Barat ini, lebih terarah kepada aspek-aspek negatif tanpa dikaitkan dengan agama.

Richard A. Gardner (2008) dalam penulisannya Aum Shinrikyo and A Panic About Manga and Anime, membawakan kritikan-kritikan daripada pihak media, ahli akademik serta komentar dari orang ramai tentang kebangkitan semangat Aum. Gardner menjelaskan bahaya daripada unsur Aum yang dipercayai ada diselitkan dalam beberapa filem animasi Jepun. Kajian menunjukkan bahawa manga dan animasi Jepun mempunyai kaitan dengan kebangkitan semangat Aum dan visi Armagedonnya. Pengikut Aum memahami peranan manga dan animasi Jepun dalam menyebarluaskan fahaman mereka, maka dengan itu mereka menyelitkan unsur-unsur dan fahaman Aum ke dalam manga dan animasi antaranya seperti Risō Shakai Shambala (*The Ideal Society Shambala*), Asahara Shōkō, Senritsu No Yōgen (*The Shoking Prophecies of Asahara Shōkō*) dan sebagainya.

Ada juga kajian-kajian yang dilakukan oleh pengkaji Islam, antaranya seperti kajian yang dibuat oleh Nur ‘Azizah bt Mohamed Najib (2012), yang bertajuk Nilai dan Budaya dalam Filem Animasi Disney. Kajian ini dijalankan untuk mengenal pasti latar belakang filem animasi Disney dan syarikat produksinya, menganalisis nilai dan budaya dalam animasi Disney dan menganalisis nilai dan budaya filem animasi menurut perspektif Islam.

Kajian ini merupakan kajian analisis kandungan yang melibatkan kajian terhadap filem-filem animasi Disney yang terpilih serta kajian kepustakaan. Kajian ini menganalisis tiga filem terbaik syarikat Walt Disney iaitu The Lion King, Aladdin, dan Beauty and The Beast. Pengkaji menganalisis ketiga-tiga filem animasi Disney ini kemudian mengakses laman-laman sesawang untuk mendapatkan beberapa maklumat dan data yang melibatkan pandangan orang ramai berkaitan nilai dan budaya yang ada dalam filem-filem animasi Disney yang dipilih. Dalam menganalisis nilai dan budaya menurut perspektif Islam, pengkaji menggunakan buku-buku berkaitan akhlak Islam. Hasil kajian menunjukkan bahawa nilai dan budaya negatif lebih banyak berbanding nilai dan budaya yang negatif. Kajian ini hanya berfokus kepada animasi Disney dalam aspek nilai dan budaya.

Dalam penulisan Azizi Yahaya dan Mohd Sofie Bin Bahari (2010), mereka membawakan Teori Pembelajaran Sosial oleh Albert Bandura, iaitu satu pembelajaran yang berlaku dengan memerhati orang lain melakukan sesuatu atau menjadikan seseorang sebagai model tingkah laku. Ini bererti persekitaran dan juga orang-orang yang signifikan akan mempengaruhi tingkah laku. Bandura juga menyatakan seseorang individu akan memerhatikan sesuatu tingkah laku daripada orang lain yang signifikan dengannya dan menyimpan maklumat yang diperhatikan secara kognitif dan seterusnya individu itu mempersembahkan tingkah laku tersebut. Menurutnya, tingkah laku agresif dipelajari daripada persekitaran sosial seperti interaksi dengan keluarga, rakan sebaya, media massa dan konsep kendiri individu. Bandura mendapati kanak-kanak akan mencontohi tingkah laku agresif selepas menonton filem yang berunsurkan aksi agresif (Azizi Yahaya & Mohd Sofie Bin Bahari 2010).

Melalui penulisan Ibnu Yaacob (2010 & 2014) dalam Rahsia Simbol Yahudi dan Rahsia Yahudi Walt Disney, beliau menulis tentang rahsia simbol Yahudi dalam Walt Disney dan menjelaskan tentang teori konspirasi barat yang dimasukkan dalam animasi keluaran Walt Disney. Beliau menerangkan tentang sejarah penubuhan Walt Disney dan hubungannya dengan freemason, simbol-simbol rahsia dalam animasi dan mainan dan sebagainya. Kajian mendapati bahawa Walt

Disney adalah salah satu organisasi yang dibina oleh illuminati secara terancang. Organisasi ini dibentuk secara berperingkat agar sistem pengurusannya menjurus kea rah matlamat *New World Order* yang dibentuk oleh illuminati.

ii) ***Animasi Spirited Away*:** Satu kajian yang dijalankan oleh Shiro Yoshioka (2008) bertajuk *Heart of Japaneseness: History and Nostalgia in Hayao Miyazaki's Spirited Away*, menjelaskan unsur-unsur sejarah dan tradisi Jepun yang terkandung dalam animasi *Spirited Away*. Dalam memahami karya *Spirited Away* yang dihasilkan oleh Hayao Miyazaki, Shiro Yoshioka berpandangan bahawa perlu kepada penelitian secara mendalam terhadap animasi ini, dan untuk memahami mesej sebenar yang terkandung dalam animasi ini, maka perlu juga mengetahui sejarah dan memahami pemikiran penulis animasi itu sendiri. Shiro Yoshioka meneliti unsur-unsur sejarah yang dibawakan dalam animasi ini serta sejarah dan pengalaman hidup Hayao Miyazaki. Kajian ini menunjukkan sesebuah karya yang dihasilkan melalui bakat dan idea turut dipengaruhi dengan sejarah dan pengalaman hidup seseorang.

Ada juga pengkaji dari Jepun seperti Hiroshi Yamanaka (2008) *dalam The Utopian "Power to Live": Significance of the Miyazaki Phenomenon* menjelaskan kandungan filem *Spirited Away.* Dalam kajian ini, Hiroshi Yamanaka mengkaji unsur-unsur yang membawa kepada kemasyuran filem animasi yang dihasilkan oleh Miyazaki dan beliau menghuraikan fahaman-fahaman yang dibawa oleh Miyazaki dalam animasi yang dihasilkan beliau. Kajian menunjukkan bahawa kejayaan animasi *Spirited Away* adalah kerana tema klasik dan nilai tradisi Jepun yang diketengahkan dalam animasi ini. Walau bagaimanapun, animasi ini tidak terikat dengan kebudayaan Jepun semata-mata, terdapat juga unsur dari Barat diselitkan dalam animasi ini.

Suatu kajian oleh Vyvyan Stranieri & Christine Evely telah menghasilkan sebuah panduan pembelajaran telah diterbitkan oleh Australian Teacher of Media (ATOM) dengan menjadikan animasi Spirited Away sebagai salah satu daripada bahan pembelajaran. Ia mengandungi maklumat dan cadangan untuk aktiviti pembelajaran dengan mengkaji perwatakan dalam animasi ini serta mengeluarkan tema-tema yang utama. Antara tema yang menjadi perbincangan adalah tema ketuhanan, mistik dan kepercayaan. Sejak beribu-ribu tahun dahulu, masyarakat Jepun mempunyai kepercayaan kepada unsur 'Kami' (Tuhan) dan 'Rei' (Semangat) di mana sahaja mereka berada. Dalam kajian ini, setiap unsur dalam animasi *Spirited Away*, dikaji dan diolah menjadi satu panduan dalam pengajian seni animasi.

Susan J. Napier (2006), turut mengkaji animasi Spirited Away dalam penulisannya yang bertajuk *Matter Out of Place: Carnival, Containment, and Cultural Recovery* in *Miyazaki's Spirited Away*. Beliau mengkaji animasi *Spirited Away* sebagai sebuah karya animasi yang membawakan tema kebudayaan. Dalam animasi ini, adanya unsur mistik dan magik dengan penceritaan kehidupan roh-roh dan Tuhan yang berlegar sekitar rumah mandi Yubaba.

Terdapat banyak kajian-kajian berkaitan animasi *Spirited Away* telah dilakukan, sama ada oleh para sarjana Jepun mahupun barat. Ada sebahagiannya yang meneliti faktor kepopularitian animasi tersebut, namun ada sebahagian yang lain yang meneliti kekurangan yang terdapat dalam animasi ini. Kritikan terhadap animasi *Spirited Away* kebanyakannya berkisar tentang tema-tema ketuhanan dan unsur-unsur mistik yang tidak dapat difahami maksud sebenarnya oleh para penonton. Namun, kajian ini adalah berbeza kerana ia melihat kepada aspek-aspek yang melibatkan akidah sama ada dalam tema dan jalan cerita, dialog dan perbualan serta lakaran imej. Kritikan terhadap animasi *Spirited Away* yang mengandungi unsur mistik dilakukan oleh para sarjana barat dan Jepun, yang rata-ratanya bukan beragama Islam. Maka, perlunya kepada kajian yang lebih mendalam tentang animasi ini yang menyentuh persoalan akidah Islam. Perbezaan inilah yang menjadi kelompangan yang perlu diisi dengan usaha penyelidikan.

KESIMPULAN

Melihat kepada keseluruhan kajian literatur yang dijalankan, kebanyakan pengkaji menumpukan kajian terhadap aspek bahasa dan budaya dalam animasi, nilai moral dan akhlak, sejarah perkembangan dan perubahan yang berlaku dalam sesebuah animasi serta bagaimana ia mampu memberi pengaruh kepada para penonton. Berdasarkan penelitian, kajian yang mengkritik unsur-unsur mistik dan misteri yang terkandung dalam animasi *Spirited Away* amat sedikit, walaupun

terdapat banyak kajian yang telah mengkritik animasi Jepun secara umunya. Didapati bahawa masih belum ada pengkaji yang membincangkan secara khusus analisis dari perspektif akidah Islam yang melibatkan animasi *Spirited Away*. Perkara inilah yang boleh dijadikan tajuk kajian pada masa akan datang agar disiplin bidang kajian akidah Islam bertambah maju dan menjangkau kehidupan umat Islam pada zaman kini.

IMPLIKASI KAJIAN

Menerusi hasil kajian literatur terhadap animasi *Spirited Away* ini, maka terdapat implikasi kajian terhadap beberapa pihak, iaitu:

i. Bidang Akademik : Hasil kajian ini memberi sumbangan kepada bidang ilmu iaitu sebagai literatur kepada kajian akan datang.

ii. Pihak ibu bapa : Melalui kajian ini, pihak ibubapa dapat memperoleh informasi tentang animasi yang tidak sesuai ditonton oleh anak-anak mereka. Maka, ini adalah salah satu langkah bagi para ibu bapa memahami unsur-unsur yang dapat mempengaruhi gaya hidup dan pegangan agama anak-anak dan seterusnya para ibu bapa dapat membentuk dan mendidik anak-anak dengan gaya hidup Islam terutamanya kepada anak mereka yang berada diperingkat remaja.

iii. Pihak Berwajib : Pihak berwajib seperti kerajaan, JAKIM atau pihak media dapat merujuk kajian ini dan mana-mana pihak dapat mematuhi undang-undang dan akta dalam perkara yang terkandung dalam akta yang telah diwujudkan di Malaysia antaranya Akta Penapisan Filem 2002 (Akta 620), Garis Panduan Penapisan Filem dan Pekeliling Lembaga Penapisan Filem. Pihak kerajaan dapat mewujudkan panel penasihat atau pemantau yang dianggotai oleh para sarjana dan cendekiawan dalam pelbagai bidang dalam membantu pihak media komunikasi dan seni animasi dalam memantapkan hala tuju dan dan haluan agar mesej yang hendak disampaikan berada dalam landasan Islam, bermoral dan berbudaya dan pada masa yang sama ia berkembang seiring dengan dasar pembangunan masyarakat dan negara.

iv. Penggiat Seni : Melalui kajian ini, diharapkan akan menjadi rujukan para penggiat seni dalam menentukan dasar, falsafah, visi dan misi organisasi yang selaras dengan falsafah, visi dan misi organisasi pihak kerajaan serta seiring dengan landasan Islam. Dengan itu, para penggiat seni dapat sentiasa menilai sejauh mana sesuatu mesej yang hendak disampaikan menyumbang kepada pembinaan masyarakat dengan tidak mengutamakan keuntungan semata-mata.

CADANGAN KAJIAN

Dengan ini, diajukan beberapa cadangan bagi penambahbaikan dalam kajian dan penilaian terhadap sesebuah animasi Jepun:

i) Kajian ini adalah kajian analisis literatur berkenaan animasi Jepun Spirited Away. Maka, satu kajian yang lebih mendalam pula harus dilakukan pada masa akan datang untuk melihat unsur-unsur yang terkandung dalam animasi ini secara lebih mendalam. Kajian yang mendalam terhadap animasi ini hendaklah meliputi jalan cerita, mesej dan tema, dialog, lukisan dan lambang-lambang yang terkandung dalam animasi ini.

ii) Pihak ibu bapa harus memantau setiap apa yang ditonton oleh anak- anak mereka serta mendidik anak-anak dengan gaya hidup Islam.

iii) Penggiat seni animasi dan ahli media komunikasi perlu lebih peka terhadap penghasilan dan kemasukan animasi dari Jepun agar animasi yang ditayangkan adalah berdasarkan kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan.

RUJUKAN

A.Gardner, Richard. 2008. *Aum Shinrikyo and A Panic About Manga and Anime. Japanese Visual Culture: Exploration In The World of Manga and Anime*. New York: M. E. Sharpe.

Azizi Yahaya & Mohd Sofie Bin Bahari, 2010. *Teori-Teori Tingkah Laku Berisiko*. Johor. Universiti Teknologi Malaysia.

Case Study: Spirited Away. http://www.pearsonschoolsandfecolleges.co.uk/FEAnd Vocational/CreativeandMedia/GCSE/GCSEFilmStudiesforWJEC/Resources/CaseStudies/Spirited_Away.pdf. (30 September 2014)

Gomes, P, T.th. Spirited Away. http://web41.its.hawaii.edu/manoa.hawaii.edu/eastasia/wp/wp-content/uploads/2004/ 10/spiritedaway.pdf. (10 Oktober 2014).

Hiroshi Yamanaka. 2008. *The Utopian Power to Live: The Significance of the Miyazaki Phenomenon. Japanese Visual Culture: Exploration In The World of Manga and Anime.* New York: M. E. Sharpe.

Ibnu Yaacob. 2010. *Rahsia Simbol Yahudi*. Kedah: Moon Media Enterprise.

Ibnu Yaacob. 2014. *Rahsia Yahudi Walt Disney*. Kedah: Moon Media Enterprise.

Jerry Chen. T.th. From Ashes to Stone: Development of Chihiro in "Spirited Away". http://www.nausicaa.net/miyazaki/essay/files/JerryChen_Ashes.pdf (30 September 2014).

Juliana Abdul Wahab, Mustafa K. Anuar & Farhani. 2012. Global Media Product and of Japanese Identity: A Case Study of Anime on Malaysia Television. *Jurnal Komunikasi*. Jld. 28 (2). http://www.ukm.my/jkom/journal /pdf_files/2012/V28_2_1-19.pdf [10 Julai 2014]

Klein,S. 2011. Seattle Researcher Says Sponge Bob Is Wearing Out Your Kid's Brain.://mynorthwest.com/75/544600/Seattle-researcher-says-SpongeBob-is-wearing-out-your-kids-brain [19 Disember 2013].

Macwilliams, M. W. 2008. *Japanese Visual Culture: Exploration In The World of Manga and Anime*. New York: M. E. Sharpe.

Napier, S. J. 2006. Matter Out of Place: Carnival, Containment, and Cultural Recovery in Miyazaki's Spirited Away. *Journal of Japanese Studies*. Vol. 32, No. 2. http://www.jstor.org/stable/25064646 [30 September 2014].

Napier, S. J. 2007. *From Impressionism to Anime: Japan as Fantasy and Fan Cult in The Western Imagination.* New York: Palgrave Macmillan.

Nur 'Azizah bt Mohamed Najib. 2012. *Nilai dan Budaya dalam Filem Animasi Disney*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Poitras, G. 2008. *Contemporary Anime in Japanese Pop Culture. Japanese Visual Culture: Exploration In The World of Manga and Anime*. New York: M. E. Sharpe.

Al-Qaradhawi, Yusuf. 2005. *Fikih Hiburan*. Jakarta. Pustaka al-Kausar.

Rajyashree Pandey. 2008. *Medieval Genealogies of Manga and Anime Horror. Japanese Visual Culture: Exploration In The World of Manga and Anime*. New York: M. E. Sharpe.

Reider, N.T. 2005. Spirited Away: Film of the Fantastic and Evolving Japanese Folk Symbols. http://www.corneredangel.com/amwess/papers/spirited_away.pdf (10 Oktober 2014).

Rosenberger, N. R. 2008. *Japanese Animation in America and It's Fans*. United States: Jesse Christian David.

Shiro Yoshioka. 2008. *Heart of Japaneseness: History and Nostalgia in Hayao Miyazaki's Spirited Away. Japanese Visual Culture: Exploration In The World of Manga and Anime*. New York: M. E. Sharpe.

Soler, D. 1999. The 100 Most Essential Words In Anime. http://www.yale.edu/ anime/ essential-words.pdf [20 Jun 2013].

Vyvyan Stranieri & Christine Evely. Spirited Away: A Flim by Hayao Miyazaki. Australian Teacher of Media (ATOM), Niche Pictures Pty Ltd and Madman Entertainment. http://www.afssse.asn.au/other_res/StdyGd-Spirited%20Awayfinal2.pdf. (30 September 2014).

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kepentingan Kepimpinan dalam Pelaksanaan Etika Kerja Islam

Nurul Syafiyah Binti Mohd Noor & Siti Arni Binti Basir

Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur

Abstrak: Kepimpinan merupakan keupayaan pemimpin mempengaruhi, memotivasi, mengubah sikap dan tingkah laku seluruh anggota organisasi supaya secara sukarela melaksanakan program-program pentadbiran ke arah pencapaian matlamat organisasi. Para pemimpin memainkan peranan penting dalam organisasi yang menjadi penentuan kepada keberhasilan dan kejayaan yang hendak dicapai. Dalam kertas kerja ini akan dibincangkan mengenai kepentingan kepimpinan, gaya dan ciri-ciri kepimpinan. Tajuk ini juga akan membincangkan tentang pelaksanaan etika kerja Islam. Etika kerja merupakan salah satu isu penting di dalam pengurusan organisasi. Pencapaian sesebuah organisasi banyak dipengaruhi oleh etika kerja yang diamalkan oleh para pemimpin dan pekerjanya. Terdapat banyak kes yang boleh disifatkan sebagai amalan yang tidak beretika seperti penipuan, penyalahgunaan kuasa, rasuah, membuang masa, pemalsuan dokumen, gangguan seksual, fitnah dan sebagainya. Islam sebagai agama yang lengkap memberikan garis panduan yang menyeluruh kepada setiap orang Islam tentang amalan etika kerja yang sepatutnya diamalkan dalam kehidupan kerjaya mereka. Kajian ini merupakan kajian berbentuk kualitatif dengan menggunakan analisis kandungan literature sebagai metodologi kajian. Hasil kajian menunjukkan bahawa pemimpin organisasi memainkan peranan utama dalam menjayakan pelaksanaan etika kerja Islam. Selain itu, terdapat juga faktor lain seperti kefahaman pekerja, komunikasi, latihan dan persekitaran kerja. Hasil kajian ini diharapkan dapat membantu para pemimpin organisasi dalam merangka dan melaksanakan etika kerja Islam di organisasi masing- masing.

Kata Kunci: Etika Kerja Islam (EKI), Peranan, Kepimpinan.

PENGENALAN

Kepimpinan mulai mengambil bentuk dan identiti pada awal kurun ke-20, dengan kemunculan dua aliran teori berhubung dengan kepimpinan (Mazlish 1984). Aliran pertama diusahakan oleh ahli-ahli sosiologi sementara aliran kedua dipelopori oleh ahli-ahli psikologi. *International Encyclopedia of Social Sciences* pula mengemukakan tiga perbincangan yang berbeza tentang kepimpinan: kepimpinan sosiologi (Tennenbaum 1968) dan kepimpinan politik (Saligman 1968): memperlihatkan betapa disiplin-disiplin ini mengambil pendekatan yang berbeza dalam perbicaraan tentang kepimpinan.

Kepimpinan ialah tingkah laku individu apabila dia sedang mengarahkan aktiviti kelompok ke arah matlamat yang dikongsi bersama (Hemphill & Coons, dipetik oleh Yukl 1981:2). Kata Gardner (1984) kita boleh memilih jenis-jenis pemimpin yang kita kehendaki, tetapi kita tidak boleh memilih untuk tidak memiliki pemimpin.

Kepimpinan juga adalah salah satu proses interaksi sosial yang kita alami setiap hari. Benarlah kata pujangga yang tidak lagi diketahui namanya bahawa belia hari ini adalah pemimpin hari esok kerana hampir setiap kita pada akhirnya mungkin terlibat dalam kerja-kerja kepimpinan dalam situasi sosial yang kita hadapi. Nabi Muhammad saw pernah menegaskan bahawa setiap orang adalah pemimpin dan setiap pemimpin bertanggungjawab terhadap orang yang dipimpinnya. Kata-kata ini tentulah diucap dengan kesedaran bahawa kepimpinan adalah proses harian yang berlaku

apabila saja terdapat dua orang atau lebih berkumpul. Kepimpinan berlaku baik dalam sebuah keluarga yang kecil yang mengandungi ibu bapa dan anak mahupun dalam sebuah negara.

Manakala Kata Fiedler "tanpa kelompok, tidak mungkin ada pemimpin". Mc Clelland (1975) menyimpulkan kepimpinan dan kuasa adalah dua konsep yang saling berkaitan. Stone (1974) mengelaskan kepimpinan kepada dua jenis kepimpinan 'bersemuka' (face to face leadership) dan 'kepimpinan jarak jauh' (remote leadership). Bagi Stone (1974) kepimpinan bersemuka melibatkan kontak peribadi yang serta merta di antara pemimpin dengan pengikut. Kepimpinan jenis ini wujud dalam kelompok-kelompok kecil.

Kepimpinan jarak jauh pula melibatkan konteks geografi yang lebih luas. Inilah yang kerap dimaksudkan apabila orang membicarakan pemimpin. Kebanyakan pemimpin politik adalah dari jenis ini. Pemimpim jarak jauh mesti sampai kepada khalayaknya melalui ucapan-ucapan, media dan kempen-kempen oleh para pekerjanya. Pemimpin ini terpaksa menarik khalayak yang lebih luas yang tidak mereka kenali secara peribadi. Gardner (1984) kita boleh memilih jenis-jenis pemimpin yang kita kehendaki, tetapi kita tidak boleh memilih untuk tidak memiliki pemimpin.

Definisi Kepimpinan

Kepimpinan boleh ditakrifkan dalam pelbagai aspek yang berbeza. Menurut Cleland (2004), menyatakan bahawa kepimpinan merupakan satu sifat semulajadi di mana seseorang individu tersebut adalah berkeupayaan bermotivasi. Carter (2007), kepimpinan biasanya berlaku apabila seseorang itu mendorong, memujuk dan mempengaruhi orang lain untuk berusaha ke arah pencapaian sesuatu objektif tertentu.

Daripada definisi-definisi yang diperkatakan oleh para sarjana Barat, penulis merumuskan bahawa kepimpinan adalah pemimpin yang mampu untuk mempengaruhi orang lain dengan baik dan beretika, kepimpinannya tersusun rapi, bermatlamat dan berwawasan, dapat membantu rakyat, dan dapat mempengaruhi pengikut supaya melaksanakan segala perintahnya walaupun terdapat beberapa perintah itu yang tidak disenangi oleh pengikutnya.

Kepentingan Kepimpinan

Menurut Ab. Aziz (2003) banyak pandangan mengenai kepentingan kepimpinan samada yang bersetuju atau tidak. Walaupun apa yang diperkatakan kebanyakan orang bersetuju bahawa pemimpin tetap dikehendaki seperti pandangan dari Katz dan Kahn mengemukakan lima faktor kepentingan kepimpinan dalam organisasi, samada organisasi yang besar atau pun kecil.

Rekabentuk organisasi yang kurang sempurna: Organisasi dan masyarakat tidaklah dibentuk selengkapnya sehingga segala perkara telah ditentukan panduannya. Tingkah laku sebenar setiap hari adalah lebih kompleks daripada yang terdapat dalam aturan dan peraturan bertulis organisasi. Ini dapat dilihat, bahawa subordinat akan melaksanakan tugas semata-mata kerana mengikut peraturan sahaja akan membawa kepada sengketa. Komunikasi yang tidak berkesan juga boleh membuatkan rekabentuk organisasi menjadi tidak sempurna. Selain itu, etika yang tidak berkesan dan tidak difahami oleh pekerja merupakan salah satu punca berlakunya penyelewengan, penyalahgunaan kuasa, rasuah dan lain-lain perlakuan pekerja tidak beretika. Oleh sebab itu, organisasi memerlukan pemimpin yang boleh mempunyai budi bicara dalam menghadapi ketidaklengkapan sesebuah organisasi. Contohnya dalam sebuah organisasi pengurus merupakan pemimpin yang dapat mengawal subordinatnya dalam mencapai objektif yang telah ditetapkan oleh organisasi.

Kepimpinan sebagai fungsi sempadan: Organisasi juga tidak lengkap dari segi hubungan antara subsistemnya sendiri dan juga dengan persekitaran luarannya. Konflik yang timbul di antara sebuah jabatan dengan jabatan yang lain dapat diselesaikan dengan adanya etika. Dalam hal ini pemimpinlah yang memainkan peranan menghubung dan menyelaraskan antara unit dan subsistem dengan struktur luar persekitarannya. Ini bermaksud kepimpinanlah yang berfungsi sempadan.

Contohnya, apabila terdapat keretakan atau masalah antara bahagian dalam sistem, maka semakin tinggilah budi bicara pemimpin untuk bertindak.

Keadaan persekitaran yang sentiasa berubah: Organisasi adalah merupakan sistem terbuka. Persekitaran pula sentiasa berubah seperti teknologi, undang-undang, kebudayaan, iklim dan juga kefahaman. Oleh yang demikian, bagi membolehkan organisasi mengekal dan menjalinkan hubungan pada sesuatu masa, ia memerlukan perubahan. Pemimpin perlu memikirkan cara untuk dapat memberikan perubahan yang lebih baik kepada sesebuah organisasi agar memjadikan organisasi lebih kreatif dan inovasi. Maka pemimpinlah merupakan satu-satunya pihak yang mesti peka dengan persekitaran supaya organisasi yang dipimpinnya terus dinamik bersesuaian dengan masa dan keadaan.

Dinamik dalaman organisasi: Di dalam organisasi terdapat pertumbuhan yang dinamik. Untuk itu, organisasi perlu meluaskan pengaruhnya ke dunia luar yang berkaitan dengannya. Ini memerlukan perubahan dalam organisasi itu sendiri. Bila organisasi hendak memperluaskan kawalannya, terdapat persekitaran maka akan muncul fungsi baru dan struktur baru yang lebih kompleks supaya selaras dengan dasar yang baru juga. Ini bukan sahaja memerlukan penyelarasan berterusan tetapi juga perubahan yang berterusan dalam organisasi, sejajar dengan matlamat dan hasrat organisasi tersebut. Ini hanya boleh dilakukan melalui kepimpinan yang dinamik.

Tabii keanggotaan manusia dalam organisasi: Salah satu anggota organisasi ialah manusia. Manusia bukanlah menjadi anggota organisasi sahaja tetapi mereka dipenuhi dengan aktiviti lain di luar organisasi. Kegiatan luar ini kadangkala memberi kesan langsung kepada tingkah laku dalam organisasi. Oleh itu, peranan kepimpinan perlu ada untuk mengawal kelakuan manusia dari masa ke semasa. Selain itu, etika kerja Islam dapat mengawal tingkah laku pekerja menjadi lebih baik.

Di samping itu, umat Islam digesa supaya sentiasa penuh sedar tentang keperluan dan kepentingan kepimpinan. Kepimpinan yang cemerlang akan melahirkan masyarakat yang cemerlang. Kepimpinan dari perspektif Islam tidaklah semata-mata merujuk kepada pemimpin tertinggi terutama pemimpin-pemimpin negara seperti yang terbayang dalam pemikiran kebanyakan orang bila membincangkan soal kepimpinan.

Oleh kerana setiap individu Muslim dibebani dengan tanggungjawab memimpin, mereka dibekalkan oleh Allah SWT dengan potensi kepimpinan yang boleh dikembangkan. Setiap Muslim mempunyai potensi tersendiri untuk menjadi seorang pemimpin yang berkesan dalam lingkungan tanggungjawab. Ini kerana kepimpinan bukanlah statik atau kaku dan tidak berkembang tetapi ia sebenarnya dinamik, boleh berubah kepada tahap yang lebih baik dengan melalui beberapa proses tertentu. Memang ada penulis yang beranggapan seorang pemimpin berpengaruh memang telah dilahirkan dengan beberapa sifat yang melayakkan dirinya sebagai pemimpin. Dengan erti kata lain mereka *born to be are leader* atau memang mereka dilahirkan untuk menjadi pemimpin (Jaafar Muhammad 1988).

Bagaimanapun, pemimpin yang berpengaruh diakui perlu juga melalui beberapa proses atau latihan yang boleh membentuk personalitinya sebagai seorang pemimpin yang berjaya. Seorang pemimpin yang mencurahkan seluruh pemikiran dan tenaganya bagi memastikan pengikut-pengikut memperolehi manfaat yang banyak dari kepimpinannya dijanjikan oleh Allah SWT dengan ganjaran yang besar (Ahmad Ibrahim 1991).

Gaya Kepimpinan

Pemimpin cemerlang tahu bahawa ada beberapa gaya kepimpinan yang semuanya sesuai untuk waktu yang berbeza dan untuk orang yang berbeza. Kemahiran sebenar adalah memilih gaya yang betul pada waktu yang tepat. Ada tiga gaya kepimpinan asas autokratik, *laissez-faire* dan kepimpinan bersama.

Kepimpinan autokratik: Kepimpinan autokratik berkaitan dengan menjadi berkuasa, mengarah kakitangan apa yang harus dilakukan dan bagaimana untuk melakukannya. Bila terlalu banyak

digunakan ia lebih berkemungkinan mengakibatkan kurangnya kepercayaan dan rasa hormat, mencegah kakitangan daripada berfikir secara kreatif dan mengambil risiko dan mencipta iklim takut melalui maklum balas yang kritis dan kurangnya pujian.

Kepimpinan *laissez-faire:* Ini adalah gaya kepimpinan di mana pemimpin tidak menonjolkan diri. Mereka membiarkan kakitangan mereka membuat keputusan mereka sendiri dan memberi mereka kebebasan bekerja dengan cara yang mereka anggap terbaik. Bila digunakan secara berlebihan ia boleh menyebabkan kehilangan arah, kurangnya desakan dan kekecewaan kakitangan kerana memiliki pemimpin yang tidak boleh membuat keputusan. Tetapi kepimpinan *laissez-faire* mempunyai tempat dalam kotak alat kepimpinan. Gaya ini boleh digunakan untuk memimpin pakar-pakar terkemuka, untuk menggalakkan ahli pasukan membuat keputusan sendiri dan mengambil risiko serta menjadi gaya kepimpinan yang boleh melancarkan kreativiti.

Kepimpinan bersama: Gaya kepimpinan asas ketiga adalah di mana kepimpinan individu dikongsi bersama-sama pemimpin dan kakitangan. Ini merupakan perkongsian bersama kedua-dua belah yang bertujuan untuk memberikan prestasi optimum dalam persekitaran bermotivasi dan bekerjasama. Ia melibatkan komunikasi terbuka, saling menghormati dan dialog berterusan. Gaya kepimpinan bersama mencipta sebuah persekitaran di mana orang boleh melakukan pekerjaan dengan baik dengan mengambil alih sedikit sebanyak tanggungjawab untuk tindakan mereka sendiri mereka di bawah bimbingan dan pengaruh pemimpinannya.

Manakala menurut Ab. Aziz (2003) kebanyakan daripada kajian tentang gaya kepimpinan mengikut sistem pengurusan klasik menunjukkan, anggapan bahawa pekerja pada dasarnya dilihat oleh pemimpin sebagai salah satu faktor pengeluaran. Dengan ini, gaya pengurusan untuk mencapai *output* biasanya berat sebelah, sama ada mereka menekankan daya pengeluaran ataupun mereka menekankan kepuasan atau hal-ehwal pekerja semata-mata.

Pakar-pakar penyelidik di Pusat Penyelidikan Universiti Michigan, Amerika Syarikat, telah membentuk suatu model kelakuan kepimpinan berasaskan dua dimensi iaitu, mereka menggunakan konsep berorientasikan pengeluaran (kerja) dan berorientasikan pekerja untuk menerangkan model tersebut. Pemimpin yang berorientasikan kerja mementingkan kerja yang dilakukan, manakala pemimpin yang berorientasikan pekerja lebih mengutamakan penubuhan kerja dan terjalinnya perhubungan peribadi di kalangan pekerja (Ab. Aziz 2003).

Ciri Kepimpinan

Sebagai seorang pemimpin terdapat tiga pendekatan utama dalam ciri-ciri kepimpinan iaitu sifat, perilaku dan luar jangkaan. Ciri pertama adalah gabungan-gabungan sifat-sifat. Manakala ciri kedua pula adalah perilaku-perilaku perorangan yang dikaitkan dengan kepimpinan yang efektif. Kedua-dua ciri ini mempunyai persamaan iaitu kedua-duanya mengandaikan bahawa individu-individu yang mempunyai sifat-sifat atau perilaku-perilaku yang bersesuaian akan muncul sebagai pemimpin dalam apa pun situasi kumpulan di mana mereka berada (Hizam, Jaafar & Zafir 2000).

Pemikiran dan penyelidikan semasa akan lebih condong kepada pendekatan yang ketiga iaitu ciri situasi tentang kepimpinan. Ciri ini mengandaikan bahawa keadaan-keadaan yang menentukan keberkesanan pemimpin berbeza mengikut situasi seperti mengikut tugas-tugas yang akan disempurnakan, kemahiran dan jangkaan para subordinat, persekitaran organisasi, pengalaman-pengalaman lalu pemimpin dan para subordinat dan seterusnya (Hizam, Jaafar & Zafir 2000). Ciri-ciri kepimpinan terbahagi kepada tiga:

Sifat: Menurut House (1997), sifat yang ada pada seseorang pemimpin menjadi identifikasi kepada pengikutnya (pekerja). Dengan cara menunjukkan sifat-sifat sebagai seorang pemimpin, secara tidak langsung akan dapat memberi sumbangan terhadap pembentukan kejelekitan kelompok kerja.

Tingkah Laku: Aminuddin Mohd Yusof (1990), mendefinisikan tingkah laku seorang pemimpin berkait rapat dengan tahap kepuasan orang bawahan (pekerja) serta proses pembentukan kelompok

kerja. Kepimpinan tingkah laku meliputi beberapa aspek seperti melakukan pemantauan, menyediakan kemudahan, pemberian ganjaran, menyediakan suasana kerja yang kondusif, menggalakan penerokaan teknologi dan sebagainya.

Kemahiran: Hersey & Blanchard (1983) mendefinisikan kemahiran yang ada pada seseorang pemimpin dapat mengekalkan hubungan dengan ahli-ahli di dalam kelompok. Iaitu dengan menggunakan pelbagai bentuk teknik dan kemahiran seperti kemahiran berkomunikasi, menyediakan khidmat sokongan emosi dan sebagainya.

Penyelidik sifat sering dibangunkan senarai ciri-ciri yang mereka percaya adalah yang berkaitan dengan kepimpinan yang berjaya. Dalam mewujudkan senarai itu, beberapa penyelidik dicampur bersama-sama sifat-sifat yang sangat berbeza. Sebagai contoh, senarai termasuk sifat-sifat kepimpinan yang aspek-aspek tingkah laku dan kemahiran, di samping ciri-ciri lain yang berkaitan perangai dan keupayaan intelek. Ini senarai sifat-sifat biasanya termasuk ciri-ciri seperti *selfconfidence*, kecerdasan, cita-cita, ketabahan, ketegasan, kestabilan emosi, kreativiti dan motivasi.

Senarai, bagaimanapun, tidak menyeluruh dan biasanya ditinggalkan beberapa ciri-ciri kepimpinan yang penting. Hari ini, banyak buku-buku popular mengenai kepimpinan terus tradisi menyediakan senarai ciri-ciri yang dianggap menjadi pusat kepada kepimpinan yang berkesan. Idea asas tetap bahawa jika seseorang mempunyai sifat-sifat itu, beliau atau dia akan menjadi pemimpin yang berjaya dalam apa jua keadaan. Dalam John W. Gardner (1989) diterbitkan satu kajian yang besar beberapa pemimpin dan membuat kesimpulan bahawa terdapat beberapa sifat-sifat yang muncul untuk membuat pemimpin yang berjaya dalam apa jua keadaan.

Definisi Etika Kerja Islam

Kajian terhadap etika kerja mula diperkenalkan oleh ilmuan Barat bermula pada tahun 1970-an. Kesedaran ini dicetuskan bermula dengan kebangkitan zaman perindustrian di Eropah apabila para pekerja mula menuntut hak mereka daripada majikan. Manakala etika (akhlaq) tidak dapat dipisahkan daripada agama malah terbina berteraskan Islam sepenuhnya. Maka al-Qur'an dan al-Sunnah sudah tentu sekaligus menjadi sumber rujukan tertinggi kepada akhlak Islam.

Pendedahan kepada amalan Etika Kerja Islam (EKI) mula mendapat perhatian di kalangan pengkaji dengan wujudnya kesedaran kepentingan masyarakat untuk kembali kepada ajaran Islam yang sebenar sebagai kaedah dalam mengatasi cabaran dalam menguruskan organisasi pada masa kini. Pengkaji seperti Abbas Ali, Rafiq Issa Beekun dan Sayyed Hossein Nasr telah meletakkan batu asas ke arah kajian IWE yang lebih sistematik. Kehadiran penulisan-penulisan berkaitan dari seluruh dunia turut memperlihatkan penerimaan amalan etika kerja ini yang bersifat universal tanpa mengira batas masa dan sempadan negara.

Etika kerja Islam juga turut dikenali sebagai Islamic Work Ethic (IWE) dan lebih digunakan secara meluas di dalam penulisan-penulisan semasa. Beliau menyatakan bahawa akhlak merupakan satu entiti yang berada dalam diri seseorang manusia yang mendorong untuk melakukan sesuatu perbuatan tanpa perlu berfikir dan biasanya berlaku secara spontan. Beliau turut membahagikan bahawa akhlak yang sempurna itu perlu terdiri daripada 4 sikap yang utama iaitu bijaksana (الحكمة), keberanian (الشجاعة), pemaaf (العفة) dan adil (العدل). Beliau menyatakan bahawa etika terbentuk melalui penyucian hati daripada perkara-perkara lain selain Allah. Setelah penyucian ini akan terbentuklah sikap yang benar-benar ikhlas dengan tidak dipengaruhi perkara keduniaan.

Konsep Etika Kerja Islam

Menurut Darwish (1998), konsep etika kerja Islam berasal daripada al-Quran dan apa yang diperkatakan dan dilakukan oleh Nabi Muhammad saw (sunnah) yang mana beliau pernah memberi khutbah agar bekerja dengan keras agar dapat menghapuskan dosa dan bersabda, "Tiada seseorang pun yang makan lebih baik melainkan mereka itu makan dari hasil apa yang

dikerjakan sendiri." Perkara ini bertepatan dengan ayat suci al-Quran pada surah al-Qasas ayat 26, menyebut bahawa: "Pekerja yang baik ialah seorang yang kuat (*al-Qawiyy*) dan beramanah (*al-Amin*)."

Manakala dalam sebuah hadis baginda Rasulullah saw. bersabda yang bermaksud: "Sesungguhnya Allah S.W.T. suka apabila seseorang itu membuat satu perkara (pekerjaan) dia melakukannya dengan tekun." Dalam riwayat yang lain baginda menyebut, "…apabila bekerja dia sentiasa memperbaiki mutu kerjanya." (Riwayat al-Baihaqi).

Hadis di atas turut jelas menyatakan agar seseorang itu menjadi seseorang yang bekerja dengan cemerlang, iaitu sentiasa memperbaiki mutu atau kualiti kerjanya. Sebarang aktiviti pekerjaan yang berlandaskan kedua-dua sumber tersebut dan tidak menyimpang dari panduan yang telah diberikan oleh Rasulullah saw. Ali (1992) telah menyatakan bahawa etika kerja Islam lebih memberi penekanan kepada aspek sosial yang lebih baik di tempat kerja berbanding etika kerja protestan. Beliau mendapati etika kerja Islam mengutamakan nilai-nilai murni seperti memelihara kehormatan manusia, mementingkan ketaatan dan ketekunan bekerja. Etika kerja Islam juga melibatkan aktiviti pekerjaan secara bekerjasama dan bermusyawarah dalam menghadapi sebarang rintangan dan masalah. Kerja secara bersungguh-sungguh dilihat sebagai nilai murni dan mereka yang komited terhadap pekerjaan akan lebih berjaya dalam kehidupan

Setiap pekerjaan yang dilakukan dalam Islam perlu dilakukan dengan bersungguh-sungguh kerana setiap pekerjaan yang baik itu dianggap sebagai ibadah dan diberikan ganjaran pahala selain daripada upah yang diberikan oleh organisasi. Pekerjaan dalam Islam tidak hanya memandang kepada habuan dunia semata-mata sebaliknya pekerjaan itu merupakan satu jihad kerana melalui pekerjaan seseorang individu itu dapat menyeimbangkan kehidupannya serta memenuhi keperluan diri dan tanggungannya.

Sumber hukum dalam Islam adalah berdasarkan kepada 4 rujukan utama yang disepakati oleh ulama' iaitu al-Quran, as-sunnah, *ijma'* dan *qiyas*. Sumber utama rujukan dalam Islam adalah daripada al-Quran yang dijadikan panduan dalam mengurusakan kehidupan manusia. Al-Quran telah menerangkan berkaitan asas-asas penting dalam ajaran Islam secara komprehensif, walau bagaimanapun ianya perlu kepada pemerhatian mendalam agar apa yang dinyatakan itu berjaya mencapai maksud yang telah ditetapkan. As-sunnah sebagai rujukan kedua merupakan apa sahaja yang disandarkan kepada Rasulullah saw sama ada percakapan, perlakuan, *taqrir* ataupun fizikal Rasulullah saw. Sunnah memainkan peranan penting dalam menerangkan berkaitan perkara-perkara yang tidak jelas di dalam al-Quran.

Sekiranya sesuatu masalah itu tidak dijelaskan baik di dalam al-Quran mahupun sunnah, Islam mengiktiraf penggunaan akal fikiran melalui proses ijtihad oleh para ulama' yang berautoriti. Proses ijtihad yang disepakati hukumnya dikenali sebagai *ijma'* dan boleh digunakan sebagai rujukan kepada masalah-masalah yang dihadapi terutamanya berkaitan apa yang berlaku pada masa kini. Sumber hukum terakhir yang disepakati ialah *qiyas*. *Qiyas* merupakan penetapan hukum terhadap sesuatu permasalahan baru yang tidak dinyatakan di dalam al-Quran dan Sunnah tetapi ianya mempunyai sebab atau illah (علة) yang sama dengan perkara yang dinyatakan di dalam al-Quran. Melalui sumber-sumber hukum yang dinyatakan ini, umat Islam boleh merujuk berkaitan semua perkara termasuklah pengurusan kehidupan dan antaranya ialah etika ataupun akhlak.

Matlamat pekerjaan dalam Islam adalah untuk mendapatkan keredhaan Allah SWT. Setiap pekerjaan yang dilaksanakan haruslah menepati prinsip-prinsip yang telah ditetapkan oleh Islam. Islam menetapkan bahawa setiap apa yang ingin dilakukan oleh manusia haruslah mampu menepati objektif shariah ataupun Maqasid Khams iaitu bagi menjaga agama (الدين), nyawa (النفس), akal (العقل), keturunan (النسب) dan harta (المال). Pematuhan kepada prinsip ini mampu memberikan kebaikan kepada masyarakat dan bukannya untuk kepentingan peribadi semata-mata.

Pelaksanaan Etika Kerja Islam

Mortensen, Smith a Cavanaugh (1989) mendapati bahawa pengurus yang beretika percaya bahawa secara relatifnya tingkah laku adalah penting bagi menjamin kejayaan mereka dalam organisasi. Randall a Cote (1991) mendapati bahawa penglibatan kerja mempunyai pengaruh yang kuat terhadap komitmen organisasi. Ini bermakna, individu yang mempunyai etika kerja yang tinggi adalah mereka yang mempunyai penglibatan diri yang memuaskan dengan pekerjaan yang mereka lakukan. Abu Saad (2003) mendapati bahawa sifat kolektivisme semulajadi di kalangan bangsa Arab iaitu nilai terhadap usaha individu dan bertanggungjawab tidak terpisah dari nilai terhadap kepentingan sumbangan pekerja kepada organisasi dan masyarakat. Kajian awal juga menunjukkan hubungan antara etika kerja dengan kepuasan kerja. Konsep etika kerja Islam merupakan salah satu cara untuk meningkatkan prestasi kerja di kalangan umat Islam (Abeng 1997).

Pembentukan Etika Kerja Islam

Bagi mencapai objektif etika kerja Islam, pembentukan aspek dalaman bagi individu pekerja perlu dilakukan. Menurut imam al-Ghazali, pembentukan aspek dalaman yang dimaksudkan itu ialah berkaitan dengan diri (*self*). Dalam diri manusia, terdapat empat unsur iaitu hati (*qalb*), roh, nafsu dan akal. Setiap tingkah laku manusia berpunca daripada hati manusia itu sendiri.

Imam al-Ghazali yang merupakan seorang tokoh tasawuf yang berpendapat bahawa perkara yang dimaksudkan dengan diri ialah hati (*qalb*). Justeru, bagi melahirkan pekerja yang beretika Islam, hati perlu dididik dengan baik berlandaskan falsafah tauhid. Menerusi pendekatan ini sahaja pembentukan individu yang mengamalkan etika kerja Islam dapat direalisasikan.

Transformasi Budaya Kerja Mengikut Etika Islam

Dalam sesebuah organisasi, budaya kerja terbentuk berdasarkan beberapa andaian, kepercayaan, norma dan nilai yang kemudiannya dicerminkan melalui cerita, upacara dan simbol. Pembentukan budaya kerja Islam dalam sesuatu profesion dan organisasi memerlukan komitmen, kesabaran, kebijaksanaan dan ketegasan pada tahap yang paling tinggi, terutamanya dalam aspek kepimpinan dan pengurusan.

Justeru, dalam mengoptimumkan penghayatan terhadap etika kerja Islam, maka transformasi dan perubahan sosial perlu dilakukan dengan bersungguh-sungguh. Hal ini melibatkan perubahan sikap dan minda. Untuk mengubah sikap dan minda pekerja bukan merupakan perkara yang mudah kerana ia membabitkan soal anjakan paradigma dan pengislahan pemikiran. Menurut Dr. Kenneth Blanchard, dalam mengubah budaya kerja individu dan organisasi (termasuklah sikap dan minda) berbagai-bagai kerumitan akan dihadapi.

Perubahan ini akan mengambil masa yang lama melalui tahap-tahap tertentu, bermula daripada perubahan sikap dan minat individu kepada perubahan organisasi. Justeru bagi mencapai kepuasan dan kualiti kerja yang maksimum dan beretika, maka perlu juga difikirkan cara bagaiman ia dapat dicapai. Dalam agama Islam, perubahan yang diinginkan dalam etika kerja ialah suatu transformasi sosial berlandaskan konsep iman dan tauhid untuk mencapai keredaan Allah SWT. Matlamat ini perlu dijelaskan kepada anggota organisasi dari peringkat bawahan hingga pada peringkat pengurusan tertinggi.

Pelaksanaan nilai dan etika kerja yang berasaskan kepada paradigma Islam turut dilaksanakan dalam kebanyakan firma swasta dan korporat di Malaysia. Mereka tidak mahu ketinggalan dalam mendukung usaha kerajaan memupuk budaya kerja Islam. Contoh yang jelas ialah Syarikat Sapura Holding yang merupakan antara syarikat telekomunikasi, teknologi maklumat dan industri besi yang terbesar di Malaysia. Syarikat Sapura telah mencapai kejayaan yang membanggakan apabila terpilih sebagai penerima anugerah Ma'al Hijrah yang pertama untuk organisasi Islam dalam konteks pengurusan Islam.

Antara faktor kejayaan syarikat ini disebabkan dasar pengurusannya yang mempunyai persamaan yang hampir tepat seperti yang dianjurkan oleh agama Islam. Selain itu terdapat banyak lagi syarikat swasta yang mengamalkan dasar dan polisi yang selari dengan tuntutan Islam tanpa

mengekploitasi 'label' Islam. Kejayaan syarikat tersebut sama ada pada peringkat pekerja bawahan mahupun di peringkat pengurusan tertinggi.

Kepentingan Kepimpinan dalam Pelaksanaan Etika Kerja Islam

Umat Islam digesa supaya sentiasa penuh sedar tentang keperluan dan kepentingan kepimpinan. Kepimpinan yang cemerlang akan melahirkan masyarakat yang cemerlang. Kepimpinan dari perspektif Islam tidaklah semata-mata merujuk kepada pemimpin tertinggi terutama pemimpin-pemimpin negara seperti yang terbayang dalam pemikiran kebanyakan orang bila membincangkan soal kepimpinan.

Oleh kerana setiap individu muslim dibebani dengan tanggungjawab memimpin, mereka dibekalkan oleh Allah SWT dengan potensi kepimpinan yang boleh dikembangkan. Setiap Muslim mempunyai potensi tersendiri untuk menjadi seorang pemimpin yang berkesan dalam lingkungan tanggungjawab. Ini kerana kepimpinan bukanlah statik atau kaku dan tidak berkembang tetapi ia sebenarnya dinamik, boleh berubah kepada tahap yang lebih baik dengan melalui beberapa proses tertentu. Memang ada penulis yang beranggapan seorang pemimpin berpengaruh memang telah dilahirkan dengan beberapa sifat yang melayakkan dirinya sebagai pemimpin. Dengan erti kata lain mereka born to be are leader atau memang mereka dilahirkan untuk menjadi pemimpin (Jaafar Muhammad 1988).

Bagaimanapun, pemimpin yang berpengaruh diakui perlu juga melalui beberapa proses atau latihan yang boleh membentuk personalitinya sebagai seorang pemimpin yang berjaya. Seorang pemimpin yang mencurahkan seluruh pemikiran dan tenaganya bagi memastikan pengikut-pengikut memperolehi manfaat yang banyak dari kepimpinannya dijanjikan oleh Allah SWT dengan ganjaran yang besar (Ahmad Ibrahim 1991).

Menurut Trevino et al. (2000), asas kepada kepemimpinan etika memerlukan pemimpin berkenaan untuk menjadi seorang manusia yang beretika. Dalam konteks membina reputasi sebagai manusia beretika. Seseorang pemimpin itu perlulah menunjukan etika yang baik sekiranya ingin menjadi tauladan kepada para pekerja. Pemimpin yang beretika dapat melaksanakan etika kerja Islam dengan baik. Setiap tauladan yang ditunjukkan oleh pemimpin memainkan peranan yang sangat penting, supaya pekerja dapat menjadikan pemimpin sebagai *role model* dan dapat melaksanakan etika kerja Islam dengan berkesan.

Sebagai contoh jika seseorang pegawai mahukan kakitangannya melakukan sesuatu, berpegang kepada sesuatu sikap tertentu atau beramal dengan cara tertentu maka pegawai itu sendiri haruslah terlebih dahulu melakukan perkara itu, bersikap seperti yang dikehendakinya atau mengamalkan cara-cara tersebut. Proses kepimpinan melalui teladan berlaku apabila seseorang (pemimpin) berjaya merubah tingkah laku orang lain (pengikut), melalui pengubahan motivasi atau kebiasaan.

Aminuddin Mohd Yusof (1985: 22) mendefinisikan kepimpinan melalui teladan sebagai proses atau tindakan mempengaruhi aktiviti-aktiviti kelompok yang tersusun yang dilaksanakan dengan cara menyediakan contoh-contoh tingkah laku dalam usaha kelompok itu menetapkan matlamat atau mencapai matlamatnya. Ini bermakna pemimpin memujuk atau mengenakan pengaruh kepada orang bawahannya, dengan dia sendiri bertindak sebagai model.

Kepimpinan memainkan peranan penting dalam usaha membudayakan etika dan integriti di kalangan ahli organisasi. Sehubungan itu konsep kepemimpinan beretika adalah permulaan kepada usaha membudayakan etika di dalam struktur organisasi.

Manakala tiga faktor yang membentuk kepemimpinan etika seperti dimodelkan daripada diri Nabi Muhammad saw. Faktor pertama terdiri daripada akhlak diri baginda sebagai manusia bermoral dan faktor kedua ialah komitmen padu sebagai khalifah yang ditugaskan dengan tanggungjawab tertentu. Manakala faktor ketiga ialah rasa 'ubudiyyah kepada Pencipta yang dijelmakan dalam bentuk sifat zuhud, takwa dan tawaduk. Elemen ubudiyyah merupakan ciri penting dalam konsep kepemimpinan etika berteraskan sirah Nabi. Oleh yang demikian, ketiga-tiga faktor membentuk konsep kepemimpinan etika syumul yang merangkumi *hablun min Allah* dan *hablun min al-nas*.

Faktor-faktor ini perlu disemaikan di dalam diri setiap pemimpin agar dapat melaksanakan etika kerja Islam mengikut panduan yang telah ditetapkan agar perkara-perkara yang tidak sepatutnya berlaku.

Di samping itu, sebagai contoh kes-kes penyelewengan, penyalahgunaan kuasa, rasuah dan lain-lain perlakuan pekerja tidak beretika terbukti telah memberi natijah buruk kepada pencapaian matlamat organisasi dan pihak berkepentingan (*stakeholders*). Umpamanya dalam kes Enron1, penyelewengan pihak dalaman organisasi telah melumpuhkan sebuah entiti korporat yang kukuh. Kejatuhan tersebut tidak terhenti setakat kebangkrapan entiti semata-mata, sebaliknya turut meninggalkan kesan seperti hilangnya pekerjaan dan pendapatan kepada sebilangan besar pekerja syarikatnya, kehilangan dana pencen pekerja dan kerugian pelaburan masyarakat (Culpan & Trussel 2005; Sridhran et al. 2002).

Sebagai contoh kes tentang isu status halal coklat Cadbury Dairy Milk Hazelnut dan Cadbury Dairy Milk Roast Almond selesai apabila Kementerian Kesihatan mengakui kesilapan seorang pegawainya menyebarkan hasil ujian yang belum disahkan terhadap bahan di dalam Cadbury yang mana mengandungi DNA babi, ini juga merupakan isu pelanggaran etika semasa bekerja kerana memberikan maklumat yang belum pasti.

Manakala seorang bekas pemeriksa penyelenggaraan loji kimia hari ini dijatuhi hukuman denda lebih RM1.8 juta dan penjara berjumlah sembilan tahun oleh Mahkamah Sesyen di sini selepas didapati bersalah atas lapan tuduhan rasuah dan 13 tuduhan pengubahan wang haram antara tahun 2006 hingga 2010. Keadaan ini menunjukkan rakyat Malaysia masih lagi terdedah dengan aktiviti rasuah yang mana boleh menyebabkan sesebuah organisasi tidak dapat melaksanakan etika kerja Islam. Sehubungan itu, isu berkaitan etika di kalangan ahli organisasi (swasta atau kerajaan) boleh memberi kesan buruk kepada organisasi dan negara.

Selain itu, terdapat juga faktor lain seperti kefahaman pekerja, komunikasi, latihan dan persekitaran kerja, Islam sebagai agama yang mengutamakan komunikasi melihat etika dan nilai-nilai mulia sebagai prinsip utama dalam interaksi manusia. Justeru itu, rujukan konsep-konsep utama komunikasi Islam, tabie nilai dan etika Islam serta sebahagian sifat akhlak mahmudah dan mazmumah yang boleh dilaksanakan dalam komunikasi.

Dalam konteks sebagai pengurus etika, seorang pemimpin perlu menjalankan peranan sebagai model kepada amalan-amalan beretika dalam organisasi, memberi latihan, ganjaran dan hukuman bagi menguatkuasakan perlakuan dikehendaki atau membendung perlakuan tidak dikehendaki dan mengkomunikasikan etika dan nilai-nilai kepada seluruh ahli organisasi melalui program tertentu.

Di samping itu, suasana kerja yang didukung oleh sikap dan nilai keseronokan bekerja ini juga mampu mewujudkan amalan positif yang menjadikan kerja yang dibuat itu sebagai ibadat, komitmen yang tinggi di kalangan pekerja, dapat menyuntik semangat seharian bekerja serta sedia bekerjasama antara majikan dan pekerja. Pendekatan yang digunakan oleh Mahatma Gandhi iaitu menggambarkan suasana dan keseronokan bekerja: “Work done spontaneously and joyfully is never oppressive” adalah sangat bertepatan.

Pelaksanaan etika kerja Islam dalam kehidupan umat Islam seolah-olah telah terjamin dengan rangka kerja yang telah ditetapkan oleh Allah SWT yang memerintahkan setiap umat Islam agar melaksanakan konsep *amar ma‘ruf nahi munkar* dalam setiap aktiviti kehidupan sama ada kepada sesiapa yang dikenali mahupun kepada yang tidak dikenali sesuai dengan peranan manusia sebagai khalifah untuk memakmurkan dunia ini. Rangka kerja yang merupakan fardhu kifayah ini adalah sebaik-baik pemantauan untuk memastikan nilai dan etika dilaksanakan secara menyeluruh.

Sebagai tambahan, seorang pemimpin etika perlu berusaha berterusan menggalak dan membina budaya etika di kalangan ahli organisasi melalui program berasaskan pendidikan rohani. Ini kerana melalui iman yang teguh, seseorang akan dapat merasai perkaitan hubungan dengan Pencipta dan mengubah persepsi melakukan sesuatu semata-mata kerana tuntutan pekerjaan. Sebaliknya, pekerja mampu mengaitkan setiap perbuatan dengan hubungan ketuhanan. Sehubungan itu,

mekanisme kawalan kendiri yang berteraskan sumber dalaman setiap individu dapat direalisasikan. Oleh yang demikian, kepentingan pemimpin dalam pelaksanaan etika kerja Islam perlu menggalakkan amalan nilai-nilai murni dan menyediakan persekitaran yang merangsang pilihan kelakuan yang beretika di kalangan ahli, seperti merangka sistem penilaian prestasi dan imbuhan yang menggalakkan kelakuan etika ahli, program pendidikan jiwa yang berterusan dan kepimpinan berteladan.

KESIMPULAN

Jelaslah bahawa kepentingan kepimpinan dalam sesebuah organisasi sememangnya memainkan peranan penting serta memberi impak kepada perlaksanaan etika kerja Islam. Semua ahli organisasi dapat melaksanakan amanah dan tanggungjawab di tempat kerja mereka. Tinggal lagi sekiranya pemimpin mengamalkan nilai-nilai dan sifat mahmudah seperti yang disarankan Islam, pasti para pengikutnya akan bertindak selaras dengan hukum-hukum ketetapan syarak. Hal ini secara langsung akan melancarkan lagi perencanaan yang dirangka oleh sesebuah organisasi tersebut yang akhirnya memperoleh kejayaan hakiki (*al-Falah*) dengan keredaan Allah SWT dalam setiap tindakan. Islam sebagai sebuah agama yang sempurna telah menyediakan semua garis panduan yang perlu dipatuhi oleh setiap orang Islam dan tidak terhad kepada sesuatu kaum atau masa tertentu sahaja.

Etika kerja Islam yang bertunjangkan keimanan kepada Allah SWT menjadikan individu lebih beramanah dan bertanggungjawab dalam melaksanakan tugasannya. Pengamalan prinsip bekerja untuk mendapatkan keredhaan, amanah, tanggungjawab, bersunggunh-sungguh, menepati masa, syura dan mesyuarat serta komunikasi yang baik mampu menjadi pemangkin kepada pembangunan organisasi yang efisyen.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim dan Terjemahan. 1419H. Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li al-Tiba'at al-Mushhaf.

Abdul Rashid Moten. 2001. Political Leadership: A Comparative Study. Dlm. *Kertas Kerja International Seminar On Islamic Leadership*. Anjuran Universiti Malaya. Kuala Lumpur, 19-20 Jun.

Baharom Mohamad & Mohamad Johdi Salleh. 2009. *Seminar Pembangunan Modal Insan 2009*. Tema: Kecemerlangan Modal Insan. Pusat Sumber Pendidikan Negeri, Pengkalan Chepa, Kota Bharu Kelantan, 23-24 Mac.

Baharom Mohamad, Mohamad Johdi Salleh & Che Noraini Hashim. 2009. Kepimpinan Pendidikan Berkesan. Dlm. *Makalah Seminar Kepengetuaan Kebangsaan (Ke-IV) Halatuju Kepimpinan Sekolah untuk Penambahbaikan yang Mapan*. Institut Kepengetuaan, Kampus Kota, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 10-12 Mac.

Berita Harian. 2014. Rasuah bekas pemeriksa loji didenda lebih RM1.8 Juta. http://www.bharian.com.my/bharian/articles/Rasuah_BekaspemeriksalojididendalebihRM1_8juta/Article/

Darwish A. Yusef. 2000. The Islamic Work Ethics As a Mediator Of The Relationship Between Locus Of Control, Role Conflict And Role Ambiguity. *Jurnal of Managerial Psychology*.

Fleenor, John W. 2011. Trait Approach To Leadership. *Encyclopedia Of Industrial SAGE Publication*. [16 Feb 2011].

Hasan Al-Banna Mohamed, Ab. Mumin Ab. Ghani & Siti Arni Basir. 2013. Sistem Pengurusan Islam yang Berkualiti Mampu Menjamin Kepuasan Pekerja: Suatu Realiti Dan Cabaran Masa Hadapan. *Global Journal al-Thaqafah* 3 (1): 67. www.gjat.my/gjat062013/3420130301.pdf

Noraida Bt Sharif. 2004. Faktor Ciri-Ciri Kepimpinan dan Pengaruhnya terhadap Kejelekitan Kelompok Kerja. Projek Ilmiah. University Malaysia Sabah.

Mahazan, A. M. & Abdullah, A. G. 2013. A Model Of Imam's Leadership And Mosque Performance In Malaysia. *Global Journal al-Thaqafah* 3 (2): 53. www.gjat.my/gjat122013/4320130302.pdf

Mumtaz Begam, A. K., Norzaini, A. & Mohammed Saini, I. 2010. Pengaruh Integriti Kepimpinan Terhadap Pelaksanaan Pengurusan Kualiti Menyeluruh di Institusi Pendidikan Tinggi MARA. *Jurnal Akademika* 78.

Mohd Haidhar Kamarzaman, Norakmal Azraf Awaluddin, Muhammad Akmal Othoman & Yusri Mohamad Ramli. 2013. Elemen Kebangsawanan dalam Pemilihan Pemimpin: Analisis Kontekstual Pemilihan

Saidina Abu Bakr, Muawiyyah serta Kesultanan Melayu. *Global Journal al-Thaqafah* 3 (2): 91. www.gjat.my/gjat122013/4620130302.pdf

Mohd Fauzwadi Mat Ali, Dr. Abu Bakar Hamed & Hishamuddin Fitri Abu Hasan. 2008. Hubungan Antara Stres Peranan, Ganjaran, Etika Kerja Dan Kepuasan Kerja. *Jurnal Pengurusan Awam*.

Mohd. Nasir Omar. 2010. Ethics In Islam: A Critical Survey. *Jurnal Islamiyyat* 32: 157-171.

Nor ‘Azzah Kamri. 2007. Pelaksanaan Kod Etika Islam Di Institusi Pembangunan, Berteraskan Islam: Kajian Kes Di Lembaga Tabung Haji Malaysia. Tesis Ph.D. Universiti Sains Malaysia.

Nor Azzah Binti Kamri. 2002. Nilai dan Etika dalam Pengurusan Islam. Disertasi Sarjana, Jabatan Syariah dan Pengurusan, Universiti Malaya.

Noor Idahwati binti Mohd Noor & Nooraini binti Othman. 2011. Ciri-Ciri Pekerja Cemerlang Mengikut Persepsi Majikan Dan Berasaskan Analisis Perspektif Islam. *Journal of Edupres* 1: 342-349.

Kamal Hassan. 1988. Kertas Kerja Kolokium Kefahaman & Penghayatan Islam ke IX Etika Kerja dan Profesionalisme Islam. Universiti Kebangsaan Malaysia. Bangi, Selangor, 10-11 Disember.

Sharifah Hayaati Syed Ismail Al-Qudsy, Asmak Ab. Rahman & Mohd Izani Mohd Zain. 2008. Efektif Governan dan Pelaksanaannya dalam Pentadbiran Islam. *Jurnal Syariah* 16 (khas): 465-496.

Sheikh Abdul Munir bin Sheikh Abdul Rahim. 2008. *Etika Kepimpinan Menurut Islam: Suatu Kajian di Kalangan Pemimpin Melayu Peringkat Negeri di Pahang Darul Makmur*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Suraiya Ishak. 2011. Model Kepemimpinan Etika Berlandas Sirah Nabi Muhammad saw. *Jurnal Hadhari* 3 (2): 23-44.

Zulkiple Abd. Ghani &Mohd. Safar Hasim. 2004. Islamic Values and Etnics in Communication. *Islamiyyat* 25 (1): 61-69.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Metod Tafsir *al-Qur'an Bi al-Qur'an* dalam *al-Tafsir al-Bayani Li al-Qur'an al-Karim Li* Aishah Abdurrahman Bint al-Shati'

Nurullah, Mazlan Ibrahim & Muhd. Najib Abdul Kadir

Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Metod tafsir *al-Quran bi al-Quran* telah diaplikasikan semenjak zaman penurunan al-Quran pada masa nabi, berterusan kepada para sahabat, *tabi'in* juga ulama-ulama tafsir tradisional dalam salah satu kaedah pentafsiran al-Quran. Namun, apa yang didapati metod tafsiran al-Quran bi al-Quran oleh Bint Shati' agak berbeza dengan metod ulama terdahulu, bahkan beliau mendakwa bahawa metod tafsir *al-Quran bi al-Quran* oleh ulama terdahulu tidak bersifat sistematik. Artikel ini bertujuan untuk membincangkan tentang metod *al-Quran bi al-Quran Bint Shati'* serta perbezaan metod beliau terhadap metod ulama terdahulu. Kajian ini juga adalah untuk melihat kesan dari metod *al-Quran bi al-Quran Bint Shati'* terhadap pentafsiran suatu ayat. Metod yang digunakan dalam menghasilkan kajian ini ialah analisis dokumen dengan mengkaji kitab *Tafsir al-Bayaniy* karangan Bint Shati' juga kitab lain dan artikel-artikel serta kajian-kajian sarjana terhadap tafsir Bint Shati' sebagai sumber sekunder. Kajian mendapati bahawa metod tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an Bint Shati'* bersifat linguistik yang menggunakan pendekatan filologi dan sastera. Yang pertama, bertujuan untuk mencari makna tekstual dengan mengkaji bentuk-bentuk padanan kata dan penggunaannya dalam al-Qur'an untuk menghasilkan makna yang menyeluruh. Sementara pendekatan sastera yang dimaksudkan untuk mencari makna berdasarkan gaya dan irama bahasa al-Qur'an, yakni tidak hanya terfokus kepada menjelaskan kosa kata dan hubungannya dengan kata yang lain dalam al-Qur'an tetapi menjelaskan maksud secara keseluruhan. Kedua pendekatan ini diaplikasikan beliau dalam dua corak tematik; tema berdasarkan surah atau tema tertentu yang lahir berdasarkan kandungan ayat. Metod ini berkesan dalam melahirkan makna kosa kata yang origin dari al-Qur'an sendiri dan memahami kata tersebut ataupun frasanya sebagai suatu total yang utuh.

Kata Kunci: Tafsir *bayani*, tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an*, filologi, sastera, kronologi ayat.

PENGENALAN

Tafsir al-Qur'an bi al-Quran adalah metod yang paling banyak digunakan oleh ulama-ulama terdahulu. Ibnu Kathir mengatakan metod tafsir yang paling sahih ialah mentafsirkan al-Quran dengan al-Quran. Apa yang disebut secara ringkas akan ditafsirkan secara terperinci pada tempat (ayat) yang lain (Ibnu Kathir 2005). Tafsir *al-Quran bi al-Quran* biasanya dibahagikan kepada berikut. Pertama: ayat *mujmal* diterangkan maksudnya secara *tafsili* pada ayat lain (al-Qur'an 10: 62 diterangkan dengan ayat 10: 63). Kedua: ayat umum ditakhsiskan oleh ayat yang lebih khusus (al-Qur'an 5: 3 ditakhsiskan dengan 5: 96). Ketiga: ayat mutlak ditaqyidkan dengan ayat yang *muqaiyad* (al-Qur'an 58: 3 ditaqyidkan dengan ayat al-Qur'an 4: 92). Keempat: ayat yang dinasakhkan oleh ayat yang lain (al-Qur'an 2:115 dinasakh oleh ayat 2:144) (*Manna' al-Qattan* 2006).

Al-Allamah Shanqiti r.a mengatakan: "Sesungguhnya para ulama' telah bersepakat bahawa metod pentafsiran yang paling mulia dan sampai kepada maknanya ialah tafsir *al-Quran bi al-Quran*. Dan membahagikan metod tafsir *al-Quran bi al-Quran* ini kepada dua bahagian." (Abu 'Asim 2009).

Pertama: ianya adalah *tauqifi* yang tidak perlu ke atasnya ijtihad ataupun penelitian. Seperti firman Allah SWT (Al-Fatihah 1:7):

Maksudnya:
(Iaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka.

Menurut Shanqiti tidak diterangkan di dalam ayat ini siapakah yang dikatakan dengan orang-orang yang Allah beri nikmat ke atas mereka. Namun perihal yang demikian diterangkan pada ayat yang lain di dalam Firman Allah SWT (Al-Nisa' 4:69):

Maksudnya:
Mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu: Nabi-nabi, para shiddiiqiin, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang soleh. Dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.

Pentafsiran seperti ini menurut Shanqiti tidak syak lagi merupakan hujah kerana tidak terdapat khilaf padanya. Ia merupakan martabat pentafsiran yang paling tinggi dan sempurna. Terdapat juga sebahagian pentafsiran al-Quran dengan al-Quran yang memerlukan kepada ijtihad dan pandangan, jika sekiranya ia tergolong dalam jenis ini, maka cara penelitiannya ialah mengikut penelitian dalam tafsir *ijtihadi*. Untuk yang demikian, kebanyakan pentafsir memerlukan kepada *tarjih* di antara pendapat-pendapat yang ada. Tafsiran seperti ini bergantung kepada kesahihan *istinbat* dan kekuatan penelitian oleh pentafsir dalam mengaitkannya dengan pendapat-pendapat yang paling hampir dengan yang sahih atau yang mengandungi makna ayat ke atas ayat yang lain yang menerangkan ayat pertama tadi. Metod seperti ini antaranya adalah diterima serta ada juga yang ditolak.
Demikian metod tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an* yang selama ini dipraktikkan oleh ulama-ulama tafsir terdahulu. Namun metod tersebut didakwa oleh Bint al-Shati` sebagai metod yang sempit (Bint al-Shati' 1990: 10, 17-18). Bint al-Shati' merasa tidak puas dengan pendekatan tradisional dalam mentafsirkan al-Quran. Tafsir-tafsir al-Quran, dari karya-karya paling pertama pada abad ke-9 M, hingga sebagian besar yang ditulis kebelakangan pada abad ke-20 M ini, kebanyakannya mengikuti pola suatu pentafsiran al-Quran secara *tartil*. Al-Quran dihuraikan secara berurutan ayat demi ayat, dan *mufasir* menyiapkan terlebih dahulu sebuah ayat atau bahagian ayat itu dan kemudian mentafsirkan bahagian tersebut. Metod semacam ini mengandung risiko kerana memperlakukan al-Quran secara automatik. Memperlakukan kata-kata dan penggunaan-penggunaan yang bersifat individual dalam al-Quran akan menyebabkan terlepas dari konteks umumnya sebagai satu kesatuan, walaupun beberapa mufasir telah menyertakan rujukan silang terhadap kata-kata dan penggunaan-penggunaan al-Quran yang lain dalam tafsir mereka (Bint al-Shati' 1990: 8).
Maka, berdasarkan dakwaan Bint al-Shati' tersebut, kajian ini ingin membincangkan tentang metod tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an* yang diaplikasikan oleh Bint al-Shati', perbezaan metod beliau dengan metod ulama terdahulu yang didakwanya sebagai metod yang tidak sistematik serta bagaimana kesan dari metod *al-Qur'an bi al-Qur'an* Bint al-Shati' terhadap pentafsiran suatu ayat.

Metodologi Kajian

Rekabentuk kajian ini adalah kajian analisis kandungan. Sumber data diperoleh melalui pembacaan terhadap kitab *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim* jilid I dan II, kitab-kitab karya Bint Shati' lainnya yang berkaitan dengan pentafsiran, serta kajian-kajian sarjana lain yang berkaitan dengan penelitian ini seperti buku, kertas kerja, jurnal, tesis dan sebagainya. Data-data yang diperoleh dari sumber primer dan sekunder dianalisis untuk menjawab segala persoalan kajian dan mencapai objektif kajian dengan menggunakan pendekatan deskriptif dan komparatif. Pendekatan deskriptif digunakan untuk menganalisis metod tafsiran Bint al-Shati', kemudian pendekatan perbandingan juga digunakan untuk memahami secara lebih komprehensif topik yang sedang dikaji, dengan cara membandingkan tafsiran tersebut dengan kitab-kitab tafsir ulama terdahulu.

Metod Tafsir Al-Qur'an Bi Al-Qur'an Bint Al-Shati'

Latar Belakang Metod Pentafsiran: *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim* merupakan magnum opus Bint al-Shati`. Metod yang digunakan Bint al-Shati dalam tafsirnya ini merupakan representasi dari metodologi yang digagaskan oleh Amin al-Khuli. Bint al-Shati` secara jelas telah menegaskan bahawa dalam menulis kitab tafsirnya ia menggunakan metod guru dan sekaligus suaminya Professor Amin al-Khuli. Metod tafsir yang digagaskan al-Khūlī secara terperinci terdapat dalam karyanya yang berjudul *Manahij Tajdid fi an-Nahw wa al-Balagah wa at-Tafsir wa al-Adab*. Secara etimologi tafsir menurut al-Khuli bererti proses pengungkapan dan pembangunan makna (*kasyf al-ma'na wa ibanatuh*). Sedangkan secara terminologi, tafsir adalah penjelasan atas firman Allah atau semua keterangan tentang lafaz-lafaz al-Quran dan segala konsepnya. (Amin al-Khuli 1961: 127). Pada dasarnya, al-Khuli bertitik tolak dari pemikiran bahawa al-Quran adalah kitab terbesar yang tertulis dalam bahasa Arab (kitab *al-'Arabiah al-Akbar*) dan berada dalam wilayah kajian sastera Arab, sehingga untuk melakukan pengkajian terhadapnya, pendekatan bahasa dan sastera menempati posisi yang sangat signifikan. Al-Qur'an mesti ditafsirkan menurut tema-tema tertentu secara utuh dengan mengumpulkan ayat-ayatnya secara khusus dan mengetahui urutan waktu turunnya, serta peristiwa yang melatar-belakanginya. Sehingga pentafsiran tersebut menghasilkan makna dan pengertian yang lebih tepat.

Sebagaimana al-Khuli, Bint al-Shati` juga berpendapat bahawa al-Quran mesti ditafsirkan dengan pendekatan bahasa dan sastera Arab bersama dengan *al-mu'allaqat, al-mufaddaliyyat, al-naqaid* dan lain sebagainya (Bint al-Shati' 1990: 13). Bint al-Shati` menyatakan:

> Seperti yang saya terima dari guru saya (Amin al-Khuli), yang menjadi dasar dari metod ini adalah pemahaman objektif yang terfokus kepada kajian tematik (studi tentang satu tema), yang mengumpulkan keseluruhan ayat al-Quran dan mengambil petunjuk dari penggunaan kata-kata dan uslubnya, setelah sebelumnya mendefinisikan seluruh makna linguistiknya. Metod dan prosedur ini berbeza dengan penafsiran al-Quran surat demi surat yang melibatkan kata atau ayat tertentu secara terpisah dari konteksnya secara umum dalam al-Quran dan kata-kata yang digunakannya, atau menggali fenomena-fenomena uslubiyahnya serta karakteristik retoriknya (bayaniyah) (Bint al-Shati' 1990: 17-18).

Secara jujur Bint al-Shati' mengakui bahawa metod tersebut diperolehi daripada professornya di Universiti Fuad I, Amin al-Khuli (w.1966). Beliau meringkaskan prinsip-prinsip metod itu sebagai berikut:

1. Asas metodnya adalah memperlakukan apa yang ingin difahami dari al-Quran secara objektif, dan hal ini dimulai dengan pengumpulan semua surah dan ayat mengenai topik yang ingin dipelajari.
2. Untuk memahami gagasan tertentu yang terkandung di dalam al-Quran menurut konteksnya, ayat-ayat di sekitar gagasan itu disusun menurut tatanan kronologi pewahyuannya, hingga keterangan-keterangan mengenai wahyu dan tempat dapat diketahui. Riwayat-riwayat mengenai peristiwa pewahyuan dipandang sebagai suatu yang perlu dipertimbangkan hanya sejauh dan dalam pengertian bahwa peristiwa-peristiwa itu merupakan keterangan-keterangan kontekstual yang berkaitan dengan pewahyuan suatu ayat, sebab peristiwa-peristiwa itu bukanlah tujuan atau sebab atau syarat mutlak kenapa pewahyuan terjadi. Pentingnya pewahyuan terletak pada generaliti kata-kata yang digunakan, bukan pada kekhususan peristiwa pewahyuannya *(bi 'umum al-lafz la bi khusus al-sabab*).
3. Bahasa Arab adalah bahasa yang digunakan dalam al-Quran, maka untuk memahami erti kata-kata yang termuat dalam kitab suci harus dicari erti linguistik aslinya yang memiliki rasa kearaban dari kata tersebut, dalam berbagai penggunaan. Dengan demikian, makna al-Quran dikaji melalui pengumpulan seluruh bentuk kata di dalam al-Quran. Di samping itu, al-Quran kemudian dipelajari dari sisi konteks spesifik kata yang ada dalam ayat-ayat dan surah-surah tertentu serta konteks umumnya.
4. Untuk memahami pernyataan-pernyataan yang sulit, naskah yang ada dalam susunan al-Quran itu dipelajari untuk mengetahui kemungkinan maksudnya, baik bentuk zahir mahupun semangat teks itu harus diperhatikan. Dengan demikian, apa yang dikatakan oleh para

pentafsir diuji kaitannya dengan naskah yang sedang dipelajari, dan hanya yang sejalan dengan naskah, yang diterima. Seluruh pentafsiran yang didasarkan kepada materi-materi Yahudi dan Kristian (*israiliyyat*) yang mengacaukan yang biasanya dipaksakan masuk ke dalam tafsir al-Quran harus disingkirkan (Bint al-Shati' 1990: 18-20).

Dari penjelasan di atas, dapat dikatakan bahawa yang menjadi dasar metod tafsir ini adalah metod yang telah dikemukakan para mufasir klasik di masa lalu, di mana al-Quran menjelaskan dirinya dengan dirinya sendiri (tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an). Selain itu, yang juga menjadi dasar metod tersebut adalah prinsip bahawa al-Quran harus dipelajari dan dipahami secara keseluruhan sebagai suatu kesatuan dengan karakteristik-karakteristik ungkapan dan gaya bahasa khas (tematik). Terakhir, yang menjadi dasar pula adalah penerimaan atas keterangan sejarah mengenai kandungan al-Quran tanpa meghilangkan keabadian nilainya.

Hal ini sama dengan yang disampaikan al-Khuli bahawa al-Quran mesti ditafsirkan menurut tema-tema tertentu secara menyeluruh dengan mengumpulkan ayat-ayatnya secara khusus dan mengetahui urutan waktu turunnya, serta peristiwa yang melatarbelakanginya, sehingga pentafsiran tersebut menghasilkan makna dan pengertian yang lebih tepat (Amin al-Khuli 1961: 271).

Pandangan-pandangan para mufasir masa lampau, terutama al-Tabari, al-Zamakhsyari, Fakhr al-Din al-Razi, al-Ragib al-Isfahani, Nizamuddin al-Naysaburi, Abu Hayyan al-Andalusi, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, al-Suyuti, dan Muhammad Abduh kerap sekali dikutip Bint al-Shati`untuk menolak penjelasan-penjelasan yang dibuat yang tidak mereka sepakati sendiri atau tidak sejalan dengan naskah al-Qur'an sebagaimana yang ia pahami lewat metod yang ia kembangkannya. Atau pada kesempatan-kesempatan yang lain ia mengutip pandangan-pandangan para mufasir itu dan memilih pandangan-pandangan yang bersepakat dengan pemahamannya sendiri, sehingga dapat mendokong pandangannya. Pandangan-pandangan tersebut sama ada mengenai masalah-masalah tata bahasa atau mengenai fenomena di sekitar retorik dan gaya atau mengenai makna kandungan al-Qur'an (Bint al-Shati' 1996 :17-18).

Dalam usahanya menyingkirkan unsur-unsur luar dan asing terhadap pemahamannya atas al-Qur'an, Bint al-Shati' menolak terlibat pada perbahasan-perbahasan mengenai materi-materi yang berhubungan dengan Kitab Injil dan rekaman-rekaman Arab serta non-Arab yang bersifat mistis atau historis. Ia menyatakan bahawa, jika al-Qur'an memang bermaksud mengungkapkan sejarah secara terperici, Kitab Suci pasti akan melakukannya. Namun al-Qur'an menggunakan materi-materi semacam itu dalam bentuk ringkasan biasa, maksudnya agar teladan-teladan moral yang harus ditelaah dan pelajaran-pelajaran moral yang harus diturunkan dari al Qur'an diperhatikan. Menurutnya, ia tidak ingin terperangkap pada kesalahan para mufasir masa lalu yang menerima israiliyyat dan materi-materi asing dari muallaf, sehingga mereka memasukkannya ke dalam tafsir mereka padahal al-Quran sendiri tidak memasukkannya. (Bint al-Shati' 1996: 18-19)

Demikian pula ia menolak terlibat dalam perbahasan-perbahasan mengenai keterkaitan ayat-ayat tertentu al-Qur'an dengan ilmu dan teknologi moden, sebab hal ini, menurutnya merupakan bentuk pemaksaan teks-teks sakral pada penemuan mutakhir kontemporer dan juga tidak pernah dimaksudkan oleh al-Quran. Ayat-ayat tersebut yang menjabarkan fenomena alam, manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan, aspek ruang angkasa serta hal-hal lain yang menakjubkan, tidak dimaksudkan sebagai pelajaran pada pelbagai ilmu moden yang berbeza-berbeza atau sebagai buku-buku tekstual yang sejalan dengan teori-teori mutakhir di berbagai lapangan pengetahuan empirik modern. Tetapi ayat-ayat dimaksud memiliki makna-makna intrinsik Qur'ani dan religiusnya sendiri, yang hanya dapat ditemukan dengan mempelajari konteksnya.

Ketidaksetujuan Bint al-Shati` dengan tafsir *'asri* dapat dilihat dalam penulisan serangkaian artikel yang diterbitkan pada bulan Mac dan April 1970 pada edisi jurnal harian *Al-Ahram Kairo* (Bint al-Shati' 1970), yang sekaligus sebagai jawapan atau tanggapan atas serangkaian artikel yang ditulis oleh Dr. Mustafa Mahmud dan diterbitkannya pada saat yang sama di akhbar *Sabah al-Khair*, Kairo (Mustafa Mahmud 1970).

Selanjutnya Bint al-Shati` mengajukan satu masalah yang lebih penting sehubungan dengan sejauh mana orang dapat membuat tafsir. Ia sendiri berpandangan bahwa semua orang berhak memahami al-Quran sesuai dengan kemampuan mental dan pengetahuan yang dimilikinya (Bint al-Shati 1990). Tetapi menerbitkan sebuah tafsir ke khalayak umum, hanya para spesialis di bidang tafsirlah yang mempunyai hak untuk melakukannya. Seorang mufassir dituntut berpengetahuan luas dalam

ilmu-ilmu bahasa Arab, seperti tata bahasa, retorika dan gaya bahasa, juga dalam ilmu-ilmu al-Quran, seperti ragam bacaan al-Quran, sebab-sebab pewahyuan, mengenai ayat-ayat yang jelas (muhkam) dan ayat-ayat yang samar (mutasyabih) dan lain-lain sebagainya. Ia juga harus berpengetahuan luas dalam ilmu-ilmu hadis, teologi, hukum, ilmu-ilmu tentang bid`ah dan sejarah Islam (Bint al-Shati 1970: 46-48).

Demikianlah beberapa syarat keabsahan seorang mufasir yang dikemukakan oleh Bint al-Shati` dalam pemaknaan al-Quran. Hal ini menunjukkan bahawa Bint al-Shati' ialah seorang yang konservatif dan religious.

Terhadap metodologi pentafsiran yang digagas oleh Bint al-Shati', J.J.G. Jansen (1997: 116) dalam hal ini menyebutkan bahwa pendekatan bahasa dan sastera yang digunakan dalam menulis tafsirnya 'cukup bersih'. Ia mengemukakan beberapa alasan yang menurutnya menjadi pendorong Bint al-Shati' dalam menulis:

1. Ketidakpuasan Bint al-Shati` terhadap metodologi tafsir al-Quran klasik dalam perspektif kebahasaan dan kesusasteraan yang terlalu sempit, kerana menurutnya metod tersebut tidak mampu menggali petunjuk al-Quran yang sangat kaya.
2. Pola penulisan tafsir yang cenderung transmisif dari generasi ke genarasi, sehingga miskin metodologi baru untuk memahami stilistik (*literary style*), gaya bahasa dan genre sastera al-Quran yang spesifik.
3. Pemahaman terhadap al-Quran yang sepotong-sepotong atau parsial dapat menutupi atau bahkan menghilangkan sistem nilai yang lebih agung dan diinginkan al-Quran. Oleh kerana itu bagi Bint al-Shati`, al-Quran harus difahami dalam kesatuan yang utuh.

Contoh Pentafsiran Bint al-Shati': Untuk mengenal pasti model pentafsiran Qur'an bi al-Quran yang diaplikasikan oleh Bint al-Shati, pembahasan ini akan memfokuskan kepada dua contoh pentafsiran Binti Shati' yang terdapat dalam kitabnya *al-Tafsir al-Bayani* jilid I. Pertama: Pentafsiran beliau terhadap pemaknaan huruf-huruf *qasam* (ayat-ayat sumpah) sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an 93 dan al-Qur'an 102:8.

1. **Ayat sumpah dalam Surah al-Duha**: Salah satu bentuk pentafsiran ayat-ayat ketuhanan yang dilakukan Bint al-Shati` adalah pentafsiran yang berkaitan dengan ayat-ayat sumpah. Pentafsiran terhadap ayat-ayat sumpah tersebut yang dilakukan oleh Bint al-Shati` lebih mengarah kepada pendekatan bahasa dengan corak tematik berdasarkan surah-surah. Pemaknaan huruf-huruf *qasam* yang ada dalam al-Quran seperti yang terdapat dalam surah *al-Dhuha* (93:1-11) sebagai berikut:

   Maksudnya:
   Demi waktu matahari sepenggalah naik, dan demi malam apabila telah sunyi, Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu, dan sesungguhnya akhir itu lebih baik bagimu dari permulaan. Dan kelak Tuhanmu pasti memberi kurnia-Nya kepadamu, lalu (hati) kamu menjadi puas. Bukankah Dia mendapatimu sebagai seorang yatim, lalu Dia melindungimu. Dan Dia mendapatimu sebagai orang yang bingung, lalu dia memberikan petunjuk. Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, lalu Dia memberikan kecukupan. Adapun terhadap anak yatim maka janganlah kamu berlaku sewenang-wenang. Dan terhadap orang yang minta-minta maka janganlah kamu menghardiknya. Dan terhadap nikmat Tuhan maka hendaklah kamu menyebut-nyebutnya (dengan bersyukur).

   Para mufasir sepakat bahawa latar belakang turunnya surah ini adalah keterlambatan turunnya wahyu kepada Rasulullah saw. Keadaan ini dirasakan berat oleh Rasulullah, sampai-sampai ada yang mengatakan, 'Muhammad telah ditinggalkan Tuhannya dan dibencinya.'

   Secara umum, pengungkapan huruf *qasam* (sumpah) dalam al-Quran, menurut Bint al-Shati` melahirkan makna tersendiri yang dapat dijelaskan secara bayani dan dapat difahami secara penalaran indrawi. Bint al-Shati` dalam hal ini mengkritik pendapat umum yang difahami oleh ulama-ulama tafsir terdahulu bahawa sumpah ayat al-Qur'an dengan '*waw*' adalah untuk menunjukkan keagungan daripada objek sumpah (*muqsam bih*). Bint al-Shati'

dalam hal ini mengutip pendapat Ibn Qayim al-Jauziah dalam kitabnya *al-Tibyan fi Aqsam al-Qur'an* yang menyebutkan bahawa: "*Wa iqsamihi ta'ala biba'di makhluqatihi dalilun 'ala annaha min 'azimi ayatihi"*. Oleh itu, menurut Bint al-Shati' ketika mentafsirkan ayat-ayat sumpah ini para ulama berusaha mencari keagungan-keagungan dari *muqsam bih* dan melupakan makna *bayani* yang terkandung dalam ayat tersebut.
Bint al-Shati' menyatakan bahawa Muhammad Abduh sama sekali tidak menemukan kesulitan untuk menjelaskan aspek keagungan Tuhan dalam sumpah dengan waktu dhuha. Menurutnya:

Sumpah dengan cahaya dimaksudkan untuk menunjukkan pentingnya cahaya dan besarnya kadar kenikmatan di dalamnya, sekaligus untuk menarik perhatian kita bahwa yang demikian termasuk tanda-tanda kekuasaan-Nya yang besar dan nikmat-nikmat-Nya yang agung. Akan tetapi di dalam sumpah dengan malam, dia terpaksa - kerana dominasi gagasan tentang kebesaran pada sumpah tersebut - mencari segi keagungan yang ada di dalamnya, yang mampu menjelaskannya. Dia melihat bahwa pada malam hari ada sesuatu yang menyerupai keagungan Ilahi (Bint al-Shati' 1990: 50-53).

Muhammad 'Abduh lebih lanjut mengatakan, adapun sumpah dengan malam, membuat anda takut dan memasukkan ke dalam diri anda perasaan jiwa yang tertahan, terpaksa berhenti dari pekerjaan, dan ada kecendrungan untuk diam, yang tidak dapat anda cari jalan keluarnya. Ini merupakan kekuasaan yang muncul dari rasa takut, yang tidak anda fahami sebab-sebab dan rincian tahapan-tahapannya. Ini serupa dengan keagungan ilahi yang menguasai anda dari segala penjuru, sedang anda tidak tahu dari mana Dia menguasai anda. Ini adalah salah satu dari fenomenanya. Kemudian di dalam kesunyian ini terdapat ketenangan bagi tubuh dan akal serta penggantian dari sesuatu yang hilang kerana lelah pada siang hari yang manfaatnya tidak terhitung (Bint al-Shati 1990: 55).
Dapat dicatat di sini, demikian komentar Bint al-Shati` (1990: 58), bahawa para mufasir klasik dan moden sibuk dengan mencari keagungan secara mutlak, padahal di dalam ayat tersebut ia terikat dengan 'إذا سجى' (apabila telah sunyi). Di dalam ayat-ayat yang lain ia kemukakan dalam kaitan dengan firman-Nya berbunyi: 'إذا ادبر' (ketika telah berlalu), 'إذا أسعسى' (ketika hampir meninggalkan gelapnya), 'إذا يسري' (ketika berlalu), 'إذا يغشى' (apabila menutupi), dan 'إذا يغشاها' (apabila menutupinya).
Di dalam ayat 'الضحى' dan kebanyakan ayat-ayat *qasam* (sumpah) dengan 'الواو' tambah Bint al-Shati`, para mufasir mencampuradukkan keagungan dengan hikmah makhluk yang digunakan untuk bersumpah. Padahal segala sesuatu yang lain juga makhluk Allah yang diciptakan kerana sesuatu hikmah, baik yang nampak atau tersembunyi. Adapun keagungan, bukanlah sesuatu yang mudah diungkapkan semata-mata untuk menjelaskan suatu aspek kerana adanya hikmah yang nampak di balik objek sumpah.
Saya yakin sekali, demikian kata Bint al-Shati`, bahawa sesudah lama memikirkan dan merenungkan surah-surah yang dimulai dengan 'الواو' ini, maka bersumpah dengannya mungkin telah keluar dari struktur kebahasaan, yaitu dari 'تعظيم' (pengagungan) ke makna *bayānī*, seperti keluarnya uslub-uslub *amr* (perintah), *nahyu* (larangan) dan *istifhām* (pertanyaan) dari pengertian asal yang diperuntukkan baginya, kerana pertimbangan keindahan bahasa. Sebab 'الواو' dalam ungkapan ini telah menarik perhatian yang kuat kepada hal-hal indrawi yang sama sekali tidak aneh sehingga tak perlu dipertentangkan, sebagai inisiasi ilustratif bagi hal-hal maknawi, ghaib dan tidak dapat difahami oleh indra.
Huraian di atas menunjukkan, bahwa *qasam* (sumpah) dengan 'الواو' pada umumnya adalah gaya bahasa untuk menjelaskan makna-makna dengan penalaran *indrawi*. Keagungan yang tampak, dimaksudkan untuk menciptakan daya tarik yang kuat. Sedangkan pemilihan *muqsam bih* (objek yang dijadikan sumpah) dilakukan dengan memerhatikan sifat yang sesuai dengan keadaan. Menelusuri sumpah-sumpah al-Quran seperti yang terdapat dalam surah 'الضحى' mengandung makna sebagai *lātifah* (penarikan perhatian) terhadap sesuatu gambaran materi yang dapat diindra, dan relatif yang dapat dilihat, sebagai inisiasi ilustrif bagi gambaran lain yang maknawi dan sejenis, tidak dapat dilihat dan diindra.

Dengan demikian al-Quran, dengan sumpahnya waktu subuh ketika mulai terang dan menyingsing, siang ketika terang benderang, dan malam ketika hampir meninggalkan gelapnya yang menutupi dan telah berlalu menjelaskan makna-makna petunjuk dan kebenaran, atau kesesatan dan kebatilan, dengan meteri-meteri cahaya kegelapan. Penjelasan yang *ma'nawi* (abstrak) melalui yang *hissi* (konkrit) dapat diketemukan pada sumpah-sumpah al-Quran dengan 'waw'. Dengan demikian, Bint al-Shati` menjelaskan dapat diterima dalam penakwilan ayat-ayat. (Bint al-Shati' 1990).

2. Tafsiran na'im dalam al-Qur'an al-Takathur 102:8: Allah berfirman (al-Takatsur 102:8):

Maksudnya:
Kemudian kamu pasti akan ditanyai pada hari itu tentang kenikmatan.

Dalam mentafsirkan ayat ini Bint al-Shati' memulakan dengan mengkritik tafsiran yang dikemukakan oleh mufassir dahulu. Ia mengatakan bahawa para ulama tafsir berselisih pendapat tentang tiga hal dalam mentafsirkan pertanyaan nikmat yang terdapat pada ayat ini, iaitu dari siapa? Untuk siapa? Di mana?

Sebuah pendapat mengatakan bahawa pertanyaan datang dari malaikat dan pendapat yang lain menyatakan pertanyaan daripada Allah. Bint al-Shati' menyatakan, al-Qur'an sendiri mendiamkan hal tersebut, tidak membicarakan siapa yang bertanya untuk memusatkan perhatian kepada pertanyaan itu sendiri. Maka, kenapa perlu memperselisihkan sesuatu yang al-Qur'an sendiri jelas-jelas berpaling darinya.

Selanjutnya ia juga menyebutkan bahawa sebagian ulama menyatakan pertanyaan hari itu ditujukan untuk orang-orang kafir, dan sebahagian yang lain menyatakan ditujukan kepada seluruh manusia baik yang mukmin maupun yang kafir, demikian disebutkan oleh al-Naisabury dan Abu Hayyan dan juga Zamakhshari. Menurut mereka orang mukmin ditanyai dengan pertanyaan penghormatan dan kemuliaan dan orang kafir ditanyai dengan celaan.

Ia menjelaskan bahawa pentafsiran yang demikian (pertanyaan ayat untuk manusia pada umumnya, sama ada mukmin atau kafir) akan menjadikannya menyimpang dari *siyaq* ayat tersebut. Kerana jelas *dalalah* ayatnya menunjukkan bahawa pertanyaan itu dalam konteks ancaman dan peringatan serta seruan bagi siapa yang lalai kerana takatsur (berlebih-lebihan).

Selanjutnya ia juga mengatakan bahawa perselisihan mengenai bila pertanyaan itu terjadi, apakah ketika *hisab* atau sesudahnya atau ketika akan memasuki neraka semestinya terselesaikan dengan pembatasan yang dikemukan olah surah *al-Takathur* sendiri yaitu *yaumaizin* yakni pada hari mereka melihatnya dengan yakin (*yauma taraunaha 'ain al-yakin*) Bint al-Shati' 1990).

Berkaitan dengan tafsiran *naim* (nikmat), ulama mentafsirkan dengan pelbagai makna. Misalnya al-Razi menyebutkan ada sembilan macam nikmat dan bertingkat dari yang paling rendah adalah *sliper* dan yang paling tinggi adalah Rasulullah. Yang lainnya adalah; keringanan shariah, kemudahan al-Qur'an, memiliki makanan, minuman dan tempat tinggal, kesihatan badan, pendengaran dan penglihatan, perlindungan dari sejuk, waktu senggang, keamanan dan hiburan, kenikmatan tidur, keadaan yang baik, dan keserasian bentuk badan (al-Razi tt).

Para mufassir kata Bint al-Shati' mendatangkan semua tafsiran kata nikmat tanpa meninggalkan satu makna pun dan kesemuanya mereka perkuat dengan keterangan-keterangan dari ayat-ayat al-Qur'an dan dari hadis-hadis nabi serta perkataan sahabat.

Secara bahasa, makna *naim* mungkin dapat merujuk kepada semua makna yang telah disebutkan oleh ulama akan tetapi kata Bint al-Shati' semua makna yang bertingkat tersebut tidak mungkin wujud secara kesatuan dalam satu tempat, kerana al-Qur'an adalah sebuah keterangan yang tinggi secara bayani. Ia mempertanyakan apakah *zauq* kebahasaan akan menerima apabila kata nikmat tersebut ditafsirkan dengan sepasang sliper dan secara bersamaan juga ditafsirkan dengan makna Rasulullah?

Untuk menafsirkan kata tersebut, kemudian Bint al-Shati' merujuk kepada al-qur'an sendiri yaitu dengan mengkaji penggunaan lafaz *na'im* dalam al-Qur'an. Al-Qur'an menggunakan lafaz *al-ni'mah*, *al-an'um*, *al-na'ma'* dan *al-na'im* dengan makna yang tidak kontradiksi. Kata

ni'mah digunakan sebanyak 49 kali dalam al-Qur'an dan semunya bicara tentang nikmat Allah kepada hambanya di dunia berupa kebaikan dan petunjuk di dunia (al-Qur'an 26:22). Demikian juga ketika ia disebutkan dalam al-Qur'an dengan bentuk jamak baik dengan *ni'am* (al-Qur'an 31:20) dan *an'um* (al-Qur'an 16: 112&121) juga dengan makna bagi apa yang dikaruniakan Allah kepada hamba-hamba-Nya di dunia. *Na'ma'* juga digunakan al-Qur'an secara khusus untuk nikmat kebahagiaan di dunia pada ayat Hud (al-Qur'an 11:10).

Sedangkan lafaz *naim* berdasarkan kajiannya terhadap seluruh ayat-ayat yang terdapat di dalam al-Qur'an, Bint al-Shati' menemukan bahawa lafaz tersebut digunakan al-Qur'an sebanyak 15 kali (al-Qur'an 9: 21, 52: 17, 56: 89, 70: 38, 82: 13, 83: 22 & 24, 76: 20, 5: 65, 10:9, 22: 56, 37: 43, 57: 12, 31:8 dan 68: 34) dan kesemuanya, digunakan khusus untuk menjelaskan tentang kenikmatan di hari akhirat.

Berdasar kajian tersebut Bint al-Shati' menyimpulkan bahawa dalam memahami ayat al-Qur'an kita mesti tunduk sepenuhnya kepada hukum al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an menggunakan lafaz *naim* hanya untuk menunjukkan nikmat akhirat (*na'im al-akhirah*), maka tidak bebas untuk menafsirkan lafaz tersebut dengan segala kemungkinan makna sebagaimana yang disebutkan oleh mufassir-mufassir terdahulu.

Setelah menjelaskan makna tekstual dari kata dan ayat tersebut Bint al-Shati' kemudian menjelaskan makna *bayani* dengan cara tematik, bahawa mereka yang dilalaikan oleh *al-takathur* (berlebih-lebih) dalam hal harta dan anak-anak serta urusan-urusan dunia lainnya yang bersifat sementara, yang mereka mengira tidak ada kenikmatan sesudah itu, sehingga melalaikan bekal untuk akhirat maka mereka nanti di hari akhirat akan ditanyai dengan *na'im* yang sebenar pada saat mereka melihat neraka *jahim* dengan penglihatan yang meyakinkan (*sayus'aluna yauma yarauna al-jahim 'aina al-yakin*). Saat itulah mereka akan mengetahui hakikat *al-naim* yang dulu mereka dilalaikan oleh sikap berlebih-lebih dengan *ni'am* di dunia sehingga lalai bahawa akan dibangkitkan dari kubur, dihimpun dan kemudian dihisab.

Bint al-Shati' menambahkan bahawa rahsia *bayani* pada surah tersebut adalah menjelaskan tentang situasi di hari akhirat yang berdasarkan pengetahuan yang meyakinkan, tidak meragukan dan membimbangkan. Menurutnya, pertanyaan mengenai nikmat surga yang sebenar hanya akan berlaku di hari kiamat ketika pengetahuan yang pasti mengenainya dapat diperolah (*wa innama yus'aluna yauma ya'lamuna 'ilma al-yakin wa yarauna al-jahim 'ain al-yakin*). Peringatan yang ada pada pertanyaan tersebut sejalan dengan ancaman dan peringatan yang mendominasi seluruh surah al-takathur.

Metod Pentafsiran Bint al-Shati'

Sebagaimana telah dijelaskan dan berdasarkan dua contoh yang dibahaskan di atas dapat disimpulkan bahwa metodologi pentafsiran al-Qur'an bi al-Qur'an Bint al-Shati' adalah metod yang bertumpu kepada linguistik (bahasa), dengan pendekatan filologi dan sastera. Pendekatan pertama menunjukkan bahwa pemahamannya lebih bersifat tekstual dengan mengkaji bentuk-bentuk kosakata yang ada dalam al-Quran dan memahami maknanya secara langsung, atau pun dengan mencari padanan kata yang terdapat di surah-surah lain dalam al-Quran dengan menghubungkan kepada makna kosakata yang sedang difahami, sehingga menghasilkan suatu makna yang menyeluruh.

Sementara pendekatan kedua (sastera) lebih dituju kepada pemaknaan yang dipengaruhi oleh gaya dan irama bahasa al-Quran itu sendiri, yang tentunya mufasir lebih serius dan terfokus dibandingkan dengan jenis pendekatan pertama. Sebab, pemaknaannya bukan sekedar menjelaskan kosakata dan hubungan antara satu dan lainnya yang ada dalam al-Quran, tetapi harus dapat menjelaskan maksud secara keseluruhan, dan biasanya dapat ditangkap oleh pengamatan (indra) manusia.

Kedua pendekatan tersebut diaplikasikan dalam dua corak tematis sebagai yang telah dijelaskan di depan (tematis berdasarkan surat-surat tertentu dalam al-Quran, dan tematis berdasarkan kepada tema-tema yang sengaja dibuat untuk itu). Kedua bentuk tematis tersebut digunakan sebagai media untuk dapat masuk ke dalam pendekatan filologi dan sastera.

Pendekatan Filologi: Pada dasarnya, metod tafsir *al-Quran bi al-Qur'an* Bint al-Shati` adalah pendekatan filologi dan sastera. Metodologi literal ditetapkan Bint al-Shati' melalui prosedur *munasabah al-ayah* dalam bingkai *ulumul Qur'an* secara murni, kerana ia menolak sumber *non-Qur'ani*. Bint al-Shati` tetap mengutip dan menyertakan makna-makna sebuah kata secara literal dalam bahasa Arab sebagaimana kebiasaan metod klasik, namun dengan ukuran-ukuran linguistik, sehingga prinsip bahwa ayat-ayat al-Quran itu saling menafsirkan satu sama lainnya (*al-ayah al-Qur'an yufassir ba'duha ba'da*) tetap dapat diaplikasikan sebagai karakteristik dasar sebuah pentafsiran.
Issa J. Boullata (1974: 7-8) dalam artikel yang ditulisnya menganalisis beberapa temuan baru yang belum pernah ada pada pendekatan filologi dari generasi sebelumnya. Pembaharuan metodologi yang diusung oleh Bint al-Shāti`, menurut Boullata, dapat dirumuskan dalam empat konsep dasar, iaitu:

1. Pemahaman al-Quran secara objektif.
2. Penyusunan al-Quran menurut sistematika kronologi pewahyuan.
3. Pemaknaan dialektik antara *siyaq al-'am* (konteks umum) dan *siyaq al-khas* (konteks spesifik).
4. Perhatian atas dimensi formal (bentuk zahir) dan dimensi isi (semangat) teks tersebut .

Dalam artikel tersebut, Boullata (1974: 8-10) juga mendeskripsikan tiga keberatan atas metod tafsir dimaksud sekaligus jawapan Bint al-Shati' terhadap kebenaran. Tiga keberatan dimaksud berkisar:

1. Perhatian atas urutan kronologis turunnya ayat al-Quran berarti menafikan dimensi historis bahwa al-Quran diturunkan pada rentang waktu yang cukup lama (23 tahun).
2. Ketidaksetujuan atau perselisihan pendapat para mufasir klasik tentang status *asbab al-nuzul* dalam tafsir al-Quran;
3. Bahasa Arab di zaman Nabi yang tercatat dalam syair dan prosa ditulis kemudian, berbeza dengan gaya bahasa al-Quran.

Bint al-Shati`menjawab ketiga keberatan tersebut sebagai berikut:
1. Bahwa proses deduktif untuk menemukan fenomenologi dan stilistik al-Quran adalah petunjuk paling memadai dan senantiasa bersifat konsisten.
2. Bahwa perselisihan itu terjadi kerana perbezaan sosial terhadap peristiwa yang terjadi dan menurutnya ia berstatus sebagai kondisi eksternal pewahyuan serta tetap menekankan pada universalitas makna, tidak pada kekhususan kondisi tersebut.
3. Bint al-Shati' menyepakati keberatan ketiga, walaupun tidak secara keseluruhan. Baginya, bahasa Arab di era tersebut tetap penting dan harus ditelesuri lebih lanjut dalam perspektif hubungan dengan materi-materi qur'ani.

Sementara J.J.G. Jansen (1994: 113-114) berpendapat, Bint al-Shati` memfokuskan model filologi al-Quran pada dua hal berikut, yaitu huruf *qasam* (huruf yang bermakna demi dan berfungsi untuk mengucapkan sumpah) dan *asbab al-nuzul*. Huruf *qasam* yang mewarnai sebagian ayat-ayat al-Quran dan dimaknai Bint al-Shāti` dengan makna yang lebih meyakinkan. Menurutnya, ia mengandung makna yang keluar atau menyimpang dari konotasi linguistik aslinya dan mengandaikan adanya fungsi bayani yang terfokus pada pesan yang terdapat pada kalimat setelahnya (objek yang digunakan untuk bersumpah (*muqsam bih*) serta harus diperhatikan dan diimani oleh si penerima pesan tersebut (J.J.G. Jansen 1994: 120-122). Hal senada juga dinyatakan oleh Muhammad Amin (1992) dalam tesisnya yang membahas fungsi sumpah dalam al-Quran menurut pandangan Bint al-Shati`.

Pendekatan Sastera: Dalam pendekatan sastera Bint al-Shati' bertolak dari pemikiran bahawa kata dalam al-Quran tidak dapat digantikan maknanya oleh kata lain yang berbeza, sebagaimana al-Khatibi dan al-Jarjani, Bint al-Shati` melukiskan sedikitnya dua fungsi *i'jaz* al-Quran, iaitu:

1. Fokus pada fakta bahawa al-Quran tersusun atas bahasa yang indah dan mengagumkan.
2. Perkenalan al-Quran sebagai wahyu kepada para penantangnya. Dalam studi induktifnya, Bint al-Shāti` menyimpulkan bahawa al-Quran adalah genre sastera dengan kefasihan tertinggi dan gaya bahasa yang paling sempurna. (Bint al-Shati 1971: 99-135)

Sahiron Syamsuddin menulis tesis masternya untuk menjawab pertanyaan bagaimana Bint al-Shati` mengkonstruks metod penafsirannya dalam hubungan dengan sikap historis terhadap karya tafsir yang telah ada sebelumnya. Di mana posisinya dalam sejarah tafsir al-Quran dan konsistensinya dalam menerapkan metodnya itu? Dengan telaah kritisnya, dia menyatakan bahwa metod tafsir sastera Bint al-Shati' dapat dikelompokkan dalam dua motif umum, iaitu:
Pertama sebagai kritik atas metod tafsir terdahulu yang menurut Bint al-Shati` lebih banyak disampaikan secara tendensius, bahkan kadang-kadang ditulis berdasarkan materi-materi non-Qur'ani dan sektarian. Fokus Bint al-Shati` terhadap para mufasir terdahulu adalah kerana kecenderungan mereka dalam menangkap pesan al-Quran dengan menyertakan materi *non-qurani* serta menafikan dimensi i'jaz-nya.
Kedua, sebagai upaya untuk mengungkap dimensi i'jaz (*miraculous nature*) yang disalah fahami akibat model pantafsiran yang pertama (Sahiron Syamsuddin 1998: 37-38). Kata kunci dari tafsir *tendensius* tersebut dikelompokkan dalam beberapa bidang, yakni tafsir dengan orientasi *israiliyyat*, teologis, mistik filosofis dan tafsir dengan pendekatan ilmiah. Adanya penolakan terhadap model-model tafsir al-Quran dengan pendekatan di atas kerana Bint al-Shati` berpandangan bahawa al-Quran adalah kitab keagamaan *an sich* (apa adanya) dan bukan kitab yang mengandung unsur ilmiah-filosofis, sehingga menurutnya kosa kata al-Quran hanya memiliki makna tunggal dalam konteks keseluruhan al-Quran serta harus ditafsirkan menurut pemahaman masyarakat Arab di masa Nabi sebagai sasaran pertama turunnya al-Quran.
Memang harus diakui bahwa masih belum ada kesepakatan mengenai dimensi *i'jaz* al-Quran. Namun pengakuan dari kalangan non-muslim Arab yang menganggap bahawa al-Quran laksana *sihr* (sihir), *syi'r* (puisi) dan *kahāna* (perkataan seorang dukun) merupakan realitas keberadaan *i'jaz* al-Quran yang tidak dapat dimungkiri. Fenomena tersebut diungkap Bint al-Shati`dari setiap kata, kalimat, struktur kalimat dan gaya bahasa al-Quran, yang menurutnya mengandung rahsia, sehingga dia berkesimpulan bahwa tak ada unsur al-Quran apa pun yang tidak mengandung makna.
Untuk itu, Bint al-Shati` ialah sebagai aplikator pendekatan bahasa (linguistik-filologi) dan sastera Arab ala Amin al-Khuli dalam menafsirkan al-Quran menggunakan proses dan prosedur metod induktif (*al-manhaj al-istiqrai*), dengan sedikitnya tiga metod berikut, yaitu (1) Pentafsiran al-Quran dengan al-Quran (*al-Qur`an yufssiru ba'duha ba'da*) (2) Korelasi antar ayat dan surah (*irtibat al-ayat wa al-suwar*) dan (3) Penyertaan *asbab al-nuzul* (sebab-sebab turun ayat atau peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Quran). Aplikasi metod pertama dapat dijabarkan ke dalam tiga langkah, yaitu: (a) Pengungkapan makna leksikal kata yang digunakan al-Quran, (b) Pengungkapan berbagai ayat yang berhubungan dengan subjek yang dibicarakan, dan (c) Pembedaan konteks umum (al-siyaq al-'am) dan konteks khusus (*al-siyaq al-khas*) dalam memahami kosa kata dan konsepsi Al Quran.
Kedua model pendekatan Bint al-Shati` dalam mentafsirkan al-Quran dimaksud diaplikasikan dalam corak penafsiran tematik kronologi.
Dalam kerangka metodologi tafsir moden, metod yang diusung Bint al-Shati` dapat dikatakan sebagai sebuah metod yang baru yang berusaha:

1. Menyelidiki makna origin al-Quran.
2. Memahami kata atau Frasa di dalamnya sebagai satu totaliti yang utuh.
3. Tidak menggunakan materi ekstra al-Quran.
4. Memahami al-Quran menurut pemahaman ruang dan waktu ia diturunkan.

Analisis Metod Penafsiran

Anggapan Dasar: Melihat kepada motedologi pentafsiran yang dikembangkan oleh Bint al-Shati' di atas, secara umum dapat digambarkan bahawa setiap pentafsiran dibangun di atas asumsi

dasarnya terhadap tafsir. Asumsi dasar ini berpengaruh pada corak dan kecenderungan suatu pentafsiran. Anggapan dasar Bint al-Shati' terhadap al-Qur'an sebagai kitab bahasa dan sastera yang besar menjadikan linguistik sebagai paradigma penafsirannya, sehingga aspek bahasa dan sastra menjadi corak penafsirannya yang utama sebagaimana yang terlihat pada kedua contoh yang yang telah dikemukakan.

Sedangkan apabila anggapan dasar terhadap al-Qur'an adalah sebagai teks transedental maka akan terbawa pada pentafsiran yang didasarkan pada keterangan-keterangan yang dianggap memiliki kaitan *transendentality*, yaitu Nabi dan *al-rasikhun.* Kecenderungan pemikiran yang demikian ini diistilahkan dengan *tafsir bi al-ma'sur*. Namun bila anggapan dasar terhadap al-Qur'an sebagai wacana sosial maka akan membawa pada kecenderungan untuk mentafsirkan al-Qur'an sesuai dengan kondisi-kondisi realiti sosial, ekonomi, politik dan sebagainya. Pentafsiran dibawa pada konteks kontemporer kerana diyakini al-Quran selalu menyatu dengan segala konteks zamannya.

Sumber Pentafsiran: Dalam hubungan dengan sumber pentafsiran, Bint al-Shati' untuk mencapai pandangan al-Quran, memusatkan metodnya pada pemaknaan kosa kata-kosa kata dalam al-Quran yang saling menjelaskan antara satu dengan yang lain. Artinya dalam metod linguistik (filologi dan sastera), pemaknaan dilakukan dengan menjadikan al-Quran sendiri sebagai referensi utamanya. Dengan arti lain, pemaknaan kosa kata-kosa kata yang ada dalam al-Quran mesti dicari arti linguistik aslinya yang memiliki rasa kearaban kata tersebut dalam berbagai penggunaannya. Dengan demikian, makna al-Quran diteliti melalui pengumpulan seluruh bentuk kata tertentu serta konteks umum al-Quran.

Untuk memahami suatu gagasan tertentu yang terkandung dalam al-Quran, menurut konteksnya, ayat-ayat di sekitar itu harus disusun menurut tatanan kronologi pewahyuan, hingga keterangan-keterangan mengenai wahyu dan tempat dapat diketahui. Riwayat-riwayat mengenai peristitiwa pewahyuan dipandang sebagai sesuatu yang perlu dipertimbangkan hanya sejauh dalam pengertian bahwa peristiwa-peristiwa itu merupakan keterangan-keterangan kontekstual yang berkaitan dengan sesuatu ayat, sebab peristiwa-peristiwa itu bukanlah tujuan mutlak kenapa wahyu terjadi. Pentingnya pewahyuan terletak pada *generality* kata-kata yang digunakan pada kekhususan peristiwa pewahyuannya.

Corak penafsiran: Berkaitan dengan corak pentafsiran Bint al-Shati', sebagaimana yang telah dijelaskan di depan, corak pentafsiran yang digunakannya adalah tematik (tafsir *maudu'i*). Bint al-Shati` dalam mentafsirkan surat *al-Dhuha* misalnya, setelah melihat kronologis turunnya surah (*makiyyah* atau *madaniyyah*), dilanjutkan dengan penjelasan *asbab al-nuzul* (sebab pewahyuan). Sesuai dengan pendekatan filologi dan sastera yang dikembangkannya dalam pentafsiran al-Quran, perhatian selanjutnya kepada kata kunci yang terdapat dalam surat *al-Dhuha* tersebut. Kata kunci yang dia fahami dalam surah tersebut menyangkut dengan sumpah. Untuk melihat pandangan al-Quran, pemaknaan sumpah dimaksud tidak mencukupkan hanya apa yang terdapat dalam surah tersebut. Pengaitannya dengan ayat-ayat yang terdapat dalam surat lainnya dalam memaknai sumpah tersebut tetap diperlukannya, untuk memperoleh pemahaman yang lebih menyatu, namun tidak terlepas dari prosedur penafsiran yang telah ditetapkannya.

KESIMPULAN

Tafsir Bint al-Shati' adalah sebuah kitab tafsir yang lahir di era kontemporer yang metod penafsirannya berbeza dengan kitab-kitab tafsir pada era klasik. Metod pentafsirannya lebih mengutamakan aspek bahasa. Corak penafsiran seperti ini tidak terlepas dari asumsi dasar Bint al-Shati' terhadap al-Qur'an sebagai kitab bahasa dan sastera yang besar yakni linguistik menjadi asas utama paradigma penafsirannya.

Namun demikian, rujukan utama tafsir Bint al-Shati' tetap al-Qur'an itu sendiri. Ia memusatkan metodnya pada pemaknaan kata dalam al-Qur'an yang saling menjelaskan antara satu sama lain. Iaitu makna al-Qur'an diteliti dengan mengumpulkan seluruh bentuk kata tertentu serta konteks umum al-Qur'an yang sebelumnya telah disusun berdasarkan kronologi turunnya. Pemaknaan al-

Qur'an yang berasaskan kepada lingustik tersebut ia lakukan dengan berpandukan kepada kaedah-kaedah tafsir *maudu'i*.

Bint Shati' juga mendakwa bahawa untuk memahami al-Qur'an seseorang harus merujuk kepada al-Qur'an itu sendiri (tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an) dan mencuba memahami bahasa al-Quran sebagaimana difahami oleh para sahabat dengan mengkaji bahasa al-Qur'an yang memiliki sense kearaban sebagaimana digunakan oleh masyarakat pada saat al-Qur'an turun, oleh kerana itu dalam memahami makna kata al-Qur'an terkadang Bint al-Shati' merujuk kepada syi'ir dan prosa Arab. Namun, hal tersebut hanya dilakukan Bint al-Shati dalam pencarian terhadap makna kosa kata, sedangkan dalam pentafsiran secara lebih luas ia tidak merujuk kepada penafsiran-penafsiran sahabat sebagai generasi awal yang memahami al-Qur'an. Oleh itu, kajian yang mendalam terhadap tafsir Bint al-Shati' perlu dilakukan untuk melihat adakah wujud pertembungan antara tafsirannya dengan tafsiran-tafsiran para sahabat atau dengan ijma para tabi'in.

RUJUKAN

al-Quran.

al-Albani, Muhammad Nashiruddin, Al-Utsaimin & Muhammad Shalih. 2005. *Belajar Mudah Ilmu Tafsir: Bersama Utsaimin dan Albani.* Terj. Farid Qurusy. Jakarta: Pustaka as-Sunnah.

Abu-'Asim, Hisham Abdul Qadir. 2009. *Mabahith Fi Usul al-Tafsir.* Qahirah: Dar al-Sofwah.

Bint Shati', ᶜAishah ᶜAb. Rahman. 1990. *At-Tafsir al-Bayaniy Lil al-Quran al-Karim*. Jil. 1. Qahirah: Dar al-Maᶜarif.

Bint Shati', ᶜAishah ᶜAb. Rahman. 1990b. *Al-Tafsir al-Bayaniy Li al-Quran al-Karim.* Jil. 2. Qahirah: Dar al-Maᶜarif.

Bint Shati', ᶜAishah ᶜAb. Rahman. 1996. *Tafsir Bintusy – Syathi'*. Terj. Bandung: Penerbit Mizan.

Bint Shati', ᶜAishah ᶜAb. Rahman. 1971. *Al-I'jaz al-Bayany li al-Qur'an.* Qahirah: Dar al-Ma'arif

Bint Shati', ᶜAishah ᶜAb. Rahman. 1970. *Quran dan Kebebasan Iradat (Freewill).* Jakarta: Yayasan Dewan Da'wah Islamiah Indonesia.

Bint Shati', ᶜAishah ᶜAb. Rahman. 1970. *Al-Qur'an wa al-Tafsir al-'Asri.*Qahirah: Dar al-Ma'arif.

Boulata, Issa J. Modern Quran Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method. *The Muslim World* 64, 2 (1974): 106-13.

Cragg, Kenneth. 1973. *The Mind of The Quran*. *Chapters In Reflection*. London: George Allen & Unwin Ltd.

al-Dhahabi, Muhammad Husayn. 1961. *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*. Jil. 3. Qahirah: Dar al-Kutub al-Haditha.

Hasan Hanafi. 2009. *Hermeneutika: Al-Quran?*. Terj. Yudian dan Hamdiah. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

Ibnu Kathir. 2005. *Umdat a –Tafsir ᶜan al-Hafiz Ibnu Kathir Mukhtasar Tafsir al-Quran al-Adzim*. Sheikh Ahmad Shakir. Ulang Cetak. Mansurah: Dar al-Wafa.

Jansen, J.J.G. 1974. *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill.

Khuli, Amin. 1961. *Manahij Tajdid fi al-Nahw wa al-Balagha wa al-Tafsir wa al-Adab*. Qahirah: Dar al-Maᶜrifa.

Manna' al-Qattan. 2006. *Mabahith fi Ulum al-Quran*. Bayrut: al-Risalah.

Muhammad Amin. 1992. A Study of Bint al-Shati's Exegesis. Tesis M.A. Mc Gill University.

Muhammad Jamil Zainu. 1999. *Panduan dan Petunjuk Memahami Al-Quran*. Terj. Ahmad Azzam. Selangor: Pustaka Ilmi.

Mushtafa Mahmud. 1970. *Muhawalah li Fahm Asri li al-Qur'an.* Qahirah: Ruz al-Yusif Press.

Nafisul Atho'& Arif Fahrudin. 2003. *Hermeneutika Transedental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies.* Yogyakarta: IRCiSoD.

Philips, Abu Ameenah Bilal. 2005. *Usool at-Tafsir: The Methodology of Quranic Interpretation*. Riyadh: International Islamic Publishing House.

Phil, Sahiron Syamsuddin. 2009. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

al-Razi, Muhammad ibn Umar Fakhr al-Din. *Al-Tafsir al-Kabir*. Jil. 32.Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Sahiron Syamsuddin. 1998. An Examination of Bint al-Shati''s Method of Interpreting the Qur'an. Tesis M.A. Mc Gill University.

al-Shobuni, Muhammad Ali. 1996. *Sejarah dan Dasar Pengajian Ilmu Al-Quran.* Terj. M.Junaid Al Hashimi. Kuala Lumpur: Al-Hidayah.

Tengku Intan Zarina Tengku Puji & Mazlan Ibrahim. 2013. *Penyelewengan Dalam Tafsir Al-Quran*. Bangi:Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Gerakan Feminisme Kristian: Satu Tinjauan Literatur

Sakinah Mohammad & Indriaty Ismail

Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Feminisme yang muncul di Barat pada abad ke-18 dan abad ke-19 dilihat mempunyai kaitan yang kuat dengan pengaruh agama dan kedudukan sosial wanita. Perjuangan feminisme ini dilihat memberi kesan yang besar terhadap identiti wanita Kristian khususnya dan kesan itu terlihat sehinggalah pada masa ini yang menyentuh pelbagai golongan dan kelompok wanita Kristian. Sehubungan itu, satu kajian literatur terhadap perjuangan feminisme Kristian dijalankan. Kajian ini bertujuan untuk mengketengahkan kajian-kajian lalu serta mengenal pasti kelompangan yang belum dikaji oleh para sarjana dalam bidang feminisme Kristian untuk menghasilkan kajian baru. Untuk tujuan ini, kajian secara kepustakaan telah dilakukan iaitu kajian secara analisis kandungan yang melibatkan pencarian bahan-bahan seperti buku-buku, kertas kerja, artikel, jurnal, penulisan ilmiah, disertasi mahupun tesis.Hasil kajian ini mendapati bahawa kajian terhadap feminisme Kristian ternyata telah banyak dilakukan dari aspek kajian sejarah, bentuk perjuangan, kaitan perjuangan dan agama serta dasar perjuangan feminisme. Manakala, kajian terhadap pandangan wanita profesional Kristian dan keperluan feminisme pada masa kini masih belum dikaji. Maka kelompangan ini boleh dijadikan permasalahan kajian yang baru.

Kata kunci: Feminism Kristian, agama Kristian, wanita profesional.

PENGENALAN

Pernyataan Masalah: Berbincang mengenai feminisme, umumnya ia dikenali sebagai satu gerakan kebebasan wanita yang membawa suara wanita dalam menuntut keadilan dan kesetaraan dalam pelbagai aspek kehidupan antaranya aspek pendidikan, kedudukan di kalangan masyarakat dan sosial, keadilan dalam dunia pekerjaan, politik dan sebagainya. Isu feminisme ini didapati telah banyak dibincangkan oleh tokoh-tokoh ilmiah dari kalangan wanita, mahupun lelaki, yang dikupas dari sudut pandang yang pelbagai termasuk dari sudut pandang agama dan hak asasi kemanusiaan. Menyentuh gerakan pembebasan wanita atau feminisme yang dikaitkan dengan agama Kristian, negara di Barat dan Eropah menjadi tumpuan. Di Barat dan Eropah di mana penduduknya majoriti beragama Kristian, memperlihatkan pada abad ke-17, wanita-wanita dieksploitasi, direndah-rendahkan, dan dilihat sebagai hamba seks. Wanita juga dinyatakan sebagai ciptaan yang tidak sempurna, sumber kejahatan dan jelmaan syaitan. Perkara ini juga didapati di dalam Bible yang menyatakan ayat-ayat mengatakan tentang kerendahan martabat wanita. Daripada perkara ini menjadikan wanita di zaman tersebut terpaksa menerima kedahsyatan layanan dan situasi yang digambarkan oleh pakar sejarah Barat, Adler (2002) dalam *World Civilizations*. Perkara ini antara yang menyebabkan munculnya gerakan feminisme di Barat. (Adler 2002)

Hal ini juga disebutkan oleh Dawes (2011) dalam artikel beliau mengenai situasi wanita di Itali pada sekitar tahun 1870 di mana para wanita tidak diberikan hak terhadap penjagaan anak dalam keluarga, hak menguruskan hartanya dan hak mengundi dalam pilihanraya. Juga berlaku dalam isu pendidikan dan pekerjaan, di mana wanita tidak diberikan hak selayaknya dalam perkara tersebut. McElroy (2005) pula menulis berkaitan gerakan feminisme di Amerika Syarikat, beliau pula mengatakan antara tuntutan feminisme adalah tiada diskriminasi wanita dalam teks agama, mendapatkan hak kesetaraan antara gender, hak harta dilindungi undang-undang dan mengubah situasi wanita dalam masyarakat, di pandangan lelaki dan kedudukan gereja. Menurut penulis,

gerakan feminisme di Amerika Syarikat merupakan feminisme yang meletakkan agama Kristian ini sebagai dasar dan asas perjuangan mereka.

Bertitik tolak daripada beberapa perkara tersebut, gerakan-gerakan wanita mula bergiat aktif. Lucretia Mott dan Elizabeth Cady Stanton pada tahun 1848 mengadakan sidang akhbar Konvensyen Hak-hak Perempuan di Seneca Falls yang dihadiri oleh 300 peserta dan menghasilkan deklarasi yang menuntut reformasi hukum perkahwinan, perceraian, pewarisan harta dan anak. Konvensyen Perempuan di Seneca Falls itu merupakan protes terhadap Konvensyen Penghapusan Perhambaan pada tahun 1840 di mana kaum perempuan tidak diberi hak untuk mengemukakan pendapatnya (Gadis Arivia 2002). Hal ini juga disebut di dalam penulisan Malone (2001) dan Kung (2005) dan mereka menyeru agar para wanita mendekati Bible dan mula mengkajinya dengan lebih mendalam.

Tanpa dinafikan, gerakan feminisme ini terus berkembang dari masa ke masa sehingga perjuangannya masih dapat dilihat pada hari ini. Kebanyakan daripada tuntutan feminisme yang terus konsisten diperjuangkan adalah berkait dengan status sosial wanita dalam masyarakat seperti kekeluargaan, harta, hak bersuara, mengundi dan membuat keputusan. Namun tidak dinafikan, feminisme ini juga bergerak di bawah isu-isu antarabangsa dan profesional di mana tokoh-tokoh wanita profesional dan kelas menengahyang menjadi suara kepada gerakan perjuangan wanita ini seperti yang turut dinyatakan oleh McCharty (2014) danBranca (2013), selain golongan agamawati dan pakar agama Kristian di kalangan wanita seperti yang dinyatakan oleh Whitehead (2012) dan gerakan ini berterusan sehingga ke hari ini di bawah persatuan dan gerakan wanita yang pelbagai.Al-Ghazali ialah antara nama tokoh besar pemikir Islam yang tidak asing lagi dalam dunia Islam. Karya-karya tulisannya telah mempengaruhi sebahagian besar umat Islam di seluruh dunia sejak zaman berzaman. Di Nusantara, kitab-kitab Jawi dan tokoh-tokoh yang menulisnya amat dikenali oleh para ulama Tanah Jawi, sama ada menerusi *halaqah* ilmu atau pun menerusi pembacaan mereka terhadap karya-karya ilmiah yang dihasilkan. Makalah ini cuba menelusuri sejauh mana pengaruh al-Ghazali dalam dalam kitab Jawi yang ditulis oleh ulama Melayu, sebagaimana yang dapat dikesan menerusi beberapa karya ulama Melayu. Antara karya yang bakal dihuraikan secara khusus ialah kitab *al-Durr al-Nafis*, sebuah karya ilmiah yang amat diminati oleh para ilmuwan di Nusantara, termasuk di daerah-daerah Borneo karangan Sheikh Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari (lahir 1148H) dan *Sayr al-Salikin* karangan Sheikh Abd al-Samad al-Falimbani (m.1203H).

PERSOALAN KAJIAN: BERDASARKAN KEPADA PERMASALAHAN KAJIAN TADI, MAKA TIMBULNYA BEBERAPA PERSOALAN KAJIAN:

i. Apakah kajian dalam bidang feminisme Kristian yang telah dikaji oleh sarjana?
ii. Apakah aspek dalam bidang feminisme Kristian ini yang masih belum dikaji?

OBJEKTIF KAJIAN: KAJIAN INI DIJALANKAN BERTUJUAN UNTUK:

i. Mengenal pasti kajian-kajian lalu berkaitan feminisme Kristian yang telah ditulis oleh para sarjana.
ii. Menentukan aspek dalam kajian berkaitan feminisme Kristian yang masih belum dikaji oleh para sarjana untuk dijadikan kajian baru.

Metodologi Kajian: Kajian ini berbentuk kajian kualitatif. Kajian ini dijalankan dengan menggunakan kaedah kepustakaan iaitu kajian secara analisis kandungan yang melibatkan pencarian bahan-bahan seperti buku-buku, kertas kerja, artikel, jurnal, penulisan ilmiah, disertasi mahupun tesis. Kajian kepustakaan digunakan dalam kajian ini adalah bagi membolehkan pengkaji mendapat pengetahuan dan kefahaman yang mendalam mengenai subjek kajian. Data yang diperolehi akan dianalisis secara deskriptif.

Analisis Tinjauan Literatur: Menurut tinjauan pengkaji, isu berkenaan kedudukan wanita, feminisme dan agama Kristian telah banyak dibincangkan dalam bentuk buku, penulisan jurnal, artikel, seminar dan lain-lain. Begitu juga kajian mengenai feminisme dalam agama Kristian turut

telah dibincangkan oleh ramai sarjana sebelum ini yang mana hasil kajian dan penulisan tersebut boleh didapati di dalam jurnal, artikel, buku dan bahan ilmiah yang lain. Untuk itu, hasil daripada pembacaan pengkaji, pengkaji telah menemukan beberapa kajian lepas mengenai tajuk berkaitan.
Dalam kertas kajian ini, tinjauan literatur akan dibahagikan berdasarkan tiga tema, iaitu feminisme Kristian tradisional, feminisme Kristian moden dan lain-lain feminisme.

Feminisme Kristian Tradisional: Feminisme Kristian Tradisional yang penulis maksudkan di sini adalah gerakan feminisme Kristian yang memperjuangkan berkaitan kedudukan wanita dengan merujuk kepada agama Kristian, gereja atau yang menjadikan teks Bible sebagai kaitan gerakan mereka. Maka, kajian-kajian lepas berkaitan ini antaranya dalam kertas kerja Minister (2013) bertajuk *Religion and (Dis)Ability in Early Feminism* beliau menulis berkaitan kemunculan gerakan feminisme pada abad ke-19 dan abad ke-20 di mana beliau memfokuskan kepada dua orang tokoh feminis iaitu Elizabeth Cady Stanton dan Sojourner Truth yang terkenal pada masa tersebut dengan perjuangan masing-masing walaupun keduanya mempunyai beberapa perbezaan dari sudut perjuangan menuntuk kesamarataan hak wanita.
Stanton yang merupakan wanita berkulit putih dan Truth merupakan wanita berkulit hitam, kedua-duanya aktif menyuarakan bahawa wanita diciptakan dengan kemampuan fizikal dan mental yang setaraf dengan lelaki dan hanya mampu dibuktikan dengan memberikan peluang yang sama kepada wanita sebagaimana lelaki. Kedua tokoh ini turut mengadakan sidang masing-masing di Seneca Falls, New York dan Akron, Ohio. Minister (2013) dalam kajiannya mendapati bahawa gerakan wanita ini bermula daripada kemunculan dua aliran agama; *Muscular Christians* dan *New Thought*yang dipelopori oleh lelaki dalam menentukan taraf seseorang lelaki pada yang muncul di antara tahun 1820-an hingga 1860-an.
Sebuah kertas kerja lain yang ditulis oleh seorang pensyarah sejarah Moses (2012) bertajuk "*What's In A Name?" On Writing The History of Feminism* menggunakan kaedah sejarah menelusuri aspek perjuangan feminisme ini dengan memfokuskan kepada sorotan sejarah perjuangannya. Beliau dalam tulisannya juga mengatakan gerakan feminisme ini berkaitan dengan respon gereja terhadap wanita. Namun, kertas kerja ini banyak mengetengahkan definisi dan kefahaman terhadap terminologi feminisme itu sendiri di kalangan masyarakat umum, golongan akademik mahupun golongan yang secara langsung terlibat dengan perjuangan feminisme ini. Hasil daripada penulisan beliau menyimpulkan pelbagai makna yang difahami daripada perkataan feminisme itu samada dari aspek positif mahupun negatif dilihat dari sudut sejarah gerakan feminisme pada ketika tersebut. Kebanyakan golongan feminis, menurut penulis menamakan sendiri gerakan dan diri mereka sebagai gerakan feminisme dan feminis.
Lagi kajian Dawes (2011) yang bertajuk *The Catholic Church And TheWoman Question:Catholic Feminism In Italy In The Early 1900s,* Dawes menumpukan kajian beliau terhadap gerakan feminism Kristian Katolik di Itali yang memperjuangkan hak-hak dan kedudukan wanita pada awal 1900-an. Dalam kajiannya, beliau menumpukan berkaitan kedudukan wanita dalam Kristian Katolik dan kemunculan gerakan wanita dalam agama tersebut di Itali sebagai respon terhadap hak-hak wanita yang tiada dalam pemahaman agama tersebut. Kajian beliau menyoroti sejarah-sejarah penubuhan gerakan aktivis wanita di Itali yang akhirnya membawa kepada konferens hak-hak wanita dan merealisasikan hak-hak wanita dalam pekerjaan, pendidikan, politik, aktiviti sosial dan perundangan.
Selain itu, Grosso (2011) dalam tulisannya *The Diversification of Colossian's Text and Women's Status in the Early Church,* membincangkan mengenai wanita dalam agama Kristian pada zaman awal gereja, namun kajian beliau memfokuskan kepada teks di dalam kitab Bible terutamanya pada ayat-ayat dalam *Collosions* yang membincangkan kewujudan gender dan kedudukannya serta pertentangan yang wujud di antara ayat-ayat di dalam Bible mengenai isu tersebut. Di akhir kajian beliau disimpulkan bahawa tiada pertentangan ayat di antara ayat-ayat di dalam Bible sebagaimana yang diperjuangkan sebahagian wanita pada ketika itu juga di antara lelaki dan perempuan tiada yang mengatasi di antara satu dengan yang lain, sebagaimana jua tiada satu kaum melebihi satu kaum yang lain.
Siti Salihah (2011) dalam penulisan ilmiah beliau bertajuk *Cabaran Feminisme Barat Terhadap Kedudukan dan Status Wanita dalam Teologi Kristian* telah membincangkan mengenai kedudukan

wanita yang dihubungkan dengan agama Kristian. Kajian beliau menumpukan kepada cabaran dari aspek penentangan golongan feminis terhadap teologi Kristian serta pihak gereja. Pengkaji telah mengkhususkan bidang kajian kepada penulisan seorang tokoh feminis iaitu Mary Daly dalam bukunya yang bertajuk *Beyond God The Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1973). Kajian ini dilakukan menggunakan kaedah analisis dokumen yang memfokuskan kepada karya yang disebut di atas, dan data diperoleh dianalisis secara deskriptif.

Selain itu, Mcdougall (2008) turut menulis mengenai feminisme dalam agama Kristian dalam artikel bertajuk *Keeping Feminist Faith with Christian Traditions: A Look At Christian Feminist Theology Today.* Artikel ini mengkaji mengenai praktik agama Kristian oleh penggiat feminism dalam agama Kristian dan penglibatan mereka terhadap institusi gereja. Artikel ini menyentuh berkaitan usaha-usaha para penggiat feminis dalam mengekalkan doktrin Kristian dalam gerakan feminisme mereka. Feminis yang dinyatakan dalam artikel ini berusaha mengharmonikan agama Kristian dalam perjuangan feminisme dan menguatkan dasar-dasar Kristian yang mengiktiraf wanita dalam perjuangan mereka.

Mcdougall (2008) dalam artikel ini mengetengahkan tiga buah tulisan daripada tokoh feminis iaitu Elizabeth Johnson, Wendy Farley dan Serena Jones bersama Amy Pauw. Ketiga-tiga tulisan ini menguatkan doktrin Kristian menyokong feminisme dan perjuangannya, dengan beberapa tulisan yang menyebut beberapa tokoh wanita di dalam Bible dan tulisan keagamaan. Hasil kajian beliau melihat bahawa feminis-feminis ini melihat agama yang dipraktis kini dan perihal wanita yang dibawa oleh agama Kristian pada ketika itu adalah merupakan agama yang diterima dan disebarkan secara bias dan mengalami perubahan yang berkait dengan kedudukan sosial pada ketika itu.

Vacek & S.J. (2005) turut menulis berkaitan feminisme namun beliau tidak menekankan pada mana-mana zaman dan kaitan masa. Kajian ini mengambil pendekatan memahami teks dalam kitab Bible terhadap isu emansipasi dan kesamarataan wanita, jawapan gereja dan para paderi terhadap perkara ini juga tulisan-tulisan daripada tokoh agama Kristian seperti John Paul II. Maka, kajian ini merupakan kajian terhadap teks dan tulisan-tulisan keagamaan bagi menegaskan berkaitan kedudukan wanita dalam agama Kristian serta menekankan bahawa di antara lelaki dan wanita mempunyai kelebihan di antara satu sama lain dan tiada satu pihak yang menguasai satu pihak yang lain jika difahami dengan benar apa yang diajar di dalam agama Kristian. Tulisan ini lebih kepada tulisan berbentuk keagamaan dan tiada analisis gerakan feminisme di dalamnya, melainkan hanya mengulas dasar kefahaman feminis yang salah menanggapi agama. Namun begitum daripada kajian beliau ini dapat dilihat bahawa aktiviti memberi kefahaman dan respon daripada pihak keagamaan ini merupakan respon terhadap kesan perjuangan feminisme yang dapat dilihat pada tahun 1960-an.

Dalam sebuah kertas kerja lain tulisan Boyer (2003) bertajuk *Conspicious In Their Absence: Women In Early Christianity* menyentuh berkaitan kedudukan wanita di dalam agama Kristian pada zaman awal agama tersebut. Beliau menerangkan berkenaan wanita yang tidak dibela pada zaman tersebut oleh golongan agamawan mahupun paderi dan gereja. Wanita di ketika itu digambarkan sebagai hamba seks dan pelacur. Kertas kerja ini menumpukan kajian terhadap kedudukan dan layanan masyarakat khususnya lelaki terhadap wanita pada zaman awal Kristian iaitu pada abad ke-18 Masihi.

Feminisme Kristian Moden: Feminisme Kristian Moden yang ingin dimaksudkan di sini adalah perjuangan feminisme yang berdasarkan keadaan semasa, kerjaya, politik, ekonomi dan kedudukan sosial serta tidak lagi mensasarkan secara langsung dengan kedudukan wanita dalam Bible mahupun agama Kristian itu sendiri. Dalam meninjau kajian lepas berkaitan ini, Beaumont C. (2014) dalam artikel beliau yang bertajuk *Fighting for the 'Privileges of Citizenship': the Young Women's Christian Association (YWCA), Feminism and the women's movement, 1928-1945* merupakan antara kajian terbaru mengenai feminisme pada masa kini yang memfokuskan kajian beliau terhadap sebuah pertubuhan wanita iaitu YWCA yang merupakan salah satu pertubuhan wanita yang berasal dari Britain terhadap perjuangan menuntut hak-hak wanita dalam dunia demokrasi dan terbuka masa kini khususnya berkenaan wanita dalam dunia pekerjaan dan kepolisan. Kertas kerja ini juga menyingkap berkaitan aktiviti YWCA dalam memberi kefahaman

dan menyampaikan informasi kepada wanita dan ahlinya terhadap keistimewaan dan situasi wanita pada ketika itu.

Dalam penulisan lain, McCharthy (2014) menulis satu artikel di dalam *History Today* berkaitan sejarah rakyat Britain pada sebelum dan selepas Perang Dunia Ke-2, menekankan berkaitan wanita pada zaman tersebut, khususnya wanita dalam dunia diplomatik dan profesional. Dalam artikel ini beliau membawa kepada sejarah perjuangan para wanita feminis dan wanita dari golongan profesional membawa suara agar dilantik wanita dalam jawatan diplomat. Dan hal ini hanya berjaya diterima oleh para duta dan pihak atasan kementerian di Britain setelah berlakunya Perang Dunia Ke-2. Beliau juga ada menulis berkaitan skop kajian yang sama di dalam *Journal of 20th Century British History* yang akan dicetak pada Oktober 2014 di London. Namun begitu, kajian ini masih hanya membincangkan isu di sekitar sejarah wanita dalam dunia diplomat di Britain.

Seterusnya, Saba Rasheed Ali et al. (2008) dalam jurnal bertajuk '*A Qualitative Investigation Of Muslim And Christian Women's Views Of Religion And Feminism In Their Lives',* mengupas pula mengenai pandangan wanita muslim dan Kristian terhadap agama masing-masing dan amalan feminism dalam kehidupan mereka di mana kertas kerja ini menumpukan kepada kehidupan wanita muslim dan Kristian di Amerika Syarikat. Data kajian ini diperolehi secara temubual kepada 14 orang wanita yang mana tujuh daripadanya wanita muslim, dan selebihnya wanita Kristian dari peringkat umur 25-43 tahun.

Kajian ini dilakukan untuk mencapai beberapa tujuan kajian, iaitu untuk mengenalpasti: 1) Peranan agama Kristian dan Islam dalam pilihan hidup wanita, 2) Definisi dan persepsi wanita Kristian dan muslim terhadap feminisme, peranan wanita dan isu-isu wanita, dan 3) melihat bagaimana agama dan nilainya memberi impak kepada wanita dalam memahami feminisme. Hasil kajian ini mendapati bahawa wanita muslim melaporkan agama mereka menyokong prinsip-prinsip dalam feminisme berkaitan wanita dan mengakui diri mereka sebagai feminis. Sebaliknya, wanita Kristian dilihat kurang menyokong feminisme dan label feminis. Menurut pengkaji, hal ini adalah berkait dengan factor latar belakang pendidikan, kepelbagaian budaya dan juga bias responden. (Saba Rasheed Ali et al. 2008)

Aune (2008) dan Robert (2006) dalam penulisan masing-masing juga membincangkan berkaitan feminisme agama Kristian dalam gerakan missionari dan amalan kehidupan. Kedua-dua pengkaji ini sependapat bahawa agama Kristian memiliki bilangan penganut wanita yang lebih ramai berbanding lelaki dan mengakui bahawa wanita mempunyai peranan penting dalam gerakan missionari Kristian. Pengkaji mengatakan dari situasi ini, Kristian mula menjadikan wanita satu subjek penting dalam institusi gereja dan menempatkan golongan wanita di kedudukan yang penting dalam agama tersebut. Wanita mula didengari dalam situasi ini.

Namun begitu, Aune (2008) melaporkan bahawa praktik keagamaan golongan wanita Kristian ini mula tercabar khususnya pada subjek kajiannya yang berfokus di England apabila berkembangnya penglibatan wanita dalam dunia pekerjaan, politik, keluarga dan feminisme. Khususnya, beliau berpendapat bahawa agama Kristian terus menjadi penting di kalangan wanita yang menduduki kedudukan sosial yang lebih tradisional (sebagai isteri dan ibu), tetapi kepatuhan menurun di kalangan yang semakin meningkat taraf hidupnya yang tidak sesuai dengan model tradisional ini. Menunjukkan, wanita yang lebih moden mula tercabar dasar agamanya. Kajian beliau ini dilihat lebih memfokuskan kepada keadaan wanita selepas para wanita menerima kesan daripada feminisme dan perjuangan menuntut kesamarataan dan hak-hak oleh golongan feminis sebelumnya.

Dalam artikel tulisan Snyder (2008) yang bertajuk *What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay* menyentuh berkaitan gerakan feminisme gelombang ketiga yang dimaksudkan dengannya sebagai feminisme pada era moden yang lebih bersifat inklusif dan tidak lagi menyerupai gerakan feminisme sebelumnya yang disifatkan bersifat eksklusif kepada golongan yang terpilih. Artikel ini turut menyentuh berkaitan pandangan golongan feminis gelombang ketiga ini terhadap dasar dan matlamat perjuangan mereka dibandingkan dengan gerakan feminisme gelombang kedua. Untuk itu didatangkan hujah-hujah daripada feminis gelombang ketiga terhadap perkara ini. Di akhir artikel ini, penulis menyimpulkan gerakan feminisme gelombang ketiga ini sebagai mempunyai masa depan yang cerah dan boleh diterima di semua peringkat dan ia tidak lagi

dianggap sebagai gerakan sosial semata. Artikel ini menyumbang kepada pandangan golongan baru feminis terhadap gerakan feminisme sebelum mereka.
Selain artikel, kertas kerja mahu pun jurnal, buku juga telah banyak ditulis berkaitan topik wanita dan agama Kristian antaranya *Women and Christianity* tulisan Hans Kung (2005), Mary T. Malone (2001) dengan tajuk *Women in Christianity,* buku bertajuk *Feminism and The Women's Mpvement in Malaysia : An Unsung Revolution* oleh Cecilia Ng, Maznah Mohamad dan Tan Beng Hui (2006), tulisan-tulisan lain seperti Cristine Bolt (1993) dan Reta Halteman Finger dan Kari Sandhaas (2001)serta artikel lain seperti tulisan Sister Monica Cooney (2008).

Feminisme Lain Agama: Disertasi pada tahun 2010 yang ditulis oleh Norfaizah Md Yusof juga membincangkan mengenai feminisme yang menyentuh kepada feminisme Islam dalam institusi perkahwinan. Kajian beliau dijalankan menggunakan metodologi kajian kepustakaan dan temubual kepada golongan penggiat feminisme Islam di Malaysia iaitu *Sisters in Islam* (SIS) mengenai isu penafian hak wanita dan pandangan SIS dalam hal tersebut. Hasil kajian beliau mendapati bahawa ajaran Islam tidak menafikan hak wanita dalam perkahwinan dan perjuangan golongan feminisme Islam khususnya SIS dalam hal tersebut hanyalah sebagai satu tindakan menafikan tafsiran dan pandangan ulama Islam terdahulu.
Selain itu, kajian terhadap wanita dan kedudukannya dalam agama ditulis oleh Keddie (2007) dalam kajian beliau bertajuk *Iranian Women's Status and Struggles Since 1979* yang menyentuh perihal wanita Islam. Kajian beliau ini membincangkan berkaitan kedudukan wanita Islam fokus lokasi di Iran yang mana pada era yang menjadi tumpuan kajian, wanita tidak mendapat hak yang sepatutnya seperti yang dinikmati oleh wanita Iran terkemudian. Artikel beliau menyoroti sejarah perjuangan beberapa individu golongan feminisme untuk mendapatkan hak dan layanan yang sepatutnya terhadap golongan wanita.
Tambahan lagi, pada tahun 2006, Jasni Sulong telah melakukan kajian berkaitan kedudukan wanita di dalam pembahagian harta pusaka menurut agama Islam. Kajian beliau ini membuktikan kepada masyarakat barat yang menuduh Islam membelakangi wanita dengan mengemukakan hujah dan hikmah kadar pembahagian pusaka buat golongan wanita. Paizah Ismail (2003) dalam kajian beliau turut mengupas berkaitan kedudukan wanita Islam namun berfokus kepada kedudukan dan status wanita yang ditetapkan di dalam al-Quran dan yang difahami oleh ijtihad fuqaha. Menurut kajian, beliau mendapati bahawa kedudukan wanita Islam kini turut dipengaruhi oleh budaya dan cara hidup setempat, selain apa yang difahami dalam agama tersebut.
Selain itu, banyak lagi kajian berkaitan feminism dan agama selain daripada Kristian seperti agama Islam yang banyak ditulis oleh para sarjana Islam seperti Mohd Anuar Ramli (2010), Rahimin Affandi Abdul Rahim dan Mohd Anuar Ramli (2010). Juga yang lain seperti Muhammad Ariffin Ismail (2012) dengan penulisannya yang bertajuk *Gerakan Feminisme, Persamaan Gender Dan Pemahaman Agama* dan Indriaty Ismail (1995) dalam tulisannya *Kritikan Feminisme Terhadap Agama.*
Berdasarkan kajian-kajian yang pernah dilakukan oleh para sarjana dan penulis sebagaimana yang dinyatakan di atas, ternyata perihal berkaitan feminisme ini masih terlalu luas dan perlu diterokai dalam dunia penyelidikan. Kebanyakan kajian yang dibuat sebelum ini melibatkan feminisme dalam Kristian yang dikaitkan dengan sejarah feminisme, kaitan perjuangannya dengan kitab Bible dan agama Kristian itu sendiri, serta bentuk-bentuk perjuangan feminisme yang diperjuangkan bermula dari awal kemunculan feminisme sehinggalah kini. Dan, tidak dinafikan bahawa perjuangan feminisme ini masih berterusan diperjuangkan sehingga ke hari ini dalam pelbagai bentuk dan kaedah perjuangan yang berbeza.
Maka daripada itu, didapati bahawa masih tiada lagi kajian mahupun penyelidikan yang dilakukan berkaitan pandangan wanita professional Kristian di Malaysia umumnya terhadap feminisme serta keperluan feminisme di Malaysia pada masa kini. Apabila masih terdapat banyak lagi perkara yang memerlukan kajian, kritikan dan penyelidikan berkaitan feminisme Kristian ini, justeru, penulis melihat bahawa perkara inilah yang akan menjadi antara kelompangan yang perlu diisi dengan usaha penyelidikan.

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, kebanyakan pengkaji menumpukan kajian terhadap feminisme Kristian ini pada aspek sejarah, keadaan di awal kemunculannya, kaitan feminisme ini dengan kitab Bible dan respon gereja serta masyarakat dan paderi terhadapnya. Selain itu, kajian juga banyak menumpukan kepada perihal bentuk perjuangan feminisme dalam persatuan dan gereja, gerakan sosial, peranan wanita, usaha-usaha feminis dalam memperjuangkan hak dan keadilan buat para wanita samada dari aspek agama mahupun kehidupan sosial. Maka, berdasarkan penelitian ini, kajian terhadap respon wanita moden terhadap feminisme dan pandangan mereka terhadap keperluan perjuangan ini masih sangat sedikit. Kajian yang pernah dilakukan adalah respon wanita Kristian dan Muslim terhadap persepsi dan peranan feminisme dalam kehidupan mereka yang telah dinyatakan di dalam analisis sebelum ini.

Daripada itu, didapati bahawa masih belum ada pengkaji yang membincangkan secara khusus pandangan wanita Kristian profesional terhadap feminisme Kristian pada masa kini dan keperluannya kepada situasi wanita Kristian kini, khususnya di Malaysia, dan permasalahan dan kelompangan inilah yang boleh dicadangkan untuk dibincangkan dan dikaji pada masa akan datang agar disiplin ilmu berkaitan agama Kristian khususnya feminisme agama ini dapat terus dikembangkan dan dapat menyumbang kepada kajian-kajian yang lain dalam bidang kajian agama khususnya serta menjadi pengkalan data sebagai sumber ilmiah dalam bidang lain yang berkaitan. Maka, kajian terhadap tinjauan literatur ini didapati mampu memberi implikasi kepada dunia feminisme khususnya feminisme Kristian dalam memahami perjuangan feminisme Kristian itu sendiri.

RUJUKAN

Adler, P. J. 2002. *World Civilization*. Belmont: Wadsworth.

Ali SR. 2008. A Qualitative Investigation of Muslim And Christian Women's Views Of Religion and Feminism In Their Lives. Cultural Diversity & Ethnic Minority Psychology. *Comparative Study Journal Article* Vol. 14 (1): 38-46.

Aune, K. 2008. Evangelical Christianity and Women's Changing Lives. *European Journal of Women's Studies*, 15:277–294.

Beaumont, Caitriona. 2014. Fighting for the 'Privileges of Citizenship': the Young Women's Christian Association (YWCA), Feminism and the women's movement, 1928-1945.*Women's History Review*. Vol: 23. Issue: 3: 463-479.

Boyer, L. B. 2003. Conspicuous in Their Absence: Women in Early Christianity. Cross Currents, 53(1):48.

Branca, P. 2013. Women in Europe since 1750.*Women's History*. Routledge. Retrieved from http://books.google.com.my/books?id=NVLuREtfOI4C

Dawes, H. 2011. The Catholic Church and the Woman Question: Catholic Feminism in Italy in the Early 1900s. *The Catholic Historical Review*, 97(3) : 484–526.

Gadis Arivia. 2002. Pembongkaran Wacana Seksis Filsafat Menuju Filsafat Berperspektif Feminis., Disertasi Fakulti Ilmu Pengetahuan Budaya, Universiti Indonesia.

Grosso, M. 2011. The Diversification of Colossian's Text and Women's Status in the Early Church. *A Journal of Biblical Textual Criticism* .28:1–5.

Jasni Sulong. 2006. Kedudukan Wanita dalam Pembahagian Pusaka. *Jurnal Syariah* . Vol. 14. Isu 2.

Keddie, N. R. 2007. Iranian Women's Status and Struggles Since 1979. *Journal of International Affairs*. 60(2) : 17–34.

Kung, H. 2005. *Women in Christianity*. London, New York: Continuum.

Malone, M. T. 2001. *Women and Christianity*. New York: Canadian Library Catalogue.

McCarthy, Helen. 2014. Opening the Doors of Diplomacy. History Today. Academic Search Premier. Aksess pada 23 September 2014.

Mcdougall, Joy Ann. 2008. Keeping Feminist Faith with Christian Traditions : A Look At Christian Feminist Theology Today. *Modern Theology*. 24(1).

McElroy, W. 2005. Religion and American Feminism. *Society*, 3(42) : 28–31.

Minister, M. 2013. Religion and (Dis) Ability In Early Feminism. *Journal of Feminist Studies In Religion*. Vol. 2.

Moses, C. G. 2012. What's In A Name : On Writing The History of Feminism. *Feminist Studies*. 38(3).

Norfaizah bt Md Yusof. 2010. *Perkahwinan dan Isu Penafian Hak Wanita: Suatu Analisis Menurut Perspektif Feminisme dan Islam*. Universiti Kebangsaan Malaysia. Bangi, Selangor.

Paizah Ismail. 2003. Status Wanita Dalam Islam: Antara Prinsip Syariah dan Ijtihad Fuqaha. *Jurnal Syariah*. Vol. 11. Isu 2.

Robert, D. L. 2006. World Christianity as a Women's Movement. *International Bulletin of Missionary Research*. 30(4).

Saba Rasheed Ali, Amina Mahmood, Moel, J., Hudson, C. & Leathers, L. 2008. A Qualitative Investigation of Muslim and Christian Women's Views of Religion and Feminism In Their Lives. *Cultural diversity & ethnic minority psychology*, 14(1), 38–46. doi:10.1037/1099-9809.14.1.38

Siti Salihah. 2011. *Cabaran Feminisme Barat Terhadap Kedudukan dan Status Wanita dalam Teologi Kristian.* Bangi, Selangor: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, UKM.

Snyder, R. C. 2008. What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay. *Chicago Journals*. 34(1): 175–196.

Vacek, E. C. & S.J. 2005. Feminism and The Vatican. *Theological Studies*. 66:159–178.

Whitehead, D. 2012. Feminism, Religion, and The Politics of History. *Journal Of Feminist Studies In Religion*. 2(27):3–19.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Relevansi Aplikasi *Sanad* dalam Pengajian Islam Pada Masa Kini

Sakinah Saptu, Wan Nasyrudin Wan Abdullah, Latifah Abd. Majid & Ahamad Asmadi Sakat

Jabatan Al-Quran dan Al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Mutakhir ini sikap ekstrem sesetengah pihak dalam mementingkan *sanad* berlaku dalam pengajian Islam.Sikap ini telah melahirkan tanggapan bahawa apa sahaja ilmu berkaitan dengan agama Islam perlu kepada *sanad*. Ia juga menyebabkan segelintir masyarakat beranggapan bahawa menjadi kesalahan, jika ilmu agama dipelajari tanpa melalui sistem *sanad*. Oleh itu, kertas kerja ini dihasilkan bagi mengenalpasti tujuan *sanad* pada zaman dahulu dan kini dan mengenalpasti adakah aplikasi *sanad* masih releven pada masa kini. Kajian berbentuk kualitatif ini dijalankan dengan menggunakan pendekatan kajian sejarah. Data pula dikumpul dan dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Hasil kajian menunjukkan bahawa *sanad* pada zaman dahulu bertujuan untuk (1) mengenalpasti identiti para perawi yang terkandung dalam jalur periwayatan hadith (2) menilai status para perawi dari sudut *'adalah* dan *dhabit* (3) menentukan kredibiliti para perawi dalam periwayatan sama ada ianya diterima atau ditolak dan (4) menentukan kesahihan sesebuah hadith. Manakala pada zaman ini, tujuan *sanad* lebih untuk (1) mengekalkan *silsilah* (rantaian) *sanad*(2) meneruskan tradisi pembelajaran ulama terdahulu (3) mendapatkan *tabarruk*(keberkatan) lantaran terdapat kesinambungan *sanad* tersebut kepada Rasulullah s.a.w. Dengan itu, aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam pada masa kini dilihat tidak relevan lantaran tujuan *sanad* sudah tertunai. Di samping, keberadaan *sanad* kurang bermanfaat kerana para perawi di zaman sekarang tidak boleh diperiksa kredibilitinya.

Kata kunci: Relevansi aplikasi *sanad*, tujuan *sanad*, sejarah *sanad*, *sanad* zaman kini.

PENGENALAN

Sanad ialah rantaian perawi yang menghubungkan kepada *matan* (Mahmud Tahhan 1996). Ianya berperanan memindahkan hadith dari seorang individu kepada individu yang lain, sehingga sampai kepada individu (pertama) yang membicarakan tentangnya (Muhammad ᶜAjjaj al-Khatib 1989; Nur al-Din ᶜItr 1997). Dalam perspektif kajian ini, *sanad* merupakan bentuk senarai rantaian individu perawi yang merangkumigenerasi perawi terkini hingga kembali kepada Nabi SAW atau para sahabat (Graham 1993).

Sanad sudah bermula sejak zaman Rasulullah SAW (al-Aᶜzami 1992) dan aplikasinya dalam pengajian Islam masih diteruskan hingga ke hari ini (Raja Ahmad Mukhlis 2011c; Khafidz Soroni 2014). Walaupun ia tidak dilaksanakan secara sepenuhnya dalam sistem pengajian Islam dan sering dikendalikan sebagai kursus, kuliah singkat dan mingguan, tetapi ia tetap disambut baik oleh masyarakat Islam. Di Singapura contohnya, hampir setiap institusi yang menyediakan khidmat pengajaran al-Quran memperkenalkan kursus *talaqqi* al-Quran secara ber*sanad*. Ini adalah sebagaimana yang terdapat di Darul Quran Singapura (DQS) Masjid Kampung Siglap, Masjid Omar Kampong Melaka, Darul Huffaz, Markaz al-Jazari dan Pergeraq (Persatuan Guru-Guru al-Quran Singapura). Di samping itu, terdapat pusat pendidikan agama, seperti Tradisi Halaqah, Singapura yang berusaha melestarikan pengajian ber*sanad* untuk kitab-kitab hadith seperti kitab *Tuhfah al-Ahwazi* dan *Misykat al-Masabih*.

Institusi dan pusat pengajian agama yang disebutkan di atas, bukan menunjukkan jumlah sebenar institusi yang bergerak meneruskan pengajian Islam ber*sanad* di Singapura. Institusi tersebut disenaraikan sekadar untuk memberi gambaran bahawa fenomena pengajian Islam secara ber*sanad* masih wujud hingga ke hari ini. Bahkan banyak usaha dilakukan agar ianya terus bergerak dan tidak mati ditelan arus globalisasi. Tetapi, adakah sistem *sanad* yang ada pada masa kini mempunyai tujuan yang sama sebagaimana yang terdapat pada masa dahulu? Dan adakah mengaplikasikan sistem *sanad* dalam pengajian Islam merupakan satu usaha yang relevan pada masa kini? Maka kertas kerja ini dihasilkan bagi membahaskan tentang relevansi aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam pada masa kini.

Pernyataan Masalah dan Persoalan Kajian

Kesedaran untuk mengekalkan sistem *sanad* merupakan satu fenomena yang baik agar pengajian berbentuk tradisi dihidupkan dan diteruskan. Namun, kesedaran meneruskan sistem ber*sanad*, telah melahirkan sikap ekstrem pada sesetengah masyarakat Islam. Ia disebut sebagai ekstrem, lantaran sikap ini telah melahirkan tanggapan bahawa apa sahaja ilmu berkaitan dengan agama Islam, memerlukan kepada *sanad*. Ketiadaan *sanad* menyebabkan ilmu tersebut tertolak. Perkara ini telah disebut oleh Munzir (2008) dalam laman webmajelisrasulullah.org. beliau menjelaskan bahawa semua ilmu perlu kepada *sanad*:

"Tiada ilmu tanpa *sanad*, maksudnya semua ilmu (iaitu): Hadith, Fiqh, Tauhid, al-Quran, mestilah ada jalur gurunya kepada Rasulullah s.a.w, atau kepada sahabat, atau kepada Tabiin, atau kepada para imam-imam. Maka jika ada seorang mengaku pakar hadith dan berfatwa, namun dia tidak mempunyai *sanad* guru, maka fatwanya *mardud* (tertolak), dan ucapannya dhaif, dan tidak boleh dijadikan dalil untuk diikuti, kerana *sanad*nya *maqtu'* (terputus)."

Di laman web yang sama juga, Munzir (2011) telah memberikan seluruh *sanad* keilmuan yang terdiri dari *sanad* al-Quran dalam tujuh *Qira'ah*, seluruh *sanad* hadith riwayat imam *al-sab'ah*, seluruh *sanad* hadith riwayat *muhaddithin*, seluruh fatwa dan kitab syariah dari empat Mazhab dan seluruh cabang ilmu Islam kepada seorang ahli forum bernama Jozer. Melalui tindakan Munzir tersebut, jelas menunjukkan bahawa beliau memaksudkan semua ilmu memerlukan kepada *sanad*, dan ketiadaan *sanad* dalam ucapan seseorang tidak boleh dijadikan sebagai dalil (Munzir, 2008).

Selain dari itu, sikap ekstrem juga melahirkan tanggapan bahawa menjadi kesalahan jika sesuatu ilmu dalam Islam tidak dipelajari secara ber*sanad*. Ini kerana, menurut Raja Ahmad Mukhlis (2011), ketiadaan *sanad* dalam pengambilan ilmu Islam bermakna seseorang telah menyalahi golongan *al*-saw*ad al-a'zam*[1]. Tambahan pula, menurut Munzir (2007), tiada ilmu tanpa *sanad*, maka fatwa tanpa *sanad* adalah batil. Menurut Firanda Andirja (2012) pula, timbul tanggapan bahawa menjadi kesalahan jika sesuatu ilmu itu tidak dipelajari secara ber*sanad*, kerana mereka yang mementingkan *sanad* melihat individu yang ber*sanad* seakan-akan maksum (terjaga dari kesalahan) lantaran ilmunya itu sampai kepada Rasulullah SAW. Kalau tidak sampai kepada Rasulullah SAW sekalipun, keberadaan *sanad* cukup sebagai penanda seolah-olah ianya sahih dan sampai kepada baginda Nabi SAW. (Graham 1993)

Isu tentang melampau dalam mementingkan *sanad* yang disebutkan di atas, telah dibincangkan oleh Mohd Asri Zainal Abidin (2011) dan Firanda Andirja (2012). Menurut Mohd Asri Zainal Abidin, permasalahan tersebut berlaku akibat tidak faham tentang tujuan *sanad* yang asalnya untuk menilai kredibiliti perawi yang terkandung dalam jalur periwayatan hadith. Penilaian ini bertujuan bagi menentukan status sesebuah hadith, sama ada ianya diterima atau ditolak. Akibat dari tidak faham tentang tujuan tersebut telah menyebabkan berlakunya salah faham terhadap *sanad*. Lantaran itu, Firanda Andirja (2012) telah menjelaskan bahawa isu salah faham timbul berikutan dari istilah al-*isnad min al-din* (*sanad* adalah sebahagian dari agama) yang dikemukakan oleh Ibn al-Mubarak. Menurut beliau lagi, istilah tersebut telah melahirkan tanggapan bahawa apa sahaja ilmu berkaitan dengan agama Islam perlu kepada *sanad*. Sedangkan istilah ibn al-Mubarak yang dimuatkan oleh Muslim (2001) dalam pendahuluan kitab *Sahih*nya, secara jelas menunjukkan bahawa *sanad* yang dimaksudkan ialah *sanad* dalam periwayatan hadith Nabi saw bukan untuk semua ilmu pengajian Islam.

Persoalan dan Objektif Kajian

Permasalahan sama ada pengajian agama pada masa kini diambil secara ber*sanad* ataupun tidak memerlukan kepada penilaian semula. Justeru, untuk mendapatkan solusi kepada permasalahan ini, ia perlu menjawab dua persoalan. Pertama, apakah perbezaan antara tujuan *sanad* pada zaman dahulu dan kini? Manakala kedua, adakah *sanad* masih releven untuk dikekalkan dalam pengajian Islam pada masa kini? Oleh itu, kertas kerja ini bertujuan untuk mengenalpasti perbezaan tujuan *sanad* pada zaman dahulu dan mengenal pasti relevansi aplikasi *sanad* pada masa kini. Kajian ini penting lantaran ianya dapat membantu membetulkan sikap melampau dan kesalahfahaman masyarakat Islam terhadap sistem *sanad*. Dalam masa yang sama, ia juga dapat meletakkan *sanad* pada kedudukan yang selayaknya dalam pengajian Islam.

Tinjauan Literatur

Perbahasan berkenaan *sanad* dalam ilmu-ilmu Islam telah disentuh oleh Ab Ghuddah (1992) dalam kitabnya bertajuk *al-Isnad min al-Din*. Namun penulisan beliau, lebih kepada membahaskan maksud *al-isnad min al-din* dan menjejaki keberadaan kata-kata Ibn al-Mubarak tersebut, dalam kitab-kitab *turath* yang diperolehi dari pelbagai jalan periwayatan. Apapun dalam penulisan ini, beliau ada menyatakan bahawa *sanad* ialah syarat pertama dalam pengambilan semua ilmu Islam.

Graham (1993) pula merupakan sarjana barat yang membahaskan tentang sistem *sanad*. Dalam artikelnya bertajuk *Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation*, menyatakan bahawa, sistem *sanad* memainkan peranan yang amat penting dalam Islam lantaran kebenaran tidak berada pada dokumen tetapi adalah hasil dari pertemuan individu dengan individu yang lain. Menurutnya, dokumen sahaja tanpa rantaian individu (*sanad*) yang diperolehi dari sudut pengetahuan dan kelayakan dalam mengajarkan dan menyampaikannya kepada orang lain adalah tidak berguna. Menurutnya lagi, perkara seperti ini iaitu mementingkan rantaian *sanad* bukan sahaja berlaku kepada hadis bahkan kepada al-Quran dan semua gerak kerja dakwah Islam dan pembelajarannya.

Raja Ahmad Mukhlis (2011a; 2011b; 2011c) adalah penulis yang banyak menyentuh tentang keperluan dan kepentingan mengaplikasikan *sanad* dalam ilmu-ilmu Islam pada masa kini. Beliau berpendapat bahawa sistem *talaqqi* ber*sanad* adalah sebagai nadi penyebaran ilmu Islam.Tradisi meriwayatkan buku-buku dalam pelbagai disiplin ilmu Islam tidak terlepas dari manhaj talaqqi ber*sanad* ini. Justeru, karya-karya ulama yang mengumpulkan *sanad* kitab-kitab *turath* Islam menunjukkan kepentingan *sanad* dalam pengajian Islam. Menurut beliau, sistem ini jika tidak dipelihara akan merosakkan sistem pengajian Islam dan melahirkan generasi yang rosak kefahaman Islamnya. Menurutnya lagi, kelayakan menyampaikan ilmu agama boleh dipertikaikan lantaran tidak mempunyai *sanad* ilmu tersebut yang diperolehi melalui sistem talaqqi ber*sanad*. Di samping, sistem *talaqqi* ber*sanad* adalah sistem yang jika ditolak dan diketepikan bermakna seseorang itu telah menolak golongan *al-sawad al-a'zam* (ahli sunnah wa al-jamaah).

Dalam perbahasan lain pula, Farhah Zaidar et al. (2013) telah mengkaji tentang sistem *talaqqi* ber*sanad* dalam pengajian Hadith. Kajian beliau lebih tertumpu pada pengaplikasian sistem ini dalam pengajian hadith di Malaysia. Dalam kajian ini, beliau menyatakan bahawa implikasi utama aplikasi *talaqqi* ber*sanad* ialah mengekalkan *silsilah sanad* hingga kepada sanadaran mutlak sumber hadith iaitu Rasulullah s.a.w. Justeru, aplikasi *talaqqi* ber*sanad* menurutnya tidak dipinggirkan dan terus dikekalkan hingga ke hari ini.

Khafidz Soroni (2014) juga telah membahaskan tentang *sanad* dalam pengajian Islam. Dalam artikelnya bertajuk 'Pengajian ber*sanad* tetap Relevan' menyatakan bahawa ketiadaan pengajian ber*sanad* dalam sistem pengajian dan pendidikan umat Islam mampu menjadi tanda dekatnya kehancuran umat ini. Ini kerana menurutnya kelak tiada orang-orang berilmu yang penuh keberkatan. Lalu orang mengambil ahli-ahli ilmu yang jahat, tiada keberkatan dan orang-orang jahil sebagai tempat rujuk dan pemimpin agama mereka.

Perbahasan lepas yang dikemukakan oleh Abu Ghuddah (1992) menunjukkan *sanad* menjadi syarat kepada penyampaian ilmu-ilmu Islam. Dalam pada itu, Graham (1993) menjelaskan *sanad* menjadi

satu sistem penting kerana melibatkan pertemuan antara seorang individu dan individu yang lain dalam pemindahan hampir kepada semua ilmu pengajian Islam. Selain dari itu, perbahasan yang dikemukakan oleh Raja Ahmad Mukhlis (2011a, 2011b, 2011c), Farhah Zaidar et al. (2013) dan Khafidz Soroni (2014) pula menunjukkan *sanad* merupakan satu sistem pembelajaran tradisi yang perlu dipertahankan dalam Islam dan diteruskan hingga ke hari ini. Namun, perbahasan lepas Raja Ahmad Mukhlis, Farhah Zaidar dan Khafidz Soroni tersebut berbeza dengan isi perbahasan Ali Tantawi (2006), Mohd Asri Zainal Abidin (2011), dan Firanda Andirja (2012). Dalam penulisan mereka, ketiga-tiga mereka sependapat bahawa sistem *sanad* tidak diperlukan dalam pengajian Islam dewasa ini.

Ali Tantawi (2006) menulis bahawa kegunaan *sanad* tidak lagi penting sebagaimana pentingnya *sanad* di zaman awal Islam iaitu untuk memastikan kesahihan hadith. Begitu juga dengan Mohd Asri Zainal Abidin (2011) mengatakan kajian *sanad* hanya dilakukan antara pembuku kitab hadis hingga kepada Nabi s.a.w. Menurutnya, *sanad* pada zaman sekarang mungkin hanya tradisi dan bukan untuk memastikan kesahihan riwayat. Manakala menurut Firanda Andirja Abidin (2012), *sanad* pada zaman sekarang kurang manfaatnya kerana perawi selepas penulis kitab hingga ke zaman ini tidak diperiksa keperibadiannya. Kalaupun dari zaman ini hingga kepada penulis kitab perawi yang tersenarai dalam rantaian *sanad* itu adalah perawi yang *thiqah*, ia masih lagi perlu diperiksa perawinya dari zaman guru penulis kitab hingga ke Rasulullah saw.

Jelas bahawa perbahasan aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam sama ada pada zaman dahulu dan kini telah disentuh dalam penulisan-penulisan lepas. Persoalannya di sini, mengapa masih tiada jalan keluar untuk menentukan relevansi aplikasi *sanad* pada masa kini? Benarkah ketiadaan *sanad* dianggap sebagai satu kekurangan dan melemahkan sistem pengajian Islam pada masa kini sehingga menimbulkan dakwaan berbaur ekstrem di kalangan sesetengah masyarakat Islam terhadap sistem pengajian yang tidak ber*sanad*? Persoalan-persoalan tersebut belum lagi terjawab dalam kajian-kajian lepas, justeru satu kajian tentang relevansi aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam pada masa kini dijalankan bagi menjawab persoalan itu dan mengembalikan sistem *sanad* ditempat yang sewajarnya.

Metodologi Kajian

Rekabentuk kajian yang dijalankan adalah kajian kualitatif dengan menggunakan pendekatan kajian sejarah. Melalui pendekatan ini, data berkaitan tujuan *sanad* dalam pengajian Islam pada masa lampau dikumpul dan dinilai bagi membantu menjawab persoalan-persoalan yang timbul dalam sistem pengajian ber*sanad* pada hari ini.

Pengumpulan data pula dijalankan sepenuhnya dengan menggunakan kaedah analisis kandungan. Pemilihan setiap bahan rujukan ialah berkaitan dengan *sanad* dalam Islam yang kebanyakannya terkandung dalam kitab bertemakan '*Ulum al-Hadith* dan *Tadwin al-Hadith*. Ini bermakna sample yang akan digunakan untuk analisis kandungan ini ialah berbentuk persampelan bertujuan (*purposive sampling*). Antara kitab yang digunakan dalam pengumpulan data ialah al-*Hadith wa al-Muhaddithun* oleh Abu Zahwu, *Manhaj al-Naqdi fi ᶜUlum al-Hadith* oleh Nur al-Din ᶜItr, *ᶜUsul al-Hadith ᶜUlumuhu wa Mustalahuhudanal-Sunnah Qabla al-Tadwin* oleh Muhammad ᶜAjjaj al-Khatib, *Dirasat fi al-Hadith al-Nabawiyy wa Tarikh Tadwinihi* oleh al-Aᶜza'i, *Tadwin al-Sunnah al-Nabawiyyah Nasy'atuhu wa Tatawwaruhu* oleh al-Zahrani dan *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyric* oleh al-Sibaᶜi. Penganalisisan data dalam kajian ini pula dilakukan secara deskripif dan interpretasi.

Perbincangan Dan Hasil Kajian

Tujuan Sanad Zaman Dahulu Dan Kini: Tujuan *sanad* pada zaman dahulu ialah untuk menilai kredibiliti para perawi hadith (Ali Tantawi 2006; Mohd Asri Zainal Abidin 2011; Firanda Andirja 2012). Ia dapat dibuktikan dengan melihat kepada sejarah permulaan kajian *sanad*. Kajian *sanad* bermula berikutan keprihatinan para sahabat setelah berlakunya fitnah di akhir pemerintahan Khulafa' al-Rasyidun pada tahun 40H (Muhammad ᶜAjjaj al-Khatib 1988; al-Sibaᶜi 2003; al-Zahrani 2010). Al-ᶜUmari (1984), Muhammad ᶜAjjaj al-Khatib (1989) dan al-Sibaᶜi (2003) telah

membincangkan faktor yang mendorong kepada keprihatinan tersebut. Ketiga-tiga mereka sependapat bahawa faktor yang mendorong kepada keprihatinan tersebut ialah, penyelewengan dan penyandaran pada nama Nabi saw untuk tujuan politik, agama, bangsa dan ekonomi. Lantaran itu, ia telah meningkatkan keprihatinan para sahabat, bahkan generasi tabiin terhadap kajian *sanad*. Hal ini sejajar dengan apa yang telah diriwayatkan oleh Muslim (2001) dalam pendahuluan kitab Sahihnya daripada Ibn Sirin, beliau berkata:

"Mereka dahulu tidak pernah bertanya tentang *sanad*, tetapi tatkala berlakunya fitnah, mereka berkata: Sebutkan kepada kami siapa perawi (hadith) kamu. Maka tatkala mereka melihat kepada ahl al-Sunnah, mereka ambil hadis itu dan bila mereka melihat kepada ahli bidaah, mereka tidak menerima hadis dari mereka."

Melalui kenyataan Ibn Sirin tersebut, menunjukkan bahawa sesiapa yang menyampaikan sesebuah hadith perlu menyatakan nama perawi hadith agar dapat dikenalpasti identiti mereka bagi menentukan kredibiliti mereka dalam periwayatan hadith. Jika perawi hadith tersebut menepati syarat *adalah* dan *dabit*[2] yang telah ditetapkan oleh majoriti ulama hadith dalam periwayatan (Nur al-Din [c]Itr 2010), maka hadithnya diterima. Jika tidak menepati syarat, ianya ditolak.

Pada masa timbulnya keprihatinan untuk mengenalpasti kredibiliti perawi hadith, *sanad* belum menjadi sebuah subjek yang tersusun dari sudut teori dan praktikal. Justeru itu, dalam menentukan kredibiliti para perawi hadith, para sahabat dan tabiin serta generasi selepas mereka telah melaksanakan inisiatif-inisiatif berikut:

Pertama, kajian *sanad* dilakukan secara aktif melalui aktiviti *rehlah* (al-Ramahurmuzi 1971; Muhammad [c]Ajjajal-Khatib 1986). Aktiviti *rehlah* penting dalam kajian *sanad* hadith lantaran ia menyumbang ke arah *tahsil al-hadith* (memperolehi hadith), *al-tathabbut min al-hadith* (memastikan kesahihan hadith), *talab al-[c]uluww fi al-isnad* (mendapat *sanad* yang tinggi), *al-bahth [c]an ahwal al-ruwat* (mengkaji status perawi) dan m*uzakarah al-[c]ulama fi naqd al-ahadith* (Perbincangan ulama'dalam kritikan hadith) (al-Khatib al-Baghdadi, 1975).

Kedua, *sanad* hadith dikumpul dan dibukukan (Muhammad [c]Ajjaj al-Khatib 1988; al-Siba[c]i 2003; al-Zahrani 2010). Proses pengumpulan dan pembukuan ini berlaku seiring dengan pengumpulan dan pembukuan hadith Nabi saw. Justeru itu, proses pengumpulan dan pembukuan tersebut bermula secara serius pada zaman pemerintahan Umar Abd al-Aziz dan diteruskan oleh generasi seterusnya sehingga ianya tamat pada akhir abad ke-3H (al-Siba[c]i 2003; al-Zahrani 2005).

Ketiga, usaha pensisteman biodata perawi hadith. Sebelum usaha pensisteman tersebut, perbahasan tentang perawi hadith dilakukan secara *musyafahah* iaitu disampaikan antara satu dan yang lain dari generasi kepada generasi melalui lisan (al-Zahrani 2010). Justeru, Graham (1993) menyatakan bahawa usaha mensistemkan ciri-ciri rasmi *sanad*, mensistemkan data biografi setiap generasi perawi serta sistem penggunaan hadith telah dilakukan, berikutan ramai ulama dari setiap generasi terutamanya dari generasi pertama (sahabat r.a) telah meninggal dunia. Oleh itu, usaha ini perlu bagi membezakan antara riwayat yang sahih dan palsu mengenai Nabi Muhammad saw dan para sahabat.

Menurut al-Zahrani (2010), kemunculan kitab bertemakan ilmu *rijal al-hadith* dengan kitab-kitab dalam kategori al-Tabaqat[3], *ma[c]rifah al-sahabah*[4] dan kitab-kitab *jarh wa al-ta[c]dil*[5] ialah antara akhir abad kedua dan pertengahan kurun ketiga hijrah dan penulisan-penulisan ini kemudiannya bertambah dan meluas selepas itu. Manakala kitab-kitab versi Tarikh al-Mudun yang menghadkan perbahasan pada biodata perawi hadith di negeri tertentu pula, muncul sejak pertengahan kedua dari kurun ketiga hijrah. Maka boleh dikatakan bahawa melalui kajian *sanad*, para ulama hadith telah membentuk *sanad* menjadi sebuah disiplin ilmu yang tersendiri dengan menghasilkan kitab-kitab bertemakan *rijal al-hadith* (Abu Zahwu 1984; al-Zahrani 2005).

Dengan itu, didapati bahawa inisiatif-inisiatif yang dilaksanakan oleh para sahabat, tabiin dan generasi selepas mereka dalam kajian *sanad* tersebut, telah berjaya membendung permasalahan penyelewengan dan penyandaran pada nama Nabi s.a.w. Inisiatif-inisitif tersebut telah membentuk *sanad* menjadi sebuah sebuah disiplin ilmu yang tersendiri dan seterusnya membangun sebagai sebuah sistem yang mudawwan (tersusun) dari sudut teori dan praktikal.

Perbahasan tentang sejarah permulaan kajian *sanad* sehingga ia terbentuk menjadi sebuah sistem yang *mudawwan* menunjukkan bahawa *sanad* pada masa dahulu mempunyai empat tujuan utama; (1) mengenalpasti identiti para perawi yang terkandung dalam jalur periwayatan hadith dan (2)

menilai status para perawi dari sudut cadalah dan dabit.Dari penilaian tersebut dapat (3) menentukan kredibiliti para perawi dalam periwayatan sama ada ianya diterima atau ditolak. Setelah itu, dapat (4) menentukan kesahihan sesebuah hadith.

Namun, tujuan *sanad* pada zaman ini berbeza dengan tujuan-tujuan yang telah disenaraikan di atas. Pada zaman ini, *sanad* bertujuan untuk (1) mengekalkan *silsilah* (rantaian) *sanad* (Ibn Salah 1995; Khalid Marghub 2009; Farhah Zaidar et al. 2013) dan (2) meneruskan tradisi pembelajaran ulama terdahulu (Raja Ahmad Mukhlis 2011a, 2011b, 2011c). Manakala, ia juga dilihat sebagai satu bentuk untuk (3) mendapatkan *tabarruk* (keberkatan) lantaran terdapat kebersambungan *sanad* tersebut kepada Rasulullah saw. (Khalid Marghub 2009; Mohd Asri Zainal Abidin 2011; Mohd Asri Yusuf 2012)

Khalid Marghub (2009) dalam kajiannya bertajuk *Makanah al-Ijazah ᶜinda al-Muhaddithin baina al-Ifrat wa al-Tafrit al-Hasilin fiha min baᶜdi al-Muhaddithin* telah menjelaskan sebab mengapa berlaku perbezaan tersebut. Menurutnya perbezaan antara dua zaman tersebut ialah para ulama salaf r.a, mereka mengumpul hadith dari lembaran penulisan orang ramai dan dari perawi hadith, maka ia adalah keperluan kepada kaedah al-Samaᶜ lantaran bimbang berlaku penyelewengan dan percampuran (antara sahih dan dhaif). Situasi ini berbeza dengan zaman selepas pembukuan kitab dalam ilmu *matan* dan *sanad*. Faedah periwayatan selepas itu ialah persambungan rantaian *sanad* kepada Nabi saw sebagai *tabarruk* (untuk mendapatkan keberkatan). Manakala *hujjah* pula tertegak dengan apa yang terkandung dalam hadith tersebut, mengetahui hadith yang sahih dan dhaif dan mengambil ilmu dari kitab-kitab *jarh wa al-ta'dil*.

Khalid Marghub (2009) juga menjelaskan bahawa perbezaannya ialah ulama *mutaqaddimun* tidak meriwayatkan hadith melainkan dengan *sanad* dan menamakan hadith yang tidak ber*sanad* sebagai hadith *Muᶜallaq*. Manakala ulama *mutaakhirun* pula, menghasilkan kitab-kitab *ahkam* dan sebagainya dengan membuang *sanad* dengan merujuk kepada apa yang telah ditetapkan oleh ulama yang terawal. Mereka bersetuju bahawa semua *muhaddith* tersebut benar dalam periwayatan secara al-Samaᶜ.

Muhammad Zubayr Siddiqi (1993) dalam bukunya *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features* juga telah menjelaskan tentang perbezaan tujuan *sanad* pada zaman dahulu dan kini. Tetapi beliau menjelaskan perbezaan tersebut dalam bidang penulisan dan percetakan. Menurutnya, usaha menyatakan *sanad* mempunyai nilai yang besar pada zaman dahulu kerana bidang percetakan tidak berapa diketahui. Justeru, pada waktu itu sesebuah karya mudah disandarkan kepada bukan pemiliknya. Walaubagaimanapun menurutnya, dengan kehadiran mesin cetak pada zaman moden ini, menyatakan *sanad* dalam sesebuah karya kurang manfaatnya lantaran sebuah buku boleh dicetak dengan salinan yang sama.

Oleh itu, dapat dibezakan bahawa *sanad* antara kedua-dua zaman tersebut tidak mempunyai tujuan yang sama. Keperluan untuk mendapatkan *sanad* begitu penting pada generasi awal Islam kerana hadith berselerakan dan sukar dibezakan jika tidak dilakukan kajian *sanad*. Lantaran itu, *sanad* pada zaman dahulu mempunyai empat tujuan iaitu: (1) mengenalpasti identiti para perawi yang terkandung dalam jalur periwayatan hadith (2) menilai status para perawi dari sudut *'adalah* dan *dhabit* (3) menentukan kredibiliti para perawi dalam periwayatan sama ada ianya diterima atau ditolak dan (4) menentukan kesahihan sesebuah hadith. Dari sudut untuk memuatkan *sanad* dalam sesebuah kitab pula, ia dilihat penting kerana tiada kemudahan dalam bidang percetakan pada zaman dahulu. Justeru, memuatkan *sanad* pada masa itu bertujuan untuk membantu dalam mencegah penyandaran sesebuah kitab kepada bukan selayaknya.

Tetapi berikutan dari usaha pengumpulan dan pembukuan hadith, tujuan *sanad* sudah tertunai. Persambungan *sanad* pada zaman ini merupakan satu bentuk *tabarruk* (keberkatan) dan *hujjah*nya pula terletak pada isi kandungan hadith bukan *sanad*. Bahkan pada zaman selepas pembukuan kitab hadith, ulama *mutaakhirun* menghasilkan kitab-kitab mereka dengan membuang kebanyakan *sanad*.Dari aspek untuk memuatkan *sanad* dalam penulisan kitab pula, ia dinilai tidak penting lantaran wujudnya teknologi percetakan yang mampu menghasilkan salinan yang sama untuk sesebuah kitab.

Relevansi *Sanad* Pada Zaman Kini: Perbincangan sebelumnya telah menunjukkan bahawa tujuan *sanad* pada zaman ini tidak sama sebagaimana pada zaman dahulu. *Sanad* pada zaman ini dilihat kurang bermanfaat. Justeru, adakah s*anad* masih lagi releven pada masa ini? Khafidz Soroni (2014) berpendapat bahawa *sanad* tetap relevan pada masa kini. Menurutnya, pendapat yang mengatakan *sanad* pada zaman kini tidak lagi dijamin ke*thiqah*annya dan persambungan *sanad*nya, adalah hasil dari kejahilan dan kesan penjajahan dalam sistem pendidikan. Malah, beliau berpendapat pandangan ibn Salah (1995) yang menyatakan bahawa "periwayatan dengan *isnad-isnad* yang bersambung bukanlah maksud daripadanya pada zaman kita ini...", masih boleh dipertikaikan. Ini kerana menurut Khafidz Soroni (2014), *sanad* masih diperlukan untuk mens*abit*kan sesuatu riwayat dan wujudnya *sanad-sanad* yang masih *sabit* sama ada pada zaman Ibn Salah, sebelumnya mahupun selepasnya.

Raja Ahmad Mukhlis (2011c) pula berpendapat bahawa sistem ber*sanad* ialah sistem tradisi pewarisan ilmu sejak zaman *salaf* yang menjaga kemurnian sumber dan kefahaman agama. Justeru itu, aplikasi *sanad* menurutnya penting pada masa kini kerana ianya berbeza dengan sijil-sijil yang didapati di insitusi pengajian tinggi yang tidak mengandungi *sanad* keilmuan sehingga kita tidak tahu dari siapa guru yang mengajar kita mendapat kefahaman agama.

Dalam pada itu, Ibn Salah (1995), Mohd Asri Zainal Abidin (2011), Firanda Andirja (2012) dan Ahamad Asmadi Sakat (2014) telah menyatakan pendapat bahawa aplikasi *sanad* tidak relevan pada masa kini. Menurut Mohd Asri Zainal Abidin (2011) *sanad* di zaman ini sudah tiada nilai asal *sanad* iaitu mengkaji ketulenan riwayat. Ini kerana, para ulama yang mengumpul hadis seperti Ahmad ibn Hanbal, al-Bukhari, Muslim, Abu Daud dan lain-lain telah pun menyatakan *sanad* antara Nabi saw dan mereka. Kitab-kitab mereka telah tersebar dan tiada pertikaian yang menafikan kitab-kitab tersebut daripada mereka. Maka, *sanad* antara mereka dan kita sudah tidak diperlukan lagi.

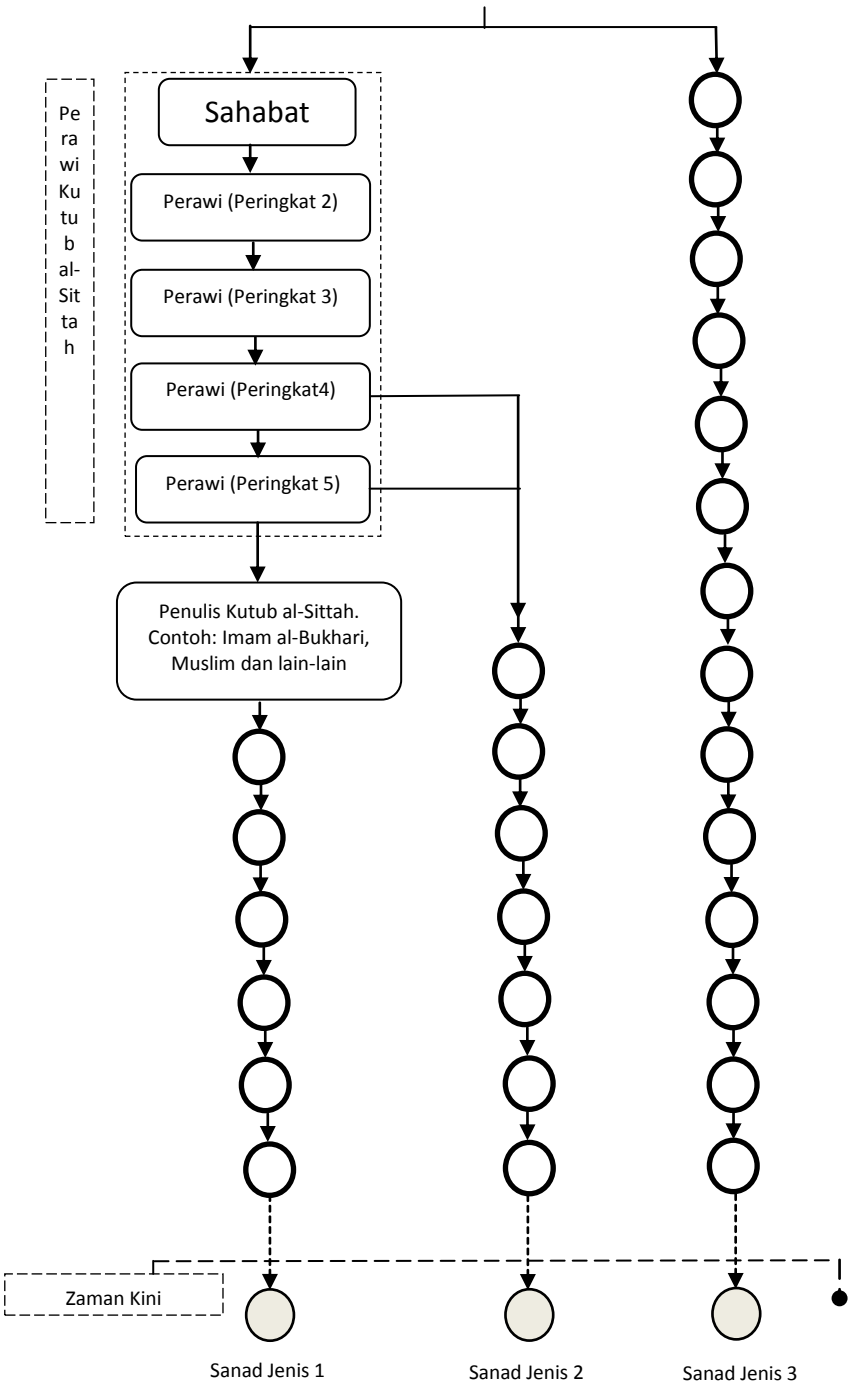
Jawapan beliau tersebut sejajar dengan pendapat ibn Salah (1995) yang dikemukakan oleh beliau dalam kitabnyaMuqaddimahibn Salah. Beliau berpendapat bahawa:

> Bukanlah yang dimaksudkan *sanad* sebagaimana pada zaman kita dengan mengithbatkan hadith yang diriwayatkan dan mentashihkannya. Ini kerana tidak terlepas *sanad-sanad* tersebut (zaman beliau dan beberapa zaman sebelum itu) dari perawi yang tidak tahu apa diriwayatkan, atau tidak dabit (memelihara tulisan dan ingatan) apa yang dia catatkan dengan satu dabit yang layak untuk dipegang kesabitannya. Tetapi maksud periwayatan dengan *sanad-sanad* al-Muttasil ialah mengekalkan silsilah *sanad* yang menjadi keistimewaan umat ini.

Ahamad Asmadi Sakat (2014) telah memberikan ulasannya berkenaan pendapat Ibn Salah di atas. Beliau bersetuju dengan apa yang dinyatakan oleh Ibn Salah. Ini kerana menurutnya, yang dimaksudkan dengan *al-isnad* ialah mengetahui hukum hadith dari sudut penerimaan dan penolakan. Manakala keperluan kepada mengkaji *sanad* tersebut memadai dengan kajian *sanad* dari pemilik kitab hadith sehingga kepada Nabi s.a.w. Justeru, *sanad* selepas pembuku kitab hadith tidak memberikan sebarang implikasi terhadap status hadith.

Pendapat yang sama juga telah dinyatakan oleh Firanda Andirja (2012). Beliau telah menyatakan bahawa *sanad* pada masa kini tidak mempunyai kerelevenannya sebagaimana pada masa dahulu. Dalam menjelaskan pandangannya, beliau telah menyatakan tiga jenis *sanad* yang ada pada zaman kini.

Dalam rajah 1 berikut, menunjukkan tiga jenis *sanad* hadith yang telah dikemukakan oleh beliau. Pertama: s*anad* yang bersambung kepada salah satu dari para penulis hadith. Di zaman sekarang ini, contohnya ada *sanad* yang bersambung hingga al-Bukhari, al-Tirmidhi atau kepada Abu Daud. Kedua: *Sanad* yang bertemu pada guru-guru para penulis tersebut, atau bertemu pada para perawi yang berada di atasnya lagi (para guru kepada para guru kepada para penulis). Ketiga: *Sanad* yang melalui jalur lain hingga sampai kepada Nabi SAW tanpa melalui jalur para penulis kitab-kitab tersebut.



Rajah 1 Mekanisme *Sanad* Zaman Kini

Melalui rajah di atas, Firanda Andirja (2012) menganalisa tentang ketidakrelevenan *sanad* pada zaman kini. Menurutnya, fungsi *sanad* kurang bermanfaat di zaman kini jika berkaitan dengan *sanad* hadith Nabi saw. *Sanad* jenis pertama menunjukkan para perawi di bawah para penulis kitab hadith tersebut hingga perawi di zaman sekarang tidak boleh diperiksa kredibilitinya. Ini kerana biografi mereka tidak diperhatikan oleh para ulama dan tidak termaktub dalam kitab-kitab *al-jarh wa al-ta'dil.*

Manakala *sanad* jenis kedua pula menunjukkan,jika seluruh perawi tersebut dari zaman kini hingga ke penulis kitab dianggap *thiqah*, maka pemeriksaan tetap perlu dilakukan terhadap kedudukan para perawi dari zaman guru para penulis kitab-kitab hadith tersebut sehingga Rasulullah saw. Ini

bermakna kajian *sanad* dilakukan terhadap para perawi yang terdapat dalam *sanad-sanad* yang terkandung dalam kitab-kitab hadith tersebut.

Akhir sekali, jenis *sanad* ketiga menunjukkan periwayatan hadith yang diriwayatkan oleh seseorang di zaman sekarang hingga zaman Rasulullah tanpa melalui jalur para penulis kitab-kitab hadith di atas. Maka tentunya kita akan mendapatkan minima sekitar dua puluh orang perawi. Untuk dua puluh orang perawi tersebut, tidak mungkin kita menyelidiki kredibiliti mereka kerana tidak ada kitab-kitab al-Jarh wa al-ta'dil yang menjelaskan tentang biografi mereka.

Maka atas dasar itu, menurut Firanda Andirja (2012) kebanyakan di antara para penuntut ilmu berpaling dari mencari *sanad* hadith di zaman sekarang. Ini kerana, mereka melihat bahawa tidak ada faedah dari usaha tersebut. Namun, tidak dinafikan bahawa masih ada para penuntut ilmu dan para ulama yang melestarikan periwayatan hadith dengan *sanad-sanad* tersebut bagi tujuan mengekalkan tradisi ini dalam pengajian Islam.

Dengan itu, dapatan kajian menunjukkan bahawa *sanad* pada zaman dahulu dan kini tidak mempunyai tujuan yang sama. *Sanad* pada zaman dahulu bertujuan untuk (1) mengenalpasti identiti para perawi yang terkandung dalam jalur periwayatan hadith (2) menilai status para perawi dari sudut sifat [c]adalah dan *dabit* (3) menentukan kredibiliti para perawi dalam periwayatan sama ada ianya diterima atau ditolak dan (4) menentukan kesahihan sesebuah hadith. Manakala pada zaman ini, tujuan *sanad* lebih untuk (1) mengekalkan *silsilah* (rantaian) *sanad* (2) meneruskan tradisi pembelajaran ulama terdahulu (3) mendapatkan *tabarruk* (keberkatan) lantaran terdapat kesinambungan *sanad* tersebut kepada Rasulullah sa.w. Oleh itu, kajian ini lebih cenderung kepada pendapat yang mengatakan aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam pada masa kini dilihat tidak relevan lantaran tujuan *sanad* sudah tertunai. Di samping,keberadaan *sanad* kurang bermanfaat kerana para perawi di zaman sekarang tidak boleh diperiksa kredibilitinya.

KESIMPULAN

Jika mencari *sanad* hadith didapati kurang releven pada zaman kini, bahkan ia lebih lagi didapati tidak releven untuk *sanad-sanad* bagi selain hadith yang meliputi pelbagai ilmu pengajian Islam. Ini kerana perbahasan di atas sudah menjelaskan bahawa tujuan *sanad* ialah untuk menyelidiki kredibiliti perawi hadith. Untuk menyelidiki kredibiliti mereka pula ia bermula dari pembuku kitab hadith sehingga kepada Nabi saw. Justeru, kedudukan perawi selepas pembuku kitab hadith tidak perlu diselidiki dan keberadaannya tidak memberikan manfaat bagi tujuan pentashihan tersebut. Oleh itu, jelas bahawa *sanad* pada zaman kini tidak mempunyai kerelevenannya dalam pengajian Islam. Tetapi, dapatan kajian ini tidak bermakna ingin mengenepikan aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam pada zaman ini. Aplikasi *sanad* adalah satu tradisi pengajian Islam yang harus dikekalkan.Tetapi mengekalkannya bukan bermakna mengaplikasikannya kepada semua ilmu dan menafikan keilmuan lain yang tidak ber*sanad*. Justeru, implikasi dari kajian ini dapat menyelamatkan pusat, fakulti dan institusi pengajian Islam yang tidak mengaplikasikan sistem *sanad* dari sebarang penolakan yang tidak berasas oleh mana-mana individu, pelajar dan masyarakat Islam. Kajian ini seterusnya mencadangkan agar satu garis panduan aplikasi *sanad* dibentuk bagi institusi dan pusat pengajian agama yang mengendalikan sistem pengajian ber*sanad* pada masa kini. Garis panduan ini penting untuk membantu mengekalkan dan memperhalusi sistem pembelajaran ilmu-ilmu Islam secara ber*sanad* yang sedia ada. Dalam masa yang sama, ia dapat memberikan kefahaman kepada msayarakat Islam tentang tujuan *sanad* pada masa kini dan mengelakkan dari dakwaan-dakwaan yang melampau dalam aplikasi *sanad*.

NOTA HUJUNG

1. *Al-Sawad al-A'zam*: Menurut Raja Ahmad Mukhlis, *al-Sawad al-A'zam* adalah ahl al-Sunnah wal Jamaah – (Raja Ahmad Mukhlis, Ilmu Warisan Nabawi Merentasi Zaman (2): As-Sawad al-A'zhom dalam Tradisi Keilmuan Islam, 2011, http://mukhlis101.multiply.com/journal/item/325 [22 Mac 2012]). Istilah ini diambil dari sebuah hadith :

   لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبدا ، وقال : يد الله على الجماعة ، فاتبعوا السواد الأعظم ، فإنه من شذ شذ في النار.

Hukum hadis: Hadis ini dinilai sebagai Gharib oleh Abu Nuᶜaim dalam H*ilyah al-Auliya*' (3/42), Ibn Hajar menilainya sebagai daif dalam kitab *Ittihaf al-Mahrah* (8/529) dan Ibn Hazm pula menilai hadis ini munkar tidak boleh berhujjah dengannya.

Hadis ini juga diriwayatkan oleh Anas bin Malik dengan lafaz yang berbeza tetapi mengandungi maksud yang sama sebagaimana berikut:

إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم الحق وأهله

Untuk hukum bagi hadis ini pula al-Mizzi telah menilainya sebagai Munkar al-Hadith dalam kitab Tahzib al-Kamal (21/207). Manakala Ibn Kathir dalam kitab *Nihayah al-Bidyah wa al-Nihayah* (1/128), al-'Iraqi dalam kitab *Takhrij Mukhtasar al-Minhaj* (No. 56) dan al-Albani dalam kitab *Daif al-Jami'* (No 1815), *al-Silsilah al-Dai'fah* (No. 2896) dan *Dha'if ibn Majah* (No. 789) telah menilai hadis ini sebagai daif.[Semua hukum hadis dalam kertas cadangan ini dipetik dari laman web:Al-Durar al-Saniyyah, al-Mausul'ah al-Hadithiah Taisir al-Wusul Ila Ahadith al-Rasul saw. t.th, http://www.dorar.net/enc/hadis [15 Mei 2012] melainkan jika dinyatakan sebaliknya].

2. Nur al-Din ᶜItr (1997) dalam kitabnya *Manhaj al-Naqdi fiᶜUlum al-HadIth* telah menjelaskan tentang sifatᶜ*adalah* dan *dabit* tersebut. Beliau mengemukakan pandangan Ibn Salah yang menyatakan bahawa:

   "Jumhur ulama Hadith dan Fiqh telah bersepakat bahawa mereka yang dijadikan hujjah periwayatannya ialah orang yang adil, serta dhabit terhadap apa yang diriwayatkan. Perinciannya ialah: dia hendaklah seorang Muslim, baligh, berakal, selamat dari sebab-sebab yang membawa kepada kerosakan dan kemusnahan maruah, seorang yang sedar dan tidak lalai, seorang yang menghafal jika dia berbicara berdasarkan hafalannya dan seorang yang dhabit dalam penulisannya jika dia berbicara berdasarkan penulisannya. Manakala, jika dia berbicara berdasarkan makna, dia disyaratkan juga mempunyai ilmu dengan apa yang berkaitan dengan makna" (hlm. 78-79).
3. *Kitab al-Tabaqat*: Meliputi perbahasan tentang perawi hadith dikalangan sahabat, tabiin dan tabi tabiin.
4. *Kitab Ma'rifah al-Sahabah*: Kitab khas membahaskan biodata para sahabat Nabi s.a.w.
5. *Kitab Jarh wa al-Ta'dil*: Kitab yang menjelaskan keadaan perawi hadith dai sudut kethiqahan dan kedhaifan mereka.

RUJUKAN

Abu Ghuddah, ᶜAbd al-Fattah. 1992. a*l-Isnad min al-Din wa Safhah Musyrifah min Tarikh Samaᶜi al-Hadith ᶜinda al-Muhadithin.* Bayrut: Dar al-Qalam.

Abu Zahwu, Muhammad Muhammad. 1984. *al-Hadith wa al-Muhaddithun.* al-Riyad: Syarikah al-Tibaᶜah al-ᶜArabiyyah al-Saᶜuudiyyah.

Ahamad Asmadi Sakat. 2014. *Pendapat Ibn Salah tentang Sanad pada zaman ini*. Temubual, 25 April.

Ali Tantawi. .2006. Pendapatku Tentang *Sanad*. http://www.al-ahkam.net/home/content/pendapatku-tentang-*sanad*, [Aksess 10April 2012].

al-Aᶜza'i, Muhammad Mustafa. 1992. *Dirasat fi al-Hadith al-Nabawiyy wa tarikh tadwinih*i. Jil. 2. Beirut: al-Maktab al-Islamiyy.

al-Aᶜzami, Muhammad Mustafa. 2003. *The History of the Quranic Text from revelation to compilation A comparative study with the old testament and New Testament*. Leicester: UK Islamic Academy.

al-Durar al-Saniyyah. t.th. *al-Mausul'ah al-Hadithiah Taisir al-Wusul Ila Ahadith al-Rasul s.a.w*. http://www.dorar.net/enc/hadis, [Aksess 5 Mei 2012].

Farhah Zaidar Mohamed Ramli, Latifah Abdul Majid & Mohd Arif Nazri. 2013. Penerokaan Talaqqi ber*sanad* (TB) dalam Pengajian Hadis di Malaysia. *Islamiyyat* 35(2): 67 – 76.

Firanda Andirja Abidin. 2012. *Ketika Sang Habib dikritik*. t.tp: Naasirussunnah.

Graham, A.William. 1993. Traditionalism in Islam.*The Journal of Interdisciplinary History* 23(3):495-522. http://www.jstor.org/stable/206100,[Aksess 29 Mac 2012].

Ibn Jamacah, Muhammad ibn Ibrahim, 1986. *Al-Mihal al-Rawi fi Mukhtasar cUlum al-Hadith*.Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Salah. 1995. *Muqaddimah ibn Salah*. Beirut: Dar al-Kutub al-cIlmiyyah.

Khalid Marghub.2009. *Makanah al-Ijazah ᶜinda al-Muhaddithin baina al-Ifrat wa al-Tafrit al-Hasilin fiha min baᶜdi al-Muhaddithin*. t.tp: al-Ummah.

Khafidz Soroni. 2014. Pengajian Ber*sanad* Tetap Relevan. Q&A April: 50-52.

al-Khatib al-Baghdadi. 1975. *al-Rihlah fiTalab al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-cIlmiyyah.

al-Khatib al-Baghdadi. 1983. *al-Jamic li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Samic*. Jil. 2. Riyad: Maktabah al-Macarif.

Mahmud Tahhan. 1996. *Taisir Mustalah al-Hadith*. al-Riyad: Maktabah al-Maᶜarif fi al-Nasyr wa al-Tauziᶜ.

Mohd Asri Zainal Abidin. 2011. *Hukum Mengaji Tanpa Sanad Sendiri*.http://drmaza.com/home/?p=1411, [Aksess 30 Mac 2012].

Mohd Asri Yusof. 2012. *Apakah Pada Hari Ini Pengajian Bersanad Menjadi Satu Kemestian?* Video. http://youtu.be/YXRgTF5AwG8, [30September 2014].

Muhammad ᶜAjjajal-Khatib. 1988. *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*. al-Qahirah: Maktabah Wahbah.

Muhammad cAjjajal-Khatib. 1989. *Usul al-Hadith cUlumuhu wa Mustalahuhu*. Bayrut: Dar al-Fikr.

Muhammad Zubayr Siddiqi.1993. *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*.Cambridge: The Islamic texts society.

Munzir. 2007. Paham Salafy (Wahaby). http://majelisrasulullah.org/index.php?option=com_simpleboard&Itemid=&func=view&catid=7&id=9654#9654), [30 September 2014].

Munzir. 2011. *Sanad* & Berdakwah. http://majelisrasulullah.org/index.php?option=com_simpleboard&Itemid=&func=view&catid=9&id=26683#26683, [30 September 2014].

Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairyy al-Naisaburiyy. 2001. Sahih Muslim. Bayrut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

Nur al-Din cItr, 1997. Manhaj al-Naqdi ficUlum al-Hadith. Damsyiq: Dar al-Fikr.

Raja Ahmad Mukhlis. 2011a. Ilmu Warisan Nabawi Merentasi Zaman (1): Tradisi Pengajian Ilmu Agama dalam Amalan Ulama. http://mukhlis101.multiply.com/journal/item326,[22 Mac 2012].

Raja Ahmad Mukhlis, 2011b. Ilmu Warisan Nabawi Merentasi Zaman (2): As-Sawad al-A'zhom dalam Tradisi Keilmuan Islam. http://mukhlis101.multiply.com/journal/item/325,[22 Mac 2012].

Raja Ahmad Mukhlis. 2011c. Ilmu Warisan Nabawi Merentas Zaman (3): al-Turath al-Islami dalam Tradisi Keilmuan Islam, http://mukhlis101.multiply.com/journal/item324,[22 Mac 2012].

al-Ramahurmuzi, al-Hasan ibn ᶜAbd al-Rahman.1971. *Al-Muhaddith al-Fasil Baina al-Rawi wa al-Waᶜi*. Beirut:Dar al-Fikr.

al-Sibaᶜi, Mustafa. 2003. *al-Sunnah wa Makanatuhafi al-Tasyri*ᶜ. Bayrut: Dar al-Warraq.

al-ᶜUmari, Akram Diya. 1984. *Buhuth Fi Tarikh al-Sunnah al-Musyarrafah*. al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-ᶜUlum wa al-Hikam.

al-Zahrani, Muhammad ibn Matr. 2005. *Tadwin al-Sunnah al-Nabawiyyah Nasy'atuhu wa Tatawwaruhu*. al-Riyad: Maktabah Dar al-Minhaj.

al-Zahrani, Muhammad ibn Matr. 2010.*ᶜIlm al-Rijal Nasy'atuhu wa Tatawwaruhu min al-Qurn al-Awwal ila Nihayah al-Qurn al-Tasi*ᶜ. al-Riyad: Maktabah Dar al-Minhaj.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Model Kepemimpinan Kiyai dalam Meningkatkan Mutu Layanan Pendidikan di Ponpes al-Hikmah 2 dan al-Salafiyah Brebes

Sari Hernawati

Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Model kepemimpinan kiyai yang efektif akan sangat menetukan model perubahan yang dilakukan pondok pesantren untuk tetap meningkatkan mutu layanan pendidikan tanpa menghilangkan nilai-nilai pendidikan Islam. Sesuai fokus masalah penelitian, pendekatan yang digunakan kualitatif. Metode pengumpulan data; temuramah, observasi, dokumentasi dan triangulasi, dengan instrumen penelitian peneliti sendiri. Analisi data dengan prosedur reduksi data, penyajian data, dan penarikan simpulan. Pemekrisaan keabsahan data melalui pengujian kredibilitas, transferabilitas, dependentabilitas, dan konfirmabilitas. Hasil penelitian menunjukan: (1) visi Kiyai mempunyai filosofi mendidik sebagai bentuk ibadah dan pengabdian kepada Allah SWT melalui penyelenggaraan pendidikan untuk mencetak para santri yang mempunyai karakter dan berpengetahuan sebagai benteng pertahanan agama, (2) strategi yang dilakukan di Pesantren Al-Salafiyah dengan tetap mempertahankan, pola salafnya, dan pondok pesantren Al Hikmah merespon perkembangan dengan membuka lembaga-lembaga pendidikan umum, (3) distribusi kewenangan Kiyai di pondok pesantren Al-Salafiyah dengan memberikan wewenang yang luas dan fleksibel. Struktur pesantren Al-Hikmah, organisasi lebih komplek formalisasi desain organisasi diterapkan sudah terdepartementalisasi, (4) manajemen di pondok pesantren Al-Salafiyah mengikuti proses perencanaan pendidikan berdasarkan pendekatan sistem menurut '*international city management'*, sedangkan di Al-Hikmah berdasarkan perencanaan pendidikan pendekatan sistem pengorganisasian, (5) pola pengorganisasian di Al-Salafiyah lebih menitik beratkan kerja kolekivitas untuk mencapai tujuan bersama, di Al-Hikmah sudah terdepartemenlisasi, (5) regenerasi kepemimpinan di Pondok Pesantren Al-Salafiyah cenderung sama dengan sistem geneologis, yaitu tradisi kepemimpinan atas dasar keturunan keluarga (dhuriyyah), (6) model kepemimpinan di pondok pesantren Al-Salafiyah adalah kepemimpinan karismatik spritual, sedangkan di di pondok pesantren Al Hikmah karismatik transformasional.

Kata Kunci: model kepemimpinan, kiyai, pondok pesantren, mutu layanan pendidikan.

PENGENALAN

Tafsir studi-studi sosial tentang pemimpin-pemimpin Islam di Indonesia menunjukan bahwa Kiyai adalah tokoh yang mempunyai posisi strategis dan sentral dalam masyarakat oleh sebab itu, keberadaan Kiyai sebagai pemimpin pesantren sangat vital, karena keberhasilan pesantren sebagian besar terletak pada faktor kepemimpinan Kiyai, ada sebagian pendapat bahwa kepemimpinan Kiyai di pesantren sebagian besar bersifat individual yang sangat tergantung pada karismatik Kiyai yang memimpin di pesantren tersebut .

Dari paparan diatas kebanyakan pesantren di Indonesia hanya bertumpu pada sosok Kiyai sebagai pemimpin, namun sulit kiranya menemukan kepemimpinan Kiyai di pesantren yang efektif dalam memaksimalkan semua sumberdaya pesantren untuk mencapai tujuan, hal ini disebabkan faktor polarisasi social-politis yang sedang melanda umat Islam dan watak kepemimpinan pesantren yang bertopang pada kekuatan moral bukan skil berorganisasi.

Oleh karenanya profil kepemimpinan individual yang bertumpu pada kharismatik bukan pada skil organisasi akan menimbukan sikap otoriter, selain itu proses kaderisasi yang hanya

terbatas pada keturunan Kiyai akan menimbulkan kekuasaan mutlak tidak akan bertahan lama, sebab tidak semua putra Kiyai memiliki kapasitas, orientasi dan kecendrungan yang sama dengan sang ayah, karenanya tidak sedikit putera Kiyai yang lari ke jalur umum.

Kelangsungan lembaga pendidikan di pesantren yang hanya bertumpu pada sosok kiyai sebagai pemimpin tunggal, tidak akan berlangsung lama, karena selain kesalehan dan karisma yang dimiliki oleh Kiyai, keahlian untuk merencanakan, mengorganisasikan dan menggerakan atau memobilisasi kekuatan dalam memimpin pesantren sangat diperlukan untuk keberlangsungan pesantren.

Sedemikian sentralnya kepemimpinan Kiyai maka hubungan antara pesantren dengan Kiyai sangat menetukan arah perjalanan pesantren baik dalam hal kebijakan maupun orientasi program pesantren. Dalam hal ini berarti sosok Kiyai sangat menetukan kuantitas maupun kualitas lembaganya, terutama dilihat dari sisi penyelenggaraannya dan layanan pendidikan yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Menurut Mastuhu (1987), kepemimpinan Kiyai dalam pesantren didefinisikan sebagai 'seni' memanfaatkan seluruh daya (dana, sarana dan tenaga) pesantren untuk mencapai tujuan pesantren. Manifestasi yang sangat menonjol dalam 'seni' memanfaatkan daya tersebut adalah cara menggerakan dan mengarahkan unsur perilaku pesantren untuk berbuat sesuatu dengan kehendak pemimpin pesantren dalam rangka mencapai tujuan.

Cara pondok pesantren merespon tuntutan di atas dilakukan melalui pembaharuan di bidang kelembagaan, sistem pembelajaraan, kurikulum, sistem evaluasi, tenaga pendidik, sarana prasarana, pembiayaan, termasuk kaderisasi kepemimpinan. Aspek yang dikembangkan dalam menjawab tantangan pesantren secara substansial dibutuhkan beberapa perhatian antara lain: (1) aspek *human resources* (sumber daya manusia) sebagai perencana, pelaksana, penilai dan memberikan arah bagi tindak lanjut program yang dikembangkan oleh pesantren, (2) aspek budaya organisasi yaitu munculnya nilai dan norma yang dapat menjamin kualitas kinerja institusi pesantren terkait serta (3) *life skil* iaitu tingkat keberhasilan pesantren dalam mengembangkan visi dan misinya melalui pengembangan tenaga keterampilan sebagai jawaban atas tuntutan dan kebutuhan santri pada masa mendatang .

Pengelolaan pendidikan pesantren baik di pesantren salaf ataupun pesantren moden, memerlukan skil kepemimpinan yang dapat mempertahankan lembaganya ditengah tuntutan zaman dan perkembangan pasar. Pesantren salaf dengan kurikulum agama dan materi dari kitab kuning menjadi ciri khusus keunggulan pesantren ini dalam memperdalam pengetahuan agama. Pesantren salaf dengan keunikannya ini tetap menjadi pilihan sebagian masyarakat dalam memberikan pendidikan untuk anak-anak mereka. Walaupun sebahagian kecil masyarakat yang meragukan hasil lulusan pesantren ini boleh mendapat tempat di dunia pekerjaan, namun keberadaan pesantren salaf ini tetap wujud dan mampu bersaing di tengah perkembangan kemajuan zaman.

Berbeza dengan pola pendidikan yang dilakukan di pondok pesantren Al-Hikmah, pondok pesantren ini dikategorikan pesantren semi moden, karena pondok pesantren Al-Hikmah telah memberikan pilihan kepada para santri untuk memilih jenis pendidikan yang akan ditempuhnya dengan cara menyelenggarakan lembaga-lembaga pendidikan umum dan tetap mempertahankan kurikulum salafnya.

Pondok pesantren Al-Salafiyah dan pondok pesantren Al-Hikmah dengan ciri khas model pendidikannya sampai sekarang tetap berlangsung dan menjadi pilihan bagi masyarakat untuk memberikan layanan pendidikan, keberlangsungan dan perkembangan pondok pesantren ini tentunya tidak terlepas dari para kiyai yang menjadi pemimpin pesantren. Model kepemimpimpinan akan mempengaruhi perkembangan dan corak pendidikan yang menjadi pilihan masing-masing pesantren.

Perkembangan pada dua pondok pesantren tersebut pada prinsipnya merupakan keberhasilan Kiyai dalam upaya meningkatkan mutu layanan pendidikan kepada para santri khususnya dan pada masyarakat pada umumnya. Dari kepemimpinan dua Kiyai di dua pondok pesantren tersebut pada hakikatnya terdapat satu ciri yang sama iaitu posisi Kiyai masih sangat menetukan maju mundurnya lembaga. Namun dalam implementasinya masing-masing memiliki gaya dan orientasi yang berbeza, terutama dalam merespon tuntutan masyarakat terhadap perkembangan pengurusan lembaga pendidikan. Merujuk kepada penjelasan di atas maka fokus

penelitian ini adalah model kepemimpinan Kiyai dalam penyelenggaraan pendidikan di pondok pesantren Al-Salafiyah dan Al- Hikmah. Untuk mengetahui fokus penelitian ini dengan beberapa pertanyaan dibawah ini: (1) Apakah yang menjadi visi daripada Kiyai terhadap kinerja lembaga dalam memberikan layanan pendidikan? (2) Bagaimana distribusi kewenangan yang dilakukan oleh Kiyai untuk meningkatkan mutu layanan pendidikan? (3) Apakah strategi dan program yang dilaksanakan oleh pondok pesantren untuk memberikan layanan pendidikan? (4) Apakah model kepemimpinan yang diterapkan oleh Kiyai dalam mengelola layanan pendidikan di pondok pesantren?

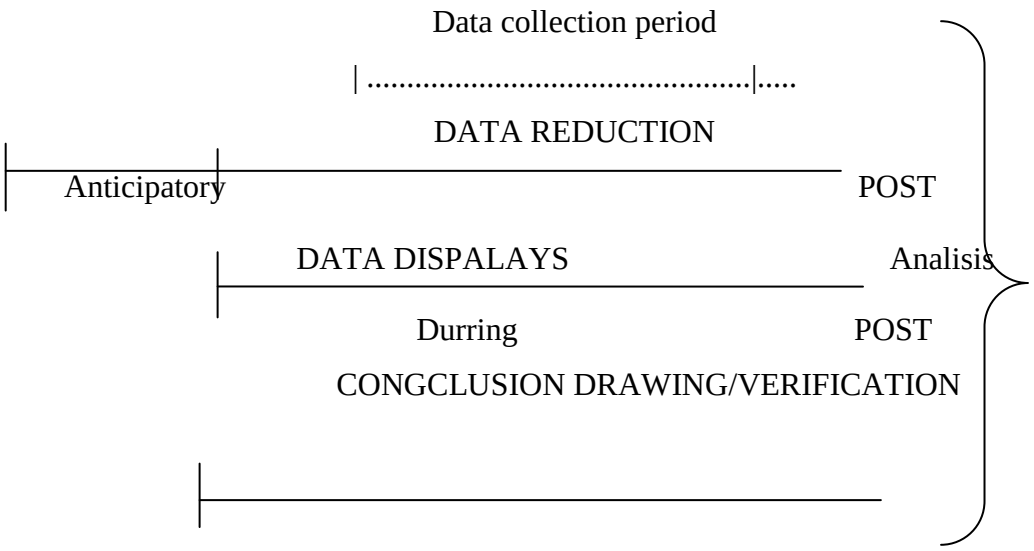
Metodologi Kajian

Metode Penelitian: Penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang bertujuan untuk mendapatkan gambaran yang mendalam serta melakukan analisis mengenai model-model kepemimpinan kiyai dalam meningkatkan mutu layanan pendidikan di pesantren Al-Salafiyah dan Al Hikmah 2. Studi ini juga untuk melakukan identifikasi dan analisis mendalam terhadap kepemimpinan kiyai, implementasinya dalam pengelolaan lembaga-lembaga pendidikan di pesantren.
Penelitian ini merupakan penelitian lapangan (field reseach) dengan menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu studi kasus dengan pendekatan yang lebih menitikberatkan pada analisis fenomenologik

Untuk memperoleh data secara holistis dan integratif, serta memerhatikan relevansi data dengan fokus dan tujuan, maka dalam pengumpulan data peneliti ini memakai tiga teknik yang di tawarkan oleh Bogdan dan Biklen, yaitu: (1) wawancara mendalam (*indept interview*); (2) orservasi partisipan (*paticipant observation*); dan (3) studi dokumentasi *(study document*). Jhon W. Creswell menambah, yaitu: *audio visual materials*. Sedangkan Robert menyarankan enam teknik, iaitu: (1) dokumen (*documentation*); (2) Rakaman arsip (*archival record*); (3) Wawancara (*interview*); (4) observasi langsung (*direct observasion*); (5) observasi partisipan (*participant observation*); (6) perangkat fisik (*physical artifacts*) . Penelitian memilih tiga prosedur yang di tawarkan oleh Bogdan dan Biklen (1998), oleh karena menurut peneliti apa yang di tawarkan oleh Jhon W Creswell (199) dan Robert (1993) bersifat tumpang-tindih (*overlapping*), dan sudah mencakup tiga teknik terebut.

Analisis data kasus individu dilakukan pada masing-masing objek yaitu: pondok pesantren Al-Salafiyah Luwungrag dan pondok pesantren Al-Hikmah. Dalam menganalisis, peneliti melakukan interpretasi terhadap data yang berupa kata-kata, sehingga diperoleh makna (*meaning*). Karena itu, analisis dilakukan bersama-sama dengan proses pengumpulan data, serta setelah data terkumpul.

Menurut Miles dan Huberman, bahwa analisis data penelitian yang dapat dilakukan melalui tiga alur kegiatan yang terjadi secara bersamaan (1) Reduksi data (*data reduction*), iaitu menggolongkan, mengarahkan, membuang yang tidak perlu, dan mengorganisasi data. (2) Penyajian data (*data displays*), iaitu menemukan pola-pola hubungan yang bermakna serta memberikan kemungkinan adanya penarikan kesimpulan. (3) Penarikan kesimpulan/verifikasi (*conclusion drawing/verification*), yaitu membuat pola makna tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi. Model kerja analisis tersebut dapat dilihat pada dua gambar di bawah ini:



Gambar. 3.1. Komponen Analisis Data Model Alur

Perbincangan dan Hasil Kajian

Visi Kiyai terhadap Kinerja Pondok Pesantren: Pola hidup, keteladanan, fatwa, ajaran-ajaran, serta perjuangan Kiyai Subhan Makmun dan Kiyai Masruri Mughni dalam merintis dan mengembangkan pesantren adalah cermin visi, misi dan cita-cita keberadaan pesantren tersebut. Walaupun tidak terdokumentasikan secara tertulis, visi, misi, dan cita-cita tersebut terpatri dalam sejarah perkembangan pesantren serta lestari dan berkembang dalam kultur pesantren sampai sekarang.

Visi Kiyai di Ponpes Al-Salafiyah dan Al Hikmah, adalah apa yang telah menjadi himmah atau dedikasinya. Kiyai Subhan Makmun maupun Kiyai Masruri Mughni sangat prihatin dalam perjuangan mengembangkan pesantren dengan upayanya mengajarkan ilmu-ilmu Islam kepada para santri serta kepada masyarakat sekitarnya melalui pesantren yang diasuhnya.

Ini kerana dalam visi kiyai Subhan dan Kiyai Masruri Mughni sebagai pemimpin pesantren Al-Salafiyah dan Al-Hikmah, bahwa pesantren adalah sebagai ladang amal, karena dengan mendidik para santri adalah salah satu bentuk perjuangan menegakan ajaran Allah SWT, dengan mendidik para santri Kiyai Subhan mempunyai tujuan membentuk karakter santri dengan sistem salaf yang diterapkan dalam pondok pesantren Al-Salafiyah iaitu untuk meninggikan moral, melatih dan mempertinggi semangat, menghargai nilai-nilai spiritual dan kemanusiaan, mengajarkan sikap dan tingkah laku yang jujur dan bermoral, serta menyiapkan para murid untuk hidup sederhana dan bersih hati (Dokumentasi 01: 2011).

Visi kiyai terhadap pendidikan didasarkan pada pandangan agama, konsep agama menjadi penting, kerana agama dapat memberikan energi spiritual yang diyakini mampu menumbuhkan daya dorong motivasi individual dan kolektif masyarakat. Di dalam Islam, tidak dapat dipisahkan antara menuntut ilmu, mengajarkan ilmu, proses pendidikan dan ibadah sebagai bentuk pengabdian kepada Allah, sebab pendidikan adalah amal sosial (ibadah *ghoiru mahdhoh*). Sementara menuntut dan mengajarkan ilmu adalah bentuk kewajiban bagi setiap Muslim.

Pendidikan menurut Kiyai adalah salah bentuk amal sosial, sehingga pendidikan dan segala aktivitas yang menunjangnya adalah kegiatan yang bernilai ibadah. Nilai ibadah kegiatan pendidikan ini apabila terus menerus di sosialisasikan kepada masyarakat akan menjadi dorongan motivasi spritual dalam berkontribusi untuk pembangunan dalam membentuk karakter manusia Indonesia.

Penelitian ini, menujukan bahwa para pendiri pesantren bertindak sebagai peletak dasar ideologi pesantren. Para pendiri pesantren tersebut ketika organisasi berdiri, bukan hanya sekadar mengiginkan organisasi yang berdiri kokoh melainkan organisasi yang juga mampu mewujudkan

cita-cita pendiri dan cita-cita inti keberadaan organisasi *(core purpose).* Di samping cita-cita pendiri, pada saat yang sama para pendiri juga meletakan landasan filosofi sebagai pedoman moral dan pedoman bertindak dalam menjalankan semua aktivitas organisasi. Pedoman inilah yang disebut sebagai 'nilai inti' (*core value*).

Sebagai sebuah lembaga pendidikan, pondok pesantren Al-Salafiyah tidak merumuskan visinya secara ekspresif atau terumus dengan sistematis, namun dalam kehidupan sehari-harinya, pemimpin pesantren telah mampu menciptakan filosofi atau *core belief* dan *core value*. Nilai keyakinan dan kebenaran yang akan dicapai oleh pondok pesantren Al-Salafiyah adalah nilai keikhlasan. Mencari ilmu, mengajarkan dan mengamalkanya adalah jalan untuk beribadah kepada Allah karana dalam ajaran Islam bahwa sebaik-baik ibadah adalah yang bersifat *ubudiyah* dan *muamalah*, ibadah tidak hanya menyembah kepada Allah tetapi ibadah juga bagaimana berlaku baik kepada sesama mahluk Allah. Untuk berbuat baik kepada mahluk Allah dilakukan dengan mengamalkan ilmu-ilmu agama, untuk mencapai kesempurnaan ibadah yang bersifat *ubudiyah* (ibadah vertikal).

Filosofi atau *core belief* dan *core value* yang diciptakan pendidikan pesantren Al-Salafiyah bukanlah untuk mengejar kekuasaan, wang dan keagungan duniawi, tetapi ditanamkan kepada mereka bahwa belajar adalah semata-mata kewajiban dan pengabdian kepada Tuhan. (Wawancara, 03: 2011)

Tidak ada perbezaan antara pondok pesantren Al-Salafiyah maupun Al-Hikmah dalam visinya, karena dalam penyelenggaraan pendidikan di pesantren Al-Hikmah juga merujuk pada terwujudnya sumber daya manusia yang berkualitas tinggi dalam keimanan dan ketaqwaan dengan penguasaan serta pemahaman terhadap ajaran agama dan berakhlaq *al-karimah*. Namun di pesantren Al-Hikmah dalam muatan *core value* dan *core beliefs* dengan menambahkan ilmu pengetahuan umum dan teknologi dalam perkembanganya. Hal ini dilakukan untuk mengantisipasi tuntutan perkembangan zaman.

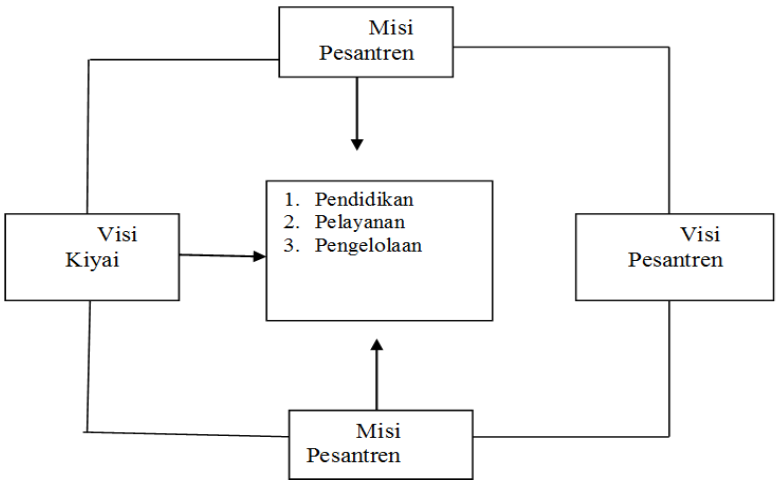
Sehingga yang pada awalnya dalam visi pondok pesantren Al-Hikmah hanya menekankan diri pada peran sebagai lembaga *tafaqquh fiddin*, dengan kekhususan pengajian kitab kuning dan tahfiz al-Qur`an berkembang dengan mengenalkan konsep pondok pesantren sebagai wahana *tadayyun* di samping sebagai wahana *tafaqquh fi al-din* dengan terus berpegang kepada prinsip *al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdz bi al-jadid al-ashlah*, pondok pesantren Al Hikmah ber-*tajaddud* (dinamisasi).

Dalam mempertahankan lembaga pendidikan pesantrennya, pemimpin pesantren Al-Salafiyah mahu pun Al-Hikmah telah melakukan perubahan di dalam lembaganya, masing-masing pesantren melakukan perubahan sesuai dengan visi masing-masing lembaga. Visi yang dibuat oleh lembaga pesantren banyak dipengaruhi oleh nilai kepercayaan yang dipegang oleh para pemimpin pesantren, pemimpin pesantren Al-Salafiyah melakukan perubahan dengan tetap menekankan pada ilmu-ilmu agama dengan prosentase pembelajaran agama yang lebih banyak pada penguasaan kitab-kitab kuning, sehingga kiyai Subhan tetap mempertahankan sistem pendidikan *Salaf*nya.

Kiyai masruri sebagai pemimpin pondok pesantren Al-Hikmah, mempunyai filosofi nilai keyakinan yang sama dengan kiyai Subhan pemimpin pondok pesantren Al-Salafiyah, dalam beribadah dengan mendidik dan mengajarkan ilmu agama, jika kiyai Subhan berprinsip bahwa sebaik-baik ibadah adalah mengajarkan ilmu. Kiyai Masruri menyakini ibadah yang baik adalah ibadah yang *muta'adi*, dan ibadah yang *muta'adi* adalah mendidik dan mengajarkan ilmu agama, namun perbezaanya terlihat dalam implementasinya. Kiyai Masruri sebagai pemimpin Al-Hikmah mempunyai keyakinan bahwa setiap manusia adalah benteng agama, maka apapun pekerjaan manusia di dunia harus dapat membetengi dirinya dengan agama dan menjadi penjaga gawang dari masing-masing profesi, maka para santri di Al-Hikmah diharapkan apapun profesi yang akan dijalankanya tetap mempunyai ilmu agama yang luas dan pemahaman yang kuat untuk menjadi penjaga gawang di masing-masing profesi tersebut, oleh kerananya pondok pesantren Al-Hikmah dalam merespon perkembangan zaman, membuka sekolah-sekolah umum di lembaga pendidikannya.

Perbezaan visi antara pondok pesantren Al-Salafiyah dan pondok pesantren Al-Hikmah terletak bagaimana cara pandang kiyai tentang jalan mengabdi pada Allah, kiyai Subhan sebagai pemimpin pesantren Al-Salafiyah mengelola pesantrenya dengan berprinsip bahawa harus ada

sebagian umat dari umat Islam yang menjaga ilmu-ilmu agama, sehingga kiyai Subhan menitik beratkan ilmu-ilmu agama dalam pesantrenya dengan pemahaman kitab kuning dan Al-Qur'an.
Berbeza dengan kiyai Masruri Mughni yang *bertajaddud* melakukan dinamisasi dengan mengembangkan pesantren sebagai wahana *tafaqquh fi al-din* dengan menyelenggarakan pendidikan untuk mencetak santri yang ahli agama dan *taddayun* dengan menyelenggarakan pendidikan umum. Hal ini disebabkan beberapa faktor yang melatar belakanginya, dari sudut pengalaman organisasi kiyai masruri sebagai tokoh tingkat provinsi, karena pengalaman organisasi yang memadahi maka kiyai masruri mempunyai jaringan di setiap level, sehingga dalam mengembangkan pondok pesantrenya mendapat bantuan dari berbagai *steakholder*, baik dari pemerintah daerah maupun pusat ataupun dari luar negeri khususnya negara timur tengah, serta para tokoh masyarakat.



Rajah 1. visi kiyai terhadap kinerja di pondok pesantren

Distribusi Kewenangan Kiyai: Dalam menyusun bentuk stuktur organisasi, pesantren Al-Salafiyah dan Al-Hikmah menyesuaikan dengan pola kerja yang dilakukan pada masing-masing pesantren, bentuk organisasi sebagai strategi untuk memudahkan pencapai tujuan dalam organisasi pesantren, setiap unit dalam pesantren mempunyai pembagian wewenang dan disribusi kekuasaan untuk kerja tiap unit, dimulai dari tingkatan unit paling kecil, iaitu kepengurusan penginapan, kompleks, pondok sampai pengurus yayasan pesantren.

Sistem pengorganisasian di pondok pesantren Al-Salafiyah Secara umum, dibagi menjadi tiga, iaiyu (1) pengurus pusat, yang mempunyai tugas merencanakan kegiatan dan kebijakan-kebijakan umum yang berkaitan dengan pengembangan pendidikan maupun perekonomian pondok pesantren; (2) pengurus komplek, yang mempunyai tugas dalam setiap kegiatan pendidikan di tingkat komplek yang terdiri dari beberapa kamar; serta (3) pengurus kamar, yang memiliki tugas menyusun dan melaksanakan aktivitas harian di kamar-kamar dalam satu komplek.
Struktur organisasi yang digunakan di pesantren Al-Salafiyah di bagi menjadi dua model kepengurusan iaitu, kepengurusan pondok dan kepengurusan madrasah, namun kepengurusan dan program-program madrasah akan mengikuti dan menyesuaikan pola alur kerja di kepengurusan pondok pesantren Al-Salafiyah.

Sedangkan struktur kepengurusan di Pesantren Al Hikmah 2 Benda tergolong pesantren yang memiliki struktur organisasi yang lebih kompleks, karena di pesantren ini terdapat dua struktur organisasi, yakni struktur organisasi yang berada dalam hierakhi yayasan dan struktur organisasi yang berada dalam hierakhi kepesantrenan secara umum. Kepengurusan yayasan menaungi pendidikan formal, non formal dan ketrampilan. Sedangkan kepengurusan diwilayah kepesantrenan mengatur berbagai kegiatan yang berada didalam pondok pesantren Al-Hikmah.
Pola sruktur organisasi kedua pesantren Al-Salafiyah dan Al-Hikmah sesuai dengan hasil temuan, bentuk struktur organisasi di pondok pesantren Al-Salafiyah lebih sederhana dalam bentuk struktur

organisasinya, karena dalam pondok pesantren Al-Salafiyah unit layanan pendidikan masih sederhana belum sekompleks pondok pesantren Al Hikmah, unit-unit layanan hanya di fokuskan pada dua program, program pondok pesantren dan madrasah, oleh karenanya pondok pesantren Al-Salafiyah tidak menetapkan standarisasi seperti dalam bentuk organisasi biokrasi. Karena dalam desain organisasi biokrasi, dicirikan dengan tugas-tugas operasi yang sangat rutin yang dicapai melalui spesialisasi, aturan dan ketentuan yang sangat formal, tugas-tugas dikelompokkan dalam berbagai departemen fungsional, wewenang terpusat, rentang kendali yang sempit, dan pengambilan keputusan yang mengikuti rantai komando.

Strategi Program Pondok Pesantren dalam Memberikan Layanan Pendidikan: Tipologi pesantren salaf sebagai ciri khas sistem pendidikan di pesantren salafiyah, sebagai bentuk dari kepatuhan santri Al-Salafiyah terhadap pemimpin pessantren dalam nasehat yang sering disampaikan kiyai terhadap santrinya untuk mengikuti ajaran ulama salaf. Terkait dengan ini (Azyumardi Azhra 2002:107) berpendapat bahwa dunia pesantren dikatakan sebagai dunia salafiyah (traditional Islam) karena pesantren mewarisi dan memelihara kontinuitas tradisi Islam yang dikembangkan ulama dari masa ke masa, tidak terbatas pada period tertentu dalam sejarah Islam. Pengertian ini berbeda dengan pengertian salaf dan konteks salafi, dimana definisi kaum salafi adalah mereka yang memegang paham tentang 'Islam yang murni' pada masa awal yang belum dipengaruhi bid'ah dan khurafat.

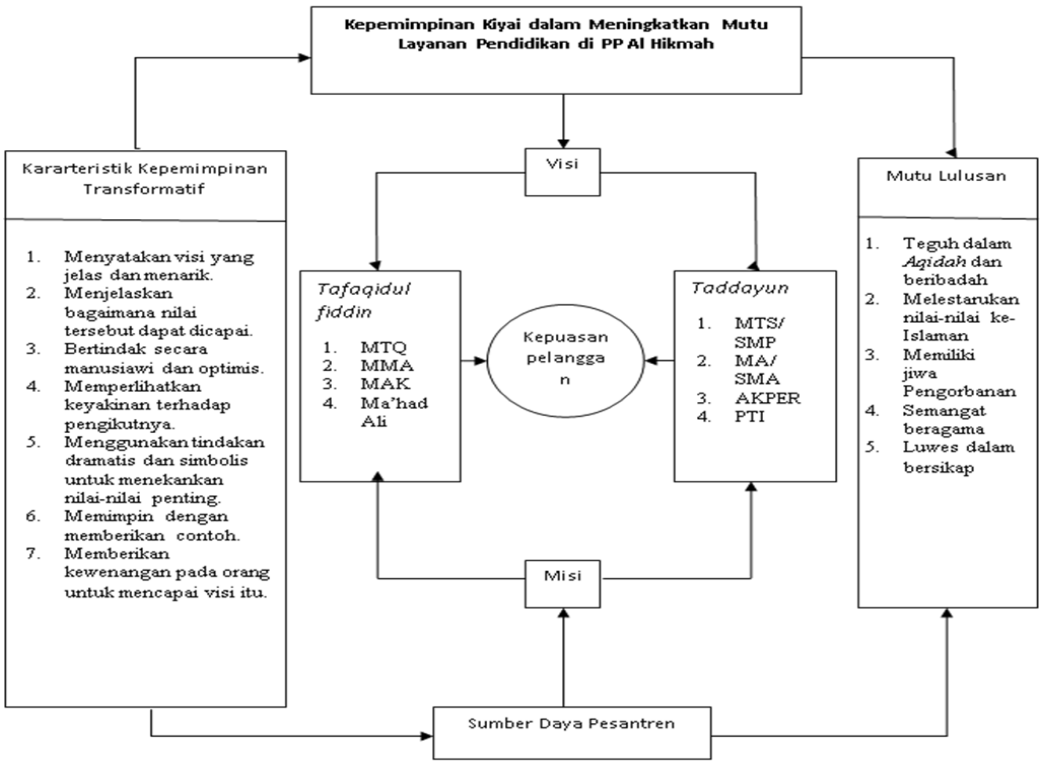
Sedangkan bentuk strategi layanan pendidikan yang dilakukan pesantren Al-Hikmah dilakukan dengan dua cara; yang pertama adalah model pesantren dan model madrasah atau persekolahan. Layanan pendidikan model kedua yang dilaksanakan oleh pesantren Al-Hikmah adalah model pendidikan sistem ganda, yakni model pendidikan yang mengintegrasikan program pendidikan dengan program penguasaan keahlian sebagai bekal utama bagi lulusan guna menghadapi pasar kerja yang bersaing.

Pondok pesantren Al-Hikmah yang pertama dilakukan adalah mempertahankan dan mengembangkan konsep pondok pesantren sebagai wahana *tafaqquh fi al-din*. Konsep ini ditawarkan kepada para santri yang hendak mengkhususkan diri menjadi ahli agama. Kepada santri kelompok ini ditawarkan satuan-satuan pendidikan khusus yang telah diperkuat kelembagaannya; seperti Madrasah Tahfidz al-Qur`an, Madrasah Mu'allimin/Mu'allimat, Madrasah Aliyah Keagamaan, dan al-Ma'had al'Ali. Bagi kelompok santri ini, materi kajian sepenuhnya adalah ilmu-ilmu dalam tradisi keilmuan Islam klasik yang dalam kategorisasi yang dibuat oleh Imam al-Ghazali dikelompokkan menjadi ilmu-ilmu *Muqaddimat, Ushul, Furu',* dan *Mukammilat*.

Sementara itu, konsep pondok pesantren sebagai wahana *tadayyun* ditawarkan kepada calon santri yang tidak berorientasi menjadi spesialis ahli agama. Kelompok santri ini adalah mereka yang menghendaki bisa memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran agama yang berstatus *fardlu 'ain*, namun nantinya terjun di wilayah ilmu-ilmu *fardlu kifayah.* Kepada santri kelompok ini, pondok pesantren Al Hikmah menawarkan MTs, MA, SLTP dan SMU, yang telah diperkaya dengan sejumlah spesifikasi untuk memenuhi kebutuhan terhadap *mental skills* dan *life skills*. Di antar spesifikasi yang telah dikembangkan adalah bahasa Inggris, perikanan, tata busana, komputer, dan pengelasan.

Model Kepemimpinan Kiyai dalam Meningkatkan Mutu Layanan Pendidikan: Sesuai dengan hasil penelitian, model kepemimpinan Kiyai Subhan adalah kepemimpinan karismatik, istilah kepemimpinan karismatik digunakan weber (1974) Menurut Weber, karisma terjadi bila terjadi krisis sosial, yang pada krisis itu, seorang pemimpin dengan kemampuan luar biasa tampil dengan sebuah visi yang radikal yang memberi suatu pemecahan terhadap krisis tersebut, dan pemimpin tersebut menarik perhatian para pengingkut yang percaya pada visi itu dan merasakan bahwa pemimpin tersebut sangat luar biasa Karisma atau kewibawaan yang ditunjukan kiyai Subhan Makmun ditunjukan dengan kekaguman seluruh warga pesantren maupun masyarakat, hal ini ditunjukan dengan pola pikir, keyakinan, tutur kata, sikap, perilaku, gerak-gerik, penampilan diri. Berdasarkan hasil penelitian, sosok kiyai Subhan sebagai pemimpin pondok pesantren mempuyai ciri perilaku sorang pemimpin yang karismatik.

Sedangkan bentuk kepemimpinan yang dilakukan pemimpin pesantren Al-Hikmah, mengindikasikan pola kepemimpinan transformasional, yang mana pemimpin transformasional berupaya melakukan *tranforming of visionnary* menjadi visi bersama sehingga mereka bawahan (bawahan plus pemimpin) bekerja untuk mewujudkan visi menjadi kenyataan. Seperti tampak pada gambar dibawah ini:



Rajah 2: Model kepemimpinan kiyai dalam meningkatkan mutu layanan di pondok pesantren Al-Hikmah

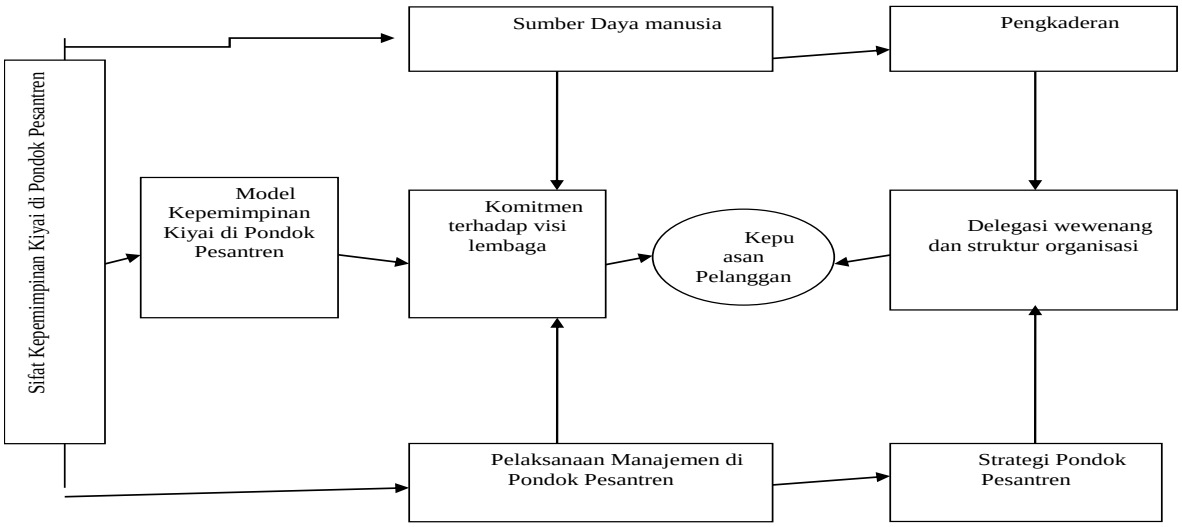
Dari gambar diatas dapat dilihat, proses transformasioanal dapat terlihat melalui sejumlah perilaku kepemimpinan, seperti; (1) menyatakan visi yang jelas dan menarik, sebuah visi yang jelas mengenai apa yang dapat dicapai organisasi atau akan jadi apakah sebuah organisasi itu membantu orang untuk memahami tujuan bersama, (2) menjelaskan bagaimana visi tersebut dapat dicapai, (3) bertindak secara rahasia dan optimis, para pengingkut tidak akan menyakini sebuah visi kecuali pemimpinya memperlihatkan keyakinan diri dan pendirian, (4) memperlihatkan keyakianan terhadap pengingkut, (5) menggunakan tindakan dramatis dan simbol untuk menekankan nilai-nilai penting, (6) menggunakan tindakan dramatis dan simbolis untuk menekankan nilai-nilai penting, sebuah visi diperkuat dengan perilaku kepmimpinan yang konsisten denganya. (7) memimpin dengan memberikan contoh, memimpin dengan memberkan contoh terkadang disebut "pembuatan model peran", (8) memberikan kewenangan kepada orang-orang untuk mencapai visi itu, pemberian kewenangan berarti mendelegasikan untuk keputusan tentang bagaimana melakukan pekerjaan kepada orang-orang dan tim.

Sementara itu, menurut Blumberg & Greenfield menuturkan bahwa kepemimpinan lembaga pendidikan yang pernah dan sedang memimpin, secara essensial dikelompokan kedalam empat tipologi kepemimpinan lembaga sebagaiman dikemukakan, yakni tipologi kepemimpinan lembaga *the value based juggler, the humanist, the broker, the catalyst,*

Jika dianalisis dengan teori diatas, maka kepemimpinan kiyai Masruri Mughni sebagai pemimpin pondok pesantren Al Hikmah, memiliki tipologi *the value –based juggler*, karena ia dapat menciptakan perubahan dan perbaikan terus menerus pada pesantren yang dipimpinya dengan memanfaatkan nilai-nilai agama dan pendekatan yang bersifat persuasif sehingga seluruh

unsur sumber daya yang ada baik para ustadz, pengurus, para santri, dan wali santri dapat dipengaruhi untuk mendukung perubahan dan perbaikan dalam meningkatkan mutu layanan pendidikan. Prioritas perubahan perbaikan yang dicapai oleh kiyai Masruri sepenuhnya diarahkan untuk meningkatkan mutu lulusan pesantren.

Pada prisnsipnya kedua pesantren tersebut mempunyai visi yang sama dalam mengembangkan pondok pesantren masing-masing, dengan selalu melakukan perbaikan terus menerus dalam meningkatkan mutu layanan pendidikan. Dengan model kepemimpinan yang berbeda, persamaan model kepemimpinan dalam meningkatkan mutu penyelenggaraan layanan pendidikan dapat di ilustrasikan seperti gambar dibawah ini:



Gambar, 6. 7. Mutu Layanan di Pondok Pesantren Assalafiyah dan Al Hikmah

KESIMPULAN

Visi Kiyai terhadap Kinerja Pondok Pesantren: Visi kiyai terhadap kinerja di pondok pesantren Al-Salafiyah dan Al Hikmah, didasarkan pada prespektif dan pandangan masing-masing kiyai, yang mewarnai corak pelayanan pendidikan di pesantren masing-masing.

Strategi, Program Pondok Pesantren dalam Memberikan Layanan Pendidikan: Berdasarkan data dilapangan, pesantren Al-Salafiyah dan Al Hikmah menerapkan pengelolaan yang khas dalam rangka menjaga *image* pesantren yang berkarakter. Pengelolaan pendidikan kedua pesantren diarahkan sepenuhnya untuk meningkatkan mutu lulusan pesantren yang bermutu dan *berakhlaqul karimah.*

Pesantren Al-Salafiyah dengan tetap mempertahankan, pola salafnya, dengan tidak membuka lembaga pendidikan formal dan memasukan materi-materi pendidikan umum namun tetap meningkatkan sistem dan model pembelajaran salafnya yang diimbangi dengan melengkapi sarana dan prasarana. Sedangkan pondok pesantren Al Hikmah merespon perkembangan zaman dan tuntutan masyarakat dengan membuka lembaga-lembaga pendidikan umum dari tingkat SLTP sampai PT dengan meningkatkan kerjasama dengan *stakeholder*.

Distribusi Kewenangan Kiyai dalam Meningkatkan Mutu Layanan Pendidikan: Pondok peantren Al-Salafiyah menetapkan struktur organisasi yang sangat luas dan fleksibel seperti dalam desain organisasi fungsional, hal itu dikarenakan dipondok pesantren Al-Salafiyah Kiyai memberikan wewenang yang sangat luas kepada pengurus pondok pesantren untuk memutuskan bentuk desain organisasi yang akan diterapkan dipondok peasantren Al-Salafiyah.

Pondok pesantren Al-Hikmah, mempunyai struktur organisasi yang lebih kompleks karena banyaknya unit-unit lembaga di dalam pondok pesantren, oleh karenanya formalisasi desain organisasi yang diterapkan di pondok pesantren Al-Hikmah sudah terdepartementalisasi. Dalam pengambilan keputusan pemimpin pesantren menerapkan dua pola sentralisasi dan desentralisasi.

Model Kepemimpinan Kiyai dalam Meningkatkan Mutu Layanan Pendidikan: Model kepemimpinan Kiyai Subhan adalah kepemimpinan karismatik, karisma atau kewibawaan yang ditunjukan kiyai Subhan Makmun ditunjukan dengan kekaguman seluruh warga pesantren maupun masyarakat, hal ini ditunjukan dengan pola pikir, keyakinan, tutur kata, sikap, perilaku, gerak-gerik, penampilan diri.

Sedangkan bentuk kepemimpinan yang dilakukan pemimpin pesantren Al Hikmah, mengindikasikan pola kepemimpinan transformasional, yang mana pemimpin transformasional berupaya melakukan tranforming of visionnary menjadi visi bersama sehingga mereka bawahan (bawahan plus pemimpin) bekerja untuk mewujudkan visi menjadi kenyataan.

RUJUKAN

Bogdan, Robert C. & Bilken, Sari Knopp.1998. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods.* London: Ally and Bacon.

Jhon W. Creswell. 1994. *Research Design: Qualitative and Quantitative*. London: Sage Publications.

Majid, Nurcholis. 1998. *Bilik-Bilik Pesantren*: *Sebuah Potert Perjalanan*. Jakarta: Paramadina

Mastuhu. 1987. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS.

Robert L. Flood & Michael C. Jackson. 1993. *Creative Problem Solving*: *Total Systems Intervension.* England: John Wiley & Sons Ltd.

S. P. Robbins. 1996. *Organizational Behavior*. New Jersey: Pretice-Hall,

Sulthon, Moh. & Khusnuridho. 2006. *Manajemen Pondok Pesantren dalam Perspektif Global*. Yogyakarta: Laksbang Pressindo.

Yukl, Gary. 1998. *Leadership in Organizations.* New Jersey: Englewood Cliffs.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Pilihan manusia dalam Qada' dan Qadar Allah SWT

Siti Balkis Ismail, Ahmad Munawar Ismail & Abdull Rahman Mahmood

Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Qada' dan Qadar adalah rukun Iman yang keenam yang wajib diketahui serta difahami secara syumul bagi memantapkan akidah seseorang Muslim. Kepercayaan kepada Qada' dan Qadar juga adalah satu cabang bagi melahirkan individu yang berjaya. Namun, sebahagian manusia menyangka bahawa Qada' dan Qadar adalah pemaksaan Allah SWT terhadap makluk-Nya sehingga menampakkan bahawa manusia tidak diberi pilihan. Pandangan ini jelas sekali bertentangan dengan akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah kerana takdir adalah ketetapan Allah SWT berdasarkan ilmu Allah yang Maha Mengetahui, malah pengetahuan Allah SWT berkenaan sesuatu perkara juga tidak akan mempengaruhi kehendak hamba. Objektif yang utama penulisan ini adalah menghuraikan konsep Qada' dan Qadar dari perspektif Ahli Sunnah Wal Jamaah khususnya daripada pandangan Iman Abu Hasan Al-Asy'ari. Manakala, metodologi yang digunakan dalam penulisan ini ialah kualitatif. Tulisan ini penting bagi memberi huraian yang ilmiah dan sistematik mengenai konsep ini daripada tokoh yang memiliki pengaruh besar dalam keharmonian berakidah di Malaysia. Penulisan ini juga diharap dapat membetulkan salah faham dan tanggapan sebahagian daripada masyarakat Islam terhadap konsep Qada' dan Qadar.

Kata Kunci: Akidah, Tauhid, Iman, Qada', Qadar

PENGENALAN

Kertas kerja ini membincangkan mengenai pilihan manusia dalam Qada' dan Qadar Allah SWT. Qada' dan Qadar adalah ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT ke atas makluk-Nya sejak azali. Kefahaman yang baik mengenai Qada' dan Qadar tidak akan dapat menimbulkan banyak pertikaian dan perbuatan yang mensabitkan kesan yang negatif kepada laku perbuatan manusia. Hakikatnya mestilah difahami bahawa konsep penentuannya tidak menghalang manusia beramal dan berusaha (Mudasir Rosder 2010: 13). Oleh itu, kemampuan manusia akan berusaha untuk mengetahui dan memahami peraturan serta undang-undang alam ini sekali gus dapat membangkitkan kecergasan, usaha dan nilai positif dalam kehidupan (Sayed Sabiq 2005: 110-111). Persoalan Qada' dan Qadar ini sering kali dibahaskan oleh masyarakat terutamanya kepada yang masih belum memahami secara mendalam mengenai persoalan yang berkaitan akidah. Misalnya, dalam kitab *Al-Aqaid Al-Islamiyyah* yang dinukilkan oleh Imam Al-Khathabi berkata, 'Ramai orang mengira Qada' dan Qadar adalah pemaksaan Allah SWT ke atas hamba-Nya dan manusia hanya mengikut apa yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Sangkaan ini adalah tidak berasas sama sekali kerana ia sebenarnya adalah bermaksud perkhabaran bahawa Allah SWT mengetahui setiap gerak geri makhluknya (Sayed Sabiq 2005: 110).

Dalam menjalankan penulisan ini, penulis telah membuat kesimpulan dalam beberapa kajian yang telah diambil iaitu kajian oleh Zainul Ibrahim (1994), *Qada' dan Qadar Menurut Islam*. Kemudian kajian oleh Syed Mohamad Hilmi (2001), *Konsep Qada' dan Qadar Menurut Islam*. Kemudian kajian oleh Imanniah bt Ishak (2008), *Kefahaman terhadap Qada' Dan Qadar di Kalangan Saudara Baru di Wilayah Persekutuan*. Seterusnya kitab *Aqaid Al-Islamiyyah* (2012) oleh Sayid Sabiq yang turut membincangkan tentang persoalan al-Qadar dan salah faham segelintir masyarakat tentang kefahaman sebenar Qada' dan Qadar telah mendorong penulis untuk mengetengahkan penulisan

ini. Ini kerana pemahaman menurut perspektif Ahli Sunnah Wal Jamaah tentang Qada' dan Qadar amatlah penting kerana ia adalah salah satu daripada rukun Iman yang wajib diimani oleh setiap Muslim.

Permasalahan yang disalahertikan bagi sesetengah masyarakat yang berpendapat bahawa beriman kepada Qada' dan Qadar adalah pemaksaan terhadap perbuatannya, dan juga menafikan kehendak hamba dalam perbuatan yang dipilihnya adalah salah, sedangkan banyak ayat al-Quran yang memperjelaskan bahawa manusia itu mempunyai hak, malah berkemampuan dalam melakukan dan meninggalkan perbuatannya (Muhammad 1998: 98). Kenyataan seperti ini, berkait rapat dengan persoalan takdir yang mana hakikat sebenar takdir itu sendiri adalah ketentuan Allah SWT terhadap makluk-Nya, dan pemahaman seperti ini kadangkala boleh menampakkan seolah-olah manusia tidak diberi pilihan dalam menentukan jalan hidupnya (Za'ba 1980: 30). Melalui permasalahan menyalahtafsirkan erti sebenar Qada' dan Qadar inilah, maka timbullah persoalan bagaimanakah pemahaman sebenar masyarakat mengenai Qada' dan Qadar dan wujudkah pilihan di dalam konsep Qada' dan Qadar. Justeru, objektif penulisan ini adalah ingin mengenal pasti Qada' dan Qadar menurut perspektif Ahli Sunah Waljamaah khususnya daripada pandangan Iman Abu Hasan Al-Asy'ari dan ingin melihat konsep pilihan yang digariskan Iman Abu Hasan al-Asy'ari dalam perbuatan manusia.

Konsep Qada' Dan Qadar

Qada' adalah berkaitan penciptaan Allah SWT manakala Qadar adalah pengetahuan Allah SWT tentang segala aspek yang berkaitan penciptaan-Nya (Muhammad Nuaym 1991: 116). Abu Hasan Al-Asy'ari mengatakan bahawa Qada' adalah kehendak Allah SWT yang azali berhubung dengan sesuatu yang berlaku manakala Qadar pula Allah SWT mengadakan sesuatu mengikut ketentuan yang telah ditetapkan. Manakala, Maturidi menakrifkan bahawa Qada' adalah penciptaan Allah SWT yang kembali kepada sifat takwim (menjadikan) seperti Allah SWT menjadikan manusia mengikut yang ada pada manusia selari dengan kehendak Allah SWT yang azali; manakala Qadar adalah penentuan iaitu Allah SWT menjadikan sesuatu mengikut kehendak-Nya dengan kadar yang tertentu (Mudasir Rosder 2010: 12).

Daripada kedua-dua pengertian di atas menampakkan Qada' dan Qadar ini mempunyai pengertian yang sama, pengertian Qada' bagi Asy'ari bersamaan dengan Qadar bagi Maturidi, dan Qada' bagi Maturidi mempunyai persamaan Qadar bagi Asy'ari (Mudasir Rosder 2010: 12). Maka, boleh disimpulkan di sini bahawa Qada' dan Qadar adalah satu sistem yang teliti, undang-undang umum dan garis panduan yang mengikat antara sebab dan musabab yang ditetapkan oleh Allah SWT untuk kewujudan ini (Sayid Sabiq 2005: 109).

Dalam membincangkan mengenai persoalan ini, Abu Hasan al-Asy'ari juga berpandangan bahawa Qadar adalah penciptaan Allah SWT bagi setiap perbuatan manusia sama ada perbuatan itu baik ataupun buruk dan berkaitan keimanan mahupun kekufuran. Beliau juga menolak pandangan yang berpendapat bahawa manusia mencipta perbuatan mereka sendiri dengan menafikan bahawa manusia ini dipaksa untuk melakukan perbuatan mereka oleh Allah SWT, kerana perbuatan manusia adalah hasil dari pilihan manusia sendiri (al-Asy'ari 1977: 197). Pandangan yang diberikan oleh al-Asy'ari ini disokong oleh Iman Abu Hanifah yang mana menurutnya Qada' dan Qadar ini adalah ketentuan daripada Allah SWT sama ada baik ataupun buruk, dan amalan yang baik adalah suruhan daripada Allah SWT dengan kehendak-Nya serta redha-Nya, manakala perbuatan buruk bukanlah satu suruhan oleh Allah SWT tetapi ia berlaku dengan kehendak-Nya. Walaupun manusia berkuasa dalam menentukannya, seandainya takdir Allah SWT tidak mengizinkan ianya tidak akan berlaku (Abu Hanifah 2009: 142).

Di samping itu, umat Islam juga perlu memahami dan berpegang dengan *sunnatullah*, iaitu ketentuan atau ketetapan Allah SWT yang berlaku di alam semesta dan berjalan secara teratur (Kamus Pengetahuan Islam 2012: 787). Perjalanan alam ini diatur dengan peraturan-peraturan yang teliti dan rapi hingga tiada suatu kejadian yang berlaku melainkan kejadian itu telah ditetapkan (Sayyid Qutb 2000: 529). Kenyataan ini telah diambil di dalam (al-Quran 57: 22-23).

Peraturan yang Allah SWT tetapkan dan telah takdirkan di dalam alam ini sama ada pada manusia atau pada makhluk lain yang dinamakan sebagai Qadar Allah (Mudasir Rosder 2012: 14). Oleh itu, manusia perlu mengkaji dan menyelidik apakah sunnatullah yang ada di dalam setiap yang wujud di dalam alam ini. Dengan mengetahui sunnah itu kita akan dapat memanfaatkan alam yang ada di sekeliling kita dengan sebaik mungkin (Mudasir Rosder 2010: 15).

Beriman dengan Qada' dan Qadar ini bukanlah bermaksud berserah tanpa berusaha dan juga bukanlah menjadi alasan untuk melakukan maksiat, seperti kisah pada zaman pemerintahan Umar r.a, seorang lelaki telah mencuri. Apabila dibawa ke hadapan Saidina Umar r.a, beliau bertanya: 'Kenapakah mencuri?' Pencuri itu menjawab: 'Memang itulah takdir Allah SWT.' Mendengar jawapan itu, maka Saidina Umar menjatuhkan hukuman 30 kali sebatan dan kemudian beliau dipotong tangannya. Ditanya kepadanya: 'Kenapa?' Beliau menjawab: 'Potong tangan kerana kesalahan mencuri dan sebat pula kerana dia telah berdusta terhadap Allah SWT' (Sayid Sabiq 2005: 112). Daripada kisah di atas, Ali al-Tantawi menjelaskan bahawa takdir juga dijadikan alasan untuk melakukan maksiat dan meleletakkan kesalahan kepada takdir Allah walhal al-Quran dan Hadith banyak menyebut bahawa pahala, dosa, balasan baik dan buruk bergantung kepada amalan seseorang. Sebagai contoh orang yang berzina tidak mengetahui apa yang tertulis di luh mahfuz. Dia hanya mengagak bahawa ia ditakdirkan melakukan zina lalu dia berzina, kononnya untuk memenuhi tuntutan takdir malahan dia berzina kerana menurut hawa nafsu dan godaan syaitan (al-Tantawi t.th: 159-160). Abd al-Aziz Muhammad al-Salman mengatakan bahawa alasan ini juga digunakan oleh seorang pencuri (al-Salman t.th: 377) seperti kisah di atas. Dalam Sunnatullah atau takdir alam ini, sesuatu takdir boleh juga ditolak dengan takdir yang lain, misalnya takdir kelaparan boleh ditolak dengan takdir makan, dahaga dengan minum, sakit dengan rawatan yang sihat. Begitu juga takdir malas boleh ditolak dengan takdir rajin atau berusaha (Sayid Sabiq 2005: 112).

Ekoran daripada itu, manusia bolehlah mengembangkan idea *sunnatullah* atau peraturan sebab musabab (*causation*), di mana Allah SWT yang mewujudkan alam bersama dengan peraturan dan undang-undang yang menjadi landasan kepada perjalanan alam. Dengan demikian Muhammad Abduh mendakwa bahawa Islam adalah diasaskan kepada kepercayaan sistem sebab dan musabbab dengan kenyataan beliau:

"It is not possible, he declares, for a Muslim to deny the sequence of cause and effect among the natural phenomena except by renoucing allegiance to his religion." (Mazheruddin Siddiqi 1982: 7-14).

Justeru, manusia adalah sebahagian daripada alam, maka mereka juga tidak terkeluar daripada peraturan ini sama ada dalam urusan dunia atau agama. Contohnya, seorang petani yang berusaha dengan segala keperluan pertanian, pada adatnya akan dapat hasil yang lumayan, dan begitulah juga sebaliknya. Dengan konsep *sunnatullah* itu, maka wujudlah pilihan manusia dalam menentukan sesuatu perkara.

Pilihan Manusia dalam Qada' dan Qadar Allah SWT

Seperti yang telah dibahaskan sebelum ini bahawa Qada' dan Qadar adalah satu ketetapan yang telah ditentukan oleh Allah SWT terhadap makhluk-Nya dan ia berkait rapat dengan konsep sebab musabab atau peraturan alam. Apabila dibahaskan mengenai Qada' dan Qadar ini juga, maka timbullah persoalan tentang soal pilihan manusia dan juga berhubung dengan perbuatan manusia, yang dapat dipilih dan diusahakan (Abdul Hadi 2008: 16). Sekurang-kurangnya terdapat tiga aliran dalam membincangkan mengenai persoalan ini, iaitu aliran Qadariyyah, Jabariyyah dan Asy'irah.

Qadariyyah adalah golongan yang menafikan Qada' dan Qadar dalam perbuatan secara pilihan. Menurut pendapat ini, manusia berkuasa secara mutlak di atas perbuatannya dan fahaman ini disokong oleh golongan Muktazilah dan Syiah. Golongan ini dipelopori oleh Ma'bad al-Juhani dan Ghaylan al-Dimasqi. Dalam perbahasan mengenai persoalan perbuatan manusia, golongan ini mengatakan secara mutlaknya perbuatan manusia adalah dari manusia sendiri tanpa campur tangan daripada Allah SWT ('Uthaimin 1426: 10). Bukanlah hak yang mutlak bagi manusia itu

sendiri dalam memutuskan jalan hidupnya kerana perbuatan hamba itu adalah makhluk dan mustahil bagi seorang makhluk boleh menciptakan perbuatannya sendiri sedangkan dia sendiri adalah makhluk yang diciptakan oleh Allah SWT (Abu Hanifah 2009: 142).

Aliran kedua yang memperbincangkan mengenai perbuatan manusia ini ialah aliran Jabariyah yang diasaskan oleh Jahm bin Safwan. Umumnya, mereka menolak adanya usaha dan ikhtiar yang ada pada manusia. Semua perbuatan baik dan jahat adalah daripada Allah SWT. Manusia terpaksa akur dengan Qada' dan Qadarnya seperti bulu yang terbang ditiup angin. (Abdul Hadi 2008: 17). Mereka juga berpendapat bahawa manusia tidak mempunyai kehendak dan kebebasan dalam melakukan perbuatannya sama ada sengaja atau sebaliknya. Ringkasnya, manusia dikatakan dipaksa oleh Allah dalam setiap perbuatannya dan seterusnya menafikan tentang konsep pilihan mnausia ('Uthaimin 1426: 12).

Kedua-dua pendapat di atas ditolak oleh aliran ketiga iaitu aliran al-Asy'ari, Allah mengurniakan kepada manusia akal pemikiran dan berkemampuan dalam menerima tanggungjawab. Mereka mempunyai kehendak sendiri dan mampu untuk berikhtiar. Justeru dengan kurniaan akal yang diberikan oleh Allah SWT, manusia mampu menentukan pilihan yang terbaik untuk dirinya. Menurut al-Asy'ari, dalam persoalan perbuatan manusia, beliau meletakkan bahawa manusia itu mempunyai kuasa dalam menentukan pilihannya, tetapi batas yang diletakkan oleh al-Asy'ari terhadap kuasa manusia itu bukanlah batasan dari sudut memilih dan melakukan perbuatan tersebut bahkan batasan yang diletakkan oleh al-Asy'ari dalam masalah kuasa manusia itu adalah dari sudut memberi kesan pada mencipta perbuatannya (Asy'ari 1953: 41).

Mengenai persoalan perbuatan manusia ini, al-Asy'ari telah menghuraikan bahawa perbuatan manusia terbahagi kepada dua iaitu perbuatan iktiyari (mempunyai pilihan), yang membawa maksud perbuatan yang mampu dipilih oleh manusia dengan Qudrah baru yang diciptakan kepada mereka, dan perbuatan inilah yang diletakkan oleh al-Asy'ari sebagai teori *al-kasb*, manakala perbuatan yang kedua ialah perbuatan *idtirari* (terpaksa) seperti pengerakan jantung atau pergerakan terketar-ketar orang yang lumpuh (Asy'ari 1953: 41). Daripada kenyataan yang telah digariskan oleh al-Asy'ari memperlihatkan di sini bahawa manusia mempunyai ikhtiar atau pilihan dalam menentukan cara hidupnya. Ini jelas di dalam firman Allah SWT:

إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

(Al-Quran Surah al-Ahzab 33:72)

Maksudnya:

"Sesungguhnya kami telah menawarkan amanah Kami kepada langit dan bumi dan gunung-ganang (tetapi) mereka semua enggan memikulnya dan takut kepadanya dan hanya manusia sahaja yang sanggup memikulnya. Sesungguhnya manusia adalah amat zalim dan amat jahil."

Daripada ayat di atas, dalam *Tafsir Fi Zilalil Quran* menerangkan bahawa amanah yang diturunkan oleh Allah SWT dan segala taklifan yang diturunkan hanya manusia sahaja yang sanggup memikulnya dalam memahami undang-undang Allah SWT dengan menggunakan akal dan perasaan, maka boleh disimpulkan bahawa manusia bertindak dengan kemahuan dan fikirannya (Sayyid Qutb 2000: 156). Justeru, di sini jelas menunjukkan bahawa manusia telah diberi pilihan dengan dikurnikan akal dan ikhtiar supaya manusia dapat berfikir dan memilih dengan bebas sama ada menerima amanah itu atau pun menolaknya (Taha 1979: 52).

Oleh itu, berhubung dengan Qada' dan Qadar Allah SWT adalah jelas bahawa ilmu Allah SWT yang luas tidak menafikan sama sekali pilihan (ikhtiar) yang dibuat oleh seorang hamba kerana ilmu Allah SWT adalah suatu sifat yang tidak memberi kesan (di atas tindakan manusia). Contohnya pengetahuan seorang bapa tentang pemergian anaknya ke bandar tidaklah mempengaruhi atau memaksa tindakan anaknya untuk pergi atau tidak. Daripada perspektif Islam, yakni Allah, Ia menyuruh makhluknya beriman dan taat kepada-Nya serta melarang mereka daripada melakukan kekufuran dan maksiat. Namun, pada praktiknya, manusialah yang bertanggungjawab menentukan jalan dan corak hidupnya. Dari sudut penggunaan perkataan pun, apabila disebut ingin dan suruhan umum, ia menunjukkan manusia mempunyai pilihan terhadap sesuatu yang dilakukan untuk diri mereka.

Jika tidak wujud 'pilihan' nescaya perintah dan larangan Allah SWT merupakan sesuatu yang sia-sia. Ringkasnya Qada' dan Qadar adalah suatu ilmu yang tertentu bagi Allah SWT. Hanya Allah yang Maha Mengetahui dengan ilmu-ilmu-Nya. Manakala makhluk manusia, tidak mengetahui dan tidak bertaggungjawab mengenainya (Abdul Hayei 1995: 50). Sebaliknya manusia yang tidak mengetahui apa yang ada pada ilmu Allah SWT tentang dirinya sendiri sebelum sesuatu takdir itu berlaku hendaklah berusaha untuk mencapai atau menghasilkan takdir terbaik-Nya untuk diri mereka.

KESIMPULAN

Daripada apa yang telah diperbahaskan dapat dirumuskan bahawa wujud pilihan manusia di dalam konsep Qada' dan Qadar Allah SWT. Konsep kepercayaan kepada Qada' dan Qadar yang difahami secara tepat mengikut al-Quran dan al-Sunnah tidak akan menimbulkan banyak pertikaian dan perdebatan yang mensabitkan kesan yang negatif kepada perbuatan manusia. Malah, keyakinan kepada rukun Iman yang keenam ini boleh memberikan daya dorong kepada umat Islam untuk bertungkus lumus bekerja dalam hidup dan memperoleh kejayaan di dunia dan di akhirat. Konsep Qada' dan Qadar dalam Islam yang meletakkan bahawa Allah mengetahui tentang hal-hal makhluknya sebelum ia diciptakan, setiap yang akan berlaku dan dilakukan oleh mereka, termasuklah iman, taat, kufur, maksiat, bahagia dan celaka. Bagaimanapun, pengetahuan Allah itu, tidaklah sampai ke tahap pemaksaan ke atas perbuatan manusia sehingga boleh menunjukkan ketidakbebasan manusia dan ketidakadilan Allah SWT. Hakikatya, kefahaman yang jitu terhadap Qada' dan Qadar ini dapat mendorong memajukan diri ke arah pembangunan duniawi dan rohani secara seimbang. Selain itu, perbuatan iktiyari atau teori *al-kasb* yang digariskan oleh al-Asy'ari memperlihatkan bahawa manusia mempunyai pilihan dalam hidupnya dan ini sekali gus menolak pandangan yang diberikan oleh golongan Qadariyyah dan Jabariyyah khususnya di dalam persoalan perbuatan manusia. Justeru, diharapkan implikasi daripada kajian ini dapat membetulkan salah faham dan tanggapan sebahagian daripada masyarakat Islam terhadap konsep Qada' dan Qadar. Malah, dengan penulisan ini dapat memberikan rujukan bacaan yang bersifat ilmiah bagi memahami konsep pilihan manusia dalam Qada' dan Qadar Allah SWT.

RUJUKAN

Al-Qur'an al-Karim.

Abdul Hadi Awang. 2008. *Beriman Kepada Qada' dan Qadar*. Kuala Lumpur: PTS Publication & Distributors Sdn.Bhd.

Abdul Hayei Abdul Shukor. 1995. *Ulasan dan Terjemahan Hadis 40*. Jil. 1. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abu Ja'far Muhammad bin Jarir ath-Thabari. 2009. *Tafsir ath-Thabari*. Terj. Syaikh Ahmad Muhammad Syakir. Jakarta: Pustaka Azzam.

Al-Maturidi, Abu Mansur Ibn Muhammad. t.th. *Kitab al-Tawhid*. Iskandariyyah: Dar al-Jamiat al-Misriyyah.

Al-Tarmizi, Isa Bin Saurah. 1382H/ 1962. *Jami' Sahih*. Juz 4. t.tp. Syarikat Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Jali wa Awladu Basr.

Asy'ari, al-Imam Abi al-Hasan Ali bin Ismail. 1953. *Al-Luma' fi Radd 'ala Ahl alaygh wa al-Bida'*. Terj. Richard J. Mac Carthy. The Theology of al-Asy'ri. Bayrut: Imprimirie Catholique.

Asy'ari, al-Imam Abi al-Hasan Ali bin Ismail. 1977. *Al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*. Fawqiyyah Husin Mahmud (pnyt.). al-Qahirah: Dar al-Ansar.

Kamus Dewan. 2005. Edisi Keempat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus Pengetahuan Islam. 1976. Perpustakaan Negara Malaysia.

Mazheruddin Siddiqi. 1982. *Modernt Reformist Thought in the Muslim World*. Islamabad: Islamic Research Institute.

Md Taha Suhaimi. 1979. *Qadak dan Qadar*. Singapura: Solo Enterprises.

Mudassir Bin Rosder. 1994. Masalah Uluhiyyah dalam Aliran Muktazilah. *Islamiyyat* 15.

Mudassir bin Rosder. 2012. Konsep Qadak dan Qadar serta Asas dalam Pembangunan Negara. Dlm. *Samudera Pemikiran Usuluddin*. Bangi: Jabatan Usuluddin dan Falsafah Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.

Sayid Sabiq. t.th. *Akidah Islam Menurut al-Quran dan Hadis*. Kuala Lumpur: Rangkaian Berkat Sdn Bhd & Pustaka Salam Sdn Bhd.
Sayyid Qutb. 2000. *Tafsir Fi Zilalil Quran*. Jil. 12. Kota Bharu: Pustaka Aman Press Sdn.Bhd.
Sayyid Qutb. 2000. *Tafsir Fi Zilalil Quran*. Jil. 9. Kota Bharu: Pustaka Aman Press Sdn.Bhd.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kurikulum Pengajian Islam Kampus Melaka: Satu Dapatan Awal

Siti Nadiah Babge & Ahmad Munawar Ismail

Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Kurikulum Pengajian Islam merupakan mata pelajaran wajib dan teras kepada semua pelajar muslim di Kolej Risda Melaka. Kursus ini hanya ditawarkan kepada semua pelajar semester satu sahaja. Pengkaji menggunakan Model CIPP (*Contect, Input, Process, Product*) yang telah diubahsuai. Tumpuan kajian melibatkan proses pembelajaran dan pengajaran iaitu kualiti modul pengajaran Pengajian Islam, kandungan kurikulum, metode penyampaian dan juga masa/ tempoh. Kajian ini dilakukan untuk melihat perkembangan dan juga perlaksanaan kursus ini semasa proses P&P berlangsung serta transformasi terhadap kursus tersebut. Tinjauan ini dapat menjadi indikator utama dalam usaha untuk memperkasakan penawaran kursus ini dari masa ke semasa. Beberapa cadangan dan penambahbaikan juga dicadangkan untuk merealisasikan hasrat dan aspirasi Negara dalam usaha untuk melahirkan modal insan kelas pertama. Perubahan yang berlaku dalam kurikulum Pengajian Islam menjadi wadah penting supaya ia selari dengan perkembangan individu serta perkembangan semasa.

Kata Kunci : kurikulum, Pengajian Islam, perkembangan individu, tingkah laku

PENGENALAN

Kolej RISDA Sdn Bhd merupakan badan korporat di bawah Akta Syarikat 1965 yang beribu pejabat di KM 7, Jalan Ampang, 50450 Kuala Lumpur. Kolej RISDA Kampus Melaka merupakan kampus utama berdaftar sebagai Institut Pengajian Tinggi Swasta di bawah Akta Institut Pendidikan Tinggi Swasta 1996.Penubuhannya sebagai sebuah Institusi Pengajian Tinggi Swasta yang proaktif dalam melaksanakan usaha membangunkan sumber manusia secara holistik ke arah mencapai kecemerlangan bersepadu. Kolej RISDA giat menjalankan transformasi bagi menjana modal insan yang berketerampilan dan kompeten. Sebagai sebuah pusat ilmu kepada bidang pertanian, ICT, Pengurusan Perniagaan, keusahawanan dan bidang-bidang lain, Kolej RISDA mampu meningkatkan ekonomi negara dengan melaksanakan transformasi dalam sektor pertanian yang berteknologi tinggi, sejajar dengan moto kolej iaitu melatari kehijauan merentasi kemampuan (kolejrisda 2014).

'Kampus dalam Taman' menjadi tunggak utama dalam penyediaan prasarana dan persekitaran Kolej RISDA kampus Melaka. Ini menjadikan kampus ini unik serta kredibilitinya dalam bidang pendidikan. Kemudahan infrastruktur yang lengkap serta selesa mampu memacu ke arah institusi pengajian tinggi yang inovatif. Selain itu, pembangunan kurikulum yang dilaksanakan di Kolej Risda sejajar dengan keperluan pasaran untuk melahirkan tenaga kerja yang profesional

SEJARAH KOLEJ RISDA

Kolej Risda Kampus Melaka ditubuhkan pada tahun 2000. Penubuhan kolej ini selepas mengambil alih Institut Latihan RISDA (ILR). Kolej Risda Kampus Melaka merupakan kampus induk yang menjalankan program berbentuk akademik selain kampus cawangan di Perak, Kelantan dan Pahang yang menjalankan program berbentuk kemahiran. Penawaran program-program berbentuk

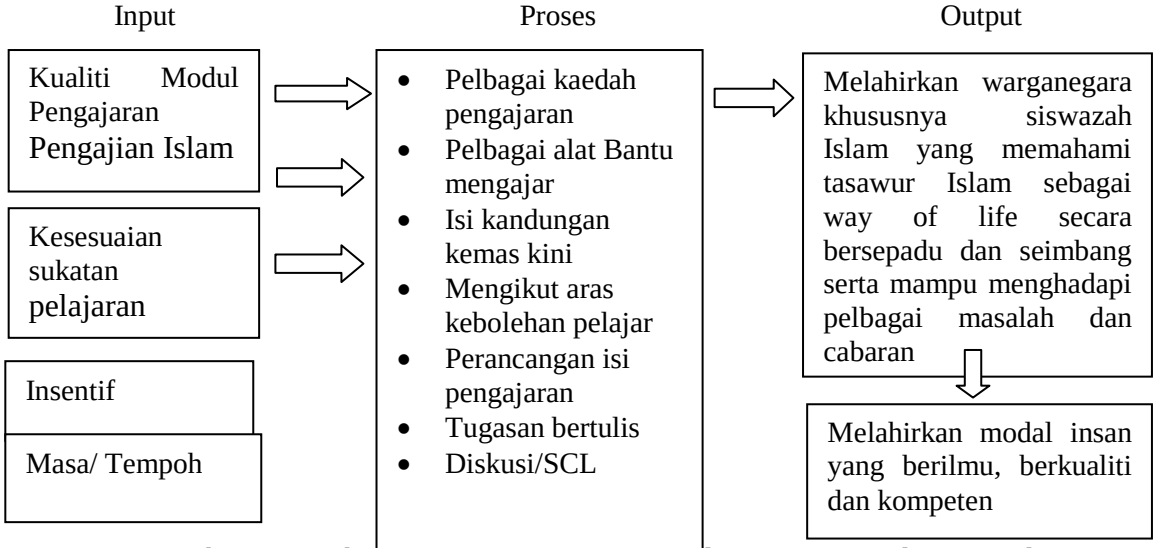
akademik bermula pada tahun 2001 dengan program Sijil Sains Komputer dengan bilangan berjumlah dalam 6 orang pelajar sahaja. Tenaga pengajar hanya berjumlah dalam 7 orang sahaja. Selepas itu diikuti dengan beberapa buah program yang lain iaitu Diploma Pengurusan Landskap, Diploma Pertanian (UPM), Diploma Pengurusan Ladang (UITM), Diploma Pentadbiran Perniagaan (UPM), Diploma Sains Komputer (UPM), Diploma Perakaunan, Diploma Keusahawanan, Diploma Perniagaan Tani, Pra-Diploma Sains Komputer dan Sijil Sains Komputer. Pada September 2014, Kolej Risda Melaka telah menawarkan program peringkat Ijazah Sarjana Muda Teknologi Perniagaan Dengan Pengurusan Keusahawan (BCEM) kerjasama dengan UNIKL. Bilangan pelajar seramai 50 orang pelajar (Profile Korporat 2014).

LATAR BELAKANG KURIKULUM PENGAJIAN ISLAM DI KOLEJ RISDA

Pelaksanaan kurikulum Pengajian Islam di Kolej Risda bermula pada tahun 2001. Berikutan penawaran program Sijil Sains Komputer. Kurikulum ini dijadikan sebagai mata pelajaran wajib dan kursus teras LAN (Lembaga Akrediatasi Negara) kini MQA di dalam setiap program yang dijalankan di Kolej Risda termasuk di institusi pengajian tinggi swasta yang lain (Temu bual, 2014). Ia merupakan kursus-kursus pelengkap untuk menyokong falsafah pendidikan negara iaitu melahirkan generasi yang kuat dan seimbang dari segi intelek, rohani, emosi dan jasmani (Abdul Latif, 2000). Secara tidak langsung dapat menyumbang ke arah pembentukan negara harmoni dan makmur serta menyokong falsafah dan penekanan penubuhan Institut Pengajian Tinggi Swasta itu sendiri (Lembaga Akreditasi Negara 1998).

Kursus ini menjadi prasyarat kepada pelajar-pelajar muslim di institut Pengajian Tinggi Swasta (Seksyen 43, Akta IPTS 1996 (AKTA 555), Bil.2 KPT (JPS).100-4(5) 30 November 2005). Setiap pelajar yang mengambil mata pelajaran Pengajian Islam perlu sekurang-kurang mendapat gred lulus iaitu C dengan pemberat 3 jam kredit. Kod bagi mata pelajaran ini ialah MPW 1143/MQA 1143 (http://www.mqa.gov.my/portal2012 14 Jun 2014).Sasaran kursus ini kepada semua pelajar muslim di peringkat diploma dan sijil di Kolej Risda Kampus Melaka. Kursus ini terletak di bawah Jabatan Pengajian Islam Kontemporari. Ia juga termasuk di dalam kelompok bidang pengajian umum menekankan aspek pengetahuan am yang terkini dan kemahiran yang relevan kepada pembentukan mahasiswa seimbang dan harmonis dari aspek kognitif, afektif, jasmani dan rohani (Abdul Latif 2000).

Penawaran kursus ini dapat membantu melahirkan generasi mahasiswa yang mahir dalam kerjaya dan dapat memahami serta menghayati aspirasi negara (Lembaga Akreditasi1998. Ia juga selaras dengan dinamisme sistem pengajian tinggi dan dasar-dasar pembangunan modal insan Negara oleh Kementerian Pengajian Tinggi (KPT) (2010) (Ghazali Darussalam 2013).



Rajah 1: Kerangka teori Perkembangan Kurikulum Pengajian Islam Di Kolej
diubahsuai daripada Model CIPP, Yusni Mohamad Yusak (2013) dan Tobrani (2009).

Kursus PI yang ditawarkan di Kolej Risda diselia dan dipantau oleh Lembaga Akreditasi Negara (LAN) kini MQA (*Malaysian Qualification Agency*) berdasarkan Akta Institusi Pengajian Tinggi Swasta (1996). Kursus ini ditawarkan bertujuan membina keperibadian pelajar dan memperkembangkan pemikiran Islam dalam konteks budaya keilmuan. Ia juga bertujuan memberi pendedahan kepada pelajar tentang tamadun Islam yang bersifat world affirmative bagi menimbulkan penghayatan yang lebih baik untuk diri sendiri dan menyumbang secara gigih bagi memajukan bangsa dan negara (Ghazali Darussalam 2013).

Kursus Pengajian Islam ini disediakan untuk melahirkan warganegara khususnya siswazah Islam yang memahami tasawur Islam sebagai way of life secara bersepadu dan seimbang serta berupaya menghadapi pelbagai masalah dan cabaran. Objektif utama kursus ini seperti yang digariskan Lembaga Akreditasi Negara (2005), setelah tamat mengikuti kursus ini, pelajar akan dapat:

1. Menerangkan tentang tasawur Islam secara tepat.
2. Menjelaskan Islam sebagai sebuah peradaban dan tamadun Islam yang menyumbang kepada pembangunan ummah.
3. Menghuraikan keupayaan Islam dalam menangani pelbagai cabaran yang dihadapi oleh masyarakat Malaysia.

Kandungan kursus Pengajian Islam yang telah digariskan oleh Lembaga Akreditasi Negara (LAN) (2005) kini (MQA), meliputi tajuk-tajuk dan tema berikut:

1. Islam dan konsep-konsep asas yang membahaskan tentang Islam sebagai cara hidup yang syumul.
2. Islam sebagai peradaban dan tamadun berkaitan konsep tamadun, perbandingan tamadun menurut perspektif Barat dan Islam, keunikan tamadun dan peradaban Islam, faktor-faktor kejayaan Tamadun Islam dan sumbangan Tamadun Islam dalam pelbagai bidang.
3. Seni dan manifestasi budaya yang diterima oleh Islam.
4. Peranan institusi Islam iaitu kekeluargaan dan kemasyarakatan, pendidikan, pemerintahan dan perundangan serta kehakiman.
5. Islam dan cabaran semasa berkaitan gejala keruntuhan moral, pembangunan dan alam sekitar, sains teknologi dan ICT, globalisasi, salah faham terhadap Islam, perpaduan ummah dan dialog peradaban.

Pemberat yang ditetapkan oleh Lembaga Akreditasi Malaysia (LAN) (2005) kini (MQA) dengan 3 jam kredit. Penilaian yang dijalankan ialah secara berterusan seperti dalam rajah 2 di bawah:

PENILAIAN	**PERATUS**
Tugasan/Tutorial/Kuiz	30%
Ujian 1	15%
Ujian 2	15%
Peperiksaan akhir	40%

Rajah 2

PELAKSANAAN KURIKULUM PENGAJIAN ISLAM

Kursus PI telah mengalami beberapa transformasi iaitu kod kursus, proses pembelajaran dan pengajaran serta juga penilaian kursus. Kod kursus ini telah menggunakan kod kursus LAN bertukar kepada MPW dan kepada MQA seperti Negara (Temu bual 2014). Proses pengajaran dan pembelajaran (P & P) kursus PI di Kolej Risda menggunakan kaedah tradisional iaitu syarahan.

Kaedah ini menjurus kepada proses pembelajaran dan pengajaran yang berpusat kepada pensyarah (Temu bual 2014). Pensyarah menggunakan kaedah chalk and talk. Melalui kaedah ini telah menyekat kemampuan pelajar untuk berfikir secara kreatif dan inovatif. Namun pada tahun 2008 kaedah OBE (Outcome Based Education telah diperkenalkan (Amiza Yaman et.all 2013).

Pendekatan OBE berdasarkan kepada perkembangan terkini dalam jaminan kualiti pengajian tinggi di Malaysia dengan penubuhan Malaysia Qualification Agency (MQA) dan berkuat kuasanya Malaysia Qualification Framework (MQF) dengan merujuk kepada keperluan pembangunan kurikulum mengikut garis panduan yang telah ditetapkan oleh agensi tersebut (Yusni Yusak dan Zainab Hanina 2013).

Maka secara tidak langsung kaedah dan proses pembelajaran berpusat kepada pelajar iaitu Student Centered Learning. Melalui kaedah para pelajar dapat dinilai melalui kognitif (pengetahuan), psikomotor (praktikal) dan juga afektif (insaniah). Justeru melalui penilaian yang telah ditetapkan oleh Majlis Akreditasi Negara (LAN) (2005) dan juga hasil perbincangan para pensyarah di bawah Jabatan Pengajian Islam Kontemporari tahun 2010 kaedah dan teknik pengajaran dipelbagaikan berdasarkan kepada konsep OBE (Temu bual 2014).

Proses pengajaran dan pembelajaran dipelbagaikan dengan menggunakan kaedah pembentangan, diskusi, *explorace*, menganjurkan program berkaitan dengan silibus dan sebagainya. Penilaian dipecahkan kepada markah tugasan iaitu 30%. Semasa proses pembelajaran dan pengajaran berlangsung juga digalakkan para pelajar berinteraksi dengan para pensyarah berkaitan topik atau isu-isu berkaitan. Pemarkahan juga diambil bagi setiap individu. Tujuan supaya para pelajar lebih efektif dan kreatif serta memahami setiap topik yang diperbincangkan (Temu bual 2014).

Kandungan kursus PI telah ditetapkan oleh Lembaga Akreditasi Negara (LAN) (2005). Menurut En. Abdul Halid Ramli iaitu Dekan Fakulti Sains Sosial dan juga salah seorang tenaga pengajar kursus Pengajian Islam, kandungan kursus yang ditetapkan oleh agensi tersebut sesuai dengan tahap para pelajar di Kolej Risda. Elemen yang ditetapkan meliputi keseluruhan aspek termasuk akidah, syariah dan akhlak. Topik Tamadun Islam serta isu-isu semasa juga diperbincangkan.

Kajian yang dilakukan oleh Ghazali Darussalam (2013) mendapati aspek kandungan kursus mencapai (min = 4.07 dan sp =0.696) dan berada tahap tinggi. Namun menurut En. Abdul Halid penambahbaikan terhadap kursus Pengajian Islam terutama kandungan kursus Pengajian Islam perlu dilihat semula. Ini disebabkan kandungan yang sama yang dipelajari oleh para pelajar sijil dan diploma. Maka secara tidak langsung pengetahuan para pelajar di peringkat sijil dan diploma adalah setara (Temu bual 2014).

Menurut Ghazali Darussalam (2013) juga beberapa aspek perlu ditambah baik seperti skop kajian, pemantauan dan pengawalan. Hasil kajian telah menjadi satu indikator tentang keperluan kepada perubahan yang tersusun bagi memenuhi keperluan pembinaan sahsiah pelajar di IPTS masa hadapan. Menurut pemerhatian pengkaji, modul yang digunakan oleh tenaga pengajar kurang sesuai untuk proses P&P. Terdapat kandungannya terlalu mendalam dan juga terlalu ringkas. Penyusunan modul tidak banyak mengemukakan dalil dari al-Quran atau hadis apabila mengemukakan sesuatu fakta. Manakala hadith yang dikemukakan tidak diproses melalui *takhrij al-hadith*. Ini memberi kesan kepada penggunaan *hadith maudu*[c].

Proses penambahbaikan turut berlaku dalam kursus PI, atas cadangan daripada En. Abdul Halid sebagai dekan Fakulti Sains Sosial. Pengajian al-Quran turut dimasukkan di dalam penilaian para pelajar. Tambahan jam pertemuan daripada 3 jam kepada 5 jam dengan mengekalkan pemberat 3 jam kredit. Bertujuan dapat meningkat tahap pengetahuan para terhadap pembelajaran al-Quran serta dapat menghayati dan mentadabur isi kandungan tersebut. Penilaian berdasarkan kepada hafalan iaitu merujuk kepada surah-surah lazim dan juga tilawah merujuk kepada surah Yasin. Markah penilaian juga diambil daripada markah tugasan iaitu 5% daripada 30% tugasan. Kriteria yang dinilai ialah kelancaran, terjemahan/pengajaran dan etika.

Hasil temu bual menunjukkan bahawa para pelajar sudah boleh menguasai bacaan al-Quran dan juga kelancaran. Terdapat dalam kalangan para pelajar mampu memberi interaksi positif terhadap inti pati dan pengajaran yang terdapat dalam ayat-ayat yang dibaca. Proses transformasi yang berlaku dalam kursus PI tidak melibatkan kepada aspek kandungan sepenuhnya tetapi melibatkan teknik pengajaran dan pengajian tambahan seperti al-Quran dan fardu ain dalam proses P&P PI.

PENUKARAN MATA PELAJARAN WAJIB KEPADA MATA PELAJARAN PENGAJIAN UMUM

Satu kajian mengenai pelaksanaan kursus mata pelajaran (MPW) telah dilaksanakan oleh kumpulan penyelidik daripada Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM). (Laporan Sesi Pembentangan Akhir Kajian Pelaksanaan Kursus Pengajian Umum Kepada YB Menteri Pengajian Tinggi, Bahagian Governan IPTS, JPT 2012). Kajian ini bertujuan mengkaji tahap pelaksanaan MPW kepada pelajar Malaysia dan penstrukturan kursus MPW kepada pelajar antarabangsa di IPTS supaya lebih menarik dan diterima oleh para pelajar.

Kursus Pengajian Umum telah diperkenalkan bertujuan meningkatkan kebolehpasaran graduan, perluasan inovasi dan kajian serta usaha meningkatkan semangat patriotisme dalam kalangan lulusan. Kursus ini diperkenalkan bertujuan untuk memenuhi aspirasi negara iaitu ke arah Pembinaan Negara Bangsa, Penguasaan dan Peluasan Kemahiran Insaniah, Pengukuhan dan Peluasan Pengetahuan di Malaysia dan Pengaplikasian Insaniah.

Penawaran dan pelaksanaan kursus ini diselaraskan kepada semua IPT dalam negara termasuk IPTA, IPTS, Politeknik dan Kolej Komuniti. Kursus ini dijadikan sebagai syarat bergraduan kepada semua pelajar dan diwajibkan lulus. Mata pelajaran Pengajian Umum berteraskan cabang Falsafah Ilmu yang melibatkan bidang keilmuan kajian Kemanusiaan, Sains Tulen dan Sains Sosial. Penekanan yang diberikan kepada pelajar dari aspek kemahiran insaniah. Kursus MPU meliputi empat kumpulan iaitu, U1; Penghayatan falsafah, nilai dan sejarah, U2; Penguasaan kemahiran insaniah, U3; Perluasan ilmu pengetahuan, U4; Kemahiran Pengurusan Masyarakat.

Berdasarkan pelaksanaan tersebut, satu jawatankuasa MPU di peringkat Kolej Risda telah ditubuhkan. Kursus PI telah ditawarkan di bawah kumpulan U3. Terdapat beberapa perubahan yang dilakukan terhadap kursus PI yang sedia ada. Penumpuan kandungan kursus terbahagi kepada dua bahagian iaitu sijil dan diploma mengikut kepada peringkat kesesuaian para pelajar. Kod kursus PI peringkat sijil ialah MPU 1313 (Pengajian Islam) dan peringkat diploma ialah MPU 2313 (Pengajian Islam).

CADANGAN DAN PENAMBAHBAIKAN

Pelaksanaan dan penawaran kursus Pengajian Islam adalah satu perkara yang wajar dan perlu diteruskan. Ismail Ibrahim (1999) pendidikan yang berteraskan kepada kesepaduan ilmu yang bersumberkan daripada ajaran al-Quran dan as-Sunah mampu membentuk jasmani dan rohani, ilmu dan hikmah, moral dan akhlak. Ia juga mampu mencorakkan tingkah laku dan peribadi manusia.Abdullah Mohd Zin (2005) menjelaskan bahawa proses pendidikan Islam di peringkat tinggi merupakan lambang kemajuan masyarakat Islam. Maka dalam mencapai matlamat tersebut, institusi pengajian tinggi awam atau swasta memikul tanggungjawab yang besar dalam memberi input yang positif dan berguna kepada perkembangan individu.

Menurut Yahya Don (2005) untuk menghadapi cabaran abad 21 yang serba canggih dan moden, satu anjakan paradigma yang strategik perlu dilakukan. Sidek Baba (2007) menyatakan sekiranya pengajaran dapat disampaikan dengan lebih bijaksana, kesan penghayatan para pelajar akan meningkat lebih tinggi. Sebaliknya, jika pendekatan dilakukan secara deskriptif sahaja maka pengetahuan hanya berlegar di minda sahaja tanpa meninggalkan kesan kepada hati dan jiwa. Maka pembangunan berterusan perlu dilakukan terhadap dimensi pengajaran terutama dalam aspek kandungan dan metod penyampaian supaya ia lebih menyeluruh dan dinamik.

Pelaksanaan kursus PI memberi impak yang positif terhadap tingkah laku pelajar. Banyak kajian telah dilakukan antaranya Ghazali Darussalam (2013), Sidek Baba (2007), Yusni Mohamad Yusak (2013), Ab. Halim Tamuri (1997) dan Alias Mat Saad (1999). Antara transformasi yang boleh dilakukan iaitu:

1. Penawaran kursus PI yang berorientasikan OBE yang memberi fokus kepada bidang-bidang yang ditawarkan di Kolej Risda. Objektifnya mampu memberikan pemahaman Islam yang sebenar terhadap setiap bidang pengkhususan yang diambil oleh pelajar.
2. Mempelbagaikan kursus-kursus PI dan tidak tertumpu pada satu semester sahaja. Pengkaji melihat pembelajaran secara berterusan mampu memberi pendedahan yang lebih mendalam

terhadap para pelajar seperti ditawarkan semester 2 dan semester 3. Mengkaji semula modul/buku teks yang diguna pakai semasa proses P&P PI. Menurut Naemah (1987) modul atau buku teks merupakan bahan utama untuk mentafsirkan falsafah, matlamat, objektif dan kurikulum pendidikan. Buku teks bermutu bukan sahaja dapat menentukan perkembangan ilmu pengetahuan tetapi juga dapat membina sahsiah dan perkembangan rohani.

PENUTUP

Penawaran kurikulum Pengajian Islam merupakan kesinambungan daripada usaha berterusan pihak pengurusan Bahagian Hal Ehwal Akademik (BHEA) untuk melahirkan modal insan yang berilmu, berkualiti dan kompeten iaitu seimbang dalam ilmu akal dan wahyu. Cabaran membangunkan kurikulum dalam cabaran kini amat tinggi. Maka perubahan serta transformasi perlu dilakukan untuk penambahbaikan dan sebagai wasilah untuk melahirkan masyarakat yang unggul dan kompeten.

RUJUKAN

Ab. Halim Tamuri. 1997. *Islamic Education and Its Contribution towards Malaysian Nation Building.* Thesis M.Litt. University of Birmigham.

Abdul Halid bin Ramli .2014. *Kurikulum Pengajian Islam di Kolej Risda*. Temu bual, 14 Jun.

Abdul Latif Samian. 2000. *Hala Tuju Pengajian Umum pada alaf Baru.* Dlm Abdul Latif Samian dan Mohamad Sabri Haron (pnyt.). Pengajian Umum Pada alaf Baru: 1-12. Bangi: Pusat Pengajian Umum, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Abdullah Muhammad Zin & Zulkiplie Abd Ghani. 2005. *Pendidikan Islam Di Malaysia Dari Pondok ke Universiti.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Agensi Kelayakan Malaysia (MQA). 2014. *Mata Pelajaran-Mata Pelajaran Wajib*. http://www.mqa.gov.my/ [4 Jun]

Alias Mat Saad.1999. *Penilaian Pelaksanaan Kurikulum Pendidikan Islam Politeknik Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia*. Bangi: UKM.

Amiza binti Yaman et al. 2014. Kesediaan Pensyarah Dalam Pelaksanaan Pengajaran Dan Pembelajaran (PnP) Menggunakan Pendekatan Outcome Based Education (OBE) Di Politeknik Port Dickson.http://www.polipd.edu.my/. 5 Jun, 2014.

Ghazali Darussalam. 2013. *Penilaian Tahap Amalan Pelaksanaan Kursus Pengajian Islam Dan Hubungannya Dengan Tingkah Laku Pelajar Institusi Pengajian Tinggi Swasta (IPTS) Di Malaysia*. Dlm. Proceeding of The Global Summit on Education. Kuala Lumpur: 328 – 341.

Ismail Ibrahim. 1999. *Kejayaan Pemimpin Islam*. t.tp: Utusan Malaysia.

Kementerian Pendidikan Malaysia. 2001. *Falsafah Pendidikan Kebangsaan Matlamat dan Misi.* Pusat Perkembangan Kurikulum, Kementerterian Pendidikan Malaysia.

Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia. 2006. *Struktur Kursus Pendidikan Islam Politeknik Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia.* Putrajaya: Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia.

Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia. 2006. *Laporan Jawatankuasa Mengkaji, Menyemak Dan Membuat Perakuan Tentang Perkembangan Dan Halatuju Pendidikan Tinggi Malaysia.*

Kolej Risda Melaka. 2014. http://kolejrisda.edu.my/index.php/.14 Jun, 2014.

Lembaga Akredetasi Negara. 1998. *Sukatan Pelajaran Bahasa Kebangsaan dan Mata Pelajaran Wajib Institusi Pengajian Tinggi Swasta.*

Mata Pelajaran Wajib. 2014. http:www.mqa.gov.my/ .14 Jun, 2014.

Profile Korporat. t.th. Kolej Risda Melaka. Kuala Lumpur: t.pt

Suhaiman Yassin. 2014. Sejarah Kolej Risda. Temu bual, 12 Januari.

Yusni Mohamad Yusak dan Zainab Hanina Abdul Samad. 2013. Halatuju Kurikulum Pendidikan Islam Di Politeknik Malaysia: Satu Dapatan Awal. Dlm. *2nd International Seminar on Quality and Affordable Education (ISQAE2013).* Skudai: Universiti Teknologi Malaysia.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Peranan Subjek Hubungan Etnik kepada Pelajar Muslim

Siti Shariyah Shaari, Wardatul Aishah Musa, Azis Jakfar Soraji & Norsazali Abdullah

Universiti Kuala Lumpur: Malaysian Institute of Information Technology
1016 Jalan Sultan Ismail, 50250 Kuala Lumpur, Malaysia.

Abstrak : Penelitian kajian melibatkan subjek Hubungan Etnik di Institusi Pengajian Tinggi Awam dan Swasta. Modul kenegaraan ini disusun khas bermatlamatkan kenegaraan. Justeru, penelitian kertas kerja melihat pula kepada satu lagi aspek penting sebagai pelajar Muslim dalam proses Islamisasi ilmu pengetahuan, bukan sahaja mempelajari teori tetapi berjaya memahami dan mengamalkan ilmu Hubungan Etnik sebagai platform dakwah kepada masyarakat bukan Islam. Reka bentuk kajian menggunakan kaedah kualitatif.Analisis fakta-fakta dibuat setelah diperoleh dari sumber-sumber iaitu Al-Quran, Hadith, sirah, silibus Hubungan Etnik serta kajian dalam bidang kemasyarakatan dan kenegaraan.

Kata Kunci: Pelajar, Islamisasi Ilmu, hubungan etnik

PENGENALAN

Seawal 2005, subjek hubungan etnik telah menjadi subjek teras di Institusi Pengajian Tinggi Awam (IPTA) bagi mendedahkan mengenai kefahaman dari sudut sejarah, ekonomi, perlembagaan, pendidikan, agama dan cabaran semasa melibatkan hubungan antara etnik di Malaysia. Terkini, bermula semester September 2013, seluruh institusi awam dan swasta mewajibkan para pelajar Ijazah Sarjana Muda untuk lulus subjek ini. Sesuai dengan matlamatnya iaitu melahirkan pelajar-pelajar yang tinggi semangat kenegaraan, berilmu pengetahuan dalam urus tadbir negara dan memiliki kualiti akhlak yang terpuji dalam masyarakat agar keharmonian terjamin.

Syed Naquib Al-Attas menggariskan suatu model penting bagi para pelajar sebagai panduan dalam menuntut Ilmu.Menerusi model skema umum ilmu dan klasifikasiya serta sistem aturan dan displin(Hairol Anuar H.,2014) menjelaskan bahawa terdapat tiga elemen dalam sistem ini iaitu Tuhan, Manusia dan Alam Semesta. Ilmu yang diturunkan kepada manusia mengandungi pelbagai aspek, iaitu menerusi Al Quran dan Hadith, diikuti dengan Ilmu Fardhu Ain dan Fadhu Kifayah serta ilmu sains turut tidak terkecuali seperti subjek matematik, fizik, sejarah, kimia dan lain-lain yang memerlukan hubungkait dengan alam semesta.

Kedua-dua elemen subjek Hubungan Etnik dengan model panduan menuntut ilmu oleh Syed Naquian Al Attas, adalah sama pentingnya dalam pembangunan diri seorang pelajar. Usaha bagi mengharmonikan antara keduanya adalah perlu supaya para pelajar tidak ketinggalan bagi untuk tujuan bekalan di dunia dan akhirat.

PERNYATAAN MASALAH

Dalam tempoh pengaplikasian subjek ini di Malaysia selama sembilan tahun ini, prestasinya hanya merangkumi ilmu sains sosial yang tidak melalui proses Islamasasi ilmu subjek Hubungan Etnik secara formal dalam Pengajaran dan Pembelajaran di dalam kelas. Silibus-silibus yang menyentuh mengenai sejarah, pendidikan, agama-agama, politik, ekonomi dan perlembagaan yang terdapat di Malaysia merupakan suatu ilmu khusus yang sepatutnya didedahkan secara terperinci.

Para pelajar di institusi tidak diberi kesempatan untuk melihat senario pentadbiran Malaysia dari perspektif agama Islam melalui teladan-teladan menerusi Al Quran dan Hadith,sejarah-sejarah

pentadbiran Islam seawal zaman Rasulullah dan para sahabat, sistem pendidikan, serta hubungan kemakmuran pelbagai kaum yang terbina di bawah kepimpinan politik Islam.

Kertas kerja ini diharapkan dapat menterjemahkan struktur awal kajian kearah proses Islamisasi ilmu subjek Hubungan Etnik serta mampu mengisi "missing link" yag dihadapi para pelajar Islam terutamanya.

OBJEKTIF

Kajian ini dijangka untuk mencapai objektif-objektif berikut :

1. Mengenalpasti peranan subjek Hubungan Etnik dalam diri pelajar Muslim.
2. Mentransformasikan modul Hubungan Etnik yang berteraskan kefahaman Islam dalam pembinaan jatidiri pelajar Muslim

BATASAN KAJIAN

Kertas kerja ini merupakan rangka awal dalam kajian yang bakal dijalankan secara lebih terperinci.Garapan modul ini tertumpu kepada aspek Islamisasi ilmu subjek Hubungan Etnik serta peluang khusus kepada pelajar-pelajar Islam sahaja.Umum mengetahui bahawa subjek ini merupakan subjek teras (Matapelajara Umum) bagi pelajar-pelajar ijazah sarjana muda tidak mengira kaum di Malaysia, semestinya penambahbaikan aspek transformasi modul ini perlu dilihat dari pelbagai sudut.

Selain itu, kertas kerja ini turut terbatas hanya daripada satu sudut pandang sahaja iaitu melibatkan kajian perpustakaan dan tidak melibatkan sebarang respondan yang terdiri daripada para pelajar mahupun tenaga pengajar. Kertas kerja ini hanya tertumpu kepada kerangka Modul Umum Ilmu dan Klasifikasinya garapan Syed Muhammad Naquib Al-Attas (Hairol Anuar M. I., 2014)

METODOLOGI KAJIAN

Kaedah kualitatif dijalankan dan bertumpu kepada kajian perpustakaan iaitu melalui bahan-bahan terbit seperti buku subjek Hubungan Etnik, Kitab Al Quran, Hadith dan kitab-kitab dakwah.

JANGKAAN KEPUTUSAN

Dengan menghasilkan modul Hubungan Etnik yang lengkap dengan elemen Islamisasi Ilmu bagi subjek Hubungan Etnik ini, para pelajar Islam mampu menterjemahkan subjek tersebut sebagai suatu yang lebih realistik dan mampu menjadikan landasan ilmu yang dipelajari sebagai platform dakwah kepada masyarakat bukan Islam diluar sana.Perinciannya boleh dibahagikan kepada lima aspek penting iaitu *specific, measureable, achievable, realistic* dan *timely*.

a. *Specific* atau Jelas dengan Matlamat Kehidupan

Pelajar sedari kecil wajib didedahkan dengan tujuan yang jelas dalam kehidupan didunia ini yang tidak lain adalah sebagai hamba Allah dan Khalifah di muka bumi. Ideanya ialah agar para pelajar jelas bahawa pada peringkat usia mereka sebagai remaja yang menginjak dewasa, adalah penting bersiap sedia dengan ilmu yang dipelajari di Institusi-institusi sebagai ilmu yang bermanafaat dan mampu diamalkan sepanjang masa.

Dalam subjek hubungan Etnik, terdapat bab yang membincangkan mengenai Agama dan Hubungan Etnik di Malaysia(Ahmad, 2013). Bab ini membicangkan mengenai sejarah, mesej asas dan perayaan-perayaan bagi Agama Islam, Hindu, Buddha, Kristian, Sikh, Konfuciunisme, Tao dan Animisme serta perkaitannya dengan kehidupan masyarakat di Malaysia yang berbilang kaum.

Tenaga pengajar harus memainkan peranan penting dalam menjelaskan bab ini secara terperinci yang mana ilmu yang dipelajari merupakan ilmu yang melibatkan perbandingan antara

agama-agama yang terdapat di Malaysia. Sungguhpun hanya melibatkan pengenalan dan pendedahan agama-agama kepada para pelajar, perlu difahami bahawa bab ini menyentuh akidah dan kepercayaan para pelajar. Disinilah peluang bagi para pelajar Islam dapat membezakan dan menolak unsur-unsur yang boleh mencemar kesucian agama Islam.

Amalan bagi penganut Sikh umpamanya, memakai Kara iaitu sejenis gelang tangan besi yang dipakai di pergelangan tangan kanan penganutnya merupakan salah satu ajaran yang bertentangan dengan agama Islam. Sekiranya wujud konsep yang tidak jelas dengan matlamat kehidupan sebagai seorang Muslim sejati dan kurangnya kefahaman ilmu melibatkan agama Sikh, pastilah pelajar-pelajar Islam mudah dipengaruhi dengan amalan agama Sikh dengan memakai gelang untuk tujuan fesyen dan trend terkini di Malaysia melalui penjualan gelang perak untuk kegunaan orang lelaki.

Secara tidak langsung, ilmu yang dipelajari bukan sahaja bertujuan bagi memenuhi objektif perpaduan antara kaum tetapi lebih daripada itu. Antaranya, para pelajar Islam mampu menolak perkara yang bertentangan dengan akidah dengan cara mempraktikkan ajaran Islam tanpa dipengaruhi unsur-unsur agama lain, bersifat menyampaikan yang benar kepada masyarakat sekeliling dan mempu melahirkan pelajar yang bersifat mendidik umat dengan didikan Al-Quran dan sunnah Rasulullah s.a.w.

Dalam platform dakwah kepada masyarakat bukan Islam pula dapat dilihat melalui perkongsian mesej asas dalam Islam melalui kerja kursus yang diwajibkan ke atas pelajar sebanyak 30 peratus dari jumlah keseluruhan markah subjek Hubungan Etnik. Menyampaikan ilmu dilapangan masyarakat melalui borang survey untuk tujuan kajian, penyampaian brochure, mahupun aktiviti khidmat masyarakat yag dijalankan bagi melengkapkan markah subjek ini.

b. *Measureable* atau menjadikan Rasulullah s.a.w dan Sahabat-Sahabat baginda sebagai Ikon penting dalam kehidupan

Dalam bab 6 para pelajar mempelajari tajuk Politik dan Hubungan Etnik : Ke arah Pembentukan satu Malaysia. Ia diterjemahkan menerusi permuafakatan yang dibuat hasil Kontrak Sosial antara pemimpin Melayu dan Bukan Melayu sebagai cermin kepada perpaduan dan keharmonian sejagat di Persekutuan Tanah Melayu. Sebelum itu, usaha kearah penyatuan dilihat pada tahap yang amat kritikal bagi pejuang tanah air mempertahankan kedaulatan tanah tumpah darah menerusi perjuangan menentang penakluk luar melibatkan aspek fizikal seperti Tok Janggut, Rentap, Shafif Masahor, Datuk Bahaman.

Selain itu, perjuangan melibatkan mata pena turut dihasilkan oleh Abdul Rahim Kajai, Za'aba, Syed Sheikh Al Hadi serta persatuan-persatuan seluruh Tanah Melayu dan Borneo. Diikuti pula, perjuangan melibatkan politik oleh Dato Onn bin Jaafar melalui penghasilan United Malays of National Organization sehinggalah parti-parti politik lain terbina seperti cendawan tumbuh yang mengakibatkan kerajaan British akhirnya bersetuju menyerahkan Tanah Melayu untuk berkerajaan sendiri tanggal 31 Ogos 1957 diikuti dengan pembentukan Gagasan Malaysia 16 September 1963 hasil dari kemasukan Sabah dan Sarawak.

Bab ini sangat ideal untuk dibincangkan oleh para pelajar Islam kerana sejarah Islam sendiri turut menggariskan panduan bagaimana interaksi politik berlaku dalam sejarah Islam serta displin dakwahnya.Rasulullah s.a.w sendiri menunjukkan contoh sebagai qudwah hasanah atau teladan kepada umat manusia menerusi perjanjian utuk hidup bersama-sama dengan kaum Yahudi iaitu Bani Quraiza, Bani Qainuqa dan Bani Nadir.

c. *Achievable* atau berbicara dengan orang lain sesuai dengan tingkat pemikirannya

Dalam kehidupan bermasyarakat, terdapat pelbagai lapisan dan kelas-kelas masyarakat yang berbeza latar belakang, pemahaman agama, pendidikan dan pengalaman hidup.Menjalai kehidupan seharian yang memerlukan semua anggota masyarakat ini bergaul dan bertemu atas banyak sebab, Malaysia memerlukan sebuah strategi dalam menutup jurang agar tidak terlalu besar dalam masyarakat melalui saluran pendidikan di peringkat formal. Melalui silibus Hubungan Etnik, pihak kerajaan berupaya menyalurkan informasi tepat dan selaras agar sampai kepada masyarakat dengan baik.

Antara bab-bab yang menyimpulkan keadaan semasa di Malaysia ialah seperti aspek Ekonomi dalam Bab 3 : Limpahan Kemakmuran Merentasi Etnik, Bab 4: Perlembagaan Persekutuan : Tiang

Seri Hubungan Etnik dan Pemerkasaan Pendidikan ke Arah Kesepaduan Sosial(Baharuddin, 2012). Menerusi modul ini, pelajar dijangka akan memahami dasar-dasar yang dibuat oleh pemimpin Negara baik di peringkat badan Eksekutif, implikasi Judisiari mahupun Legislatif yang membolehkan pelajar hidup sebagai warganegara yang berilmu dan mengenali selok belok pentadbiran Negara.

Justeru, apabila proses Islamisasi ilmu-ilmu tersebut berlaku, pelajar-pelajar mampu melihatnya dari pelbagai sudut dan mampu menganalisa kekuatan dan kelemahan sistem sedia ada serta mampu untuk mencipta atau mencadangkan pelan baru yang lebih berkesan

RUMUSAN

Kajian awal ini bertindak untuk mengenalpasti kekuatan dan kelemahan dalam silibus Hubungan Etnik yang sedia ada dan dalam pada itu memperkenalkan transformasi ilmu pengetahuan dengan cara Islamisasi Ilmu subjek Hubungan Etnik di Malaysia. Hasilnya, institusi pendidikan di Malaysia dapat melahirkan para pelajar yang seimbang dari segi ilmu sains dan ilmu wahyu.

RUJUKAN

Ahmad, Z. 2013. *Hubungan Etnik di Malaysia.* Kuala Lumpur: Oxford Fajar Sdn Bhd.

Baharuddin, S. A. 2012. *Modul Hubungan Etnik*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Hairol Anuar, H. 2014. Kemunasabahan Pusat Pengajian Teras dalam Meralisasikan Jihad Pendidikan. *Jurnal Penyelidikan dan Inovasi* :33.

Hairol Anuar, M. I. 2014. Kemunasabahan-Pusat-Pengajian-Teras-Dalam-Merealisasikan-Jihad-Pendidikan. http://lms.kuis.edu.my/jurnal/wp-content/uploads/2014/09/.pdf. Ogos 20, 2014.

Muhammad Syaari, A.R. 2014. *Berfikir Gaya El Fateh*. Selangor : PTS Millinea Sdn Bhd.

Mohammad Nidzam, A.K. 2009. *Fiqah Berinteraksi dengan Non-Muslim*. Kuala Lumpur : Telaga Biru Sdn Bhd.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Islamic Cyber Campus (ICYCA) dan Pengukurannya Menggunakan Paradigma ICT Pura (Sebuah Model Pengembangan ICT di Pengajian Tinggi)

Supratman Zakir

Pendidikan Teknologi Kejuruan.
Universiti Negeri Padang, Indonesia

Abstrak: Implementasi Teknologi Maklumat dan Komunikasi (TIK) di Pengajian Tinggi saat ini sudah menjadi strategi kompetitif bagi PengajianTinggi untuk menghasilkan outcome PengajianTinggi yang berdaya saing. Akan tetapi implementasi TIK cenderung tidak mencapai maklamat seperti yang diinginkan hal ini disebabkan oleh beberapa hal diantaranya tidak adanya analisis keperluan yang komperehensif serta tidak adanya model atau acuan yang boleh dijadikan standarisasi implementasi TIK di PengajianTinggi.Model pemetaan Information and Communication Technology (ICT) Pura dari Kementerian Komunikasi dan Informatika untuk memetakan penggunakan ICT di bandar dapat dijadikan acuan dalam mengembang TIK di PengajianTinggi. Cyber Campus ataupun Islamic Cyber Campus (ICYCA) boleh dibangun dengan merujuk pada konsep dasar ICT Pura tersebut. Terdapat 5 (lima) dimensi (variabel) untuk membangun atau merancang ICYCA iaitu dimensi iaitu dimensi keperluan dan keselarasan; dimensi proses dan tata kelola penyelenggaraan; dimensi sumber daya teknologi (infrastruktur); dimensi komunitas; dimensi keluaran dan manfaat (outcome). Dengan menggunakan metode Research dan Development (R & D) versi ADDIE (Analysis – Design – Development – Implementation – Evaluation). ICYCA dirancang berdasarkan ke-5 (lima) dimensi di atas. Implementasi ICYCA diukur dengan menggunakan paradigma pengukuran ICT Pura yang mencakup 3 (tiga) domain, iaitu pemetaan entitas, perhitungan indeks serta pemeringkatan untuk mengetahui sejauh mana keberhasilan implementasi ICYCA dengan menggunakan Instrumen berupa kuesioner yang mencakup 5 (lima) variable yang dipakai.ICYCA dapat dibangun dan diimplemetasikan secara efektif jika telah menggunakan model pengembangan yang sistematis dan evaluasi yang berkala. Penggunakan model pemetaan dan pengukuran dengan paradigm ICT Pura boleh dijadikan satu alternative dalam mengembangkan dan mengeimplementasikan ICYCA. ICYCA dapat lebih efektif dan "sustainable" jika ICYCA telah mampu meresap dan berakar dalam seluruh level pengajian tinggi. Dalam banyak hal, ICYCA menjadi strategis jika masuk dan mempunyai pengaruh pada pengajiantinggi secara merata dan menyeluruh.

Kata Kunci: *Islamic Cyber Campus, ICT, TIK, ICT Pura*

PENGENALAN

Pendidikan merupakan hak asasi setiap manusia. Ketika manusia pertama diciptakan (Adam), hal pertama diberikan Allah SWT kepada Adam adalah pendidikan. Allah secara langsung mengajarkan "Al-Asma" atau nama-nama kepada Adam. Maklumat ini tertuang dalam Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 21 yang berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ

Maksudnya :

Dan Dia mengajarkan kepada Adam Nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada Para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!"

Melihat dari ayat di atas, Allah SWT memberikan isyarat kepada manusia pentingnya pembelajaran, kerana dengan pembelajaran seseorang akan menjadi berpengetahuan sehingga

orang-orang yang berpengetahuan akan dikategorikan sebagai orang-orang yang benar. Pentingnya pendidikan juga digambarkan oleh Allah SWT kepada Rasul terakhir Muhammad SAW. Wahyu pertama yang diturunkan Allah SWT kepada Rasulullah SAW melalui perantara malaikat JIbril adalah "Iqra", - Bacalah- perintah pertama yang diberikan Allah SWT kepada Rasulullah SAW adalah "Membaca", mengingat hanya dengan "membaca" seseorang akan tinggi martabat dan derajatnya baik disisi Allah sang pencipta maupun disisi manusia, hal ini diungkapkan dalam Alqur'an surat Al-Mujadalah ayah 11 yang berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ

Maksudnya: Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Konsekuensi logis terhadap orang-orang yang berilmu kerana "membaca" (membaca dengan konteks yang sangat luas) adalah derajat yang tinggi baik di sisi Allah maupun di sisi manusia. Konsepsi Allah tentang ilmu pengetahuan yang merupakan hak asasi setiap manusia tidak luput dari telaah bangsa Indonesia. Lahirnya Undang-undang No. 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional menjelaskan begitu pentingnya pendidikan, hal ini terlihat dari fungsi dan matlamatpendidikan nasional. Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa. Sementara pendidikan nasional bermatlamatuntuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab. Dalam Undang-Undang Dasar 1945 Amandemen ke IV Pasal 31, dinyatakan bahawa: pertama; Setiap warga negara berhak mendapat pendidikan. Kedua; Setiap warga negara wajib mengikuti pendidikan dasar dan pemerintah wajib membiayainya. Ketiga; Pemerintah mengusahakan dan menyelenggarakan satu sistem pendidikan nasional, yang meningkatkan keimanan dan ketakwaan serta akhlak mulia dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa yang diatur dengan undang-undang. Keempat; Negara memprioritaskan anggaran pendidikan sekurang-kurangnya 20% dari anggaran pendapatan dan belanja negara serta dari anggaran pendapatan dan belanja daerah untuk memenuhi keperluanpenyelenggaraan pendidikan nasional. Kelima; Pemerintah memajukan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan menjunjung tinggi nilai-nilai agama dan persatuan bangsa untuk kemajuan peradaban serta kesejahteraan umat manusia.

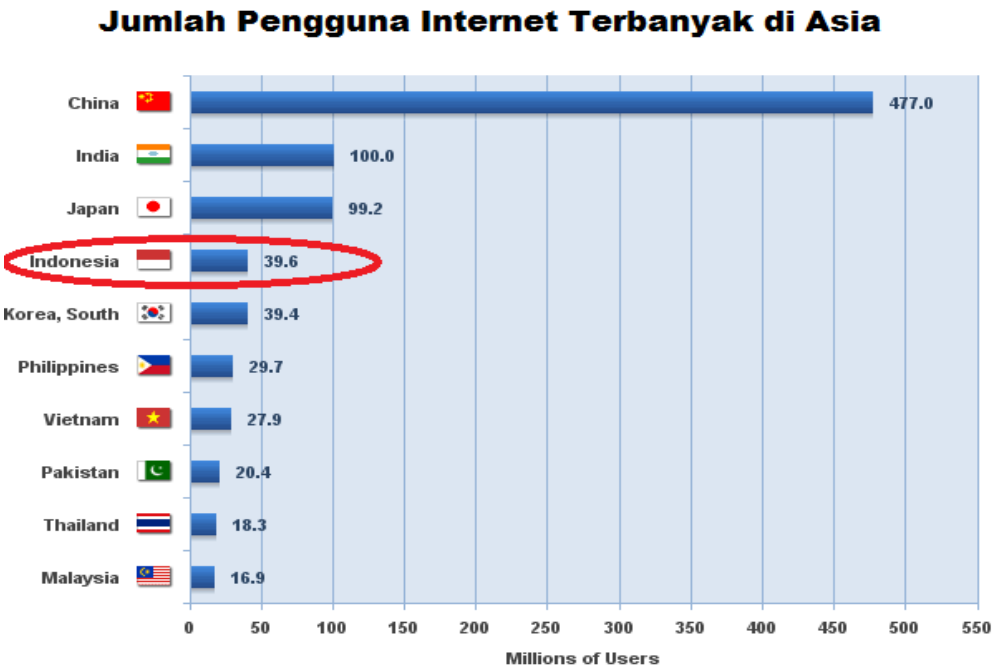
Salah satu usaha pemerintah untuk menjawab fungsi dan matlamatpendidikan nasional tersebut adalah dengan membentuk satuan pendidikan yang terdiri dari pendidikan usia dini sampai pendidikan tinggi. Berbagai usaha telah dilakukan pemerintah dalam rangka menghasilkan lulusan yang berkualitas, bahkan usaha ini telah diamanatkan dalam undang-undang nomor 20 tahun 2013 tentang pendidikan nasional yang menetapkan standar pendidikan nasional yang mencakup 8 (delapan) standar yaitu; standar isi, standar proses, standar kompetensi lulusan, standar pendidik dan tenaga kependidikan, standar sarana dan prasarana, standar pembiayaan dan standar pengelolaan.

Seiring dengan perkembangan teknologi Maklumat dan komunikasi (TIK) maka kedelapan standar pendidikan di atas tidak luput juga dari "sentuhan" TIK. Bahkan TIK tidak hanya memasuki ranah pendidikan akan tetapi juga telah memasuki berbagai aspek kehidupan masyarakat seperti politik, sosial, ekonomi, budaya, ideologi, dan pertahanan keamanan sehingga akan berakibat pada perubahan pola, prinsip dan konsep kerja masyarakat di berbagai bidang tersebut.

Sektor-sektor seperti pendidikan, pariwisata, kesehatan, perbankan, transportasi, keuangan telah merasakan bagaimana manfaat dari TIK. Kondisi ini menunjukkan bagaimana TIK senantiasa berkembang dan diadopsi oleh seluruh individu dan komunitas.

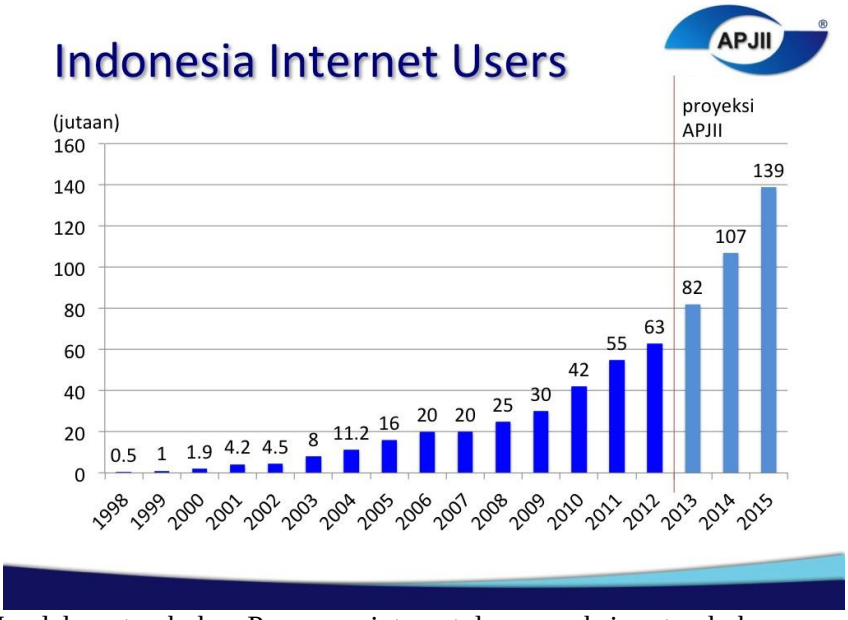
Hasil survey dari *The World Summit on Information Society (WSIS)* (pada tahun 2010 memperlihatkan bahawa 4 dari 5 penduduk dunia telah terhubung dengan jaringan internet. Sementara di kawasan asia jumlah pengguna internet juga mengalami akselerasi yang signifikan. Menurut *Internet world statistic* di websitenya yang dirilis pada Maret 2011

http://www.internetworldstats.co, memperlihatkan jumlah pengguna internet di kawasan asia seperti dalam carta 1 di bawah ini.[1]



Gambar 1. Jumlah pengguna Internet di kawasan asia sampai maret 2011
Sumber : www.internetworldstats.com

Dalam sumber maklumat di atas terlihat jumlah pengguna internet di asia pada peringkat pertama diduduki oleh China dengan jumlah 477 juta pengguna sementara Indonesia sendiri sebanyak 39,6 juta pengguna pada tahun 2011. Sementara survey yang dilakukan oleh Asosiasi Penyedia Jasa Internet Indonesia (APJII), Indonesia pada tahun 2012 sudah mencapai 63 juta pengguna dan APJII mempredikasikan pertumbuhan pengguna internet Indonesia sangat signifikan hal ini terlihat dalam gambar 2. di bawah ini.[2]



Gambar 2. Jumlah pertumbuhan Pengguna internet dan proyeksi pertumbuhann menurut APJII

Dalam survey tersebut terlihat pertumbuhan jumlah pengguna internet mengalami akselerasi pertumbuhan yang signifikan. Pertumbuhan ini mengindikasikan akan terjadi pemanfaatan TIK dalam semua domain kehidupan akan menjadi trend perkembangan dimasa akan datang.

Melihat pertumbuhan pengguna internet yang mengalami akselerasi signifikan, hal tersebut dikeranakan melalui aplikasi-aplikasi penerapan TIK manusia dapat dengan mudah melakukan aktivitas kehidupannya sehari-hari dari mana saja, kapan saja, dan dengan menggunakan apa saja secara *realtime* dan *online*. Dalam konteks ini, batasan geografis menjadi hilang dengan adanya internet; sementara keterbatasan sifat-sifat komponen fisik menjadi sirna kerana kemampuan teknologi dalam mendigitalisasi berkas/teks, gambar/citra, suara/audio, maupun film/video.[3]

Perkembangan Tekonologi Maklumat dan Komunikasi (TIK) mendorong berbagai intitusi pendidikan baik tingkat menengah, tingkat atas apalagi Pergurun Tinggi untuk memanfaatkan TIK dalam mengelola pendidikan sehingga dengan penggunaan TIK diharapkan mampu menghasilkan kualitas yang berdaya saing dan berdaya guna di pentas global.

Beberapa institusi pendidikan terutama pengajian tinggi menjadikan penggunaan TIK sebagai strategi kompetitif dalam menghasilkan *outcome* yang berkualitas. Hal ini tidak terlepas dari kelebihan TIK seperti yang diungkapkan oleh Eko Indrajit bahawa peran strategis TIK adalah mampu mengatasi hal-hal sebagai berikut:[4] Pertama; keterbatasan kuantitas sumber daya pendidikan. Kedua; Kesenjangan kualitas sumber daya pendidikan. Ketiga; Ketidakmerataan kesempatan memperoleh pendidikan. Keempat; model dan pendekatan pendidikan yang mulai kurang relevan. Kelima; keterbatasan biaya pengembangan institusi. Keenam; ketiadaan lingkungan akademik yang kondusif untuk pengembangan. Ketutujuh; kecilnya kesempatan untuk pengembangan diri. Kedelapan; keengganan untuk berubah dan berbenah diri.

Upaya pencapaaian matlamat penggunaan TIK di pengajian tinggi tidaklah mudah, diperlukan perencanaan yang matang dan analisis keperluan yang komprehensif. Implementasi di lapangan tidak sedikit institusi pendidikan atau pengajian tinggi yang tidak berhasil menerapkan TIK dalam pendidikan di kerana beberapa sebab, seperti perencanaan yang tidak matang, sumber daya manusia yang tidak siap, infrastruktur yang tidak mendukung, biaya pengembangan yang tidak tersedia sampai kepada kebijakan penerapan TIK pada instutusi tersebut yang tidak konsisten.

Keberhasilan pengajiantinggi dalam pemanfaatan TIK sebagai strategi kompetitif dan berdaya saing pada dasarnya bergantung pada sejumlah kriteria seperti *tecnoware, infoware, orgaware* dan *human ware*. *Tecnoware* mencakup semua aspek teknologi yang akan digunakan baik secara s*oftware* maupun *hardware*. *Infoware* mencakup aspek maklumatyang akan dihasilkan dan bagaimana mendistribusikan maklumattersebut kepada yang memerlukan. *Orgaware* mencakup manajemen pengelolaan penerepan TIK sementara *humanware mencakup aspek* pengelola aplikasi-aplikasi TIK di PengajianTinggi. Keempat *area focus* strategi tadi akan mempengaruhi keluwesan, kualitas dan skil sehingga pengajiantinggi dapat menggunakan TIK secara efektif.

Penggunaan TIK yang paling efektif dan *"sustainable"* terjadi jika TIK telah mampu meresap dan berakar dalam seluruh level pengajiantinggi. Dalam banyak hal, TIK menjadi paling strategis jika masuk dan mempunyai pengaruh pada pengajiantinggi secara merata dan menyeluruh, dan bukan dalam bentuk keberhasilan kolosal yang sering kali mudah ditiru.

Sejumlah pengajiantinggi yang telah mengimplementasikan TIK menggunakan beberapa istilah, seperti Sistem MaklumatKampus (Sisfo Kampus), Sistem Maklumat Akademik (SIA), e-learning, bahkan ada yang menggunakan istilah *cyber university* atau *cyber campus.* Dari sekian banyak istilah tersebut memang belum ada indikator ataupun standar baku yang disepakati untuk digunakan membentuk sebuah sistem penerapan TIK di pergurun tinggi. Ketiadaan indicator ataupun standar baku dalam penerapan TIK di pengajiantinggi disebabkan kerana perbezaan analisis dan keperluandari setiap pengajiantinggi. Sebagian pengajiantinggi mengadopsi kerangka pengembangan TIK dalam menerapkan TIK seperti kerangka penerapan TIK di sebuah institusi ataupun daerah yang disebut dengan istilah *cyber city*. Salah satu konsep atau pola yang digunakan dalam pemanfaatan TIK adalah pola yang dapat digunakan pada pembentukan ekosistem TIK dalam program ICT (*Information and Communication Technology*) Pura. ICT Pura merupakan gerakan pemetaan, penghitungan indek dan penghargaan terhadap kota/kabupaten digital di Indonesia. Terdapat 3 (tiga) domain yaitu: Pertama; Pemetaan entitas. kedua; domain penghitungan indek. Dan ketiga; domain pemberian apresiasi. Pola ini dapat disesuikan dengan konsep

pengembangan dan pemanfaatan TIK di pengajiantinggi. Kondisi ini menjadikan beberapa pengajiantinggi memberikan istilah yang beragam untuk implementasi TIK seperti disampaikan sebelumnya.

Begitu juga dengan PengajianTinggi Agama Islam (PTAI) baik awam atau swasta dibawah nauangan Kementeria Agama tidak ketinggalan berusaha semaksimal mungkin mengimplementasikan TIK dalam rangka meninngkatkan nilai tawar *outcome* yang akan dihasilkan. Sebuah PengajianTinggi Islam saat ini dituntut untuk menganut paham pendidikan non-dikotomik dengan visi unggul dalam pendidikan, penelitian dan pengabdian masyarakat berbasis IPTEK berdasarkan nilai-nilai keislaman. PTAI saat ini sedang giat-giatnya berusaha mengkolaborasikan semua aspek pendidikan dalam proses pembelajaran salah satunya adalah penerapan TIK dalam pengelolaan PengajianTinggi. Dalam kenyataannya pengelolaan masih menggunakan konsep keperluansesaat dan belum terencana secara kontinyu dan komprehensif. Saat ini ditemukan bahawa kebanyakan pengelolaan pengajiantinggi (PTAIN maupun PTAIS) masih belum berbasis sistem maklumat(*computer*) pada semua aspek, kondisi ini mengakibatkan rentan terhadap kesalahan, efektifitas kerja yang masih belum optimal, keluwesan dan fleksibelitas pembelajaran dan layanan lainnya seperti layanan perpustakaan dan jurnal masih menjadi kendala dari sisi waktu dan tempat kerana belum *online*. Hal di disebabkan kerana PTAI belum memilki konsep atau panduan yang dijadikan pegangan dalam pengembangan TIK serta tidak adanya acuan atau indicator keberhasilan yang dapat dijadikan acuan dalam pengembangan, penerapan dan evaluasi penggunaan TIK di PTAI.

Pada sisi lain, pertumbuhan jumlah mahasiswa PTAI dari tahun ke tahun yang signifikan,[5] tuntutan *outcome* yang berkualitas dan berdaya saing, keinginan pengelolaan yang institusi yang akuntabel, modern, bersih, dan keinginan untuk meningkatan nilai tawar institusi terhadap institusi lain tentu membuat keperluanakan pemanfaatan TIK merupakan suatu keniscayaan dalam pengelolaan pengajiantinggi dengan tetap memegang prinsip-prinsip keislaman.

PERNYATAAN MASALAH

Berdasarkan beberapa pertimbangan di atas penulis mengangkat sebuah artikel yang bertema "*Islamic Cyber City (ICYCA)* dan pengukurannya menggunakan paradigma ICT Pura". Sebagai secuil sumbangsih bagi PTAI dalam mengembangkan TIK di PengajianTinggi masing-masing PTAI.

LANDASAN TEORI

Konsep *Islamic Cyber Campus (ICYCA)*

Islamic Cyber campus merupakan sebuah istilah yang juga digunakan untuk pengajiantinggi yang telah memanfaatkan teknologi maklumatdalam pengeloaan atau setidaknya sebagai pendukung dalam manajemen pengajiantinggi. Beberapa istilah lain yang dinakan untuk menggambarkan pengajiantinggi dengan sistem dukungan pengelolaan teknologi maklumatadalah di antaranya sistem maklumatakademik (SIA), Sisfo (Sistem Informasi) Kampus, *Online Campus* (OCA), *cyber university* dan *cyber campus* itu sendiri.

Alasan sentral penggunaan teknologi maklumatdalam mendukung pengelolaan pengajiantinggi adalah kemampuan, eketifitas, efesisnsi, akurasi dan reliabilitas TIK yang tinggi. Selain itu TIK atau *cyber campus* menghilangkan batas waktu, tempat dan jarak sehingga *cyber campus* menjadikan kampus yang dapat diakses kapan dan dimana saja.

Konteks *Islamic Cyber Campus* dalam Pendidikan

Terdapat beberapa unsur yang menjadi latar belakang sebuah pengajiantinggi menggunakan teknologi maklumatsebagai pendukung pengelolaan pengajiantinggi. Pertama; *Cyber campus* hadir akibat dari perilaku pembelajaran generasi teknologi.[6] Sejak tahuan 1990-an berbagai ragam teknologi maklumatsudah hadir dalam kehidupan sehari-hari, sehingga tidaklah aneh jika generasi

sekarang bisa disebut dengan genarasi teknologi justeru sebaliknya mereka akan merasa aneh jika hidup tanpa teknologi. Dalam prespektif pendidikan, sangat jelas mereka yang saat ini sedang belajar di pengajiantinggi adalah bayi-bayi yang lahir di saat ragam teknologi telah hadir dihadapan mereka. Dari kontek tersebut bias dipahami bahawa teknologi sudah menjiwai dalam kehidupan mereka dan tentu begitu juga dengan harapan mereka bahawa pengajiantinggi adalah institusi yang sarat dengan teknologi informasi.

Kedua; evolusi bentuk sumber daya pembelajaran. Saat ini sumber belajar tidak lagi sepenuhnya berupa buku tapi telah beralih pada media teknologi digital yang merupakan teknologi pengganti mesin cetak (buku). Berkas-berkas atau sumber ilmu dalam bentuk teks disimpan dalam format elektronik. Kondisi ini menjadikan manusia dapat membawa sangat banyak sumber belajar (Buku digital) dalam *laptop, net book* ataupun *smart phone* mereka.

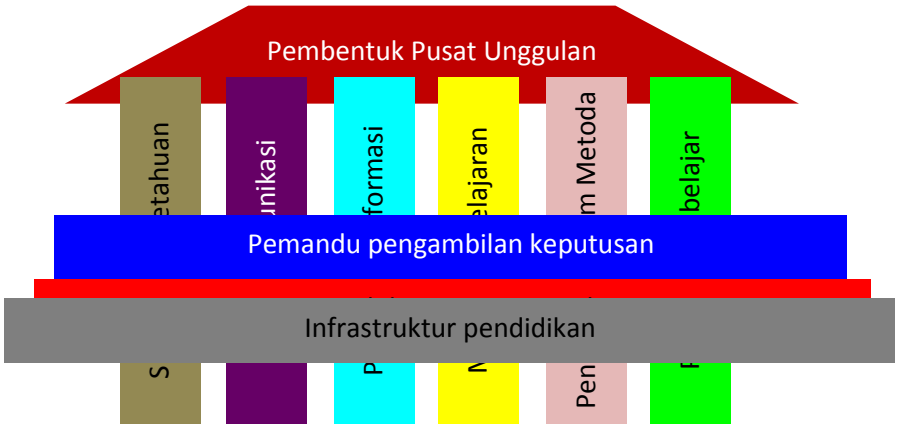
Ketiga; keterbatasan fisik dan panca indera manusia. Keterbatasan yang dimiliki oleh manusia dapat diatasi dengan menggunakan teknologi informasi, seperti keterbatasan manusia mengingat berbagai kejadian yag telah lama.

Keempat; perbezaan kecerdasan dan ragam gaya belajar. Salah satu kendala klasik yang dialami oleh guru adalah perbezaan karakter peserta didik di kelas. Perbezaan kecerdasan, semangat, gaya belajar dapat diatasi dengan bantuan teknologi maklumatkerana guru tidak lagi menjadi satu-satunya sumber belajar dan paradigm pembelajaran yang bergesar dari *teacher oriented* ke *student oriented*.

Kelima; tututan penyelenggaraan pendidikan yang efektif dan efesien. Keinginan manusia yang selalu ingin serba cepat dan instan juga mempengaruhi pola atau mekanisme penyelenggaraan pengajiantinggi. Proses, layanan yang serba cepat menjadi sesuatu yang wajar saat ini. Mengingat keterbatasan kemampuan manusia (pengelola) hal tersebut seolah menjadi hal yang tidak mungkin jika tidak ada teknologi informasi. Pengolahan data yang supra cepat, pendistribusian data maklumatyang tidak memandang waktu, tempat dan batas-batas kemampuan manusia dapat dilakukan dengan teknologi informasi.

Peran Strategis *Islamic Cyber Campus* dalam Pendidikan

Peran strategis ICYCA dalam pendidikan merujuk pada pendepat yang disampiakan oleh Indrajit [7] terdapat 10 peran strategis teknologi maklumatyang diadopsi sebagai peran strategis *cyber campus* dalam dunia pendidikan tinggi. Peran *cyber campus* dalam pendidikan dapat dilihat pada gambar 3 dibawah ini.



Gambar 3. Bangunan peran strategis *Islamic Cyber Campus (ICYCA)*

Islamic Cyber campus (ICYCA) berperan sebagai sumber pengetahuan; semenjak perubahan paradigm bahawa dosen tidaklah satu-satunya sebagai sumber belajar tapi telah berubah fungsi sebagai fasilitator. Salah satu teknologi *cyber campus* adalah *internet.* Dengan internet seorang mahasiswa di salah satu pengajiantinggi bagian timur dapat saja mengakses perpustakaan

pengajiantinggi terkemuka di Indonesia bahkan di dunia, kapan saja dan dimana saja. Dalam kontek ini seluruh individu memiliki hak dan kesempatan yang sama untuk memperoleh pengetahuan yang ada di internet yang telah dihimpun oleh komunitas, praktisi, pakar, pendidik, konsultan dan lainnya yang dapat diakses dengan berbagai aplikasi mesin pencari seperti google, yahoo, dan altavista. Dengan bebantuan *cyber campus* ini mahasiswa dengan mudah dan cepat menemukan content pembelajaran yang dibutuhkannya.

Islamic Cyber Campus (ICYCA) berperan sebagai alat atau piranti komunikasi. Internet saat ini tidak hanya digunakan sebatas sumber belajar akan tetapi juga bias digunakan sebagai media saling berkomunikasi. Dengan aplikasi-aplikasi komunikasi seperti e-mail, mailing list, chatting, blogging maka mahasiswa jurusan fisika (misalnya) dapat saling bertukar maklumatdengan mahasiswa-mahasiswa pada jurusan yang sama di pengajiantinggi lain dengan menggunakan e-mail, mailing list, ataupun chatting.

Islamic Cyber campus (ICYCA) beperan sebagai penggerak terjadinya transformasi di bidang pendidikan. Dengan adanya teknologi maklumatmanusia semakin lebih berpeluang menciptakan peluang dan perubahan yang bermanfaat bagi manusia. Teknologi pada hakekatnya dihasilkan dari perubahan kualitas inteletual manusia dalam rangka memmantu manusia dalam kehidupan sehari-hari. Dengan internet akan terjadi perubahan atau mekanisme kerja, sebuah pengajiantinggi yang terbatas koelsi perpustakaannya dapat diatasi dengan menjadi anggota e-library pada pengajiantinggi yang memiliki koleksi digitas yang lengkap.

Islamic Cyber campus (ICYCA) berperan sebagai media pembelajaran. Media pembelajaran mengatasi keterbatasan peserta didik dalam memahami pembelajaran (koneten pembelajaran), perbezaan gaya belajar dan keterbatasan lainnya dapat diatasi dengan kemampuan internet yang mampu menampung beragam media dan dapat diakses oleh peserta didik kapan dan dimana saja. Kelibihan lainnya media yang ditampilkan pun dapat berupa perpaduan dari ragam media, visual, gerak, suara, animasi yang sering dikenal dengan multimedia. Multimedia tersebut dapat diakses, diunduh kapan dan dimana saja.

Islamic Cyber Campus (ICYCA) berperan sebagai wadah untuk dapat menerapkan berbagai pendekatan pembelajaran. Salah satu contoh penerapan strategi pembelajaran berbasis kompetensi dapat diimplementasikan beragam metode pembelajaran sekaligus, seperti model studi mandiri, simulasi, bermain peran, praktikum, eksperimen.[8]

Islamic Cyber campus (ICYCA) berperan sebagai pemicu lahirnya ragam gaya belajar. Setiap manusia memiliki keunikan dalam cara belajarnya yang dikenal dengan *multiple intelligence*. *Cyber campus* dapat mengoptimal gaya belajar yang dimiliki oleh setiap mahasiswa. Sehingga dengan demikian heteroginitas karektaristik gaya belajar yang dimiliki mahasiswa seharusnya juga diakomodir dengan media yang mampu mengatasi keragaman karakteristik gaya belajar tersebut.

ICYCA berperan sebagai pembantu operasional pengajiantinggi. Dengan aplikasi-aplikasi yang diterapkan berbasis TIK seperti sistem absensi, pengolahan nilai, penjadwalan, pengeluaran KRS dan KHS yang sebelumnya masih manual dapat digantikan oleh peran TIK dalam bentuk *cyber campus.*

ICYCA juga berperan sebagai alat pendukung pengambil keputusan. Dengan penerapan TIK maka implementasinya dapat membantu pimpinan pengajiantinggi menghasilkan maklumatyang digunakan sebagai bahan rujukan pengambilan keputusan.

Peran TIK selanjutnya adalah sebagai salah satu pendukun infrastruktur untuk teknologi lainnnya. Kerana infastruktur TIK dapat digunakan juga untuk teknologi lain seperti untuk smart phone, smart TV atau web TV. Sehingga infastruktur pembangun *cyber campus* juga dapat digunakan untuk kepentingan lain.

Dan peran terakhir adalah teknologi *ICYCA* mampu mengubah pengajiantinggi menjadi pusat perubahan *center of change* atau pusat unggulan *center of excellence*.

Manfaat *Islamic Cyber Campus* bagi PengajianTinggi

Penerapan TIK atau *cyber campus* memiliki manfaat yang dikategorikan dalam 2 (dua) kategori. Pertama; manfaat *core values* dan manfaat *supporting values*.[9] *Core values* merupakan manfaat

impelementasi *cyber campus* yang langsung dirasakan ketika *cyber campus* diimplementasikan dan berkaitan langsung dengan pembelajaran di pengajiantinggi. *Core values* terdirinya dari :

a. *Islamic Cyber campus* sebagai pendukung aktivitas pembelajaran
b. *Islamic Cyber campus* sebagai pemberdaya dosen dan mahasiswa
c. *Islamic Cyber campus* sebagai pengelola asset intelektual
d. *Islamic Cyber campus* sebagai penunjang proses penelitian
e. *Islamic Cyber campus* pengembang produk pendidikan

Sementara manfaat *supporting values* adalah manfaat yang dirasakan langsung yang berkaitan dengan manajemen pengelolaan pengajiantinggi yang meliputi :

a. *Islamic Cyber campus* sebagai pendukung aktifitas operasional dan administrasi
b. *Islamic Cyber campus* membantu proses pengambilan keputusan
c. *Islamic Cyber campus* mendukung aktivitas komunikasi antar stakeholders
d. *Islamic Cyber campus* menjamin terjadinya optimalisasi proses dan sumber daya
e. *Islamic Cyber campus* sebagai penjalin kemitraan strategis dengan pihak eksternal.

Pengaruh negative implementasi *Islamic Cyber Campus* di PengajianTinggi

Selain manfaat yang ditimbulkan akibat implementasi *Islamic cyber campus* di pergurun tinggi terdapat juga pengaruh-pengaruh negative seperti yang dikemukakan oleh Indrajit, yaitu:[10]

a. Akses negative dari keberadaan *Cyber campus*
b. Kedangkalan dalam proses berfikir dan bereksperimen
c. Penggunaan maklumatdan pengetahuan berkualitas rendah
d. Kecenderungan hanya menjadi pengguna informasi
e. Proteksi yang berlibihan terhadap maklumatdan ilmu pengetahuan yang dimiliki
f. Ketegangan komunikasi antara dosen dan mahasiswa
g. Keengganan dalam beradaptasi dengan lingkungan pembelajaran modern
h. Kesulitan mengembangkan kurikulum termutakhir
i. Ketidaksiapan dalam menghadapi budaya evaluasi kerja
j. Tantangan dalam mengeimplementasikan *good government*

METODOLOGI KAJIAN

Metode kajian yang dapat digunakan dalam implementasi *ICYCA* dan pengukurannya dengan paradigm ICT Pura adalah metode penelitian dan pengembangan (*Research and Development*). Penelitian dan pengembangan adalah suatu proses atau langkah-langkah untuk mengembangkan suatu produk baru atau menyempurnakan produk yang telah ada. Karakteristik *Research & Development* adalah berbentuk "siklus", yang diawali dengan adanya keperluan, permasalahan yang memerlukan pemecahan dengan suatu produk tertentu.
Metode penelitian R&D memiliki lima versi. Salah satunya adalah versi ADDIE (Analys – Design – Develop – Implement - Evaluate). ADDIE dikembangkan dengan matlamat sebagai pedoman dalam membangun perangkat dan infrastruktur program yang efektif, dinamis, dan mendukung kinerja program itu sendiri.11

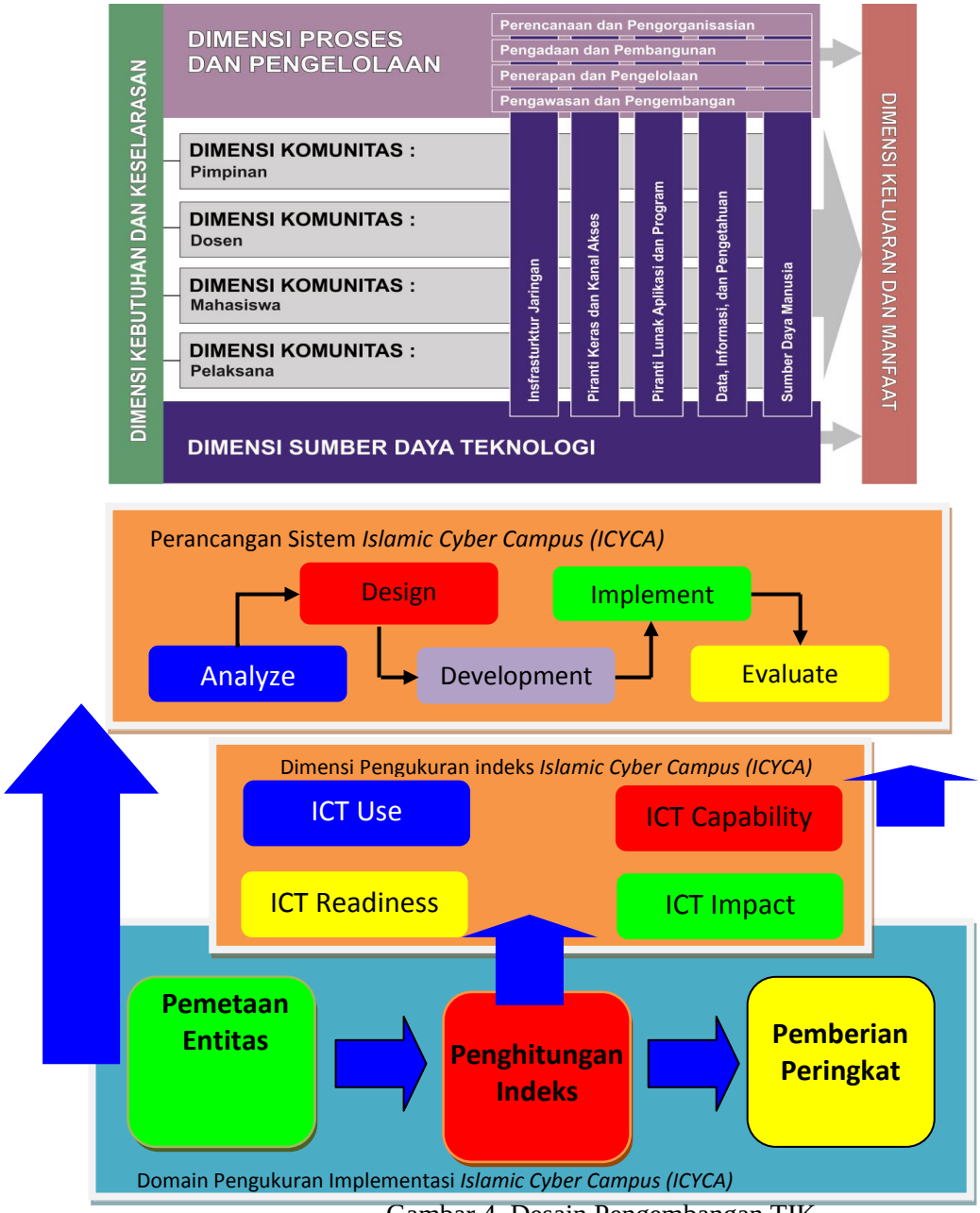
Desain Pengembangan TIK

Pengembagan TIK ini mecakup ke-5 (lima) tahapan pengembangan sesuai dengan metode *Research and Development* versi ADDIE. Untuk setiap tahapannya akan dilakukan pada semua dimensi pengembangan.

Pada tahapan *analyze* dilakukan analisis terhadap ke-5 (lima) dimensi atau aspek pengembangan sistem *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* yaitu menganalisis dimensi keperluandan

keselarasan; dimensi proses dan tata kelola penyelenggaraan; dimensi sumber daya teknologi (infrastruktur); dimensi komunitas; dimensi keluaran dan manfaat (*outcome*). Begitu juga terhadap tahapan *design, development, implement* serta *evaluate* akan dilakukan pada setiap dimensi pengembangan sistem *Islamic Cyber Campus (ICYCA).*

Setelah sistem *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* dirancang dan diimplementasikan maka dilakukan pengukuran dengan menggunakan 4 (empat) prinsip penghitungan indeks implementasi sistem yaitu *ICT Use, ICT Readiness, ICT Capability,* dan *ICT Impact.* Desain penelitian dapat dilihat pada gambar 4. berikut:



Gambar 4. Desain Pengembangan TIK

Populasi dan Sampel

Setelah pengembangan dilakukan, maka untuk melihat sejauh mana keberhasilan implementasi TIK, maka diperlukan sebuah pengukuran tingkat keberhasilan. Dalam hal pengukuran keberhasilan implementasi TIK dapat digunakan konsep mengumpulkan maklumat kepada semua *stake holder* tarkait dengan penggunaan *ICYCA.* Dalam kontek ini penulis menawarkan konsep sampel yang akan diminta data/maklumatseputar implementasi ICYCA.

Populasi dalam pengembangan ini adalah seluruh civitas akademik PTAI yang dapat terdiri dari Dekan, Pensyarah, danPelajar dan Pelaksana implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* ataupun pihak-pihak lain yang terlibat implementasi *ICYCA.* Jumlah populasi dapat disesuaikan dengan kondisi masing-masing PTAI. Sebagai acuan populasi dapat dilahat dalam table 1. berikut :

Tabel 1. Populasi penelitian

No	Jenis Populasi	Jumlah	Ket
1	Dekan (pengetua dan pembantu pengetua)		
2	Pensyarah		
3	Pelajar		
4	Staff (Pelaksana)		
	Total		

Sementara jumlah sampel berdasarkan pertimbangan teknik sampling yang digunakan. Adapun teknik sampling dan jumlah sampel dalam pengembangan TIK ini penulis menawarkan bebera;pa teknik sampling yang dapat digunakan dalam menentukan jumlah sample seperti terlihat dalam table 2 berikut ini.

Tabel 2. Sampel Penelitian

No	Jenis Populasi	Teknik Sampling	Jml Sampel
1	Pimpinan (Rektor/Ketua dan Warek/Waket)	Purposive random sampling	
2	Pensyarah	Simple random sampling	
3	Pelajar	Stratified Random sampling	
4	Staff	Simple random sampling	
	Total		

Purposive random sampling digunakan dengan pertimbangan bahawa yang menjadi sample memang semua populasi yang ada dalam hal ini adalah semua pimpinan. Sementara *simple random sampling* dipakai dikerana populasi diasumsikan tidak memiliki tingkatan atau strata, sementara *stratified random sampling* diambil dengan pertimbangan mahasiswa terdiri dari tingkatan-tingkatan dan dalam penelitian ini tingkatan semester aktif yaitu semester 1, 3, 5 dan 7 atau 2, 4, 6 dan 8. Masing-masing tingkatan diambil secara acak dengan jumlah sampel yang sepatutnya.

Teknik Pengumpulan Data

Terdapat 2 (dua) hal utama yang mempengaruhi kualitas data pengukuran atau data hasil pengembangan, yaitu kualitas instrument pengembangan dan kualitas pengumpulan data.[12] Kualitas pengumpulan data berkaitan dengan ketepatan cara-cara yang digunakan untuk mengumpulkan data.

Dalam pengembangan ini teknik pengumpulan data pengukuran menggunakan Kuesioner. Teknik kuesionr merupakan teknik pengumpulan data dimana responden/sampel mengisi pertanyaan/pernyataan kemudian setelah diisi dengan lengkap dikembalikan kepada penliti.[13]

Variabel dan Istrumen Pengukuran

Penulis merekomendasikan instrumen yang dipakai dalam mengukur keberhasilan implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* adalah instrument yang telah dibuat dan distandarisasi oleh Kementerian Komunikasi dan Informatika melalui Direktur Jenderal Penyelenggaraan Pos dan Informatika yang bekerja sama dengan Asosiasi PengajianTinggi Komputer (APTIKOM) Indonesia. Instrumen tersebut disusun secara kolektif oleh segenap pemerhati, akademisi, praktisi,

birokrat, pakar, penggiat dan komunitas masyarakat teknologi maklumatyang tersebar di seluruh wilayah nusantara.[14] Dalam hal ini hanya digunakan model instrument yang ada kemudian disesuaikan dengan aspek yang hendak diukur yang mencakup 5 (lima) variable (dimensi) seperti yang telah diuraikan di atas.

Jenis instrument: Adapun instrument yang digunakan adalah angket dengan menggunakan skala model *likert* yang terdiri dari 6 (enam) pilihan jawapan dengan bobot 0 – 5. Instrumen pengukuran ini tidak menggunakan pengukuran yang positif dan negatif tetapi menggunakan konsep pengkuran proportional artinya bobot yang diberikan berdasarkan besar kecilnya nilai aspek yang diukur di lapangan.

Jumlah instrumen: Jumlah instrument yang digunakan dalam penelitian ini sebanyak 125 instrumen yang mencakup 5 (lima) dimensi pengembangan serta 13 (tiga belas sub dimensi pengembangan. Distribusi instrument dapat dilihat dalam table berikut :

Tabel 3. Jumlah instrument pengembangan dan Pendistribusiannya

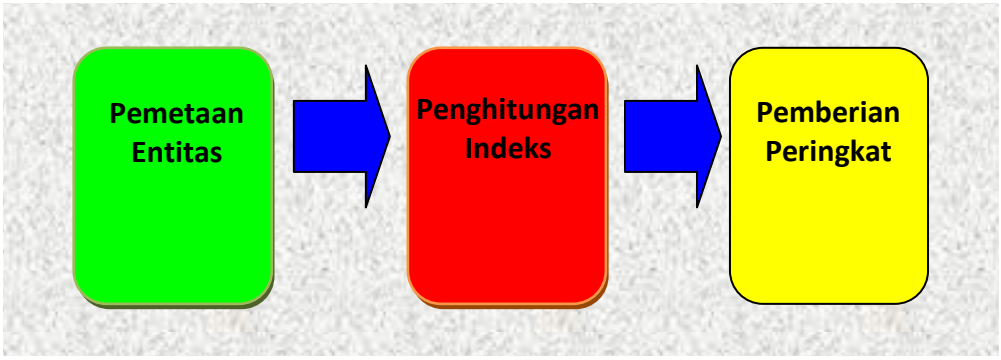
Variabel	Sub Variabel	Jumlah
Keperluandan Keselarasan		8
Proses dan Tata Kelola Penyelenggaraan	a. Perencanaan dan Pengorganisasian	12
	b. Pengadaan dan pembangunan	5
	c. Penerapan dan pengelolaan	6
	d. Pengawasan dan pengembangan	6
Sumber Daya Teknologi	a. Jaringan Infrastruktur	6
	b. Piranti Keras dan Kanal Akses	6
	c. Piranti Lunak Aplikasi dan Program	7
	d. Data, Maklumatdan Pengetahuan	6
	e. Sumber Daya Manusia	8
Komunitas	a. Pimpinan	12
	b. Dosen	7
	c. Mahasiswa	7
	d. Pelaksana	9
Keluaran dan Manfaat		19
JUMLAH INSTRUMEN		**125**

Validitas dan Reliabitas Instrumen

Seperti yang telah dikemukankan sebelumnya bahawa dalam pengkuruan implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* ini menggunakan instrument yang telah disandarsisasi oleh Kementerian Komunikasi dan Informatika Republik Indonesia, dimana instrument tersebut diancang secara kolektif oleh segenap pemerhati, akademisi, praktisi, birokrat, pakar, penggiat dan komunitas masyarakat teknologi maklumatyang tersebar di seluruh wilayah nusantara dan telah digunakan oleh Kementerian Komunikasi dan Informatika untuk mengukur Indeks penggunaan ICT pada setiap kabupaten/kota di Indonesia dari tahun 2011 sampai saat ini.
Berdasarkan pertimbangan di atas maka uji validitas dan reliabilitas pada instrument tidak dilakulan lagi.

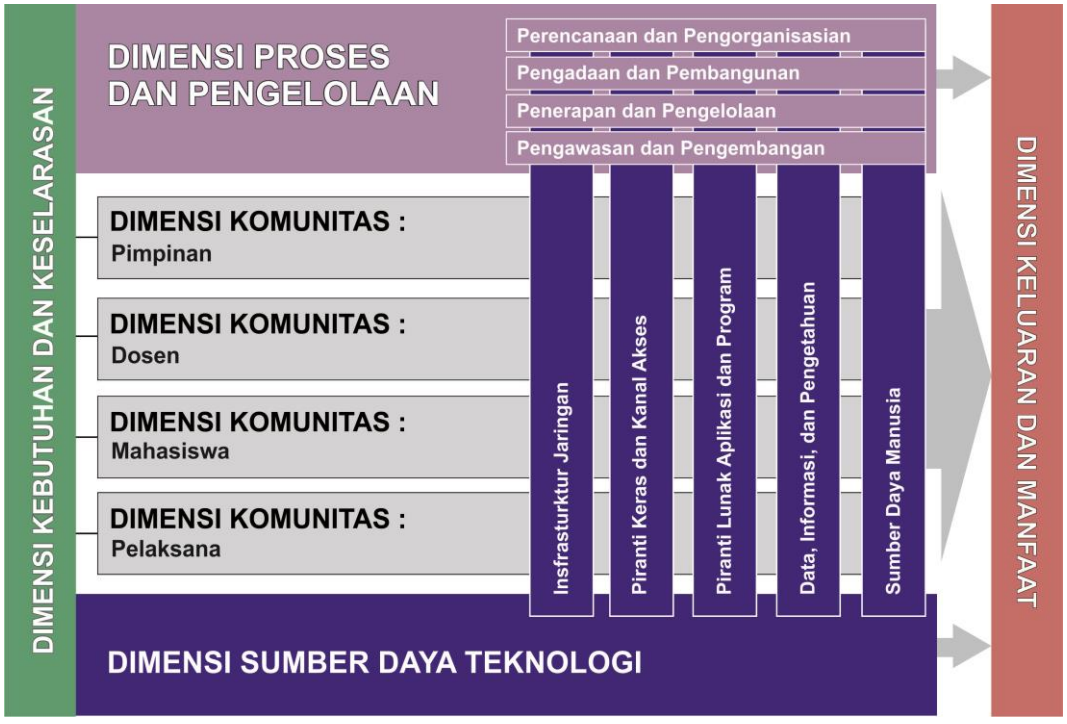
Metoda Pengukuran

Paradigma ICT (*Information & Communication Technology)* Pura –ICT Pura- dijadikan acuan untuk pengukuran implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)*. Terdapat 3 (tiga) domain pengukuran, yaitu : domain pemetaan entitas, domain penghitungan indek dan domain pemberian peringkat. Tiga domain pengukuran implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* terlihat dalam gambar 5. berikut ini.



Gambar 5. Domain pengukuran Implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)*

Situasi dan kondisi ekosistem pembentuk *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* yang dimiliki oleh masing-masing PTAI menjadi focus pada domain pemetaan entitas yang mencakup 5 (lima) dimensi yaitu: Pertama; dimensi keperluandan keselarasan yang terkait langsung dengan definisi atau target keperluandan harapan dari berbagai pemangku kepentingan terhadap keberadaan *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* di PTAI. Kedua; dimensi proses dan tata kelola penyelenggaraan (suprastruktur) terdiri dari 4 (empat) rangkaian aktivitas, yaitu : perencanaan dan pengorganisasian, pembangunan dan pengadaan, penerapan dan pengelolaan serta pengawasan dan pengembangan. Ketiga; dimensi sumber daya teknologi (infrastruktur) yang terdiri dari komponen utama seperti : jaringan, piranti keras (*hardware)*, piranti lunak (*software)*, database dan maklumatserta sumber daya manusia. Keempat; Dimensi komunitas yang berperan sebagai pengambil kebijakan; pengguna, penyelenggara dan pelaksana *ICYCA* di PTAI. Terdapat 4 (empat) komunitas dalam dimensi ini, yaitu : dekan; Pensyarah; Mahasiswa; staf unit TIPD (Teknologi Maklumatdan Pangkalan Data). Kelima; dimensi keluaran dan manfaat (*outcome*) yang merupakan hasil nyata yang diperoleh atau dinikmati oleh civitas akademika di setiap PTAI. Kelima dimensi dalam domain pemetaan entitas dalam terlihat dalam gambar 6. dibawah ini.



Gambar 6. Dimensi Domain Pemetaan Entitas

Sementara pada domain penghitungan indeks dilaksanakan dengan matlamatuntuk melihat dan mengukur tingkat kesiapan masing-masing PTAI dalam mengimplementasi *Islamic cyber Campus (ICYCA)* setelah dilakukan pemetaan entitas.

Terdapat 4 (empat) komponen yang diukur dalam penghitungan indeks ini yaitu *ICT Use*, *ICT Readiness*, *ICT Capability* dan *ICT Impact. ICT Use* (Intensity) - Mengingat bahawa pengajiantinggi dipimpin oleh unsure pejabat structural (dalam hal ini dikepalai oleh Rektor/Ketua/Direktur), dan seluruh keigatan dalam konteks pendidikan akan sangat diwarnai dengan berbagai kebijakan, peraturan, dan berbagai keputusan dari pimpinan, maka bobot yang terkait dengan peranan pimpinan dalam mengelola *Islamic Cyber Campus* di PengajianTinggi haruslah terbesar – dan dalam penelitian ini diberi bobot sebesar 40%. *ICT Readiness (Infrastructure)* - Mempertimbangkan bahawa ketersediaan infrastruktur *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* pada dasarnya adalah sebuah keputusan strategis maka tidak mungkin *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* akan berjalan tanpa keberadaan infrastruktur minimum. Dalam penelitian ini diberi bobot sebesar 20%. *ICT Capability (Skills)* – Melihat bahawa PengajianTinggi hanya dapat berkembang jika memiliki sumber daya dan kemampuan yang cukup, dimana keseluruhannya sangat dipengaruhi oleh kemampuan komunitas dalam mengeksplorasi dan mengeksploitasi aset TIK yang dimiliki. Dalam penelitian ini diberi bobot 25%. *ICT Impact (Outcomes)* – Mempelajari bahawa pada akhirnya, tidak ada gunanya membangun *Islamic Cyber Campus* jika civitas akademik tidak memperoleh manfaat langsung dari keberadaannya, maka dalam penelitian ini komponen *ICT Impact* diberi bobot sebesar 15%.

Dengan pembobotan yang telah diberikan di atas maka dapat dihitung indeks *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* dengan menggunakan rumus sebagai berikut :

$$\text{Indeks} = NR_{IU} * 40\% + NR_{IR} * 20\% + NR_{IC} * 25\% + NR_{II} * 15\%$$

Dimana :

NR_{IU} = Nilai rata-rata komponen ICT Usage
NR_{IR} = Nilai rata-rata komponen ICT Readiness
NR_{IC} = Nilai rata-rata komponen ICT Capability
NR_{II} = Nilai rata-rata komponen ICT Impact

Setelah bersaran indeks pemanfaatan *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* didapatkan maka selanjutnya masuk ke domain pemberian peringkat atau apresiasi. Berdasarkan sistem *scoring* yang biasa digunakan dalam kuesioner pemetaan, maka indeks implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* akan berkisar antara 0 sampai 5 dengan pengertian sebagai berikut:

0 = Implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA) g*agal / tidak siap
1 = Implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* kurang siap
2 = Implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* hampir siap
3 = Implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* telah siap / berhasil
4 = Implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* telah siap dan mampu bersaing
5 = Implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA)* sangat berhasil

Dengan peringkat tersebut maka pengajiantinggi akan mampu melihat sejauh mana implementasi *Islamic Cyber Campus (ICYCA).*

NOTA HUJUNG

[1] *The World Summit on Information Society (WSIS), Jumlah Pengguna Internet di Asia Tahun 2011*, http://www.internetworldstats.co, diakses tanggal 20 Juni 2014

[2] APJII, *Indonesia Internet Users*, http://www.apjii.or.id, diakses tanggal 20 Juni 2014

[3] Supratman Zakir & Sarwo Derta, *Desain Sistem MaklumatAdministrasi UKM berbasis Web*, Bukittinggi, STAIN Bukittinggi Press, 2012

[4] Richardus Eko Indrajit, *Teknologi Maklumatdan PengajianTinggi : Menjawab Tantangan Pendidikan Abad ke-21*, Jakarta, Informatika 2011
[5] Tim EMIS STAIN Bukittinggi, *Buku EMIS STAIN Bukittinggi*, Bukittinggi, STAIN Bukittinggi Press, 2013
[6] Richardus Eko Indrajit, ……, h. 11
[7] Richardus Eko Indrajit,…….. h.20
[8] Yamin dalam Indrajit, *Teknologi Maklumatdan PengajianTinggi : Menjawab Tantangan Pendidikan Abad ke-21*¸Jakarta, Informatika, 2011, h.21
[9] Richardus Eko Indrajit, ……., h.35
[10] Richardus Eko Indrajit, ……..h.51-54
[11] Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung, Alfabeta, 2009, cet. Ke-1, h.407
[12] Sugiono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*, Bandung, Alfabeta, h.187
[13] Sugiono, …….., h.192
[14] Tim ICT Pura, *Profil dan Panduan Pelaksanaan Program ICT Pura*, Jakarta, Direktorat Penyelenggaraan Pos dan Informatika Kementerian Komunikasi dan Informatika RI, 2011, h.vii

RUJUKAN

Abdul Kadir. 2003. *Pengenalan Sistem Informasi*, Yogjakarta, Andi Offset.

Adnan Basalamah. 1999. *Internet & Email Security*, Makalah online tidak diterbitkan www.bogor.net/idkf/idkf/network/network-security/ppt-internet-and-email-security-10-1999.ppt

Ahmad Muammar. 2004. *Firewll*, Kuliah Umum Ilmu Komputer, http://www.IlmuKomputer.com

Angga Danimartiawan. 2002. *IPsec: Aplikasi Teknik Kriptografi untuk Keamanan Jaringan Komputer*, makalah tidak diterbitkan

Budi Rahardjo. 2002. *Keamanan Sistem MaklumatBerbasis Internet*, Bandung PT. Insan Infonesia, Jakarta, PT. INDOCISC.

Dikshie Fauzi. 2002. *Tinjauan Mekanisme dan Aplikasi Ipsec: Studi Kasus VPN*, Makalah tidak diterbitkan.

Harianto Ruslim. 2005. *Hack Attack : Konsep, Penerapan dan Pencegahan*, Jasakom, cet. I

Mhashilkar, Parag. 2009. *Resource Selection Service for National and Campus Grid Infrastructure*, 17th International Conference on Computing in High Energy and Nuclear Physics (CHEP09), IOP Publishing, Conference Series219(2010) 062059, doi:10.1088/1742-6596/219/6/062059

Onno W. Purbo. 2002. *Buku Pintar Internet TCP/IP Standard, Desain dan Implementasi*, Jakarta, PT. Elex Media Komputindo

Prasolova-Førland, Ekaterina. 2005. *Place Metaphors in Educational Cyberworlds: a Virtual Campus Case Study*, Proceedings of the 2005 International Conference on Cyberworlds (CW'05) 0-7695-2378-1/05 © 2005 IEEE.

Richardus Eko Indrajit. 2011. *Teknologi Maklumatdan PengajianTinggi: Menjawab Tantangan Pendidikan Abad ke-21*. Informatika, Bandung

TIM ICT Pura. 2012. *Profile dan Panduan Pelaksanaan Program ICT Pura*, Direktorat Jenderal Penyelenggaraan Pos dan Informatika Kementerian Komunikasi dan Informatika, Jakarta

TIM ICT Pura. 2011. *Profile dan Panduan Pelaksanaan Program ICT Pura*, Direktorat Jenderal Penyelenggaraan Pos dan Informatika Kementerian Komunikasi dan Informatika, Jakarta

Stalling, William. 2002. *Data & Computer Communication*, diterjemahkan oleh Thamir Abdul Hafedh Al-Hamdany, Jakarta, Salemba Teknika, Edisi I

Sugiono. 2013. *Metode Penelitian Kombinasi (Mixing Methods)*, Alfabeta, Bandung

Sugiono. 2013. *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung, Alfabeta, 2009, cet. Ke-1

Supratman. 2012. *Sistem Operasi*, STAIN Bukittinggi Press, Bukittinggi

Supratman. 2013. *Sistem MaklumatAdministrasi UKM Berbasis Web*, STAIN Bukittinggi Press, Bukittinggi.

Supratman. 2012. *Pretty Good Privacy (PGP) : Metoda Kriptografi yang Sophiticated*, Jurnal Bukittinggi Information & Teknologi, AMIK Bukittinggi

Thomas, Tom. 2004. *Network Security First Step*, terjemahan oleh Tim Penerjemah ANDI offset, Yogyakarta, Andi Offset.

Tutang. 2008. *Windows Server 2008 : Panduan Langkah-Langkah Opsi Instalasi Server Core pada Windows Server 2008,* Microsft Innovation Center Institut Teknologi Bandung, http://wss-id.org/files/tutang

Raymond McLeod. 2001. *Sistem Infomasi Manajemen***,** Prenhallindo, Jakarta

Weitzel, Derek. 2010. *Enabling Campus Grids with Open Science Grid Technology, International Conference on Computing in High Energy and Nuclear Physics (CHEP 2010) IOP Publishing, Journal of Physics: Conference Series331(2011) 062025, doi:10.1088/1742-6596/331/6/062025*

Whitten, Jeffery. 2004. *Metode Desain & Analisis Sistem,* Andi Offset Yogyakarta

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Analisis Unsur-unsur Pluralisme Agama dalam Filem *Muallaf* Arahan Yasmin Ahmad

Syarifah Khairiah Syed Abu Bakar & Kamarudin Salleh

Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi.

Abstrak: Dewasa ini, filem dijadikan sebagai medium popular dalam menyebarkan ideologi tertentu sebagai strategi untuk melancarkan serangan pemikiran terhadap masyarakat khususnya kepada umat Islam. Namun ideologi ini diolah dalam bentuk nilai-nilai artistik dan humanistik yang boleh diterima oleh masyarakat global. Namun hakikatnya ideologi ini memberi kesan yang sangat besar kepada psikologi, emosi, cara hidup dan pemikiran masyarakat Islam. Di Malaysia, satu-satunya karyawan yang mempunyai kreativiti dan banyak menuangkan nilai-nilai artistik yang diadun dalam filem adalah Allahyarham Yasmin Ahmad. Walaubagaimanapun filem-filem beliau didakwa membawa ideologi sekularisme, liberalisme dan pluralisme agama secara tersirat. Filem-filem beliau dipilih sebagai subjek kajian dalam penghasilan disertasi ini dengan memfokuskan kepada pluralisme agama. Ini kerana pluralisme agama merupakan ideologi yang sedang giat disebarkan pada masa kini dan merupakan cabaran kepada masyakarat Islam yang masih belum begitu memahami konsepnya secara meluas. Dua metod digunakan dalam kajian ini iaitu metod analisis dokumen dan metod analisis kandungan filem. Hasil dapatan kajian menunjukkan terdapat elemen-elemen pemikiran pluralisme agama dalam filem-filem Yasmin Ahmad yang bercanggah dengan syariat Islam yang dipegang oleh jumhur ulama Ahli Sunnah Wal Jamaah.

PENGENALAN

Filem merupakan salah satu cabang seni yang mempunyai pengaruh besar terhadap minda manusia. Penghasilan sesebuah filem tidak dapat lari daripada mengutarakan masalah politik, ekonomi dan juga sosial sesebuah negara. Bahkan filem juga dijadikan salah satu medium yang paling berkesan untuk menyampaikan sesuatu ideologi, mesej, kefahaman konsep, falsafah yang menentukan pandangan manusia terhadap agama dan kehidupan, tentang alam semesta dan manusia, ilmu pengetahuan dan nilai.

Penyebaran dan pengembangan sesuatu ideologi melalui filem adalah salah satu pendekatan yang semakin berleluasa pada ketika ini kerana ia didapati lebih memberi pengaruh dan kesan yang besar kepada masyarakat yang menonton. Filem-filem ini dapat dikembangkan melalui pelbagai teknik pengarahan sama ada dibina plot secara terang-terangan yang mengangkat gagasan sesuatu ideologi sama ada bersifat simbolik, abstrak, analogi dan artistik mengikut kebijaksanaan dan kekreatifan pengarah filem tersebut. Filem Barat adalah contoh yang kuat dalam memperluaskan sesuatu ideologi. Artikel 19 dalam Universal Declaration of Human Rights (UDHR) menyebut :

'Everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers'.

Idea penyebaran fahaman pluralisme agama melalui filem disokong oleh artikel yang ditulis oleh Tarmizi Taher di Dialog Jumaat Republika yang berjudul "Agama dan Konflik". Beliau menulis bahawa pluralisme agama adalah sebagai salah satu unsur terpenting demokrasi yang perlu diberi keutamaan oleh setiap orang. Beliau berpendapat bahawa pluralisme perlu disebarkan dengan lebih meluas ke segenap pelusuk desa sama ada melalui media awam seperti penerbitan

filem dan penerbitan buletin selain daripada memperbanyakkan kajian-kajian mengenai pluralisme, termasuk melebarkan pemahamannya melalui parti politik (Adian Husaini 2005 : 19)

PERNYATAAN MASALAH

Melihat kepada senario filem-filem di Malaysia, boleh dikatakan mesej yang ingin disampaikan mudah difahami kerana jalan cerita dan skrip yang digunakan adalah ringan dan jelas. Ini mungkin kerana pengarah filem di Malaysia tidak mahu membebani pemikiran penonton dengan tema yang berat dan memeningkan kepala. Oleh kerana itu, karyawan filem di Malaysia lebih cenderung menghasilkan filem-filem komedi.

Terdapat juga segelintir karyawan filem yang cuba memuatkan mesej dakwah di dalam filem mereka. Namun kebiasaannya mereka lebih suka menonjolkan "akibat" daripada sesuatu perbuatan. Berbuat baik akan dibalas baik dan berbuat jahat akhirnya mendapat pembalasan yang setimpal. Ia adalah mesej agama yang sangat mudah difahami dan dapat diterima penonton.

Manakala bagi karyawan filem yang bersifat artistik, skrip dialog, lakonan watak dan imej watak adalah cara untuk menyampaikan mesej dan pandangan tertentu. Namun sejauh manakah pula penonton dapat menangkap maksud yang ingin disampaikan?

Di Malaysia, salah seorang pengarah yang mempunyai sentuhan nilai artistik dalam filem beliau ialah Allahyarham Yasmin Ahmad. Filem-filem beliau banyak menyentuh mengenai realiti kehidupan masyarakat berbeza kaum di Malaysia. Adakalanya diwujudkan babak dan dialog tertentu sebagai satu teguran dan sindiran bagi membetulkan persepsi masyarakat tidak kira lapisan atau status mereka; yang masih bersikap prejudis terhadap sesuatu perkara atau terhadap kaum yang berbeza agama.

Namun, pengarah ini juga dilihat begitu beliau berani menongkah arus budaya apabila mempamerkan adegan berpelukan, adegan bercumbuan dan dialog-dialog yang berunsur seks secara terbuka tertutamanya dalam filem *Sepet* dan *Gubra*; selain daripada mengangkat tema percintaan berlainan agama dalam semua filemnya kecuali *Mukhsin*. Namun apabila elemen-elemen ini dipersembahkan ke dalam filem dengan pendekatan yang kabur tanpa ada penjelasan daripada sudut agama, maka sudah tentu ia akan mengundang fitnah kepada pemilik filem tersebut khususnya dan masyarakat Islam keseluruhannya. Timbul persoalan demi persoalan, apakah mesej sebenar yang ingin disampaikan oleh Yasmin Ahmad? Nilai kasih sayang atau kemanusiaan yang bersifat global tanpa membabitkan agama?

Filem-filem Yasmin Ahmad merupakan sebuah karya abstrak dan banyak bermain gambaran visual dan skrip yang mempunyai '*double meaning*'. Cara pendekatan beliau yang gemar menggunakan kaedah sebegini sudah tentu memberi kesan terhadap cara berfikir masyarakat yang mungkin terkeliru tanpa ada penjelasan yangsebenar; bahkan boleh menjerumuskan pemikiran mereka kepada pemahaman dan pemikiran yang menyimpang daripada sudut pandangan agama.

Oleh itu, skop kajian penulis adalah untuk mengenalpasti sama ada wujud unsur-unsur yang dikatakan menjurus kepada fahaman pluralisme agama di dalam filem Yasmin Ahmad. Bagi menganalisis isi kandungan filem-filem Yasmin Ahmad, pemerhatian secara menyeluruh dibuat; termasuk memahami jalan cerita filem, menghuraikan skrip dialog yang dituturkan dan watak pelakon juga diteliti. Filem yang menjadi subjek kajian adalah *Muallaf*.

KEPENTINGAN KAJIAN

Kajian ini bertujuan untuk menyedarkan umat Islam bahawa bahayanya fahaman pluralisme agama yang disuntik ke dalam filem yang boleh memberi kesan besar terhadap akidah umat Islam. Umat Islam perlu memiliki ilmu pengetahuan agama yang jelas bagi menolak fahaman-fahaman yang menyesatkan. Dengan adanya kesedaran sebegini, akidah umat Islam dapat dipelihara.

Pendedahan secara menyeluruh perlu dibuat bagi memperjelaskan kepada orang ramai bermula daripada peringkat sekolah hinggalah dewasa mengenai nilai-nilai dan prinsip-prinsip sebenar ajaran Islam terutamanya mengenai hak kebebasan dan toleransi beragama supaya mereka tidak keliru dengan maklumat yang disebarkan dalam media hiburan seperti filem.

Pihak-pihak bertanggungjawab juga perlu berperanan dalam mengawal filem-filem yang mengelirukan sama ada melalui kawalan undang-undang atau garis panduan yang lebih ketat. Selain daripada itu, kajian ini juga penting bagi memelihara akidah umat Islam supaya tidak dipengaruhi oleh anasir-anasir yang jelas ingin merosakkan pemikiran mereka. Umat Islam perlu menapis apa sahaja produk yang dibawa masuk oleh Barat terutamanya yang berkaitan dengan ideologi. Mereka tidak sewajarnya menjadikan ideologi atau fahaman tersebut sebagai budaya kehidupan mahupun terikut-terikut budaya yang dipaparkan melalui filem.

PERSOALAN KAJIAN

1. Apakah konsep pluralisme agama?
2. Bagaimanakah cara mengenalpasti kewujudan unsur-unsur pluralisme di dalam filem?
3. Apakah terdapat unsur-unsur pluralisme agama dalam filem *Muallaf* arahan Yasmin Ahmad?
4. Apakah unsur-unsur pluralisme agama ini bercanggah dengan syariat Islam?

OBJEKTIF KAJIAN

Objektif kajian ini adalah untuk :

1. Memahami konsep pluralisme agama.
2. Mengkaji dan mengenalpasti kewujudan unsur-unsur pluralisme dalam filem berdasarkan konsep yang telah difahami.
3. Menganalisa unsur-unsur pluralisme di dalam filem *Muallaf*.
4. Menghuraikan pandangan syariat Islam mengenai unsur-unsur pluralisme agama yang bercanggah.

TINJAUAN LITERATUR

Terdapat beberapa kajian lepas yang diperolehi oleh penulis semasa menghasilkan disertasi ini. Antaranya kajian yang dilakukan oleh Faridah Binti Mat bertajuk ‘Unsur-unsur Yang Bertentangan Dengan Akidah Islam Dalam Filem Bollywood’ tahun 2006. Beliau telah melakukan kajian ke atas lima buah filem iaitu filem *Gadaar, Shakti, Asoka, Devdas* dan filem *Kuch Kuch Hota Hai*.

Hasil dapatan kajian, beliau mendapati bahawa terdapat banyak unsur-unsur yang jelas bertentangan dengan akidah Islam dalam kelima-lima buah filem tersebut. Beliau telah mengkategorikan unsur-unsur tersebut kepada lapan unsur iaitu unsur-unsur syirik, unsur-unsur khurafat dan kebudayaan karut, unsur-unsur yang bercanggah dengan akhlak dan moral, unsur-unsur yang menyentuh kesucian Islam, menyelitkan unsur-unsur upacara keagamaan dan kepercayaan bukan Islam, mengandungi sumpah yang disandarkan bukan kepada Allah, mengandungi unsur-unsur yang boleh menimbulkan keraguan dan kegelisahan awam dan watak seorang Islam yang berlakon sebagai orang bukan Islam.

Walaubagaimanapun pengkaji melihat bahawa aspek-aspek yang bertentangan dengan akidah ini boleh dinilai secara zahir kerana penonton memahami bahawa filem-filem ini sebahagian besarnya adalah berkisarkan tentang masyarakat Hindu yang dilakonkan oleh bangsa mereka. Upacara agama yang dijalankan adalah bersesuaian dengan budaya dan adat mereka.

KONSEP PLURALISME AGAMA

Terdapat empat konsep pluralisme agama seperti yang dirumuskan oleh Nur Farhana (2010 : 48-53) di dalam kajian tesisnya iaitu Humanisme Sekular (*Secular Humanism*), Teologi Global (*Global Theology*), Sinkretisme (*Syncretism*) dan Falsafah Perennial / Hikmah Abadi (*Perennial Philosophy / Transcendant Unity of Religion*).

ANALISIS UNSUR-UNSUR PLURALISME AGAMA DALAM FILEM MUALLAF

Humanisme Sekular

Adapun sejarah munculnya nilai-nilai humanisme dan sekular adalah pada abad keenam belas dan ketujuh belas ketika sains moden dan pandangan naturalistik alam semesta telah berkembang. Nilai-nilai ini disebarkan melalui falsafah dan seni oleh tokoh-tokoh falsafah klasik, ahli sains dan penyair tidak kira dari klasik Yunani dan Rom, kepada masyarakat purba Confucian Cina, pergerakan Carvaka di India, dan lain-lain, hanya dibezakan oleh tradisi intelektual dan moral. Seiring dengan kemodenan tamadun manusia, maka konsep dan pandangan terhadap nilai-nilai ini telah disebar meluas dengan pelbagai cara dan medium.

Menceritakan tentang kemodenan, Nur Farhana (2007: 11) dalam disertasinya telah mengambil pandangan Hafiz Firdaus (2007) mengenai reaksi manusia terhadap kemodenan. Hafiz mengatakan terdapat golongan yang berpendapat agama adalah faktor penghalang bagi mencapai kemajuan dan kemodenan. Justeru itu untuk menjadi umat yang sempurna, berkuasa dan maju maka agama khususnya Islam perlu dipisahkan dari kehidupan seharian. Teori pemisahan agama dari kehidupan (sekularisme) ini dikatakan jelas terbukti ekoran dengan kejayaan Barat menguasai kemodenan melalui pendekatan sekularisme.

Bagi golongan Barat, nilai-nilai kemanusiaan telah menjadi satu-satunya sandaran dan ukuran bagi segala sesuatu termasuk keimanan kepada tuhan dan kewujudanNya. Manusia adalah penentu kepada nilai-nilai moral yang ingin dibawa dalam kehidupan mereka. Dengan kata lain peranan manusia lebih tinggi sehingga dapat menggantikan kedudukan tuhan sebagai pencipta manusia. (Anis Malik Thoha 2005: 51). Pandangan ini disebut sebagai humanisme sekular di mana nilai-nilai kemanusiaan mendahului agama.

Seterusnya teori ini diperkembangkan lagi oleh golongan Liberal Islam dengan memperjuangkan prinsip ‘moral moden’ (Salah satu ciri pluralisme yang merupakan perkembangan dari Protestanisme liberal adalah menganjurkan prinsip-prinsip moral moden berkaitan toleransi dan menolak prasangka (Legenhausen 2002: 41) atas perjuangan liberalisasi dan tuntutan globalisasi serta kesesuaian reformasi sosial dengan mengangkat aspek kemanusiaan yang dilihat secara zahirnya tidak bertentangan dengan pokok dasar ajaran Islam. Namun pada hakikatnya tujuan mereka adalah untuk membuang prinsip danagama yang bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah.

Idea ini disebar meluas melalui pelbagai cara termasuklah dikembangkan sifatnya dalam filem. Dalam filem *Muallaf* beberapa babak yang mempunyai ciri-ciri humanisme sekular dapat dilihat melalui beberapa babak berikut:

Gambar 1: Pertelingkahan kecil antara Rohana yang mempersoalkan tindakan kakaknya Rohani yang berkerja di pub sedangkan beliau adalah seorang yang beragama Islam.

Kedua-dua gambaran visual di atas adalah pertelingkahan kecil antara Rohana yang mempersoalkan tindakan kakaknya Rohani yang berkerja di pub sedangkan beliau mengaku Islam. Namun telah dijawab oleh Rohani bahawa dia bekerja di pub hanya untuk sementara sehingga dia mendapat kerja yang lain. Adalah difahamkan bahawa niat Rohani bekerja di pub yang tugasnya dilakukan pada waktu malam adalah kerana untuk mengelak dirinya daripada ditemui oleh bapanya selain daripada untuk menyara kehidupan beliau dan adiknya sementara wang peninggalan arwah ibunya yang tidak mencukupi.

Seterusnya gambaran visual yang berikutnya:

Gambar 2: Cindy ‘rakan sekerja Rohani di pub’ mengadu pada majikannya bahawa beliau selalu terdengar Rohani menasihati pelanggan agar jangan meminum alkohol sebaliknya meminum air mineral.

Satu babak di mana perbualan antara Cindy ‘rakan sekerja Rohani di pub’ mengadu pada majikannya bahawa beliau selalu terdengar Rohani menasihati pelanggan agar jangan meminum alkohol sebaliknya meminum air mineral.

Melalui ketiga-tiga babak di atas, Yasmin Ahmad cuba untuk menguak pemikiran penonton bahawa apa pun pekerjaan yang dilakukan asalkan mempunyai niat yang murni adalah sesuatu yang dianggap baik. Jelaslah di sini nilai-nilai moral yang ada pada diri seseorang lebih diutamakan walaupun jelas ia telah melanggar hukum agama kerana mencampurkan yang hak dan batil pada satu masa.

Bagaimana niat Rohani yang bekerja di pub untuk menyara kehidupan beliau dan adiknya dan menasihati pelanggan pub supaya meminum air mineral berbanding arak adalah satu pendekatan ‘dakwah’ yang mengelirukan bahkan menyesatkan. Kewujudan adegan-adegan sebegini secara tersirat berlawanan dengan kaedah fiqh ‘matlamat tidak menghalalkan cara’.

Secara keseluruhannya yang dapat diperhatikan dalam filem ini, Yasmin Ahmad cuba mengenengahkan konsep humanisme iaitu ideologi sekularisme yang memusatkan penilaian segala-galanya kepada fikiran manusia bukan kembali pada ajaran agama. Ini adalah salah satu di antara lima sifat 'selain daripada doktrin humanisme'; empat sifat lain adalah pertama: Kebergantungan semata-mata kepada akal manusia bagi memandu kehidupan di dunia. Kedua: Dualisme dalam memahami pelbagai realiti dan kebenaran. Contohnya; dualisme antara akal dan jasad, dan pemisahan antara kaedah rasionalisme dan empirisme. Ketiga: Penekanan kepada unsur-unsur perubahan dalam kewujudan yang menayangkan pandangan alam 'worldview' yang sekular. Keempat ; Konsep tragedi yang menyusup dalam setiap arena kehidupan baik falsafah, agama atau kesenian. Konsep ini mencerminkan jiwa tidak beriman kerana kecewa dengan agama. Konsep tragedi ini mengakibatkan mereka asyik berpandu kepada keraguan, dan dalam proses ini falsafah telah diiktiraf sebagai alat utama menuntut kebenaran yang tiada tercapai (Riduan &Ahmad Adnan 2006: 10-11) yang saling berkait dengan semangat berfikir Barat yang membelenggu pemikiran golongan Islam Liberal seperti yang dinyatakan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas.

Seterusnya dalam filem ini juga timbul persoalan dalam fikiran penulis, mengapa kesediaan Rohani untuk bertudung diletakkan pada penghujung cerita bukan pada awalnya sedangkan beliau digambarkan sebagai seorang yang arif dalam ilmu perbandingan agama; selain daripada seorang yang patuh pada ajaran agama. 'Taat mengerjakan solat fadhu hatta solat sunat dhuha, sentiasa memaafkan setiap orang sebelum tidur dan menasihati Brian supaya pulang menemui ibunya serta menasihati pelanggan pub supaya tidak meminum arak sebaliknya disuruh minum air mineral'.

Mesej jelas yang dapat difahami oleh penulis melalui transformasi diri Rohani ialah bahawa nilai-nilai kemanusiaan pada diri seseorang manusia pada akhirnya akan mencorak kehidupan agama mereka; bukan sebaliknya. Mengambil contoh yang mudah difahami, sikap murni yang ada pada diri Rohani telah membuka hatinya untuk kembali kepada tuntuan ajaran agama dengan berpenampilan menutup aurat.

Ulasan yang dibuat oleh Kamil Maslih dan Arif Nizam Abdullah, wartawan akhbar *Utusan Melayu* bertarikh 7 Disember 2008 mengenai filem *Muallaf*:

> 'Dari segi kemanusiaan, *Muallaf* adalah sebuah filem yang cukup indah kerana penuh nilai kasih sayang dan rasa saling memahami. Keinsafan adalah pada setiap manusia mengenai perkara ini, namun dukungan liberal yang terlampau halus dan mendalam inilah yang mengakibatkan garis terang yang memisahkan setiap agama bagai terkabur.Sebagai seorang Muslim, Yasmin gagal memberi keindahan sebenar mengenai wajah agama Islam yang menuntut jalan yang lurus.Imej *Muallaf* yang dilontarkan adalah terlalu mengecewakan.Ini kerana terlalu banyak perkara yang diambil ringan maksudnya berbanding kesannya terhadap agama Islam.Sewajarnya difahami, subjek agama yang diangkat dalam *Muallaf* tidak sepatutnya diletakkan dalam medium seni yang tidak pernah begitu jelas justifikasinya'.

Konsep humanisme agama juga digagaskan melalui sikap toleransi agama.Pada hakikatnya Islam telah menerapkan asas-asas toleransi agama melalui al-Quran dan juga sunnah Rasulullah S.A.W. Surah al-Hujurat ayat 13 adalah salah satu ayat yang membicarakan tentang saranan Islam dalam menjalinkan hubungan yang baik antara hamba-hambaNya yang berbilang bangsa, rupa dan agama. Ini menandakan bahawa Islam mengakui adanya *religious plurality* dalam erti kata menerima adanya perbezaan dan kepelbagaian agama dalam kehidupan masyarakat majmuk, bukan *religious pluralisme* yang menyamakan semua agama. (Ugi Suharto : 2007: 20)

Pengakuan kebenaran eksklusif sesuatu agama bukan bermakna tidak bersifat tasamuh dengan agama lain. (Mohd Farid Mohd Shahran : 2008: 62) Contoh sikap toleransi telah ditunjukkan oleh junjungan Muhammad S.A.W dalam hidup bermasyarakat sama ada terhadap golongan muslim mahupun golongan bukan muslim. Dalam Piagam Madinah yang dimeterai oleh Rasulullah S.A.W dengan penduduk Yahudi dan Nasrani menunjukkan toleransi yang tinggi oleh Rasulullah S.A.W dalam memberi kebebasan dan ruang kepada agama-agama lain mengamalkan kepercayaan dan ibadah mereka.Namun toleransi yang ditunjukkan oleh Yasmin Ahmad di dalam filemnya lebih kepada satu bentuk provokasi yang mengundang rasa kegelisahan kepada umat Islam.

Sebagai contoh adegan yang di paparkan dalam *Muallaf* melalui watak seorang lelaki yang berjubah dan berserban putih menghantar anak perempuannya ke sekolah di mana pengetuanya adalah seorang paderi Kristian.

Gambar 3: Seorang lelaki berjubah dan berserban putih menghantar anak perempuannya ke sekolah dan menyapa Brother Anthony seorang paderi dan pengetua sekolah.

Timbul beberapa persoalan dalam babak di atas. Apakah motif Yasmin mewujudkan imej lelaki dengan penampilan yang kelihatan warak? Mengapa tidak ditonjolkan lelaki Islam yang berpakaian biasa? Mengapa sikap toleransi yang ditunjukkan seolah-olah memihak kepada penganut agama lain? Mengapa tidak ditonjolkan seorang anak paderi menghantar anaknya ke sekolah pondok bagi menggambarkan toleransi Islam kepada bukan Islam?

Dalam babak kedua, Rohana telah diculik oleh kuncu-kuncunya.Apabila disedari oleh Brother Anthony (paderi), beliau terus berlari ke dalam gereja untuk berdoa seketika.

Gambar 4: Keperihatinan Brother Anthony ditunjukkan dalam adegan beliau berlari ke gereja untuk berdoa keselamatan Rohana yang diculik oleh bapa kandungnya.

Dalam babak ini ia lebih menonjolkan kelebihan orang bukan Islam sebagai manusia yang mempunyai sikap prihatin dan sikap peduli terhadap manusia lain. Doa yang dipanjatkan oleh paderi di dalam gereja membayangkan bahawa sesuatu hajat yang diminta kepada tuhan tidak terbatas untuk manusia dalam agama tertentu tetapi meliputi semua golongan bangsa dan agama. Bukankah ini mesej yang cenderung kepada ideologi pluralisme agama?

Babak ketiga pula menunjukkan seorang lelaki berserban menghulurkan cermin mata kepada Brother Anthony yang terjatuh ketika cuba menyelamatkan Rohana. Babak ini juga lebih menonjolkan kelebihan golongan bukan Islam yang digambarkan bersungguh-sungguh cuba menyelamatkan seorang remaja perempuan Islam daripada di culik sehingga terjatuh, sedangkan peranan lelaki berserban hanya membantu membangunkan paderi tersebut.

Gambar 5: Seorang lelaki berserban menghulurkan cermin mata kepada Brother Anthony yang terjatuh ketika cuba menyelamatkan Rohana.

Konsep sinkretisme

Dapat difahami bahawa prinsip utama sinkrestisme adalah mencari yang terbaik dalam mana-mana ajaran agama untuk diadun sebagai the way of life.Untuk mengaitkan konsep ini dengan tema cerita yang dihidangkan, secara zahirnya penulis tidak nampak adanya percubaan Yasmin Ahmad untuk mewujudkan agama baru, namun dari segi pembaharuan daripada sudut pemikiran atau ideologi, kemungkinannya ada.

Yasmin Ahmad dilihat cuba meniru starategi ini melalui filem ini apabila mencampur adukkan ayat-ayat al-Qur'an, Bible dan falsafah Tao Te Ching untuk disesuaikan dengan situasi watak, sedangkan kesesuaian atau kaitan ayat tersebut khususnya ayat Al-Qur'an dengan situasi yang dipaparkan dilihat tidak tepat.

Sebagai contoh, ketika Rohana dan Rohani ditanya oleh Brian, adakah mereka lari daripada rumah dan tinggal bersendirian, mereka menafikan dengan mengambil ayat 41 daripada Surah an-Nahl sebagai jawapan. Terjemahan ayat tersebut seperti berikut:

'Dan orang-orang yang berhijrah kerana Allah, sesudah mereka dianiaya ditindas (oleh musuh-musuh Islam) Kami akan menempatkan mereka di dunia ini pada tempatnya yang baik dan sesungguhnya pahala (amal mereka yang baik itu) lebih besar di akhirat kelak, kalaulah mereka mengetahui'.

Rohani telah menggunakan ayat ini bagi menggambarkan situasi dirinya yang telah dianiaya oleh bapanya (kepalanya telah dibotakkan sebagai hukuman kerana keingkaran Rohani mengikut ibu tirinya ke salun rambut). Dipercayai bahawa sikap bapanya menjadi agresif akibat daripada pengambilan minuman beralkohol. Oleh itu Rohani telah membawa diri ke Kuala Lumpur dan membawa adiknya bersama sebagai tanda protes akan tabiat bapanya itu.

Penulis melihat bahawa kaitan antara ayat tersebut dan situasi yang cuba digambarkan sama sekali tidak tepat. Ayat tersebut menerangkan tentang kisah Rasulullah SAW yang berhijrah ke Madinah akibat penindasan berterusan yang dilakukan oleh kaum Yahudi. Dan penghijrahan yang dilakukan adalah untuk menyelamatkan umat Islam supaya tidak dibunuh selain daripada hikmah penghijrahan tersebut, dakwah Islam dapat disebarkan kepada penduduk Mekah.Sedangkan 'penghijrahan' Rohani dan adiknya ternyata jelas ia adalah perbuatan melarikan diri. Penampilan Rohani dan Rohana yang tidak menutup aurat selain daripada pekerjaan Rohani sebagai pelayan kelab tidak melambangkan mereka sebagai hamba yang berhijrah kerana Allah.

Penggunaan ayat al-Quran dengan situasi yang cuba diwujudkan oleh Yasmin Ahmad boleh mendatangkan kekeliruan pemikiran walaupun tindakan beliau tidak bermotif. Ia boleh mengundang kekeliruan dan pemahaman yang salah terhadap tafsiran sebenar ayat-ayat al-Quran.

Mempromosikan Teologi Global

Ini dapat dikenal pasti melalui dialog perbincangan antara Rohana, Rohani dan Brian mengenai surah al-Baqarah, (2: 62). Yasmin Ahmad cuba mengusik minda penonton untuk sama-sama mengkaji semula tafsiran surah tersebut melalui ketiga-tiga watak yang dinyatakan ketika mereka bersarapan pagi di sebuah warung.

Gambar 6: Perbincangan al-Qur'an antara Rohani, Rohana dan Brian ketika bersarapan pagi di sebuah warung.

Petikan Dialog:
Rohana: 'Hey Ani listen to this, 2: 62 'Those who believe in the Koran, and those who follow the Jewish scriptures and the Christians and the Sabians.....'
Brian: 'Wait, who are the Sabians?'
Rohana: Monotheists.
Rohani: 'Pre-dating both Islam and Christianity'
Rohana: 'But in some translations the word is replaced by the word 'convert'.
Rohani: 'Muallaf'
Rohana: 'Do you mind?'
Brian: 'No, no, go ahead'.
Rohana: (mengulangi ayat tersebut sekali lagi sehingga habis)
Rohani: 'And they need not fear nor need they grieve...But i still think we should learn arabic and consult someone who knows'.
Rohana: 'Why?'
Rohani: 'What if the translator gets it wrong? We don't even understand the Tauhid Uluhiyyah and Tauhid Rububiah.'
Rohana: Shh...(suara disenyapkan...namun dari pergerakan bibir, Rohana menyebut perkataan Wahabi)
Rohana: There are many versions by different translators. We could always do comparatives studies.
Rohani: Or we could learn Arabic and attend tafsir classes.
Rohana: But teachers, like translators differ in opinions.
Rohani: Yeah, i know.
Rohana: I guess we could always do comparative studies like we always do.
Rohani: Some of them are already is suing fatwas on each other's heads. 4.43...o ye believe! Approach not prayers with a mind befogged, until ye fully understand what ye say"
Brian: One thing about the Christians is that the different sects don't really fight with one another.
Rohana: You mean like the Spanish Insquisition?
Rohani: And Constantinople?

Rohana: And Northen Island?
Brian: That's mainly political.
Rohani: Oh yes, it's always mainly political. But when one guy picks up a gun, he often tells himself that it's in the name of God. Why do you think the Sunnis, the Syiahs, The Irish Catholics and Prostestants are at each other's throats?
Brian: Different sects.
Rohani: Some say uneven distribution of wealth'.

Melalui dialog perbincangan di atas, penulis dapat mengenal pasti beberapa mesej tersirat yang cuba disebarkan oleh pengarah ini.

Pertama: Ketika Rohani membaca surah al-Baqarah ayat 62. Terjemahan daripada petikan ayat tersebut adalah:

'Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang Yahudi, dan orang-orang Nasaara (Nasrani), dan orang-orang yang Saabi^{c}in sesiapa di antara mereka itu beriman kepada Allah dan (beriman kepada) hari akhirat serta beramal salih, maka bagi mereka pahala balasannya di sisi Tuhan mereka, dan tidak ada kebimbangan (dari berlakunya kejadian yang tidak baik) kepada mereka, dan mereka pula tidak akan berduka cita.'

Persoalan yang timbul, mengapa Yasmin Ahmad memilih ayat ini untuk dibahaskan di dalam filemnya berbanding ayat al-Quran yang lain? Jawapan mudah ialah ayat ini merupakan salah satu ayat yang digunakan oleh golongan liberal untuk menjustifikasikan pluralisme agama dengan mengakui keimanan komuniti beragama selain daripada umat Islam iaitu Yahudi, Kristian dan Sabi^{c}in, bahkan amalan mereka juga akan diterima sebagaimana umat Islam seperti tafsiran yang dibuat oleh Alwi Shihab: 'Sesungguhnya mereka telah beriman, Yahudi, Kristian, dan Kaum Sabicin; Mereka yang percaya pada tuhan dan hari akhir dan berbuat kebaikan, akan menerima pahala dari tuhan mereka. Mereka tidak akan merugi dan tidak akan berduka cita'.(1999: 108). Namun tafsiran sebenar ayat ini telah dijelaskan oleh kalangan ulama mufassirin yang akan penulis huraikan di dalam bab keempat.

Kedua: Ketika Rohani mengajak adiknya untuk belajar bahasa Arab dan menghadiri kelas tafsir supaya mereka mendapat tafsiran ayat yang betul.

Penulis mengandaikan bahawa dialog ini bertujuan untuk menimbulkan keraguan terhadap penafsiran al-Quran yang telah dibuat oleh ulama mufassirin terdahulu dan cuba mencadangkan supaya tafsiran yang dianggap lama dan ketinggalan ini dikaji semula dan ditafsir mengikut acuan rasionaliti pemikiran Islam Liberal.

Ketiga: Apabila ketiga-tiga watak ini membincangkan tentang *Spanish Inquisition*, Napoleon dan *Northen Ireland,* ketiga-tiga peristiwa berkait dengan konflik agama dan politik yang berlaku antara mazhab Katholik dan Protestan serta kekejaman, keganasan dan penindasan yang tidak bertamadun yang dilakukan oleh Lembaga inkuisi iaitu satu institusi yang dikawal oleh gereja terhadap mereka yang tak bersefahaman dengan Paus dan menentang doktrin rasmi gereja serta penolakan terhadap ilmu sains. Bahkan penindasan ini juga dilakukan terhadap bangsa Yahudi dan Islam yang tidak mahu memeluk agama Kristian khusus dalam Inkuisi Sepanyol.

Rentetan daripada tragedi berdarah yang mengorbankan ratusan ribuan rakyat yang tidak berdosa, maka di situlah lahirnya sekularisme iaitu ideologi yang berpandangan bahawa agama harus dipisahkan daripada politik. Ini kerana agama adalah penyebab kepada pergaduhan, pertumpahan darah dan keganasan yang tidak menguntungkan sesiapa. Oleh yang demikian, proses yang pertama dilakukan oleh golongan Protestan ialah melakukan penafsiran terbuka terhadap Bible disesuaikan dengan zaman dan suasana politik. Seterusnya penafsiran ini berkembang luas sehinggalah kepada penafsiran terbuka terhadap teminologi agama.

Secara tersiratnya perbincangan mereka adalah percubaan mengkritik perbezaan akidah antara agama yang menjadi punca kepada pelbagai konflik dan peperangan antara manusia. Oleh itu perbezaan akidah antara agama perlu dihapuskan dan semua agama disamaratakan atau penyatuan semua agama dengan mempromosikan konsep Teologi Global selain memperkenalkan *universal friendship*. Ini telah digambarkan melalui persahabatan yang terjalin antara ketiga mereka yang berlainan agama.

Hikmah Abadi (Perennial Philosophy)

Seterusnya Yasmin dilihat cukup bijak dan teliti dalam menyusun ayat (dialog) dalam usaha menyebarkan idea kesamarataan semua agama. Tidak menggunakan dialog secara teranga-terangan tetapi kata-kata yang diluahkan oleh Brother Anthony iaitu "Everyone is looking for God in their own way" kepada Brian, penulis beranggapan bahawa ayat ini secara terang-terangan telah membuktikan bahawa fahaman pluralisme agama sedang menular secara halus di mana ayat ini secara tersiratnya menggagaskan Hikmah Abadi iaitu mengiktiraf semua agama menuju kepada kebenaran yang sama.

Penilaian penulis berdasarkan kepada kalimah God yang dituturkan oleh Brother Anthony merujuk kepada singular (tunggal atau satu) bukan Gods atau Their Gods yang menunjukkan ramai tuhan atau tuhan masing-masing. Apatah lagi kata-kata ini diungkapkan oleh watak lakonan seorang paderi Kristian di dalam gereja. Maka sudah tentu maksudnya berbeza sekiranya kata-kata ini dilontarkan oleh orang Islam. Oleh itu penulis beranggapan bahawa maksud yang tersirat daripada perkataan ini ialah: Semua orang mencari satu tuhan dengan jalan masing-masing melalui agama masing-masing.

Kecenderungan manusia kepada kebenaran yang selari dengan kejadian fitrahnya yang suci merupakan agama yang benar. Beliau juga berpandangan bahawa dalam mencari kebenaran, maka seseorang itu tidak seharusnya terikat dengan organized religion berdasarkan hujah al-Qur'an yang menyebut bahawa Nabi Ibrahim AS bukan seorang Yahudi atau Kristian tetapi pembawa agama yang lurus.

Dengan kata lain yang lebih mudah difahami, kepasrahan kepada tuhan adalah ajaran semua agama. Oleh itu Islam tidak boleh dianggap sebagai agama yang bersifat eksklusif iaitu satu-satunya agama pembawa kebenaran. Ia juga menerangkan bahawa setiap agama sebenarnya merupakan ekspresi keimanan terhadap tuhan yang sama, cuma cara penyembahan terhadap tuhan boleh dilakukan dengan pelbagai cara. Setiap agama mempunyai kelebihannya yang tersendiri yang berperanan dalam membangunkan peradaban. (Jamal al-Banna 2006: 34).

Ini bertepatan dengan teori yang diilhamkan oleh John Hick iaitu transformasi pemusatan agama kepada pemusatan Tuhan. Beliau berpendapat bahawa semua agama yang terdapat di dunia ini hakikatnya menuju ke satu realiti tunggal (Tuhan) yang membawa kebenaran dan keselamatan. Oleh itu, tidak ada satu agama pun yang boleh mendakwa lebih benar daripada yang lain. Realiti tunggal itu adalah realiti yang sama di mana semua agama sedang mencariNya. (Al-Mustaqeem Mahmood Radhi, Khairul Anam Che Mentri 2006 : 20-21)

Gambar 7: Adegan Brother Anthony menyampaikan kata-kata berbaur pluralisme.

Selain daripada itu, pada penghujung cerita *Muallaf*, tidak dinyatakan secara jelassama ada Brian telah menganut agama Islam atau tidak walaupun terdapat satu babak beliau keluar dari bangunan Kompleks Islam. Namun ketekunan beliau dalam membaca tafsiran al-Quran, dan perubahan sikap beliau yang akhirnya pulang menemui ibunya (setelah dinasihati Rohani) serta kesediaan beliau untuk menyertai kelas Bahasa Arab bersama Rohani memberi satu tafsiran lain bahawa Brian mungkin telah beralih agama melalui tingkat pemikiran bukan pada tingkat keimanan yang hakiki.

Ia juga memberi mesej yang lebih halus iaitu misi agama-agama besar bersifat saling melengkapi. Dengan kata lain kepercayaan Brian terhadap agama Kristian telah kembali dan perubahan sikap dan cara pemikiran beliau menjadi lebih baik hasil daripada persahabatannya dengan wanita Islam dan juga melalui pembacaan tafsir al-Quran tanpa perlu beliau menganut agama tersebut. Ini kerana setiap agama pada dasarnya menawarkan jalan keselamatan, kebahagiaan, kesejahteraan dan kasih sayang yang sama. Inilah yang dimaksudkan dengan konsep Hikmah Abadi seperti yang dinyatakan sebelum ini.

Seterusnya, jika dilihat pada satu babak di mana Rohani dan adiknya menziarahi Mei Ling, seorang pesakit berbangsa Cina yang sedang koma di sebuah hospital seperti visual di bawah ini. Ia seolah-olah menunjukkan bahawa Allah menerima semua amal kebaikan tanpa mengambil kira katar belakang agama.

Gambar 8: Adegan Rohani membacakan tafsiran ayat 286 surah al-Baqarah kepada Mei Ling dengan alasan pesakit itu menyukainya.

Dalam babak ini, Rohani telah membacakan tafsiran ayat 286 surah al-Baqarah dalam Bahasa Inggeris kepada Mei Ling dengan alasan pesakit itu menyukainya. Tafsiran ayat ini menyebut:

ʻAllah tidak memberati seseorang melainkan apa yang terdaya olehnya.Ia mendapat pahala kebaikan yang diusahakannya, dan ia juga menanggung dosa kejahatan yang diusahakannya. (Mereka berdoa dengan berkata): 'Wahai Tuhan Kami! Janganlah Engkau mengirakan kami salah jika kami lupa atau kami tersalah. Wahai Tuhan kami! Janganlah Engkau membebankan kepada kami bebanan yang berat sebagaimana yang telah Engkau bebankan kepada orang-orang yang terdahulu daripada kami. Wahai Tuhan kami! Janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang kami tidak terdaya memikulnya. Dan maafkanlah kesalahan kami, serta ampunkanlah dosa kami, dan berilah rahmat kepada kami.Engkaulah Penolong kami; oleh itu, tolonglah kami untuk mencapai kemenangan terhadap kaum-kaum yang kafir.'

Yasmin cuba memberi gambaran bahawa ayat ini bukan hanya terpakai kepada umat Islam tetapi juga kepada bukan Islam. Melalui ayat ini juga Yasmin cuba memberi tafsiran bahawa ganjaran kebaikan yang dikurniakan Allah adalah tidak terbatas kepada agama Islam sahaja tetapi kepada semua pemeluk agama. Allah SWT tidak akan mempersia-siakan amal soleh yang dilakukan oleh penganut agama sama ada Islam, Kristian atau Yahudi dan mereka akan memperoleh balasan setimpal di atas keimanan dan jerit payah yang dilakukan.

Babak ini secara tersirat menjelaskan tentang jaminan yang diberikan kepada orang Kristian dan Yahudi untuk masuk ke syurga selagi mereka percaya kepada tuhan dan berbuat baik seperti yang difahami oleh Alwi Shihab. Prinsip keterbukaan bahawa jalan menuju keselamatan di akhirat bukan bersifat eksklusif hanya menerusi agama Islam iaitu syariat yang di bawa Nabi Muhammad SAW tetapi jalan menuju keselamatan ialah bagi Islam dalam pengertian yang universal (Kazemi 2006: 62-63)

HASIL KAJIAN

Setelah memahami dan menghayati maksud, konsep dan medium penyebaran ideologi pluralisme agama, penulis merumuskan bahawa filem Muallaf arahan Yasmin Ahmad sangat dekat dengan corak pemikiran yang menyokong gerakan liberalisasi dan pluralisme agama yang bertunjangkan rasionaliti akal dengan mengenengahkan konsep kebebasan; dalam erti kata kebebasan berfikir, kebebasan bersuara dan kebebasan berpendapat serta kebebasan memilih. Sesetengah babak yang diwujudkan juga disifatkan sebagai provokatif dengan menjelaskan kepada masyarakat bahawa mereka mampu mencapai kehidupan yang teratur tanpa melalui agama tetapi cukup sekadar dengan nilai-nilai moral yang ada.

Melalui filem ini, terdapat sedikit kecenderungan pengarah filem dalam mengembangkan ideologi sekularisme, liberalisme dan pluralisme namun diacu dalam bentuk yang tersembunyi di sebalik topeng nilai-nilai kemanusiaan seperti kasih sayang, pemaaf, baik hati dan toleransi.

Sebahagian besar babak-babak yang ditonjolkan adalah bercanggah dengan prinsip agama Islam dan tatasusila bangsa Melayu itu sendiri. Adakalanya nilai-nilai kebaikan itu sengaja dibuat secara berlebihan untuk menunjukkan toleransi agama yang tinggi sedangkan pada hakikatnya ia lebih menampakkan kerendahan martabat Islam dan keruntuhan akhlak dalam ajaran Islam.

SARANAN

Saranan Kepada Kerajaan

Kerajaan perlu meletakkan asas agama pada tempat tertinggi dalam semua bidang dan keilmuan termasuklah bidang politik, kerana dasar ajaran agama mencakupi semua perkara tersebut. Para pemimpin Islam yang memegang tampuk pemerintahan sebagai sebuah kerajaan merupakan peranan utama dalam menggerakkan usaha ini bagi menghayati dan melaksanakan syariat Islam serta berserah diri kepada hukum Allah S.W.T dengan sepenuh hati. Apabila pemimpin-pemimpin Islam menjadikan al-Quran dan al-Sunnah serta ijmak para ᶜulama sebagai panduan cara hidup dan dasar pembangunan negara, maka sudah tentu fahaman atau ideologi yang menyeleweng akan dapat ditapis dan dihalang daripada menerjah pemikiran masyarakat awam umumnya.

Kerajaan juga perlu meneliti semula pelaksanaan hukum syariah dan memperketatkan hukuman terhadap mereka yang menyebarkan doktrin fahaman yang menyeleweng. Apatah lagi pada ketika ini semakin ramai pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab semakin berani mencabar keaslian sumber ajaran Islam secara terbuka melalui media massa. Ketegasan kerajaan berupaya

untuk menyekat fahaman ini daripada terus merebak dan berakar umbi dalam pemikiran masyarakat Islam.

Selain daripada itu, pendedahan dan pengetahuan mengenai ajaran dan fahaman yang sesat perlu disebarkan melalui institusi pendidikan bermula daripada pendidikan sekolah rendah. Ia amat penting kerana kanak-kanak adalah antara golongan yang mudah terpengaruh, apatah lagi sebaran virus ini melalui filem-filem yang menjadi kegemaran golongan kanak-kanak, remaja bahkan dewasa.

Saranan kepada Jakim dan Institusi Agama

Institusi agama perlu berganding bahu dengan pihak kerajaan dalam menyekat kemasukan ideologi-ideologi yang menyeleweng bagi memahamkan masyarakat Islam khususnya akan bahayanya ideologi ini terhadap pemikiran mereka. Dalam menangani isu ini, penulis mempunyai beberapa cadangan dan saranan yang perlu dinilai oleh Jakim melalui pelan tindakan strategik dengan mendapat kerjasama daripada institusi agama serta perlu disokong oleh pihak kerajaan sendiri. Pelan tindakan tersebut adalah :

a) Mewujudkan panel syariah di stesyen-stesyen televisyen penyiaran tempatan sama ada kerajaan atau swasta. Panel syariah ini bertujuan untuk membincang, membahas dan mengenalpasti secara ilmiah sebarang bentuk ideologi yang bertentangan dengan syariat Islam yang diserap ke dalam karya penerbitan sama ada dalam bentuk drama, filem atau dokumentari. Hasil perbahasan perlu diperjelaskan kepada umum supaya karyawan dan masyarakat Islam turut memahami apakah isu yang cuba dimainkan di dalam sesebuah penerbitan tersebut.
b) Menubuhkan Badan Penyiaran Islam yang melatih dan membimbing karyawan filem tempatan untuk menerbit filem-filem yang bersifat Islamik. Pentingnya badan ini ditubuhkan supaya karyawan filem Islam tidak menerbitkan filem dengan mengambil sumber rujukan yang kurang tepat tanpa merujuk kepada pihak autoriti agama.
c) Mengadakan Anugerah Media Islam yang bertujuan untuk menghargai dan membangkitkan semangat karyawan untuk lebih banyak menerbitkan filem-filem Islamik seterusnya menaikkan industri perfileman Islam ke peringkat nasional dan antarabangsa.
d) Mewujudkan dana khas daripada Majlis-Majlis Agama Islam Negeri melalui peruntukan Baitul Mal untuk membiayai industri filem-filem Islam.
e) Menggubal Dasar Media Islam Negara. Tujuannya adalah untuk membangunkan media Islam tempatan dan kandungan penerbitan yang bertemakan nilai-nilai Islam dan budaya tempatan yang bercirikan Islam. Dalam hal ini pihak kerajaan juga perlu menyokong penuh dasar-dasar yang akan digubal dan pihak Jakim adalah badan yang bertanggungjawab untuk menggubal dasar tersebut.
f) Mewujudkan Badan Akreditasi Penyiaran Islam di mana penerbit-penerbit filem perlu mendapatkan lesen penerbitan bagi menerbitkan filem atau drama Islam. Hasil karya yang bercirikan Islamik perlu diiktiraf sama ada ianya layak untuk ditayangkan atau perlu mencapai standard piawaian yang ditetapkan oleh pihak autoriti agama bagi menjamin kualiti hasil penerbitan terutamanya penerbitan Islam.
g) Menjadikan Institut Latihan Islam Malaysia (ILIM) sebagai pusat latihan bagi melatih karyawan-karyawan filem tempatan untuk menghasilkan filem-filem Islamik berkualiti pada peringkat nasional dan juga antarabangsa. Latihan-latihan diberi secara profesional di mana pelatih-pelatih dijemput daripada karyawan filem daripada Negara-negara Islam lain yang telah terbukti berjaya menghasilkan filem-filem Islamik yang berkualiti tinggi dan mendapat anugerah pengiktirafan di peringkat antarabangsa.

Saranan kepada Lembaga Penapisan Filem Malaysia

Lembaga Penapisan Filem Malaysia juga berperanan penting dalam menyekat atau menapis kemasukan fahaman dan ideologi di dalam sesebuah filem khususnya filem-filem *Hollywood*. LPF perlu bekerjasama yang lebih erat dengan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (Jakim) melalui panel

syariah yang dibentuk untuk sama-sama meneliti secara terperinci apakah unsur-unsur fahaman yang menyeleweng yang cuba disuntik ke dalam sesebuah filem.

Sebarang kemusykilan yang menyentuh hukum hakam agama juga perlulah dirujuk terlebih dahulu kepada badan berautoriti agama bagi mengelak sebarang pertikaian dan permasalahan yang datang kemudian.Setiap babak atau adegan yang tidak diluluskan perlu diperjelaskan kepada karyawan dan juga kepada masyarakat umum supaya mereka memahami bahawa tindakan yang dilakukan oleh LPF adalah semata-mata memelihara kemaslahatan ummah.

Saranan kepada Media Massa

Pihak media massa berperanan menjelaskan tentang kebenaran dan prinsip-prinsip Islam kepada orang ramai termasuk kepada yang bukan Islam dengan menggunakan pendekatan yang bijaksana dalam menjayakan proses komunikasi yang berkesan. Di sini pihak media massa perlu meningkatkan pengetahuan dan kefahaman terhadap hakikat agama Islam. Tanggungjawab mereka bukan sekadar sebagai penyampai maklumat tetapi membentuk diri mereka menjadi manusia yang amanah dalam menyampaikan satu-satu berita; selain daripada membentuk akhlak masyarakat menjadi generasi yang beriman dan sedar akan keperluan untuk mengukuhkan asas kebenaran dan nilai-nilai Islam.

Media massa juga perlu mempertahankan isu-isu yang menyangkut kepentingan ummah dan menangkis serangan pemikiran dan propaganda Barat atau musuh Islam dengan kaedah penulisan kewartawanan yang beretika. Maksud penulisan beretika di sini ialah tidak membalas serangan mereka dengan cemuhan, cacian, sindiran atau membongkar keaiban tetapi dengan menangkis segala hujah mereka melalui tafsiran keilmuan yang sahih mengikut perspektif Islam.

Penggerak media Islam perlu dipandu dengan etika-etika yang digali daripada sumber ajaran Islam keseluruhannya, supaya dapat mengeluarkan hasil-hasil kewartawanan yang bukan sahaja boleh diyakini malah mendatangkan kebaikan (pahala) kepada masyarakat. Kaedah penulisan yang menyerang dan menghentam keperibadian sama ada penganut bukan Islam manupun penganut Islam sendiri perlu dihapuskan. Ini kerana ia secara tidak langsung akan mencalar reputasi Islam sebagai agama yang menganjurkan keamanan dan kesejahteraan sejagat, di samping mengundang pemikiran negatif dan persepsi buruk serta berat sebelah daripada masyarakat bukan Islam, seterusnya mereka akan menjadikan perkara tersebut sebagai hujah bahawa agama Islam adalah agama yang tidak relevan untuk dianuti.

Saranan kepada Karyawan Filem

Karyawan filem perlu memahami bahawa sesuatu filem yang dihasilkan boleh menjadi saluran dakwah yang berkesan sekiranya betul cara dan pendekatannya. Ini boleh dilakukan dengan membuat rujukan dan kajian yang mendalam terhadap aspek agama yang hendak difokuskan.Setiap karya yang diterbit atau diarah perlu merujuk dan mendapat nasihat daripada pihak yang berautoriti agama supaya tidak bercanggah dengan hukum dan prinsip agama.Mereka juga seharusnya akur sekiranya ada syarat-syarat atau tapisan-tapisan tertentu yang dikenakan.

Karyawan dari kalangan mereka yang berpendidikan agama juga perlu diperbanyakkan bagi menerapkan nilai dan prinsip agama yang sebenar. Skrip dialog dan bahasa yang digunakan perlu ada pendekatan hikmah agar nilai-nilai agama tersebut dapat menyerap masuk ke dalam jiwa dan pemikiran masyarakat yang menonton.

Filem dakwah yang baik adalah filem yang menonjolkan keistimewaan Islam bukan mendedahkan kepincangan yang berlaku pada umat Islam walaupun realitinya perkara itu berlaku.Filem bukan hanya sekadar hiburan tetapi perlu mempunyai sesuatu mesej untuk berbicara tentang agama bagi mempengaruhi pemikiran dan emosi masyarakat yang menonton. Sekiranya nilai-nilai agama yang baik disebarkan, maka sudah tentu pemikiran dan emosi penonton akan terarah kepada perkara-perkara positif dan begitulah sebaliknya.

Dalam menjayakan perkara ini, latihan dan bimbingan perlu diberikan kepada karyawan filem supaya mereka dapat menghasilkan penerbitan yang bertepatan dan selari dengan matlamat syariat dan prinsip Islam.

KESIMPULAN

Rumusan akhir daripada keseluruhan analisis terhadap filem Yasmin Ahmad, maka adalah penting bagi pihak-pihak yang berkepentingan dan masyarakat Islam memahami konsep dakwah dan falsafah yang sebenar. Caranya adalah dengan mengenalpasti mesej atau agenda tertentu yang disebarkan dan membahaskannya secara ilmiah dalam wacana umum bagi mengelak daripada kekeliruan pemikiran yang akan timbul.

Oleh itu, masyarakat Islam perlu mendalami dan menghayati makna dan isi kandungan al-Quran dan Sunnah Rasulullah secara menyeluruh serta mengamalnya dalam kehidupan seharian. Umat Islam perlu memelihara dan mempertahankan ajaran Islam daripada terus digugat oleh bukan sahaja musuh Islam, tetapi di kalangan orang Islam sendiri yang condong kepada pemikiran liberal.

Masyarakat Islam perlu lebih berwaspada kerana mereka sangat proaktif dalam menyebarkan ideologi dengan kekuatan dan kecanggihan teknologi yang sedia ada.Penulis juga amat bersetuju dengan saranan daripada Tun Dr. Mahathir Mohamed supaya wujudnya tapisan atau sekatan di laman-laman sosial bagi membendung anasir-anasir buruk yang mampu menggugat keamanan negara dan keharmonian hidup masyarakat berbilang kaum di Malaysia. Sekatan ini juga perlu dilakukan terhadap penyebar-penyebar ideologi yang menyesatkan kerana ia juga boleh menggugat kestabilan politik negara dan kedudukan agama Islam sebagai agama persekutuan negara.

RUJUKAN

al-Quran. *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman* kepada Pengertian al-Quran

Adian Husaini, 2005. Islam Liberal, *Pluralisme Agama dan Diabolisme Intelektual*. Surabaya : Risalah Gusti

Al-Mustaqeem, Mahmod Radhi, Khairul Anam Che Mentri. 2006. *Islam dan Pluralisme*. Kuala Lumpur : Middle Eastern Graduates Centre Sdn. Bhd.

Anis Malik Toha, 2005. *Tren Pluralisme Agama-Tinjauan Kritis.* Jakarta : Perspektif Kelompok Gema Insani

Faridahbinti Mat, 2006. Unsur-unsur Yang Bertentangan Dengan Akidah Islam Dalam Filem Bollywood. Disertasi. Jabatan Akidah dan Pemikiran, Bahagian Pengajian Usuluddin Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Kuala lumpur

Gamal al-Banna. 2006. *Doktrin Pluralisme Dalam al-Quran. Editor* : Tim Penerbit Menara. Jakarta : Penerbit Menara

Nur Farhana Abdul Rahman. 2010. Konsep Pluralisme Agama dalam Fahaman Aliran Liberal Islam. Disertasi Sarjana. Fakulti Pengajian Islam.Universiti Kebangsaan Malaysia.Bangi.

Hafiz Firdaus Abdullah.2007. *Membongkar Aliran Islam Liberal*. Johor Bahru : Perniagaan Jahabersa

Legenhausen, Muhammad. 2002. Satu Agama Atau Banyak Agama-Kajian Tentang Liberalisme dan Pluralisme Agama. Terj: *Islam And Religious Pluralism*. Jakarta : PT Lentera Basritama

Mohd Farid Mohd Shahran, 2008. *Isu-isu dalam pemikiran Islam*, Kuala Lumpur : Angkatan Belia Islam Malaysia

Reza Shah Kazemi. 2006. *The Other In The Light Of The One- The Universality of the Quran And Interfaith Dialogue*. UK : The Islamic Text Society

Riduan Mohd Nor & Ahmad Adnan Fadhil. 2009. *Siri Serangan Pemikiran Islam Liberal & Pluralisme Agama*. Kuala Lumpur : Jundi Resources.

Ugi Suharto. 2007. *Pemikiran Islam Liberal-Pembahasan Isu-Isu Sentral. Dewan Pustaka Fajar*. Selangor: t.pt

http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#a27, The Universal Declaration of Human Rights [7 Mac 2013]

http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2008&dt=1207&pub=Utusan_Malaysia&sec=Hiburan&pg=hi_37.htm [7 Disember 2008]

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Perancangan Aplikasi Expert System Pada Penentuan Warisan Berdasarkan Hukum Fara'id Islam

Vitriani, Resmi Darni

Universitas Muhammadiyah Riau, Indonesia

Abstrak: Tujuan dibuatnya aplikasi ini adalah untuk merancang suatu aplikasi sistem pakar (*expert system*) sebagai media informasi,dan ketetapan bagi umat Islam yang masih awam dengan hukum fara'idh dalam agama Islam. Melalui aplikasi ini kita dapat mengetahui berapa pembahagin harta warisan yang wajib kita berikan kepada ahli waris setelah *al-murits* meninggal dunia. Pembagian harta warisan merupakan sesuatu hal yang tabu dan banyak ditinggalkan oleh umat Islam, sedangkan dalam al-Quran hampir sebagian isi al-Quran membahas tentang hukum fara'idh yang termasuk fardu hukumnya. Metode yang digunakan adalah menggunakan studi pustaka, kuesioner, wawancara dengan seorang pakar hukum waris, dan perancangan sistem menggunakan pendekatan *forward Chaining*. Alasan digunakannya metode *forward chaining* adalah karena metode *inference engine*nya menggunakan informasi yang ditentukan oleh *user* untuk memindahkan ke seluruh jaringan dari logika *AND* dan *OR* sampai sebuah terminal ditentukan sebagai objek. Bila *inference engine* tidak dapat menentukan objek maka akan meminta informasi lain. Aturan (*Rule*) di mana menentukan objek, membentuk *path* (lintasan) yang mengarah ke objek. Oleh karena itu, hanya satu cara untuk mencapai satu objek adalah memenuhi semua aturan.Hasil dari aplikasi ini diharapkan bisa membantu umat Islam yang masih awam dengan hukum waris supaya dapat membagi harta warisan sesuai dengan syariat dan hukum Islam. Simpulan yang diperoleh adalah perancangan sistem pakar dengan metode ini efektif bagi umat Islam yang awam dengan hukum waris sebagai media yang bisa membantu menentukan berapa pembagian harta warisan yang wajib kita berikan kepada ahli waris sesuai dengan hukum Islam. Hasil akhir yang akan dihasilkan adalah berupa sebuah aplikasi sistem pakar (*expert system*) yang membantu secara cerdas dan sesuai syariat Islam pada umat Islam yang awam dalam menentukan pembagian warisan.

Kata Kunci: *Sistem Pakar, Expert System, Forward Chaining, Hukum Fara'idh, Sistem Informasi*

PENGENALAN

Berdasarkan data sensus penduduk Badan Pusat Statistik (BPS) pada tahun 2010, tercatat sebanyak 207.176.162 penduduk Indonesia memeluk agama Islam. Propinsi yang terbanyak penduduk muslimnya adalah Jawa Barat dengan 41.763.592 jiwa. Sementara itu jika dihitung persentasenya jumlah 207.176.162 tersebut setara dengan 87.18% dari total penduduk Indonesia dimana dari 87. 18 % tersebut tersebar dari 33 (tiga puluh tiga) propinsi di Indonesia, 15 (lima belas) propinsi memiliki persentase diatas 90% dari jumlah penduduk masing-masing propinsi. Propinsi Nangroe Aceh Darussalam memiliki persentase tertinggi yaitu mencapai 98.19%. Sementara itu sebanyak 5 (lima) propinsi meliliki persentase dibawah 50% dari jumlah penduduk masing-masing propinsi. Propinsi Nusa Tenggara Timur memiliki persentase terkecil yang mencapai 9.05%.

Data tersebut di atas membuktikan bahwa negara Indonesia merupakan salah satu negara yang memeluk agama Islam terbanyak di dunia, namun ada ajaran Islam yang sering terlalaikan dan terabaikan dalam kehidupan umat muslim di Indonesia, salah satunya adalah penghitungan warisan. Banyak faktor yang mempengaruhi ketidakjelasan penghitungan harta warisan di dalam kehidupan masyarakat muslim di Indonesia salah satunya adalah adat istiadat. Hal tersebut dikarenakan oleh bangsa Indonesia terdiri dari berbagai suku dan adat istiadat yang beraneka

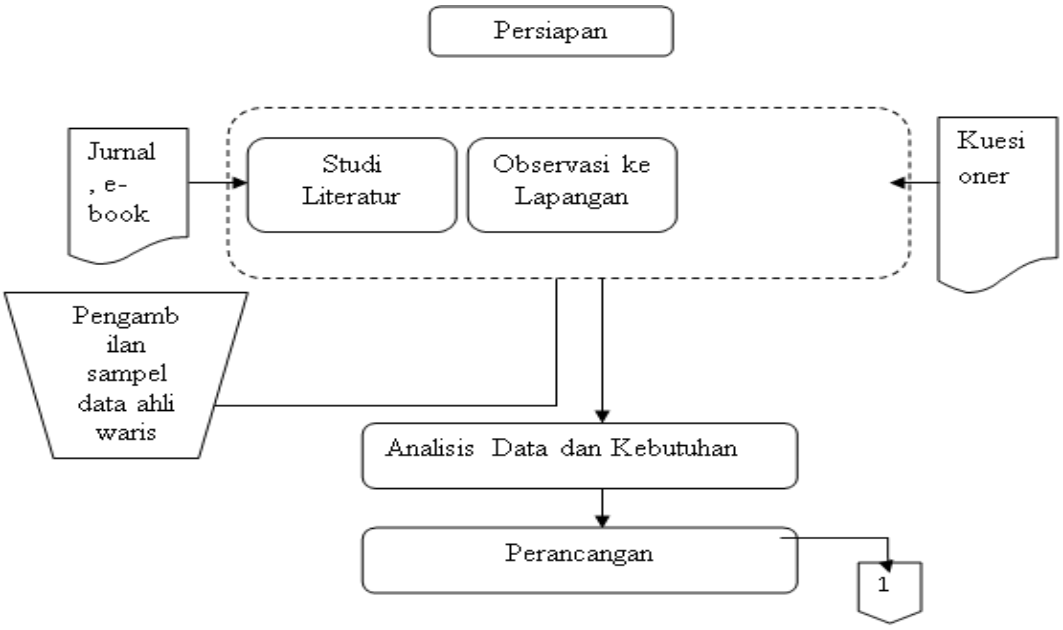
ragam. Misalnya saja masyarakat muslim di Minangkabau, yang membagi harta warisan (harta pusaka) pada kaum perempuan, hal tersebut sangatlah bertolak belakang dengan ajaran agama islam yang membagi harta warisan pada anak laki-laki. Berdasarkan perkembangan teknologi informasi yang berkembang dengan pesat, maka kami sangat tertarik untuk merancang sebuah sistem pakar (*expert system*) penentuan warisan berdasarkan hukum fara'idh Islam.

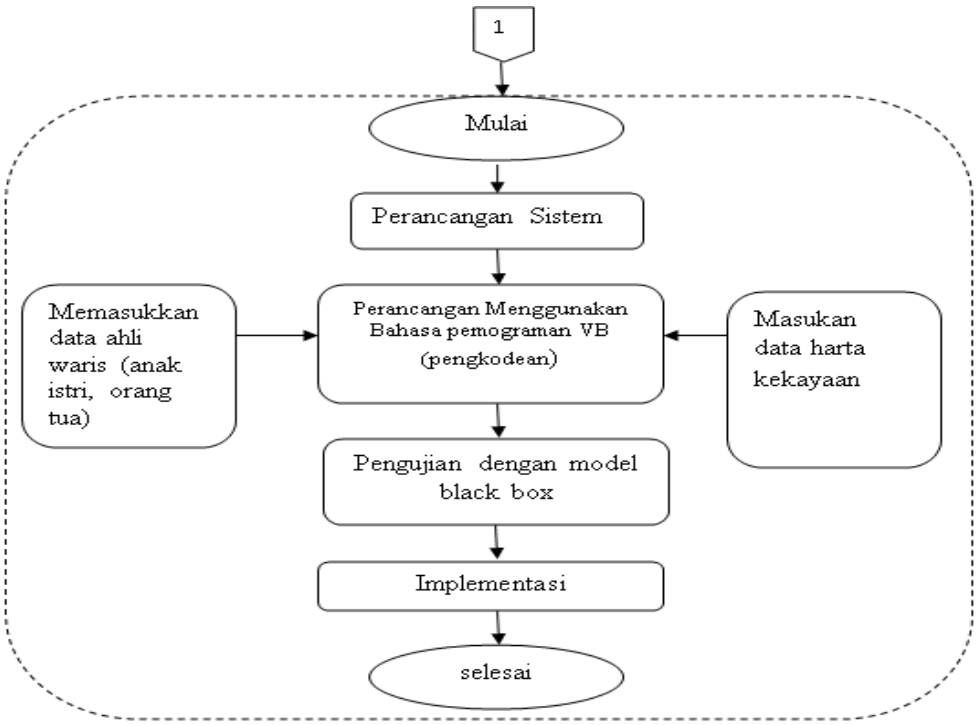
Tujuan dari penelitian ini adalah untuk membantu kaum muslim yang masih jauh dari syariat Islam dalam pembagian harta warisan dan masih terbelenggu dengan adat istiadat. Sehingga sistem yang kami rancang ini dapat memberikan solusi dan memberikan keadilan bagi pihak yang tidak memdapatkan haknya karena faktor hukum adat.

Metode analisis yang kami pakai dalam perancangan sistem ini adalah *fordward chaining* dan metode penelitian yang kami pakai adalah research and development yang terdiri dari tahap analisis kebutuhan dengan pengambilan data ke lapangan, literature. Perancangan dengan menggunakan bahasa pemograman *visual basic*, pengkodean, pengujian dengan model *blackbox* dan implementasi.

METODE PENELITIAN

Metode analisis yang kami pakai dalam perancangan sistem ini adalah *fordward chaining* dan metode penelitian yang kami pakai adalah *research and development* yang terdiri dari tahap analisis kebutuhan dengan pengambilan data ke lapangan literature. Perancangan dengan menggunakan bahasa pemograman *visual basic*, pengkodean, pengujian dengan *model blackbox* dan implementasi. Adapun tahapan penelitian yang kami lakukan adalah sebagai berikut :





Dalam perancangan system penghitungan warisan ini kami membagi menjadi beberapa tahapan yaitu tahap analisis kebutuhan, tahap perancangan, pengkodean, *testing*, dan pemeliharaan. Kami menggunakan *model waterfall* dalam proses perancangan sistem ini. Dimana dalam tahapan tersebut dapat kami ada beberapa kegiatan yang dapat kami jabarkan sebagai berikut ini

Analisis Kebutuhan

Proses analisis kebutuhan adalah proses dimana kita akan mengidentifikasi apa-apa saja kebutuhan kita dalam perancangan sistem ini, adapun kebutuhan kami terhadap sistem ini adalah data (*knowledge*)atau pengetahuan yang nantinya akan memjadi basis dari *rule* kami dalam merancangn system pakar (expert *system*) ini :

1. *al murits* yaitu orang yang meninggal dunia secara pasti.
2. *al warits* yaitu orang atau keluarga yang ditinggalkan yang dipastikan masih hidup
3. *Tarikah* yaitu harta kekayaan yang ditinggalkan oleh seseorang yang telah meninggal dunia walaupun harta tersebut sedikit.

Dasain

Desain atau perancangan adalah proses dimana kami akan merancang tampilan serta item-item apa saja yang nantinya yang akan kami jadikan sebagai input, proses dan output. Perancangan ini membituhkan sebuah software sebagai alat bantu dimana software yang kami gunakan adalah *Visual Basic*.

Coding

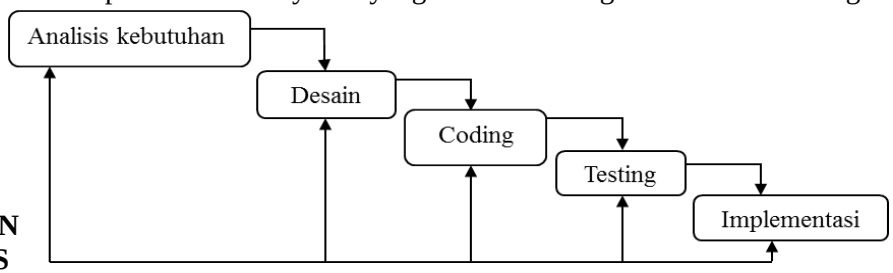
Coding atau pengkodean adalah proses dimana kami kan membuat *listing* program yang terkait dengan system yang akan kami rancang, coding yang kami gunakan adalah *VB code*.

Testing

Proses pengujian yang dilakukan dalam pengujian system yang dirancang ini adalah pengujian *black box*, pengujian *black box* adalah pengujian yang dilakukan yang terhadap fungsionalitas *software* semata. Karna itu ujicoba *black box* memungkinkan pengembang *software* untuk membuat himpunan kondisi input yang akan melatih seluruh syarat-syarat fungsional suatu program. Ujicoba *black box* bukan merupakan alternatif dari ujicoba *white box*, tetapi merupakan pendekatan yang melengkapi untuk menemukan kesalahan lainnya, selain menggunakan metode *white box*.

Implementasi

Implementasi adalah proses dimana system yang telah dirancang diinstallkan dan di gunakan:



LANDASAN TEORITIS

Konsep Dasar

Sistem pakar (*expert system*) merupakan system yang menggunakan pengetahuan manuasia yang direpresentasikan dalam komputer yang kemudian dipergunakan untuk memecahkan masalah yang biasanya menggunakan kepakaran seseorang.

Menurut Buchanan, 1985 sistem pakar adalah program yang menggunakan strategi intelegensia buatan seperti representasi simbolik, inferensi dan pencarian syaraf untuk menjalankan tugas yang hanya mungkindilakukan oleh pakar.

Latar Belakang Sistem Pakar

Sistem pakar mempunyai beberapa latar belakang yang mempengaruhinya. Latar belakang tersebut adalah sebagai berikut:

1. Semakin berkembang ilmu pengetahuan dan teknologi menyebabkan orang tidak mampu lagi menguasai banyak hal, sehingga kebutuhan terhadap orang yang ahli dalam bidangnya semakin meningkat.
2. Para pakar biasanya jumlahnya sedikitdan terkonsentrasi di kota-kota besar oleh karena itu biasanya jasa pakar mahal.
3. Umur pakar terbatas sehingga jika pakar tersebut tidak tersedia lagi (meninggal) maka dengan biaya besar untuk menghasilkan pakar bidang tersebut.

Tipologi Aplikasi Sistem Pakar

Menurut Hayes-Roth, Waterman dan Lenat (1983:14) *typology* dari aplikasi system pakar adalah sebagai berikut :

1. *Interpretation* adalah menyimpulkan penjelasan dari situasi atau kondisi yang diperoleh dari sensor data.
2. *Prediction* adalah menyimpulkan konsekuensi dari situasi yang diberikan
3. *Diagnosis* adalah dugaan terhadap kesalahan (*malfunction*) dari segala sesuatu yang terlihat atau tampak.
4. *Desain* adalah konfigurasi objek-objek dalam batasan tertentu.
5. *Planning* adalah perancangan aksi-aksi

6. *Monitoring* adalah membandingkan pengamatan atas segala sesuatau yang mudah terjadi kesalahan.
7. *Instruction* adalah diagnosis, pembenaran kesalahan dan perbaikan prilaku murid (*student*)
8. *Control* adalah interpretasi, prediksi, perbaikan dan monitoring perilaku system.
9. *Prescription* adalah solusi yang direkomendasikan untuk system yang telah melakukan kesalahan.
10. *Selection* adalah mengidentifikasi pilihan terbaik dari beberapa daftar *(list)* yang memungkinkan.
11. *Simulasi* adalah pemodelan interaktif antar komponen system.

Foward Chaining

Forward Chaining adalah strategi inferensi yang dimulai dengan sekumpulan fakta, fakta baru yang diperoleh dengan menggunakan *rule*, dimana alasan yang digunakan sesuai dengan fakta yang ada, dan melanjutkan proses ini sampai goal diraih atau sampai tidak ada rule selanjutnya yang mempunyai alas an yang sesuai dengan fakta yang ada maupun fakta yang diketahui.

Operasi dari sebuah *forward chaining* system dimulai dengan inisiasi tentang masalah yang dinyatakan dalam *working memory*. Hal ini dapat dibangun dengan sejumlah cara, seperti informasi yang diperoleh dari basis data, sensor atau menanyakan kepada *user*.

Rule

Fact (fakta) yang tulis oleh user merupakan operasi yang sangat penting bagi system pakar. Operasi tersebut memungkinkan system untuk mengetahui kondisi yang sedang terjadi. Oleh karena itu, system harus mempunyai pengethuan tambahan agar dapat bekerja secara intelligence dengan fakta yang ada untuk menyelesaikan suatu masalah.Sebuah struktur pengetahuan yang digunakan secara umum dalam system pakar dengan menyediakan pengethuan tambahan. Pengetahuan tambahan tersebut disebut dengan *rule.*

Definisi Waris

Al-miirats, dalam bahasa arab adalah bentuk mashdar (*infinitif*) dari kata *waritsa- yaristu-irtsan-miiraatsan*. Maknanya menurut bahasa ialah berpindahnya sesuatu dari seseorang kepada orang lain atau dari suatu kaum kepada kaum yang lain. Pengertian menurut bahasa ini tidaklah terbatas hanya pada hal-hal yang berkaitan dengan harta, tetapi mencakup harta benda dan non harta benda.

Sedangkan makna *al-miirats* menurut istilah yang dikenal para ulama ialah berpindahnya hak pemilikian dari yang meninggal kepada ahli warisnya yang masih hidup, baik yang ditinggalkan itu berupa harta (uang), tanah, atau apa saja yang berupa hak milik legal secara *syar'i*.

Fara'id adalah bentuk jamak dari kalimat *faraiidhah* yang berakar dari mashdar fardhu yang berarti sesuatu yang mesti ada, atau sesuatu yang lazim (wajib) ada dan dilaksanakan, dalam makna yang lain ialah sesuatu yang sudah tetap kadarnya atau ukurannya.

Sedangkan menurut istilah Fuqaha', *fara'idh* itu adalah bagian-bagian (*miqhar*) yang sudah ditetapkan oleh Allah SWT (syara') untuk para ahli warits dari harta yang ditinggalkan oleh seorang muslim yang meninggal dunia setelah dikeluarkan hak-hak yang lainnya.

Rukun Waris :

Ada 3 rukun waris yaitu :

1. *Murits* adalah orang yang meninggal dunia secara pasti. Jika seseorang belum dipastikan meninggal dunia secara syari'at dengan bukti-bukti atau hujah yang jelas seperti orang hilang atau lari atau lainnya, maka selama belum ada bukti yang memastikan kematiannya maka jika ada dia meninggalkan harta, tidak boleh dibagi sebagai warisan.
2. *Warits* adalah keluarga atau kerabat yang dipastikan masih hidup ketika seseorang meninggal dunia

3. *Tarikah* adalah harta yang ditinggalkan oleh seseorang yang meninggal dunia, walaupun harta itu sedikit.

Sebab-Sebab Mendapat Warisan :

1. Nikah (Pernikahan)
2. Sebab Nasab
3. Al Wala' (Karena Memerdekakan Budak)

Urgensi Ilmu Fara'idh

1. Satu-satunya syari'at yang Allah SWT turunkan lengkap dengan detail dalam Al-Quran kepada ummat Muhammad SAW hanyalah *syari'at fara'idh*.
2. *Fara'idh* adalah setengah dari seluruh ilmu dan syari'at Islam itu sendiri.
3. Pengembangan warisan yang paling 'adil dan paling ashlah bagi semua ummat manusia hanyalah fara'idh tidak yang lain. 'Adil untuk orang lemah maupun orang yang kuat, 'adil untuk laki-laki maupun perempuan, 'adil untuk orang kaya maupun orang miskin, sebab menetapkannya adalah dzat yang maha 'adil yaitu Allah SWT
4. Ilmu dan syari'at yang cepat dilupakan orang
5. Ilmu dan syari'at yang pertama kali lenyap dari kalangan ummat Muhammad SAW adalah fara'idh.

Hak –Hak yang Terkait dengan Harta Orang yang Meninggal

Jika seseorang meninggal dunia dan dia memiliki sedikit atau banyak harta, maka sebelum dilakukan pengembangan warisan ada beberapa hak dari harta itu yang mesti dikeluarkan terlebih dahulu :

1. Biaya penyelenggaraan jenazah seperti upah memandikan, kain kafan, upah gali kubur, biaya transportasi jika diperlukan dan lain-lain.
2. Hutang kepada Allah SWT seperti nazar, kafarat, fidiyah, dam, zakat, dan lain-lain
3. Hutang kepada manusia
4. Washiyat paling banyak 1/3 dari harta bersih yang ditinggalkan sebelum dibagi warisan
5. Warisan

Namun sebelum itu semua dilakukan maka pastikan harta yang ada adalah harta yang halal dimiliki oleh si mayat (*al muriits)*, baik dzakatnya maupun cara mendapatkannya.

Ketentuan Pembagian Harta Warisan

1. Jika suami meninggal, maka isteri memperoleh bagian 1/8 (jika punya anak) dan 1/4 (jika tidak punya anak)
2. Jika isteri meninggal dunia, maka suami mendapat 1/4 (jika punya anak) dan 1/2 (jika tidak punya anak)
3. Jika si anak meninggal dunia ayah dan ibu mendapat 1/6 per masing-masingnya.

ANALISA DAN HASIL

Identifikasi Masalah

Masalah –masalah yang dapat diidentifikasi sebagai dasar bagi pengembangan system pakar ini terdiri dari :

1. Banyak orang yang ingin melakukan pembagian harta waris menurut aturan islam sehingga mengalami kesulitan untuk menentukan siapa saja yang berhak mendapatkan harta waris dan siapa saja yang tidak akan mendapat harta waris.
2. Banyak orang yang ingin melakukan pembagian harta waris menurut aturan islam, tetapi mereka tidak tahu bagian dari masing-masing ahli waris yang berhak mendapat harta waris.
3. Orang yang ingin melakukan pembagian harta waris menurut aturan islam, kadang kesulitan mencari orang yang ahli atau menguasai cara pembagian waris menurut islam. Sehingga memperlambat proses pembagian harta warisan bila diperlukan segera.

Penyebab Masalah

Dari pembahasan sebelumnya telah dijelaskan permasalahan yang sering terjadi dalam pembagian harta waris bagi orang-orang yang ingin memerlukan cara pembagian menurut islam. Dibawah ini ada beberapa penyebab terjadinya permasalahan tersebut, yaitu:

1. Tidak semua orang mengetahui dan mempelajari ilmu fara'idh (waris) dan bilamana diperlukan biasanya membutuhkan waktu yang cukup lama untuk mencari referensi dan mempelajari cara pembagian waris.
2. Keterbatasan seseorang pakar yang menguasai pembagian waris berdasarkan hokum islam, karena tidak setiap waktu pakar tersebut dapat melayani konsultasi dengan orang yang membutuhkan .
3. Cara pembagian warisan berdasarkan hokum islam tidak sekedar langsung membagikan harta warisan kepada setiap ahli waris yang ada, tetapi ada kondisi-kondisi tertentu yang menentukan berhak atau tidaknya seseorang ahli waris mendapat hak waris.
4. Bagian waris untuk setiap ahli waris berbeda-beda berdasarkan kondisi keberadaan ahli waris lain yang ada. Jadi nilai bagian setiap ahli waris akan berbeda-beda pada setiap kasus pembagian waris.

Penyelesaian Masalah

Berdasarkan permasalahan dan penyebab masalah diatas, dapat dicarikan beberapa pendekatan untuk menyelesaikan permasalahan di atas. Solusi untuk menyelesaikan permasalahan tersebut diuraikan dalam pendekatan-pendekatan berikut ini ;

1. Membuat suatu perangkat lunak yang menyediakan referensi mengenai tatacara pembagian warisan berdasarkan hukum Islam. Referensi ini dugunakan sebagai dasar teori pembagian warisan berdasarkan hukum Islam
2. Membuat system pakar yang dapat memproses dan mengambil kesimpulan yang tepat untuk mendukung keputusan pembagian warisan berdasarkan hukum Islam. Dimana aplikasi ini dapat digunakan kapan saja dengan menggunakan media perangkat komputer bila diperlukanuntuk proses pembagian warisan.
3. Membuat system pakar yang dapat memberikan keputusan berhak atau tidaknya setiap ahli waris yang ada dalam pembagian warisan.
4. Pengembangan system pakar yang dapat menentukan besarnya bagian dari tiap ahli waris yang berhak dalam pembagian warisan.

Hasil Analisa Sistem

Hasil analisa system yang diperoleh dari penjabaran atas permasalahan dalam identifikasi masalah yang dikombinakasikan dengan pendekatan solusi, maka diperoleh kesimpulan-kesimpulan sebagai berikut:

1. Perlu adanya pengembangan system pakar untuk membantu orang-ornag yang membutuhkan cara pembagian warisan berdasarkan hukum islam.
2. Sistem pakar yang dikembangkanmenyediaan referensi teori tatacara pembagian waris.

3. Dalam mengambil suatu kesimpulan, system pakar harus dapat mengajukan beberapa pertanyaan yang kemudian pengguna system memberi jawaban. Dari hasil jawaban tersebut dapat diidentifikasi solusi siapa saja yang berhak mendapatkan warisan.
4. Setelah ditemukan jumlah bagian dari masing-masing ahli waris yang berhak.

Hasil Analisis Pengetahuan (*Knowledge Analysis Result*)

Dari hasil analisis pengetahuan yang akan digunakan dalam pengembangan basis pengetahuan ini terdapat beberapa goal yang harus terpenuhi dalam system pakar. Goal tersebut merupakan besarnya bagian dari tiap ahli waris yang berhak mendapat harta warisan. Antaranya :

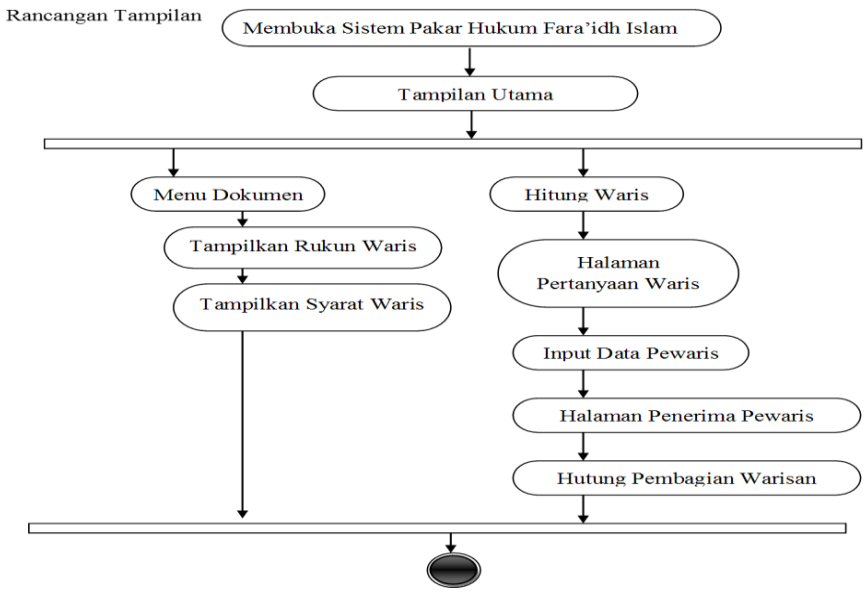
1. Ahli waris yang berhak mendapat bagian 1/2 adalah
   i. Suami (Jika tidak punya anak)
   ii. Anak Perempuan
   iii. Anak Perempuan dari Anak Laki-Laki (Cucu Perempuan)
   iv. Saudara Perempuan Seibu-Sebapak
   v. Saudara Perempuan Sebapak

2. Ahli waris yang berhak mendapat bagian 1/4 adalah
   i. Suami (Jika punya anak)
   ii. Istri (Jika tidak punya anak)

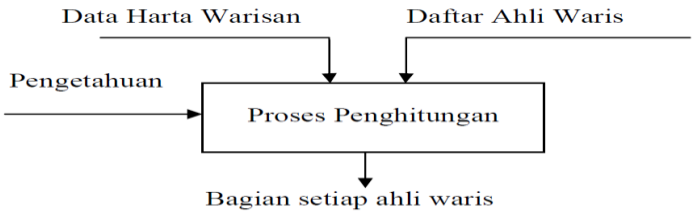
3. Ahli waris yang berhak mendapat bagian 1/8 adalah
   i. Istri (Jika punya anak)

4. Ahli waris yang berhak mendapat bagian 1/6 adalah
   i. Bapak
   ii. Ibu
   iii. Kakek dari Bapak
   iv. Anak Perempuan dari Anak Laki-laki (Cucu Perempuan)
   v. Saudara Perempuan Sebapak (1 Orang)
   vi. Saudara Laki-laki seibu (1 Orang)
   vii. Saudara perempuan seibu (1 Orang)
   viii. Nenek dari pihak Bapak

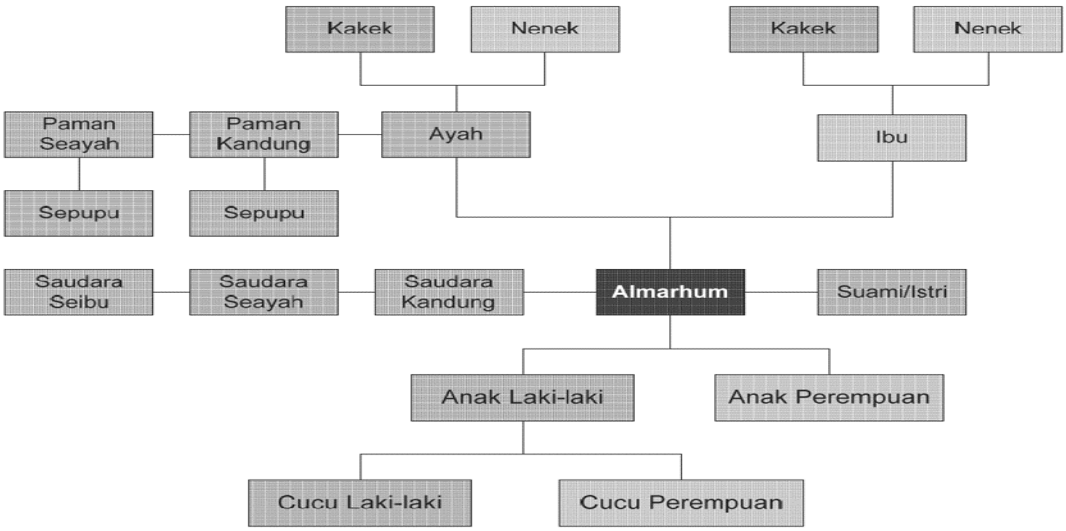
PERANCANGAN



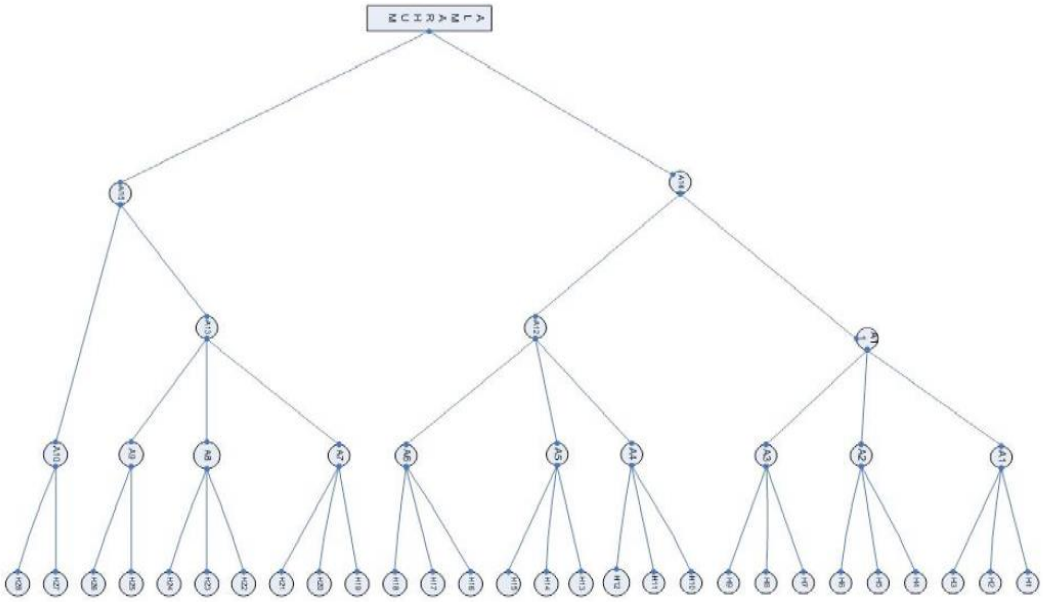
Gambar Analisa Data



Gambar Diagram Penerima Waris



Gambar Penalaran Keputusan Menggunakan Sistem Pakar



Algoritama Inferensi Engine Sistem Pakar Penghitungan Warisan

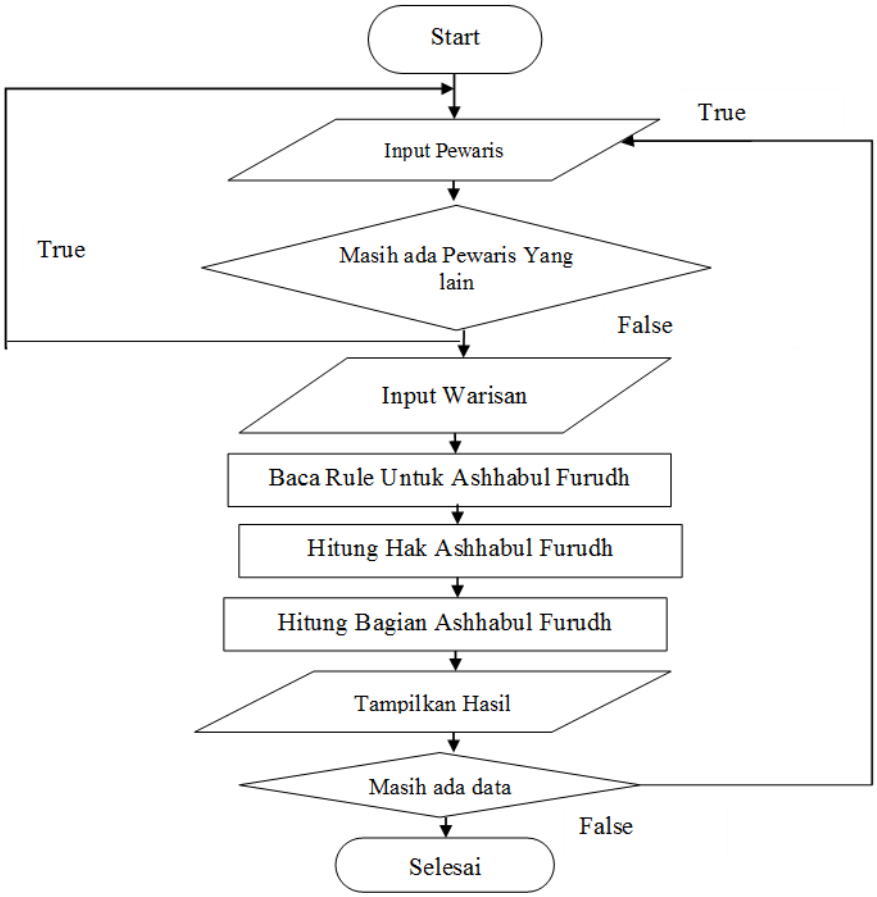


Diagram Blok Sistem Pakar

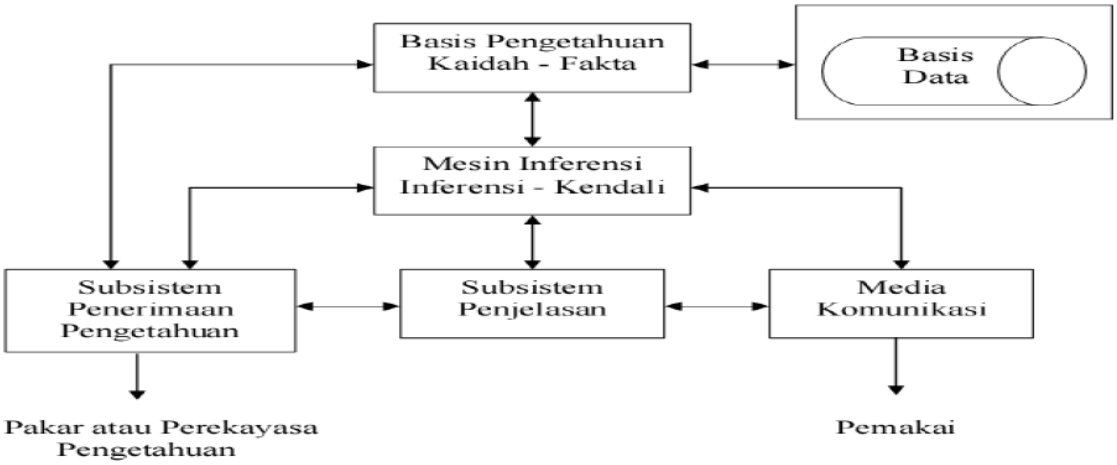
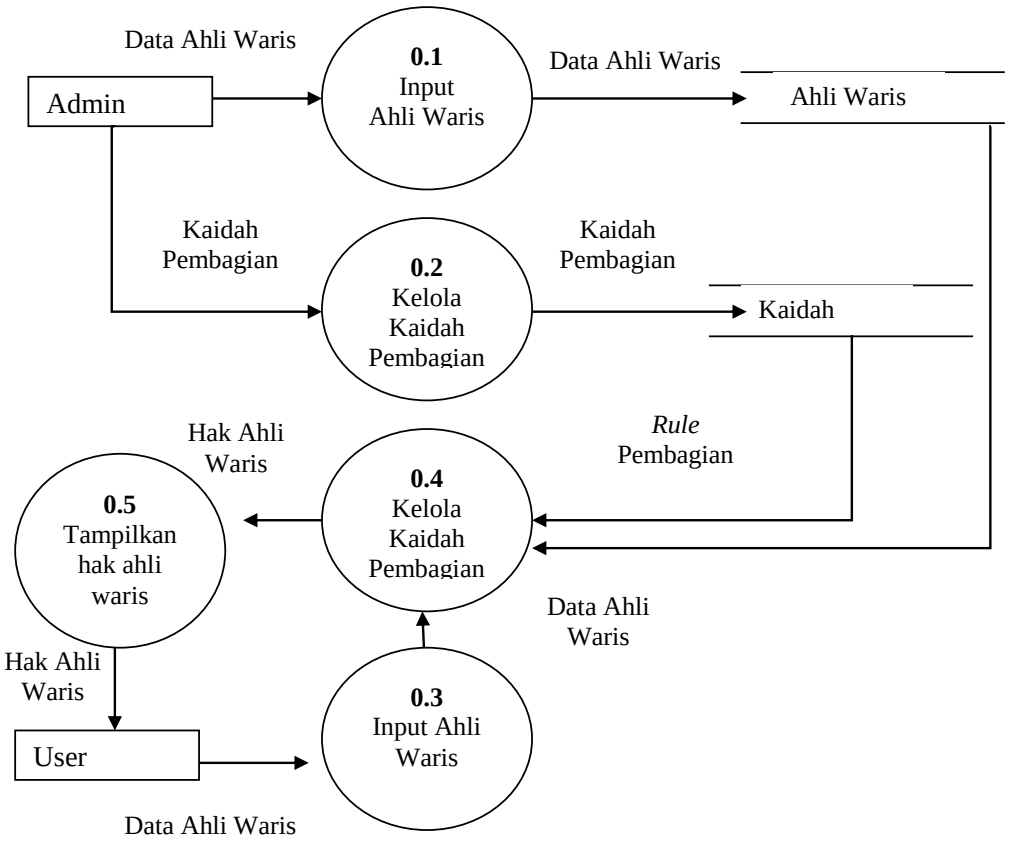


Diagram Aliran Data Sistem Pakar



Tampilan Database

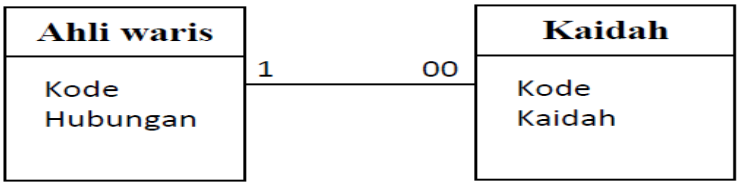
Rancangan database
Nama Database : Warisan.MDB
Nama Tabel : Ahli waris

Nama Field	Tipe Data	Ukuran
Kode	Text	3
Hubungan	Text	30

Nama Tabel : Kaidah

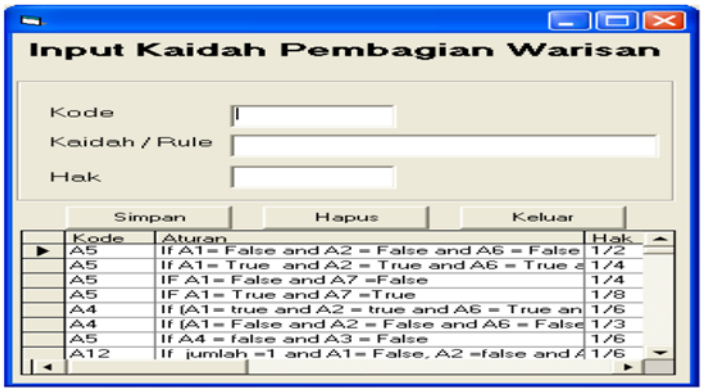
Nama Field	Tipe Data	Ukuran
Kode	Text	3
Kaidah	Text	50

Gambar Relasi Antar Tabel

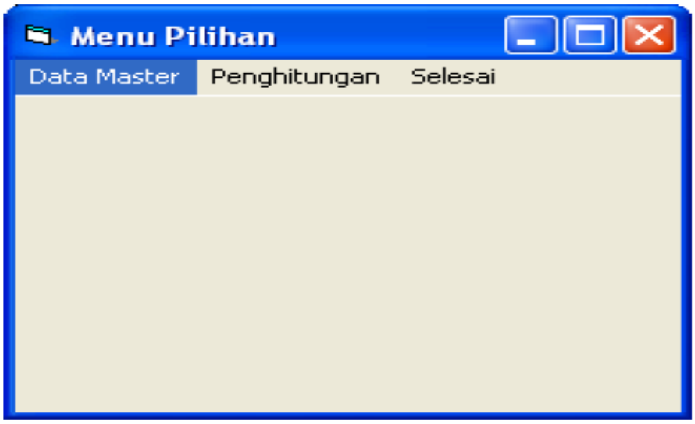


Tampilan Desain Input Maser Ahli Waris dengan Visual Basic

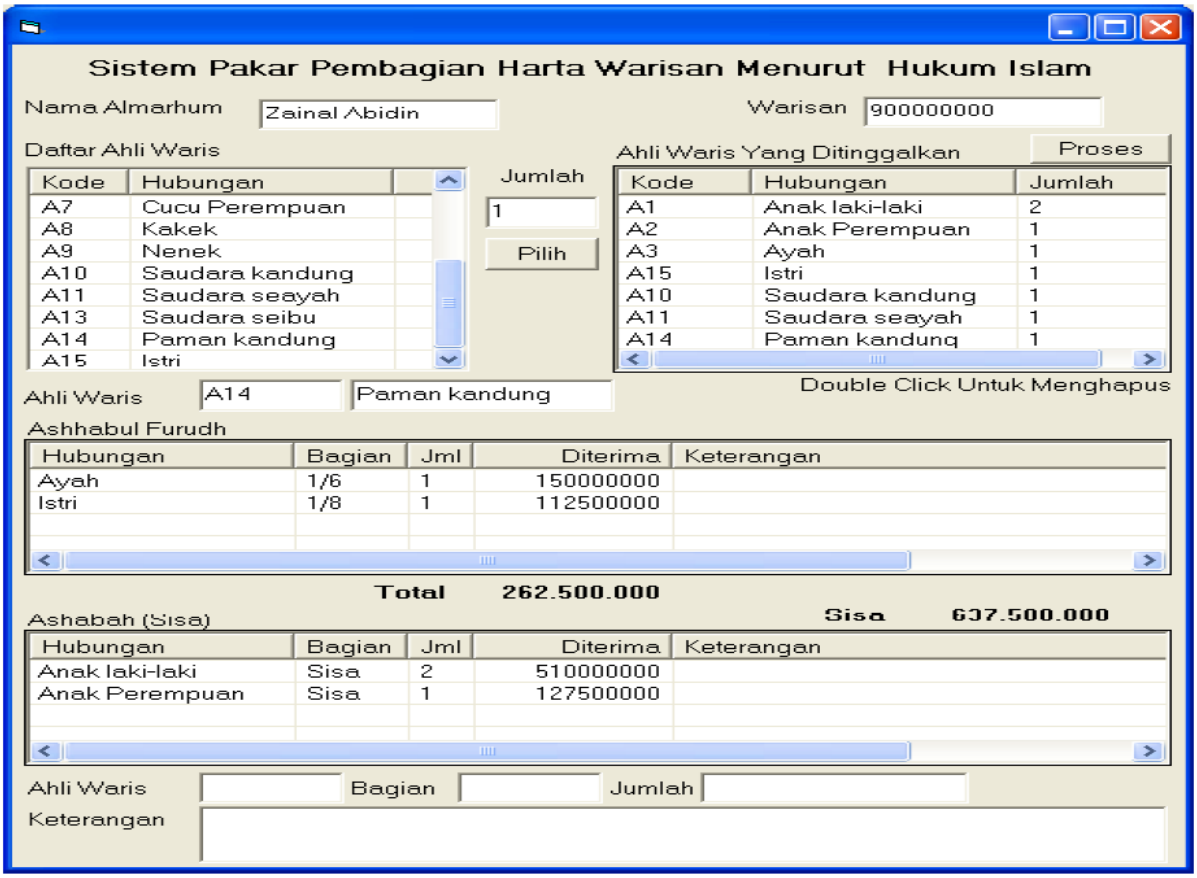
Desain Kaedah Pembahagian Harta Warisan



Tampilan Menu Utama



Tampilan Sistem Penghitungan Pembagian Harta Warisan



KESIMPULAN

Berdasarkan penelitian dan pembahasan yang dilakukan, maka dapat disimpulkanbeberapa hal sebagai berikut :

1. Sistem aplikasi berbasis sistem pakar yang dirancang dapat membantu ahli waris menghitung warisan yang ditinggalkan meski tanpa bantuan pakar dengan menggunakan *Software Visual Basic 6.0.*
2. Metode inferensi runut maju (*fordward chaining*) cocok digunakan untuk menangani masalah pengendalian (*controling*) dan diagnosa.
3. Keluaran dari sistem ini adalah informasi hak diterima oleh ahli waris berdasarkan ketetapan perhitungan pembagian harta warisan menurut hukum Islam.

NOTA HUJUNG

[1] Prodi Sistem Informasi,Fakultas Ilmu Komputer,UMRI
[2] Prodi Pendidikan Informatika, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan,UMRI

RUJUKAN

Aziz, Farid.1994. *Belajar Sendiri Pemograman Sistem Pakar*. Jakarta:PT Elekmedia Komputindo.
Tim Penerbit Andi. 2003. *Pengembangan Sistem Pakar Menggunakan Visual Basic*. Yogyakarta:CV Andi Offset.
Anita Desiani & Muhammad Arhami. 2006. *Konsep Kecerdasan Buatan*. Yogyakarta:Andi Yogyakarta.
Arhami, Muhammad. 2005. *Konsep Dasar Sistem Pakar*. Yogyakarta:Andi Yogyakarta.
Kusrini. 2008. *Aplikasi Sistem Pakar*. Yogyakarta:Andi Yogyakarta.

Basyir, Ahmad Azhar. 2001. *Hukum Waris Islam*. Yogyakarta:UII Press.
Durkin, J. 1994. *Expert Systems Design and Development*. New Jersey: Prentice Hall International Inc.
Jogiyanto, H.M. 2003. *Pengembangan Sistem Pakar Menggunakan Visual Basic*. Yogyakarta:ANDI.
Kruchten, Philippe. 2000. *The Rational Unified Process An Introduction*. Boston:Addison Wesley.
Shabuni, A. 1995. *Pembagian Waris Menurut Islam*. Jakarta:Gema Insani Press.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Modul *Mutadayyin* dalam Program Sahsiah Unggul Murid (SUMUR) ke Arah Pembentukan Jati Diri Muslim: Satu Tinjauan Awal

Wan Nor Adibah Wan Ahmad & Wan Nasyrudin Wan Abdullah

Jabatan Pengajian al-Quran as-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor

Abstrak: Falsafah Pendidikan Kebangsaan bertujuan membentuk modal insan yang seimbang dari sudut pemikiran, spritual dan kemahiran hidup. Namun, masalah sosial, keruntuhan jati diri remaja dalam aspek akhlak dan moral masa kini kian berleluasa dan amat membimbangkan. Fenomena ini menggambarkan wujudnya kelompangan dalam sistem pendidikan negara. Ekoran itu, satu modul program Sahsiah Unggul Murid (SUMUR) telah diperkenalkan oleh Bahagian Pendidikan Islam Kementeriaan Pendidikan Malaysia pada tahun 2010. Modul Mutadayyin menekankan pengamalan aspek ibadat dalam pembentukan peribadi Muslim.Justeru itu,kajian ini bertujuan mengenal pasti hubungan pengamalan murid dalam aspek ibadat dan kerohanian yang terdapat di dalam modul Mutadayyin terhadap pembentukan jati diri Muslim. Kajian ini menggunakan metodologi kualitatif yang melibatkan kajian kepustakaan, analisis kandungan dan analisis dokumen. Pengumpulan datadilakukan melalui analisis hasil kajian penyelidikan terdahulu dengan sokongan dan teori sarjana muktabar. Hasil kajian terdahulu di analisis menggunakan metode deduktif untuk menghasilkan satu rumusan kajian. Dapatan kajian menunjukkan bahawa pembentukan sahsiah dan jati diri Muslim melalui tazkiyatul nafs dengan mengamalkan amalan ibadat dan kerohanian mengikut teori al-Ghazali, dapat membantu murid membentuk sifat jati diri Muslim dalam menangani polemik gejala sosial dan keruntuhan akhlak. Secara keseluruhannya kajian ini mendapati bahawa pengamalan murid dalam aspek ibadat dan kerohanian mempunyai signifikan dalam pembentukan jati diri Muslim.

Kata Kunci *: Program SUMUR, modul mutadayyin, pembentukan jati diri muslim*.

PENGENALAN

Falsafah Pendidikan Kebangsaan bertujuan membentuk modal insan yang seimbang dari sudut pemikiran, spritual dan kemahiran hidup. Manakala matlamat pendidikan ini adalah berlandaskan kepada Falsafah Pendidikan Islam yang bertujuan mendidik murid dengan keperibadian Islam supaya menjadi insan yang beriman, bertaqwa dan mengamalkan ajaran dan cara hidup Islam serta dapat memberi sumbangan yang bermanfaat kepada agama, bangsa dan negara.

Ini sejajar dengan ungkapan Falsafah Pendidikan Islam yang berbunyi "Falsafah Pendidikan Islam adalah suatu usaha berterusan untuk menyampaikan ilmu, kemahiran dan penghayatan Islam berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah bagi membentuk sikap, kemahiran, keperibadian dan pandangan hidup sebagai hamba Allah untuk membangun diri, masyarakat, alam sekitar dan negara kearah mencapai kebaikan di dunia dan kesejahteraan abadi di akhirat" (KPM 2001).

Ternyata ungkapan falsafah pendidikan Islam mempunyai hubungan dengan pembangunan modal insan yang dikehendaki oleh Islam iaitu meliputi pembangunan rohani dan jasmani di mana ia merupakan satu pelaburan yang sangat penting dalam konteks pembangunan negara, memandangkan kejayaan masa depan negara bergantung kepada mutu modal insan yang dimiliki sama ada dari aspek intelek atau keperibadian.

Selain itu, pendidikan juga dapat membantu pertumbuhan sahsiah dan mengekalkan jati diri seseorang individu melalui pembangunan rohani.Penjelasan ini selari dengan apa yang ditegaskan

oleh Allah SWT dalam surah al-Baqarah (1: 15) bahawa tugas dan misi pengutusan rasulullah SAW adalah untuk membersihkan jiwa manusia dan mengajar al-Quran serta Islam kepada manusia. Pembersihan jiwa manusia akan melahirkan iman dan membuahkan akhlak seterusnya terbentuk sifat jati diri dalam diri mereka dalam menghadapi pengaruh-pengaruh positif dan negatif yang wujud dalam kehidupan seseorang.

Segala perbuatan dan tindakan yang berteraskan ajaran Islam, lahir dari hati yang subur dengan keimanan kepada Allah SWT. Inilah jati diri yang perlu disemai dalam diri setiap individu Muslim khususnya remaja agar menjadi benteng yang kukuh dan dapat membendung dari segala anasir yang buruk. Kekuatan keimanan perlu dipupuk sejak kecil agar ia menjadi penjana kepada keperibadian Muslim yang sejati.

Justeru itu, keseimbangan pembangunan modal insan perlu berasaskan kepada aspek kerohanian agar manusia yang dididik tersebut mempunyai akhlak mulia, bertakwa, patuh dan taat kepada hukum-hukum yang telah disyariatkan pleh Allah SWT (Ab. Halim 2000, Rosnani 1996, Asyraf 1988 & al-Attas 1979). Hanya individu yang seumpama ini memiliki ketahanan diri bagi menghadapi pelbagai cabaran hidup dalam era globalisasi yang mencabar dan sentiasa berikhtiar untuk mengatasi setiap masalah yang melanda kehidupan (Ab. Halim & Zarin 2006), serta mampu memiliki dan menghayati nilai-nilai positif ke arah pembangunan jati diri Muslim yang kental dan akhlak yang luhur.

PERNYATAAN MASALAH

Kesan dari proses urbanisasi, ledakan globalisasi dan kemajuan teknologi komunikasi di negara maju telah memberi impak yang besar kepada tingkah laku manusia (Mohd Aliff et al. 2011). Masalah sosial, keruntuhan jati diri dan akhlak serta masalah disiplin dalam kalangan murid yang terdiri daripada golongan remaja masa kini kian berleluasa dan hangat diperkatakan. Apatah lagi peratus remaja yang terlibat adalah golongan remaja Melayu Islam.

Menurut kajian Haslinda et al. (2009), mendapati daripada kajian terhadap 270 remaja dan belia Melayu di lembah kelang, seramai 48 orang daripada responden terlibat dengan pengambilan dadah malah berani melakukan perbuatan yang dilarang oleh agama seperti menonton filem lucah (128 orang, 47.4%) melakukan hubungan seks (124 orang, 45.9%), minum minuman keras (112 orang, 41.5%) dan meninggalkan solat (77 orang, 59.2%).

Kajian Azhar (2006) mendapati penghayatan akhlak peribadi dalam kalangan pelajar sekolah menengah adalah pada tahap sederhana tinggi dan penghayatan yang agak rendah dalam beberapa aspek akhlak kritikal seperti kewajipan solat lima waktu, adab pergaulan dan pendedahan aurat. Dapatan ini disokong oleh kajian Zaiton (1990) di mana kebanyakan remaja hari ini suka hidup bebas, tanpa kongkongan dari keluarga, suka kepada hiburan, berpoya-poya dan banyak menghabis masa di luar rumah. Kehidupan mereka banyak berlandaskan kemahuan hawa nafsu.

Oleh itu mereka mudah terpengaruh dengan unsur-unsur tidak sihat. Selain daripada masalah sosial yang berlaku di luar sekolah, terdapat juga salahlaku dan masalah disiplin yang kerap berlaku di sekolah, antaranya peras ugut, mencuri, ponteng kelas, melawan guru dan sebagainya. Kajian Mohammad Khairi (2011) juga mendapati data jumlah tentang bilangan kes salah laku murid sehingga Jun 2008 adalah 68 691 orang yang melibatkan kes berunsur jenayah, berunsur kelucahan, kemasan diri, ponteng sekolah, tidak penting masa depan dan kurang sopan.

Gambaran kajian ini mendapati penglibatan golongan remaja dalam masalah sosial disebabkan kurangnya penghayatan agama dan jati diri mereka.Ekoran itu, Zakaria Kasa et al. (1996, 1998) dan Asmawati (2003) mengkritik sistem pendidikan Islam KBSM yang dijalankan sejak 1987 kerana kurang berkesan dari sudut pembinaan peribadi pelajar manakala Ab Halim et al. (2003) pula memberi pandangan bahawa untuk merawat masalah seperti ini, satu pendekatan baru yang berteraskan keimanan dan keyakinan terhadap ajaran Islam perlu diperkenalkan.

Kajian-kajian sebelum ini membayangkan bahawa pembelajaran Pendidikan Islam tidak dapat menyelesaikan permasalahan sosial dan disiplin murid. Kemungkinan secara andaiannya kurikulum pendidikan Islam tidak mampu mendidik murid ke arah pembentukan jati diri murid meskipun telah mempelajari subjek Pendidikan Islam di sekolah. Ini disokong oleh kajian Sarimah (2011) mendapati sistem pendidikan di negara ini kurang menumpukan kepada aspek pembinaan

kerohanian sedangkan falsafah pendidikan kebangsaan dan pelan Induk Pembangunan pendidikan Teras 5 adalah membangunkan modal insan yang menguasai ilmu pengetahuan, kemahiran serta menghayati nilai-nilai murni dan bersikap positif.

Menyedari hakikat ini, Bahagian Pendidikan Islam Kementerian Pelajaran Malaysia mengambil inisiatif memperkenalkan satu program khusus ke arah pembentukan sahsiah pelajar. Hasilnya program Sahsiah Unggul Murid (SUMUR) diperkenalkan dan dilaksanakan di semua SMKA dan SABK sebagai permulaan projek pembangunan sahsiah murid. Program SUMUR mempunyai empat modul utama yang mempunyai objektif yang tertentu iaitu Modul Budi Bahasa, Modul Mutadayyin, Modul Penampilan Diri dan Modul Jati Diri. Modul Mutadayyin dalam program SUMUR boleh diandaikan sebagai pelengkap kepada aktiviti amali Kurikulum Pendidikan Islam dalam usaha membentuk jati diri Muslim murid. Pelaksanaan semua modul ini perlu dilihat dan dikaji dari segi hubungannya agar dapat menyumbang kepada pembinaan jati diri Muslim khususnya remaja.

Sehubungan itu, timbul persoalan kajian apakah hubungan modul Mutadayyin yang menekankan amalan ibadat dalam membentuk peribadi pelajar yang boleh disamakan (Halim Tamuri 2003) dengan pembangunan jati diri Muslim? Justeru, kajian ini bertujuan mengenal pasti hubungan pengamalan murid dalam aspek ibadat yang terdapat di dalam modul Mutadayyin ke arah pembentukan jati diri Muslim.

PERSOALAN KAJIAN

Persoalan yang dapat ditimbulkan dari isu kajian ini ialah:

1. Apakah konsep jati diri Muslim?
2. Sejauhmanakah hubungan amalan ibadat dalam modul Mutadayyin dengan pembentukan jati diri Muslim?

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini dijalankan berdasarkan dua objektif berikut:

1. Mengenal pasti konsep jati diri Muslim.
2. Menilai hubungan amalan ibadat dalam modul Mutadayyin dengan pembentukan jati diri Muslim.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan metodologi kualitatif yang melibatkan kajian kepustakaan, analisis kandungan dan analisis dokumen. Pendekatan analisis dokumen digunakan untuk mencari maklumat dan data mengenai modul mutadayyin. Modul ini di dapati daripada dokumen Bahagian Pendidikan Islam KPM iaitu ‘Panduan Pelaksanaan Program Sahsiah Unggul Murid (SUMUR) Di SMKA Dan SABK Kementerian Pendidikan Malaysia’. Manakala pendekatan analisis kandungan adalah untuk meneliti hasil tinjauan literature atau penyelidikan lepas mengenai konsep jati diri Muslim dan hubungan amalan ibadat dalam membentuk jati diri Muslim. Data-data yang digunakan adalah terdiri daripada sumber primer dan sekunder yang diperolehi dari bahan-bahan bertulis seperti buku, atrikel, jurnal dan tesis. Sumber Primer seperti *‘al Mustakhlas fi tazkiyatul anfus Said Hawa* digunakan dalam kajian ini. Antara sumber sekunder pula seperti *Jati Diri Muslim Ali Hashimi, Personaliti dari perspektif al Ghazali* dan *Personaliti dan Pembangunan Insan.*

Untuk tujuan penganalisaan data dan ulasan, pengkaji menggunakan kaedah kepustakaan yang menganalisa menggunakan metod deduktif menggunakan dalil-dalil al-Quran untuk menghasilkan satu rumusan kajian. Kaedah ini juga dikenali dengan kaedah *istinbat*. Metode ini digunakan bertujuan untuk menghasilkan satu kesimpulan berasaskan bukti-bukti yang bersifat umum bagi mencari kesimpulan yang bersifat khusus. Pengkaji akan membentuk kesimpulan sendiri berasaskan pemikiran atau pengalaman melalui apa yang diperolehi dalam maklumat tersebut.

Melalui metode ini, data-data yang bersifat umum di analisa secara terperinci supaya dapat dibuat kesimpulan yang tepat dan padat.

Dalam kajian ini, pengkaji akan menganalisa maklumat dan data daripada buku-buku muktabar, jurnal-jurnal terdahulu dan artikel mengenai konsep jati diri Muslim dan bagaimana kaedah *tazkiyatul nafs* dapat membentuk dan membersihkan jiwa manusia melalui amalan kerohanian seperti solat, puasa, tilawah al-Quran dan sebagainya. Amalan-amalan ini akan melahirkan sifat taqwa dan keimanan yang tinggi kepada Allah SWT yang akhirnya membentuk sifat jati diri Muslim sebagai teras ke arah pembentukan sahsiah manusia.

ANALISA TINJAUAN LITERATUR

Secara umumnya banyak kajian yang membicarakan tentang jati diri dan peranan pembersihan jiwa kepada manusia. Namun, belum ada lagi kajian yang menghubungkan pembersihan jiwa dalam sesuatu modul dan hubungannya dengan pembentukan jati diri Muslim secara ilmiah.

Konsep Modul Mutadayyin

Pada tahun 2010, Bahagian Pendidikan Islam Kementerian Pendidikan Malaysia telah memperkenalkan program sahsiah unggul murid (SUMUR) yang diwajibkan ke atas semua Sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA) dan sekolah agama bantuan kerajaan (SABK). Program pembentukan sahsiah yang dilaksanakan di sekolah SMKA dan SABK adalah berasaskan pendekatan Program Sahsiah Unggul Murid iaitu singkatannya SUMUR. Program Sahsiah Unggul Murid adalah idea dan hasrat YB. Dato Seri Hishamuddin Tun Hussein yang menjadi Menteri Pelajaran Malaysia pada tahun 2007. Hasrat ini telah disambut baik oleh Jabatan Pendidikan Islam Dan Moral (JAPIM) dengan mencetuskan idea 5C (modul asal) iaitu: Murid Contoh, Murid Cerdas, Murid Cerdik, Murid Cergas dan Murid Ceria. Modul asal ini dibina oleh Tuan Haji Zulkarnain iaitu Penolong Kanan SMKA Maahad Muar, Johor.

Program SUMUR telah dilancarkan oleh YB. Dato' Noh bin Omar, Timbalan Menteri Pelajaran pada 29 Oktober 2007 di Sekolah Agama Menengah Tanjung Karang , Kuala Selangor, Selangor. Setelah 4 bulan dilaksanakan di sekolah rintis, mesyuarat Pemurnian Program Sumur telah diadakan pada 12 hingga 15 Mac 2008 di Hotel Quality berteraskan 4 modul iaitu budi bahasa, mutadayyin, penampilan diri dan jati diri.

Pengamalan modul Mutadayyin merujuk kepada perbuatan dan amalan harian murid yang dicetuskan oleh keyakinan terhadap perkara-perkara berkaitan dengan rukun Islam, konsep ibadah serta Islam sebagai satu cara hidup. Modul ini menekankan aspek ibadah khusus dan bertujuan melahirkan pelajar yang menjaga ibadat dalam kehidupan mereka. Melaksanakan ibadat merupakan matlamat dan perintah Allah SWT dalam penciptaan jin dan manusia. Amalan yang disertai dengan niat yang ikhlas kepada Allah SWT akan membezakannya daripada amalan yang menjadi adat kebiasaan (al Qardawi 2005).

Ciri modul Mutadayyin yang dihasratkan dalam program ini ialah dari aspek solat berkualiti, tadarus al-Quran dan amalan zikir serta doa berterusan. Aspek solat berkualiti dinilai dari elemen menunaikan solat di awal waktu, melakukan solat berjemaah dan melakukan solat sunat. Aspek tadarus al-Quran dinilai dari elemen membaca al-Quran secara tartil, istiqamah dalam membaca al-Qurandan memastikan bacaan al-Qurandisemak untuk memastikan bacaan dibaca dengan betul. Aspek amalan zikir dan doa berterusan dinilai dari elemen sentiasa membasahi lidah dengan zikir dan doa serta memulakan pekerjaan dengan iringan doa.

Secara umumnya teori kepentingan amalan ibadat dan kerohanian ini diterangkan dalam aktiviti ceramah, tazkirah dan usrah yang dilaksanakan secara sistematik. Malah aktiviti bengkel tahsin Qiraati, tadarus al-Quran, buletin dan qiamullail juga disusun bagi memastikan objektif ini tercapai. Program ini dilaksanakan sepanjang tahun dan akan dinilai oleh para murabbi. Hafazan zikir dan doa akan dinilaioleh naqib dalam usrah dan selepas solat Maghrib. Pembudayaan diniah, mujahadah dan latihan ini akan membentuk satu tabiat hidup sebagai proses meningkatkan keimanan kepada Allah SWT. Proses ini akan melahirkan kekuatan dalaman dalam diri murid-

murid iaitu sifat jati diri Muslim dalam melaksanakan ketaatan kepada Allah SWT dan menjauhi perkara maksiat (al Ghazali 2000).

Konsep Jati Diri Muslim

Pembentukan jati diri Muslim merupakan asas keagungan dan kekuatan sesuatu masyarakat. Umat yang memiliki sifat jati diri akan dapat mencapai keagungan dan kemuliaan di dunia dan di akhirat. Manakala masyarakat yang tidak mempunyai sifat jati diri akan menjadi lemah dan mengalami kesengsaraan sekalipun hidup mewah (Hasnan 2009).Pembentukan menurut al Ghazali adalah satu proses pembaikan. Sekiranya disandarkan dengan pembentukan personaliti, ia berkaitan dengan metode yang digunakan bagi membantu individu membentuk personaliti yang baik dan bersesuian dengan ajaran Islam (Salasiah, Fariza & Mohd Jurairi 2013).

Rasulullah saw bersabda yang bermaksud, "Kamu tidak akan dapat menarik manusia dengan hartamu tetapi kamu tariklah mereka dengan tingkah laku yang baik." Dalam hadis yang lain, baginda bersabda yang bermaksud, "Orang yang paling aku kasihi adalah mereka yang memiliki tingkahlaku yang terbaik dan orang yang akan mendapat perlindungan adalah mereka yang mengasihi dan dikasihi" (At Tabrani).

Perkataan jati diri ini diambil dari dua kalimah iaitu jati dan diri. Jati bermaksud asli,murni,tulen atau tidak bercampur (Kamus Dewan 2007). Manakala perkataan diri pula ialah seorang atau empunya badan (Kamus Dewan 2007). Setelah digabungkan kedua-dua perkataan ini, ia bermaksud sifat atau ciri yang unik dan istimewa yang menjadi teras dan lambang keperibadian seseorang individu (Kamus Dewan 2010). Definisi ini turut dipersetujui (Ahmad Mohd Said dan Siddiq 2009, Hanafi 2011) di mana mereka menyatakan bahawa jati diri ialah ciri-ciri atau sifat yang dimiliki oleh seseorang atau sesuatu bangsa yang membentuk identiti atau perwatakan bangsa tersebut.

Walaupun begitu, Wan Ahmad Fauzi (2013) menyatakan bahawa pengertian jati diri melampaui pengertian identiti. Identiti adalah pengenalan keperibadian secara luaran. Sebaliknya pengertian jati diri berpangkal pada perkataan sejati, tulen, sebenar dan asli. Selain itu,jati diri juga menggambarkan hasil sesuatu yang melibatkan perilaku seseorang individu itu sendiri, malah menyamakan jati diri dengan pembangunan insan yang meliputi aspek jasmani, emosi, rohani dan intelektual (Hafiz 2012).

Begitu juga Wan Muhammad (2010), Hasnan (2009) dan Ali Hashimi (1999) menyatakan jati diri ialah sifat atau ciri yang unik dan istimewa yang menjadi teras dalam membentuk sahsiah dan lambang keperibadian seseorang individu, identiti yang merujuk kepada identiti diri atau keperibadian diri sebenar yang dimiliki oleh seseorang, bukan sahaja terlihat secara lahiriah tetapi termasuk juga nilai-nilai yang menjadi pegangannya.

Syed Qutb (2010) menerangkan bahawa Allah SWT menegaskan dalam surah Ali Imran (3:79), keperibadian seorang hamba Allah adalah bersifat "rabbaniyyun" iaitu hamba yang menghubungkan dirinya kepada Allah dan bertawajjuh hanya kepadaNya melalui ibadat, hamba yang membulatkan ketaatan hanya kepada Allah SWT. Hamba yang menerima dan melaksanaakan undang-undang dan peraturan dari Allah semata. Inilah hakikat jati diri seorang Muslim dalam kehidupannya.Secara umumnya seseorang Muslim yang mempunyai jati diri akan menjadikan Islam satu cara hidupnya (Zakaria Stapa), menghayati kehidupan beragama dalam menjalani kehidupan sehingga sejajar keseluruhan aspek dalaman dan luaran diri insan dengan kehendak Islam dalam kehidupannya (Azma 2006, Zulkiple t.th).

Berdasarkan perbincangan tersebut, secara kesimpulannya, penulis merumuskan bahawa jati diri Muslim adalah sifat dalaman yang sebati dalam diri seseorang, menjadi teras kepada keperibadian, sahsiah dan identiti yang bertunjangkan keteguhan aqidah dan ketaqwaan yang mendorong seseorang Muslim patuh dan taat kepada apa yang telah ditetapkan oleh Allah taala tanpa keraguan dan bantahan.

ASAS-ASAS PEMBENTUKAN JATI DIRI MUSLIM

Asas pembentukan jati diri Muslim adalah ilmu, iman dan amal. Pembentukan sahsiah murid dapat dibentuk melalui kefahaman matlamat dan tujuan hidupnya. Ilmu pengetahuan dan kefahaman agama tentang penciptanya membawa seseorang itu kepada pengabdian kepada Allah taala (Hasnan 2009).

Penguasaan dan penghayatan ilmu fardu ain dan fardu kifayah akan dapat membentuk jati diri muslim yang berminda kelas pertama seperti mana yang diharapkan oleh kerajaan (Abdullah Ishak 1995). Pandangan ini selari dengan al-Qardawi (1990) yang menegaskan bahawa pengetahuan Islam adalah petunjuk jalan yang membimbing ke arah pembentukan iman yang sempurna. Hanya manusia yang memiliki pengetahuan sahaja mampu menjelaskan secara jujur bahawa di sebalik alam ini wujudnya satu kuasa yang Maha Agung yang mengatur, menyusun dan memelihara dengan ukuran dan perhitungannya.

Penjelasan ini turut dibincangkan oleh Hafiz (2012) yang menekankan bahawa pendidikan akhlak yang berfokus kepada pembentukan jati diri murid ke arah tingkah laku Muslim dapat dibentuk melalui pengetahuan dan pemahaman. Oleh kerana pentingnya ilmu dalam proses pembentukan jati diri, Allah telah menselarikan orang yang berilmu dengan orang yang beriman di dalam ketinggian darjat seperti mana dalam surah al-Mujadalah (28:11).

Selain ilmu, Munawar (2012) menegaskan bahawa asas kepada jati diri Muslim adalah keteguhan iman di dalam diri. Setiap individu perlu ada dalam dirinya keyakinan dan kepercayaan kepada Allah sebagai tuhan yang disembah dan berkuasa dalam menentukan segala perjalanan hidup. Begitu juga Mohd Fauzi (2002) mengutarakan pandangannya bahawa keimanan dan keyakinan kepada kekuasaan perlu tersemat teguh di dalam hati dan dizahirkan melalui sifat-sifat yang membuktikan kepatuhan kepada segala suruhan dan menjauhkan apa yang dilarang. Justeru itu dapatlah disimpulkan bahawa pendidikan aqidah kepada manusia ternyata menjadi satu elemen asas terpenting bagi pembinaan jati diri seorang Muslim. Penerapan dan pemantapan aqidah dalam diri individu merupakan salah satu elemen penting bagi melahirkan individu yang cemerlang dari sudut keperibadian (Munawar 2012).

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dirumuskan bahawa aqidah dari aspek keislaman ialah suatu simpulan kepercayaan yang teguh dalam hati seseorang terhadap rukun-rukun keimanan tanpa suatu keraguan (Ahmad & Mohd Fauzi 2008). Dalam konteks penghayatan aqidah, al Ghazali (t.th, 2005) berpandangan bahawa seseorang itu perlu melalui proses pelaziman dan latihan yang membantunya untuk menimbulkan kepatuhan dan menjadi tabiat. Bagi memastikan aqidah itu benar-benar kukuh dan padu dalam hati, setiap kanak-kanak dan remaja hendaklah dipandu untuk melaksanakan amalan dan kewajipan yang sepatutnya dilakukan oleh seorang Muslim. Amalan yang disarankan ialah melaksanakan ibadat fardu dan sunat seperti solat, puasa, membaca al Quran, berzikir, berdoa dan sebagainya. Pengamalan ini dimuat dan disusun dalam modul Mutadayyin bagi meningkatkan sahsiah pelajar.

Selain itu, Wan Mohamad (2010) berpendapat bahawa jati diri lahir daripada individu yang mempunyai pegangan iman yang mantap dan yang akhirnya membuahkan akhlak dan sahsiah yang unggul yang berpegang dengan nilai-nilai murni sejagat sesuai dengan nilai-nilai yang dibawa oleh Islam. Ini dipersetujui oleh Hafiz (2012) di mana beliau mengutarakan bahawa jati diri yang dilahirkan hendaklah mempunyai nilai kerohanian dan nilai etika yang mantap hasil daripada kesepaduan jasmani, rohani, emosi dan intelek dalam Pendidikan Islam.

Noraini (t.th) menyatakan kepercayaan dan tindakan perlu bergabung bersama bagi membentuk jati diri dan menjadikan kehidupan seseorang Muslim itu lebih bermakna. Jelaslah bahawa tidak mungkin kepercayaan atau keimanan tanpa tindakan bagi mengukuhkan keimanan tersebut dan tidak mungkin juga wujudnya perbuatan yang bermakna tanpa kepercayaan dan keimanan. Yang dimaksudkan dengan tindakan atau amal di sini ialah hasil refleksi yang lahir daripada keimanan dan keyakinan yang menyerap dalam hati tentang ilmu yang dipelajari seterusnya melahirkan amalan dan tingkah laku seseorang (al Ghazali 2005 & al-Qardawi 2005).

Ali Hashimi (2012) turut menjelaskan bahawa akhlak yang terbit dari acuan aqidah dan pengamalan yang dilakukan mennerusi syariat dan ibadat adalah penting bagi membentuk jati diri. Ini dipersetujui oleh Hafiz (2012) bahawa ianya dapat dilihat dalam sistem pengajaran akhlak yang

telah digariskan berdasarkan al quran dan al sunnah mampu menyempurnakan akal manusia dalam membina jati diri muslim. Jati diri yang diterapkan melalui pengajaran akhlak merupakan kepercayaan, sikap dan pendapat yang tersusun dan dinamik yang dipegang oleh masyarakat. Oleh itu akhlak yang baik adalah yang berpaksikan kepada keimanan dan ketauhidan yang mutlak.

Pengukuran jati diri Muslim adalah berasaskan kepada tiga aspek utama iaitu aqidah, ibadah dan akhlak. Seorang Muslim yang mempunyai personaliti atau jati diri akan menjadikan seseorang insan bertanggungjawab terhadap segala tindak tanduk dan perbuatannya. Ini kerana sumbernya adalah keyakinan bahawa Allah Maha Melihat semua yang dilakukan meliputi amalan lahiriah atau batin (Hasnan 2009).

Pembentukan jati diri dari aspek aqidah dilihat bertitik tolak dari kepercayaan dan keyakinan kepada rukun-rukun iman yang enam. Aqidah dari aspek keislaman ialah suatu simpulan kepercayaan yang teguh di dalam hati seseorang terhadap rukun-rukun keimanan seperti yang terdapat didalam al quran dan al sunnah tanpa sebarang keraguan (Munawar 2012).

Pandangan ini juga dipersetujui oleh Hasnan (2009) yang menyatakan bahawa akidah atau keimanan merupakan asas yang kukuh bagi pembentukan jati diri Muslim. Pembentukan jati diri yang tidak digerakkan oleh akidah yang kukuh adalah merupakan satu pembentukan sahsiah yang goyang dan tidak mantap serta tidak akan menghasilkan kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Begitu juga pembentukan jati diri yang tidak dibentuk berasaskan akidah atau iman tidak akan dinilai di dalam neraca timbangan ilahi. Oleh itu, pembentukan jati diri di dalam Islam adalah terbina di atas asas akidah di samping asas-asas yang lain.

Manakala aspek ibadah pula dapat dilihat dari kepercayaan rukun Islam. Ibadah merupakan satu institusi di dalam Islam bagi membentuk personaliti dan jati diri Muslim. Ibadah berperanan membentuk seorang insan yang memiliki sifat-sifat murni dan mulia (Hasnan 2009). Ini kerana semua kegiatan individu dilakukan secara sedar dan atas kemahuan sendiri demi Tuhannya. Al Ghazali menegaskan individu perlu menyembah Tuhan dalam ibadat khusus seperti solat, puasa dan lain-lain untuk memenuhi tujuan mereka dicipta, berdasarkan surah al-Dzariyat (51: 56).

Bagi aspek akhlak pula, pengukuran atau susuk tubuh jati diri akan dilihat kepada timgkah laku seseorang hasil daripada keimanan dan keyakinan yang meliputi hubungannya dengan Allah, manusia dan alam sekitar. Hubungan dengan Allah seperti beradap kepada Allah dan Rasul juga kepada diri. Manakala hubungan sesama manusia dilihat kepada beradap kepada ibu bapa, guru, rakan-rakan dan jiran serta kaum kerabat. Hubungan dengan alam sekitar ialah menjaga kebersihan dan keharmonian alam. Semua aspek ini bergantung kepada keyakinan dan muraqabahseseorang kepada Allah SWT (Ali Hashimi 1999).

Hakikat Insan

Realiti manusia perlu dilihat sebagai makhluk Allah SWT yang mempunyai jasad dan ruh atau terbentuk melalui gabungan unsur jasmani dan rohani. Unsur jasmani dan rohani yang ada pada insan sama-sama memainkan peranan dalam mencorak dan membentuk personaliti. Namun begitu Allah SWT telah memberitahu bahawa unsur rohani adalah yang paling dominan dalam mencorakkan personaliti dan sahsiah seseorang insan (Salasiah & Fariza 2008, Hasnan 2009).

Penjelasan tersebut menjurus kepada teori al-Ghazali bahawa diri individu yang disebut personaliti meliputi dua aspek iaitu jasmaniah (luaran) dan rohaniah (dalaman). Aspek luaran ialah tingkah laku (jasad) yang dijelmakan dari sifat dalaman (jiwa kerohanian) yang meliputi al-qalb (hati), al-ruh (roh), al-nafs (jiwa) dan al-'aql (akal). Selain itu noktah kerohanian dalam membentuk personaliti mulia ialah kedudukan hati dalam mencorakkan pergerakan dalaman dan luaran seseorang insan. Rasulullah SAW telah memandu umatnya dalam membentuk personaliti mulia yang melahirkan sifat jati diri dengan menyatakan bahawa seluruh anggota yang ada pada seseorang insan adalah dikuasai dan dikawal oleh satu unsur rohani iaitu hati.

Hati manusia yang kotor atau hitam disebabkan dosa perlu dibersihkan semula dan pembersihan ini bergantung kepada kehendak dan kemahuan manusia itu sendiri. Ini merupakan satu hakikat yang meletakkan tanggumgjawab yang berat ke atas manusia. Kehendak dan undang-undang Allah telah menetapkan ketentuan Allah kepada manusia bergantung kepada kehendak dan tindakan manusia itu sendiri seperti firman Allah SWT dalam surah ar-Ra'd (13: 11). Al-Banna

(2003) menjelaskan bahawa perubahan yang membawa kepada hidayah Allah SWT adalah perubahan akhlak dan kemurnian jiwa. Ini yang disebutkan sebagai sifat jati diri dalam diri seseorang. Perubahan diri dalam membentuk keperibadian mulia dan pembersihan jiwa merupakan tanggungjawab seorang Muslim. Pandangan ini selari dengan al-Ghazali yang menegaskan peri pentingnya proses penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) dalam menghadapi pengaruh kehidupan berdasarkan surah al-Syams (30: 9-10).

Al-Ghazali (1998) menegaskan bahawa pembentukan identiti atau jati diri Muslim dapat dibaiki dengan *tazkiyah al nafs*. *Tazkiyah al-nafs* merupakan satu prosese penyucian jiwa daripada kekejian dan kekotoran yang berpunca daripada akhlak yang tercela (al-Ghazali 2001). Proses pembentukan personaliti yang baik menurut al-Ghazali perlu melalui proses *tazkiyah al nafs* yang mana didalamnya terdapat satu proses yang dinamakan *riyadah al-nafs.*

Riyadah al-nafs merupakan salah satu komponen *tazkiyah al nafs* yang melatih jiwa menuju ke arah kebaikan secara beransur. Bagi mencapai tujuan tersebut, pendekatan ibadah seperti solat, membaca al Quran, puasa dan *qiammullail* serta mengaplikasikan sifat mahmudah dapat dijadikan elemen teras ke arah pembaikan personaliti. Pembersihan jiwa atau *tazkiyah al-nafs* merupakan kunci untuk membersihkan tingkah laku manusia (Said Hawa 1985). Ia juga antara misi dan tujuan rasul diutuskan kepada manusia seperti mana firman Allah SWT dalam surah al Baqarah (2: 151):

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ

Maksudnya:

"Seperti Kami telah utuskan kepada kamu semua seorang rasul dari kalangan kamu, dia membacakan kepada kamu ayat-ayat Kami dan dia membersihkan kamu semua dari syirik dan maksiat dan dia mengajarkan kamu kandungan al Quran dan hikmat dan mengajarkan kamu semua apa yang belum kamu ketahui".

Ibn Kathir menerangkan tugas rasul adalah membacakan ayat-ayat Allah taala dan membersihkan jiwa manusia dari syirik dan maksiat. Pembersihan ini satu perkara yang sangat penting kerana jiwa yang bersih akan mempengaruhi perilaku dan tingkah laku yang bersih kerana jiwalah yang menentukan sesuatu itu baik atau buruk (Said Hawa 1985). Pandangan ini juga disokong oleh Hassan Langgulung (1987: 28-30), proses menuju penghayatan nilai-nilai Islam ialah pembersihan jiwa (*tazkiyat al-Nafs*) seperti mana yang dihuraikan oleh al-Ghazali dalam bukunya *Ihya Ulumuddin* (al-Ghazali 1980).

Proses tazkiyat al nafs ini perlu dilaksanakan sepanjang hayat oleh seseorang insan jika mahukan taqwa mampu mengatasi kefasikan (Zakaria Stapa 1999:45). Unsur taqwa boleh mengatasi unsur fasik apabila berpadu dua kekuatan dalam diri iaitu ilmu dan iman. Kekuatan iman didapati dari akal manakala kekuatan iman didapati daripada hati. Pertarungan dalaman antara akal dan hati ini berjaya apabila akal berupaya menolak unsur syaitan daripada menguasai hati serta dapat mengongkong unsur nafsu dan marah agar tunduk kepada tuntutan Allah Taala (Zakaria Stapa 1999). Untuk meraih kejayaan ini, akal hendaklah ber*ma'rifat* kepada Allah SWT (al-Ghazali 1976).

Kemenangan ini membolehkan hati bertindak sebagai raja dan mengarahkan jasad melakukan perbuatan baik. Menurut Zakaria Stapa (1999), modus operandi proses *tazkiyat al nafs* ini berkisar dalam ruang legar taklif ilahi yang berbentuk suruhan atau amal soleh dan dalam bentuk larangan dan tegahan. Bentuk suruhan adalah pelaksanaan ibadah fardu dan sunat seperti solat, puasa, zikir dan sebagainya. Manakala perbuatan yang ditegah adalah menjaga anggota lahir daripada melakukan perbuatan yang ditegah oleh syariat Islam. Ini bermaksud pelaksanaan ibadat yag betul akan meninggalkan kesan iman kepada Allah SWT.

Malah pelaksanaan sempurna terhadap proses *tazkiyatul nafs* boleh melahirkan manusia yang cukup kental pegangan aqidah dan keimananya. Daripada keimanan yang teguh akan melahirkan manusia yang tahan uji dan berakhlak mulia. Ini kerana sesungguhnya perlakuan akhlak yang muncul dalam dirinya adalah terjemahan keimanan atau aqidah yang tersemai kemas dalam dirinya melalui amalan-amalan kerohanian (Munawar & Zakaria 2012).

Antara kaedah pembersihan hati yang telah dijelaskan oleh nas-nas syarak ialah:

1. Kembali kepada al-Quran dengan membaca, menghayati dan mengamalkannya. Al-Quran mengandungi ubat dan rahmat bagi orang-orang beriman berdasarkan surah al-Israk (15: 82).

2. Melakukan amalan ketaatan seperti solat dan zikir.Mereka yang menunaikan solat dengan khusyuk, termasuk kedalam golongan orang-orang yang berjaya seperti yang diceritakan dalam surah al-Mukminun (23: 1-2).
3. Istighfar dan taubat. Banyak ayat al-Quran yang menjelaskan bahawa dosa-dosa akan diampunkan dan di padamkan apabila pelakunya bertaubat dan memohon ampun daripada Allah SWT seperti dalam surah Ali Imran (3: 135-136).

Hubungan Amalan Ibadat Dalam Pembentukan Jati Diri Muslim

Terdapat beberapa kajian lepas yang menghubungkaitkan pembentukan jati diri Muslim melalui amalan kerohanian. Sebagai contoh, dalam kajian yang dijalankan Nor Dalilah Zakaria (2012) dalam kajiannya *Pelaksanaan Ibadat Solat dan Hubungannya dengan Konflik Rumah Tangga* mendapati bahawa pelaksanaan ibadah solat yang tidak sempurna dalam diri seorang suami atau isteri itu boleh mencetuskan konflik dalam kehidupan beruamah tangga. Hal ini kerana seseorang individu muslim yang meninggalkan solat atau melakukan solat dengan tidak sempurna akan mempengaruhi tingkah laku, perangai dan akhlaknya dalam kehidupan seharian. Kajian ini dilaksanakan melalui kajian-kajian kes di Unit Rundingancara Keluarga, Bahagian Perkahwinan dan Pembnagunan keluarga, Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan.

Kenyataan tersebut turut dipersetujui Nor Azira Yusoff (2008) di mana beliau menyatakan bahawa pengabaian solat dalam kehidupan seharian sememangnya mempengaruhi tingkah laku buruk seseorang. Dapatan kajian ini juga mendapati wujud hubungan di antara amalan solat dengan tingkah laku buruk seseorang. Rushidah (2013) turut menjelaskan penghayatan solat yang berkesan akan melahirkan ibadat yang berkualiti dan dapat membentuk murid ke arah pembentukan sahsiah yang terpuji.

Penjelasan tersebut turut dibincangkan oleh Said Hawwa (1985) dan Sayyid Qutb (2000) yang menyatakan bahawa solat merupakan sumber rohani kepada manusia. Di dalam solat, seseorang akan memperbaharui ikrarnya di hadapan Allah untuk melaksanakan semua sifat-sifat personaliti dan jati diri yang dituntut oleh syarak melalui doa iftitah iaitu "Sesungguhnya solatku, ibadatku, hidup dan matiku adalah kerana Allah Tuha Semesta Alam". Solat juga mempunyai rahsia-rahsia kebatinan yang dapat membawa individu Muslim kepada keinsafan dan membina ketenteraman jiwa.

Ibadat solat dapat melatih individu membentuk ciri-ciri personaliti yang baik seperti sifat ketaatan, merendah diri, berdisiplin, kesabaran dan ketaqwaan seperti firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah (2:45) yang bermaksud "Dan mintalah pertolongan kepada Allah dengan jalan sabar dan mengerjakan solat dan sesungguhnya solat itu amatlah berat kecuali kepada orang-orang yang khusyuk".

Menurut kajian yang dilakukan oleh Mohd Sabri Mamat et.al (t.th) berpendapat bahawa amalan zikir dan membaca al-Quran didapati menyumbang kepada peningkatan kesedaran diri dalam kalangan pelajar. Oleh yang demikian, seseorang Muslim harus memberi perhatian kepada kerohanianya. Kerohanian dapat diasah melalui ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah SWT seperti membaca al-Quran yang disertai dengan pemahaman dan kekhusyukan . Ibadah ini juga dapat melatih diri seseorang untuk berbuat taat sehingga menjadi satu kebiasaan kepadanya. Seterusnya akan melahirkan jiwa yang tenang dan sentiasa merasakan dirinya sentiasa berada di bawah pengawasan Allah SWT serta takut untuk melakukan larangan Allah taala (Ali Hasyimi 1999). Ini selari dengan pandangan Najati (2001) bahawa ibadah yangberterusan berupaya mengubah seseorang menjadi lebih baik akhlak dan peribadinya.

Selain itu, dalam kajian Salasiah et.al (2012), mereka berpandangan bahawa amalan kerohanian dilihat sebagai faktor pemangkin yang boleh mempengaruhi pencapaian akademik seseorang. Salah satu domain jati diri Muslim ialah berilmu kerana ia merupaka asas dalam pembentukan jati diri juga asas mengenali penciptanya (Ali Hashimi 1999). Dapatan kajian ini menunjukkan tahap kerohanian yang tinggi seperti solah hajat, qiammullail, membaca al Quran dan solat berjemaah turut menjadi faktor yang dapat memotivasikan murid agar berusaha bersungguh-sungguh demi mencapai kecemerlangan akademik. Kajian ini membuktikan terdapat perkaitan yang signifikan antara amalan kerohanian dengan pencapaian akademik murid ($r=0.262$; $p < 0.01$).

Kenyataan ini disokong dan diperkukuhkan dengan pengakuan seorang pelajar SPM Terbaik Malaysia 2008 iaitu Nik Nur Madihah Nik Mohd Kamal (2009) iaitu beliau menyatakan salah satu punca kejayaannya dalam pelajaran ialah dengan melakukan amalan-amalan kerohanian seperti solat di awal waktu, membersihkan hati daripada sifat-sifat mazmumah dan qiammullail. Pengakuan ini dapat dirumuskan bahawa amalan kerohanian ini mendekatkan seseorang kepada Rabbnya dan memberikan ketenangan kepada hambanya (al-Ghazali 1994).

Berdasarkan penjelasan daripada kajian-kajian tersebut, dapat dirumuskan bahawa, pembersihan jiwa melalui amalan ibadat dan kerohanian mempunyai hubungan dengan pembentukan jati diri Muslim murid. Ibadah berperanan membentuk seorang insan yang memiliki personaliti dan jati diri Muslim (Hasnan 2009). Al-Qardawi (2005) menyatakan bahawa melaksanakan ibadat adalah matlamat penciptaan manusia. Manakala Said Hawwa (1985) pula menjelaskan bahawa pembersihan jiwa manusia antara misi dan tujuan rasul diutuskan kepada manusia.

KESIMPULAN

Sebagai rumusan dalam penulisan ini, pembentukan jati diri Muslim merupakan antara perkara penting dan dituntut oleh Islam. Namun tidak dinafikan bahawa proses perubahan daripada personaliti yang buruk kepada personaliti yang baik ini bukanlah satu satu usaha yang mudah malah memerlukan kepada usaha yang gigih serta diiringi dengan latihan yang berterusan. Pelbagai kaedah telah dikemukakan bagi memberi panduan kepada individu bagaimana hendak membentuk personaliti atau sahsiah yang baik, namun begitu pengkaji merasakan pendekatan al-Ghazali difikirkan perlu untuk diketengahkan lantaran idea beliau itu menepati kehendak syarak serta selari dengan keperluan naluri rohaniah manusia. Antara proses *tazkiyah al-nafs* yang disarankan oleh al-Ghazali ialah pengisian jiwa melalui ibadatkhusus seperti solat, puasa dan sebagainya. Pengamalan ibadat ini dapat memberikan ketenangan jiwa dan meningkatkan keimanan kepada Allah SWT. Oleh itu, satu penulisan baru perlu diadakan bagi membincangkan bagaimana kaedah ini perlu ditekankan dalam kurikulum Pendidikan Islam dalam aspek pembelajaran informal bukan sahaja kepada murid-murid SMKA dan SABK malah penyediaan program pembersihan jiwa kepada murid-murid di SMK.

RUJUKAN

Abdullah Basmeih. 1999. *Tafsir PimpinanAr-Rahman kepada Pengertian Al-Qur'an*. Kuala Lumpur:Darul Fikir.

Abdullah Ishak. 1995. *Islam dan pengaruhnya di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdul Hafiz Mat Tuah, Zakaria Stapa, Ahmad Munawar. 2012. Memperkasakan Jati Diri Melayu Muslim Menerusi Pendidikan Islam Dalam Pengajaran Akhlak. *Jurnal Hadhari Special Edition*. 2012. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ab. Halim & Zarin Ismail. 2005. Nilai akhlak dan pengaruh media massa di kalangan remaja Islam luar bandar. *Islamiyyat*. 27 (2). Hlm: 57-70.

Ahmad Mohd Salleh dan Mohd Farid Hafidz Ahmad. 2008. *Islam Agama Rabbani: Dasar Pendidikan Islam Teras untuk KPLI & PPISMP.* Selangor:Oxford Fajar Sdn. Bhd.

Ahmad Munawar Ismail. 2009. Pengaruh Aqidah Terhadap Penghayatan Akhlak Pelajar-Pelajar Sekolah Menengah Kebangsaan Di Malaysia. Tesis PHD UKM.

Ahmad Munawar Ismail, Zakaria Stapa, Mohd Yusof Othman, Mashitoh Yaacob. 2012. Islam Dalam Pendidikan Dan Hubunganya Dengan Pembentukan Jati Diri Bangsa Melayu Di Malaysia. Jurnal Hadhari Special Edition. 2012. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Institut Islam Hadhari UKM, Pusat Pengajian Umum, UKM.

Ahmad Munawar Ismail, Zakaria Stapa, Siti Aishah Suhaimi. 2012. Islam Pembentukan Jati diri Bangsa Melayu. *Jurnal Hadhari Special Edition*. 2012. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

al-Banna, Imam Hasan. 2003. *Himpunan Risalah Al-Banna*. Terj. Solehan Ayub. Kuala Lumpur: Pustaka Salam.

Al-Ghazali. 2000. *Ihya ' Ulum al Din*. Al-Qahirah: Dar al-Taqwa li al-turath.

Al-Ghazali. 2000. *Ihya ' Ulum al Din*. Jil 1-4. Terj. Irwan Kurniawan. Bandung: Penerbit Mizan.

Al-Ghazali. 1992. *Penenang Jiwa*. Terj: Muhammad Qadirun Nur. Selangor: Thinker's Libarary Sdn.Bhd.

Al-Hasyimi, Muhammad Ali. t.th. *Syakhsiah al-Muslim Kama Yusughuha al-Islam Fi al-Kitab wa al-Sunnah*. T.tpt: Dar al-basyar al-Islamiyah.

Ari Kurniawan, Muhamad Faisal Ashaari & Azizi Umar. T.th. *Jati Diri Kebangsaan Dalam Falsafah Pendidikan Islam*. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Asmawati Suhid. 2003. Kesesuaian Sub Bidang Pembelajaran Adab dan Akhlak Islam KBSM Menurut Persepsi Guru. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam Kebangsaan*. Siri 3, UKM.

Azhar Ahmad. 2006. Strategi Pembelajaran Dan Peraturan Kendiri Pendidikan Islam Dan Penghayatan Akhlak Pelajar Sekolah Menengah. Tesis Ph.D. UKM.

Azma Mahmood. 2009. Pengukuran Tahap Penghayatan Pendidikan Islam Pelajar-pelajar Sekolah Menengah di Malaysia. Tesis Ph.D. Fakulti Pendidikan. Bangi.UKM.

Chua Yan Piaw. 2011. *Kaedah Penyelidikan*.Edisi Kedua. Mc Graw Hill.

Fariza Md Sham, Salasiah Hanim Hamjah & Mohd Jurairi Sharifudin. 2013.*Personaliti Dari Perspektif Al-Ghazali*. Bangi:UKM.

Haslinda Abdullah. 2009. Dlm. Haslinda Abdullah, Turiman Suandi, Abd. Halim Sidek, Sarjit S, Gill, Nobaya Ahmad & Dzuhailmi Dahalan. *Belia dan Pembangunan Modal Insan*. Serdang: UPM.

Hasnan Kasan. 2009. Personaliti Menurut Islam. Dlm. Khairul Anwar Mastor. *Personaliti dan Pembangunan Insan*. Pusat Pengajian Umum, UKM.

Hasnan Kasan. 2009. Pembentukan Personaliti Menurut Islam. Dlm. Khairul Anwar Mastor.*Personaliti dan Pembangunan Insan*. Pusat Pengajian Umum, UKM.

Ishak bin Ismail. 2012. Budaya Nilai-Nilai Keagamaan Dan Disiplin Pelajar, Tesis Ph. D. UKM.

Kamus Dewan. 2007. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Kamus Dewan. 2010. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Kementerian Pendidikan Malaysia. 2001. *Pembangunan Pendidikan 2001-2010*. Kuala Lumpur; AG Grafik Sdn. Bhd.

Latifah Abdul Majid, Wan Nasyrudin & Nurul Hidayah Ahmad Zakhi. 2012. Penerapan Nilai Murni Dan Pembentukan Jati Diri Kanak-Kanak Prasekolah Melalui Penggunaan Multimedia. *Jurnal Hadhari Special Edition*. 2012. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Maisarah Saidin & Latifah Abdul Majid. 2012. Pembentukan Jati Diri Kanak-Kanak Melalui Bahan Bacaan Bahasa Malaysia. *Jurnal Hadhari*. 2012. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohamad Khairi Hj. Othman. 2011. Hubungan faktor-faktor sosial dengan penghayatan nilai murni pelajar: Satu dapatan awal. *Prosiding 16th International Conference on Education*. Sultan Hassanal Bolkiah Institute of Education, Universiti Brunei Darussalam.

Mohd Aliff Mohd Nawi. 2011. Impak Globalisasi Terhadap Pendidikan Islam Masa Kini. *Prosiding Nadwah Ulamak Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*. Anjuran Jabatan Arab & Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam, UKM. Kota Bharu, Kelantan 25-26 November.

Mohd Ismail Mustari & Salini Mohd Salleh. 2010. *Persepsi Pelajar Terhadap Program Usrah Di SMKA (P) Al-Mashoor*. UTM Repository 1-11.

Mohd Yusuf Othman, Jawiah Dakir, Abdul Latif Samian & Mohd Safar Hasim. 2012. Jati Diri Kebangsaan Dalam Kalangan Pelajar Institusi Pengajian Tinggi. *Jurnal Hadhari Special Edition*.Institut Islam Hadhari UKM, Institut Alam dan Tamadun Melayu, Institut Kajian Rantau Asia Barat, Fakulti Undang-Undang UKM.

Muhammad Ali Al-Hashimi.1999. *Jati Diri Muslim*. Terj. M. Abdul Ghoffar E.M. Jakarta: Pustaka Al-Khausar.

Muhammad Nordin, Ab Halim Tamuri & Jamil Ahmad. 2013. Program Sahsiah Unggul Murid (SUMUR): Antara Penerapan Konsep Usrah Hassan al-Banna Dan Teori Positive Youth Development. Fakulti Pendidikan, UKM. *Cultivating Research Culture Islamic And Arabic Language Education Excellence in Southeast Asia.*

Nik Nur Madihah Nik Mohd Kamal & Ummu Hani Abu Hassan. 2009. *Catatan Hati Nik Nur Madihah, Kesusahan Bukan Penghalang Kejayaan*. Petaling Jaya: Hijjaz Records Publishing.

Noor Hisyam Md Nawi. 2011. *Konsepsualisasi Semula Kurikulum Pendidikan Islam*. Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris Tanjong Malim, Perak.

Nor Azira Yusoff. 2008. *Hubungkait Antara Pengabaian Solat Dengan Buruk laku Individu : Kajian di Sekolah Tunas Bakti Sungai Besi*. Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Nor Dalilah Zakaria. 2012. *Pelaksanaan Ibadat Solat dan Hubungannya dengan Konflik Rumah Tangga : Kajian di Unit Rundingcara Keluarga.* Bahagian Perkahwinan dan Pembangunan Keluarga, Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan, Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Panduan Pelaksanaan Modul Sahsiah Unggul Murid (SUMUR) Di SMKA dan SABK. 2011. Kementerian Pelajaran Malaysia. Bahagian Pendidikan Islam.

Al-Qaradawi, Yusuf. 2000. *Ciri-ciri Unggul Masyarakat Islam yang Kita Idamkan*. Terj. Mohammad Zaini Yahya. Bandar Baru Bangi: As-Syabab Media.

Al-Qaradawi, Yusuf. 2005. *Iman dan Kehidupan*. Terj. Fachrudin HS. Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar.

Rosnani Hashim. 1996. *Education Dualisme in Malaysia: Implication For Theory And Practive*. Kuala Lumpur: Oxford Universiti Press.

Said Hawwa. 1985. *Al-mustakhlis fi Tazkiyatul al-nafs*. Dar al-Salam.

Sayyid Qutb.2000. *Inilah Islam*. Pustaka Salam.

Wan Ahmad Fauzi Wan Husain. 2013. Rekonfiqurasi Epistemologi Jati Diri Melayu: Manifesto Ke atas Silat Seni Gayong. Tesis Ph. D. UKM.

Wan Muhammad, S. A. A.2010. Strategi, Kaedah dan Pelaksanaan Dakwah Dalam Membina Jati Diri Kebangsaan. Dlm. Mohd Yusuf Osman (pnyt). *Jati Diri Kebangsaan Manhaj Islam Hadhari*, hlm. 85-96. Bangi: Institut Islam Hadhari, UKM.

Zakaria Stapa. 1999. *Akidah dan Akhlak Dalam Kehidupan Muslim*. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd.

Zakaria Stapa, Noranizah Yusuf & Abdul Fatah Shaharudin. 2012. Islam Asas Pembentukan Jati Diri Bangsa Melayu Muslim. *Jurnal Hadhari Special Edition*. 2012. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Zakaria Stapa, Ahmad Munawar Ismail & Noranizah Yusuf. 2012. Faktor Persekitaran Sosial Dan Hubungannya Dengan Pembentukan Jati Diri. *Jurnal Hadhari Special Edition*. 2012. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Sistem Pendidikan di Malaysia dari Sudut Falsafah Pendidikan Negara: Pembentukan Akhlak Pelajar Melalui Aktiviti Kokurikulum

Wardatul Aishah Musa, Nooraini Othman, Siti Shariyah Shaari, Mohd Nasrul Hakim Jalaludin, Azis Jakfar Soraji & Norsazali Abdullah

Universiti Kuala Lumpur & Universiti Teknologi Malaysia Kuala Lumpur

Abstrak: Falsafah Pendidikan Negara menekankan aspek jasmani, emosi, rohani dan intelek pelajar dalam membentuk mereka menjadi pewaris negara. Banyak pembaharuan di lakukan sebagai pelaburan untuk menjadikan sistem pendidikan negara adalah yang terbaik. Artikel ini akan membincangkan megenai pembentukan akhlak pelajar melalui aktiviti-aktiviti kokurikulum yang selari dengan kandungan dan matlamat Falsafah Pendidikan Negara dalam mempersiapsiagakan pelajar untuk berhadapan dengan cabaran masa kini dan akan datang. Artikel ini akan turut membincangkan mengenai sistem pendidikan masa kini yang menekankan keseimbangan antara kurikulum dan aktiviti kokurikulum di dalam pengajaran dan pembelajaran pelajar.

Kata Kunci : *Sistem pendidikan, Falsafah Pendidikan Negara, akhlak, pelajar*

PENGENALAN

Pendidikan merupakan perkara penting dalam membentuk anak bangsa. Sesebuah negara akan sentiasa berusaha untuk memperbaiki corak pendidikan supaya rakyat tidak akan ketinggalan dalam bidang ilmu pengetahuan dan kemahiran. Menurut Hassan (1997), pendidikan terbahagi kepada dua iaitu dari segi kemasyarakatan dan individu. Dari segi kemasyarakatan, pendidikan bererti warisan kebudayaan daripada generasi tua kepada generasi muda manakala dari segi individu, pendidikan bermaksud pengembangan potensi-potensi pada diri manusia yang terpendam dan tersembunyi. Pengertian ini adalah sejajar dengan definisi Falsafah Pendidikan Negara yang mementingkan perkembangan potensi indivdu secara menyeluruh mencakupi aspek jasmani, emosi, rohani dan intelek.

Pembentukan peribadi dan penerapan nilai-nilai murni merupakan salah satu aspek di dalam Falsafah Pendidikan Negara yang memberi fokus kepada pembentukan peribadi pelajar. Pernyataan ini disokong oleh Nor Hashimah (2000) yang menyatakan bahawa penerapan nilai murni ini boleh diterapkan melalui aktiviti-aktiviti harian dan kegiatan kokurikulum serta tidak hanya dihadkan kepada subjek-subjek khusus pembinaan akhlak pelajar seperti Pendidikan Islam, Pendidikan Moral dan Pendidikan Vokasional malah turut melibatkan semua mata pelajaran yang di ajar di sekolah. Pengintegrasian ini akan membantu membentuk peribadi pelajar yang mampu untuk menghadapai cabaran semasa serta cabaran-cabaran pada masa akan datang.

FALSAFAH PENDIDIKAN NEGARA (FPN)

Pembentukan remaja yang seimbang antara jasmani, emosi, rohani dan intelek yang ditekankan di dalam Falsafah Pendidikan Kebangsaan adalah persediaan negara untuk generasi muda masa kini berhadapan dengan cabaran bagi menerajui kepimpinan pada masa akan datang.

Falsafah Pendidikan Negara (FPN) digubal berdasarkan dokumen-dokumen dasar dan ideologi negara. Falsafah Pendidikan Negara juga dikenali sebagai Falsafah Pendidikan Kebangsaan (FPK) yang dahulunya dikenali sebagai Falsafah Pendidikan Negara (FPN) yang telah digubal berlandaskan kepada tiga ideologi iaitu, Rukun Negara, Dasar Ekonomi Baru (RMK 3, 1976-1980) dan Dasar Pendidikan Kebangsaan (1999). FPK digubal oleh pakar-pakar pendidikan secara teliti dengan mengambil berat keperluan-keperluan individu, masyarakat dan negara. (KPM, 2001). Falsafah Pendidikan Negara ialah :

> Pendidikan di Malaysia adalah suatu usaha yang berterusan ke arah memperkembangkan potensi individu secara menyeluruh dan bersepadu untuk mewujudkan insan yang seimbang dan harmonis dari segi intelek, rohani, emosi dan jasmani berdasarkan kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan. Usaha ini adalah bagi melahirkan rakyat Malaysia yang berilmu pengetahuan, berketrampilan, berakhlak mulia, bertanggungjawab dan berkeupayaan mencapai kesejahteraan diri serta memberi sumbangan terhadap keharmonian dan kemakmuran masyarakat dan negara (Pusat Perkembangan Kokurikulum, 2005)

Falsafah Pendidikan Negara memberi tumpuan kepada pembentukan peribadi remaja secara holistik. Elemen akhlak, moral dan nilai murni adalah unsur yang penting bagi memastikan hasrat Falsafah Pendidikan negara tercapai. Hassan (1997) membahaskan mengenai fungsi-fungsi falsafah pendidikan antaranya adalah untuk memahami sistem pengajaran, menganalisis konsep dan istilah pendidikan, mengkritik andaian dan fakta pendidikan, membimbing asas-asas pendidikan, menerima perubahan-perubahan dasar, membimbing sikap guru-guru, membangkitkan dialog dan persoalan, menghapuskan pertentangan pendidikan dan mengemukakan rancangan-rancangan baru.

Bagi fungsi yang kesembilan iaitu mengemukakan rancangan-rancangan baru, Hassan (1997) bersetuju bahawa pembaharuan dan inovasi di dalam sistem pendidikan harus ada bagi persediaan negara untuk menyiapkan generasi masa hadapan dan tidak hanya fokus kepada masyarakat masa kini.

Sebagai contoh, konsep penerapan nilai murni merentas kurikulum diwujudkan di sekolah-sekolah bagi meyeimbangkan antara akademik dengan nilai-nilai murni pelajar. Penerapan konsep ini adalah bagi memastikan tercapainya matlamat kesepaduan pendidikan mengikut Falsafah Pendidikan Kebangsaan, demi melahirkan insan yang seimbang dan harmonis dari sudut jasmani, emosi, rohani dan intelek (Mohd Khairi & Asmawati, 2010). Penerapan nilai merentas kurikulum juga adalah satu pendekatan yang membolehkan guru-guru mengajar pelajar dengan menyepadukan nilai moral, nilai budaya, nilai agama dan nilai estetika dalam pengajaran dan pembelajaran. Pendidikan nilai adalah sebahagian daripada elemen yang menjadi asas dalam Falsafah Pendidikan Negara (FPN).

Penerapan nilai murni ini diberi perhatian secara serius apabila bermula dengan pelaksanaan Kurikulum Baru Sekolah Rendah (KBSR) pada tahun 1983 dan Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah (KBSM) pada tahun 1989 yang memberi galakan kepada guru agar mengamalkan penerapan nilai merentas kurikulum (Pusat Perkembangan Kurikulum, 1988; Mohd Khairi & Asmawati, 2010).

SISTEM PENDIDIKAN NEGARA

Pendidikan merupakan satu pelaburan (Hassan, 1997). Sistem pendidikan negara melalui sistem persekolahan merupakan elemen yang penting dalam membentuk anak bangsa dari segi pencapaian akademik dan pembentukan peribadi mencakupi aspek jasmani, emosi, rohani dan intelek. Sistem persekolahan yang terbaik adalah sistem persekolahan yang meliputi semua aspek kehidupan masyarakat di Malaysia yang tidak cukup dengan hanya ilmu yang diperolehi diperingkat sekolah bahkan jua di peringkat institusi pengajian tinggi tetapi menjadi kesinambungan sehingga ke hari tua dengan memartabatkan bangsa dan negara di dalam setiap penglibatan mereka (Mior Khairul Asrin, 2011).

Pendidikan penting untuk membentuk manusia berfikir bagi mengatasi masalah-masalah yang dihadapi dengan berkesan mengikut landasan yang betul. Pendidikan juga adalah satu proses untuk mengembangkan potensi individu untuk mengenali diri dan tujuan hidup di atas muka bumi ini. Pelajar masa kini melihat pendidikan adalah secara formal dan tidak formal sebagai satu cara untuk mendapatkan ilmu yang boleh menghasilkan imbuhan material seperti mempunyai pekerjaan yang

baik dan gaji yang lumayan (Sidek, 2007). Pendidikan yang mempunyai asas-asas yang kukuh akan menyebabkan ilmu yang diterima dapat diserap di dalam pemikiran, perbuatan dan inovasi di dalam kehidupan (Hassan, 1997).

Terdapat dua sistem pendidikan di Malaysia iaitu sistem pendidikan formal dan tidak formal. Pendidikan formal mempunyai lima peringkat iaitu pra sekolah, peringkat sekolah rendah, peringkat menengah rendah, peringkat menengah atas dan lanjutan. Manakala pendidikan tidak formal pula ialah interaksi manusia dengan persekitaran. Interaksi yang aktif terhadap persekitaran mampu untuk meningkatkan pemikiran dan pengetahuan seseorang individu

Pada tahun 2013, Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (PPPM) 2013-2025 telah dilancarkan yang merangkumi tiga objektif utama iaitu (1) memahami prestasi dan cabaran semasa sistem pendidikan Malaysia yang berfokuskan kepada penambahbaikan akses kepada pendidikan, peningkatan standard, merapatkan jurang pencapaian, menggalakkan perpaduan dalam kalangan murid serta memaksimumkan keberkesanan sistem (2) mewujudkan visi dan aspirasi yang jelas untuk sistem pendidikan dan murid bagi tahun yang seterusnya sehingga 2025 (3) menggariskan program transformasi yang menyeluruh untuk sistem pendidikan termasuk perubahan utama dalam kementerian yang membolehkan sistem ini memenuhi permintaan baharu dan jangkaan yang meningkat serta menyokong transormasi awam.

Perubahan-perubahan dan penambahbaikan di dalam sistem pendidikan negara adalah bertujuan untuk memperkasa dan membangunkan pendidikan di Malaysia seiring dengan keperluan-keperluan masa kini agar negara boleh bersaing pada peringkat global. Kerana itu, PPPM bertujuan untuk menyediakan metodologi yang mantap untuk memahami dan membandingkan standard dan prestasi sistem pendidikan Malaysia dengan negara lain.

Penilaian Fasa 1 di dalam Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (PPPM) 2013-2025 secara terperinci antaranya adalah memberi tumpuan kepada keberhasilan murid, mentaksir punca sebenar dan penggerak utama pencapaian tahap prestasi masa kini serta mengenalpasti kecemerlangan yang terdapat dalam sistem pendidikan sebagai model untuk dicontohi menunjukkan usaha berterusan negara dalam memberikan yang terbaik kepada pembentukan rakyat yang cemerlang.

Keberhasilan murid yang ingin dibentuk mempengaruhi pengisian kurikulum dan aktiviti kokurikulum yang telah ditetapkan oleh Kementerain Pengajian Malaysia yang merupakan penentu kepada perkembangan pelajar. Sistem pendidikan negara adalah berdasarkan kepada Falsafah Pendidikan Kebangsaan yang bertujuan untuk memberi kemudahan kepada masyarakat dan negara dari sudut pendidikan, pengajaran dan pembelajaran.

PERANAN KOKURIKULUM DALAM MEMBENTUK AKHLAK

Kokurikulum adalah aktiviti yang berlaku di luar bilik darjah. Setiap aktiviti yang dilakukan oleh pelajar melibatkan aspek kognitif, afektif dan psikomotor. Penekanan kepada melahirkan pelajar yang mempunyai ‘minda kelas pertama’ adalah merupakan hasrat kerajaan sejajar dengan agenda utama negara dalam Rancangan Malaysia ke-9 (RMK 9, 2006). Justeru, dalam mencapai hasrat kerajaan ini, pelbagai usaha dan penambahbaikan dalam sistem pendidikan negara untuk melahirkan pelajar yang berketerampilan dipergiatkan.

Kokurikulum dapat memberikan banyak manfaat dan kepentingan kepada pelajar (Chin Pek Lian, Low Li Chuen & Vivian Low Yen Yeong 2005) seperti menggabung jalinkan ilmu yang dipelajari di dalam kelas kepada tindakan mereka di luar kelas.

Penyepaduan ilmu antara pelajar dengan persekitaran pembelajaran lebih memberi keyakinan dari sudut kognitif, afektif dan psikomotor kepada mereka dalam usaha untuk menyesuaikan diri apabila berhadapan dengan masyarakat dan apabila berhadapan dengan sebarang masalah yang timbul serta bersedia dalam mendepani cabaran-cabaran semasa pada masa akan datang. Adunan antara pengetahuan dan kemahiran akan melahirkan pelajar yang berdaya saing dan inovatif di dalam setiap tindakan yang di ambil.

Dalam arus perdana masa kini, tuntutan dalam pekerjaan adalah kepada pelajar yang bukan sahaja memiliki ilmu pengetahuan yang tinggi tetapi juga mempunyai keterampilan dan kewibawaan yang tinggi. Pelajar dituntut untuk menguasai pelbagai kemahiran bagi menyahut

seruan majikan dan sebagai tambah nilai kepada diri mereka di samping mempunyai akhlak yang baik.

Kokurikulum adalah berteraskan konsep pendidikan dan pembangunan insan yang bersepadu dan menyeluruh kerana melalui kokurikulum pengetahuan, pengalaman dan kemahiran yang mengandungi unsur intelek akan dapat membantu pelajar memiliki keyakinan yang tinggi dalam membuat keputusan (Jamaludin et al, 2009). Selain itu, kokurikulum juga dapat membangunkan akhlak pelajar dengan keterlibatan mereka di dalam aktiviti-aktiviti yang boleh meransang kepada lahirnya akhlak-akhlak yang baik.

Pembangunan akhlak pelajar dapat dilaksanakan melalui kokurikulum berdasarkan kepada lapan domain yang ditetapkan oleh Kerangka Kelayakan Malaysia (Jamaludin et. al. 2009) iaitu pengetahuan, kemahiran praktikal, kemahiran sosial dan tanggungjawab, nilai, sikap dan profesional, komunikasi, kepemimpinan dan kerja berpasukan, penyelesaian masalah dan kemahiran saintifik, pengurusan maklumat dan kemahiran pembelajaran sepanjang hayat serta pentadbiran dan kemahiran keusahawanan.

Domain-domain tersebut secara khususnya lengkap dengan keperluan kemahiran yang diperlukan oleh pelajar. Pendidikan yang merangkumi penguasaan kemahiran insaniah yang tinggi penting selain daripada penguasaan di dalam bidang ilmu pengetahuan. Ini adalah sejajar dengan harapan negara yang berusaha untuk mencorakkan diri pelajar dan membangunkan modal insan secara bersepadu dengan mengambil kira kemakmuran negara dan pasaran kerja (Kementerian Pengajian Tinggi, 2006).

Modal insan yang sempurna mencakupi aspek nilai-nilai murni dan integriti individu. Menurut Institut Integriti Malaysia, pemahaman, kesedaran dan pengetahuan individu mengenai nilai-nilai murni yang dipupuk melalui pendidikan dan komunikasi berkesan akan menyumbang kepada gerakan pemantapan integriti. Pernyataan ini adalah seiring dengan pembangunan modal insan pelajar melalui teras kokurikulum dalam menjadikan individu itu lebih cemerlang peribadinya. Penglibatan pelajar di dalam aktiviti kokurikulum akan membolehkan mereka menerima impak dari sudut pembangunan sahsiah yang membolehkan mereka cemerlang di dalam merencana masa hadapan.

KESIMPULAN

Secara tuntasnya, penglibatan pelajar di dalam aktiviti kokurikulum adalah seiring dengan misi Falsafah Pendidikan Negara yang menekankan aspek perkembangan potensi individu dari semua aspek. Definisi kokurikulum dan metod yang digunakan banyak membantu pelajar untuk lebih menguasai kemahiran dan belajar erti hidup secara realiti. Sistem pendidikan negara yang memberi keutamaan kepada pendidikan merupakan satu kelebihan kepada negara agar masyarakat secara umum tidak ketinggalan dalam mendepani cabaran masa kini dan masa hadapan. Penerapan nilai murni yang diperkenalkan di dalam sistem pendidikan negara merupakan konsep yang baik yang boleh membantu meningkatkan akhlak pelajar.

RUJUKAN

Chin Pek Lian, Low Li Chuen & Vivian Low Yen Yeong. 2005. *Masalah Disiplin Pelajar, Pendekatan dan Penyelesaian*. Skudai : UTM.

Hassan Langgulung. 2003. *Asas-asas Pendidikan* Islam. Edisi Kelima. Jakarta:Pustaka Al Husna Baru. *College Student Development*, 45(4), 391-406.

Jamaludin Haji Badusah, Rosna Awang Hashim, Mohd Majid Konting, Turiman Suandi, Maria Salih & Norhafezah Yusof. 2009. *Pembangunan Pelajar : Memperkasakan Kokurikulum Institusi Pengajian Tinggi*. Selangor : Universiti Putra Malaysia..

Kementerian Pendidikan Malaysia [KPM]. (2001). *Sukatan Pelajaran Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Mior Khairul Azrin bin Mior Jamaluddin. 2011. Sistem Pendidikan di Malaysia: Dasar, Cabaran, dan Pelaksanaan ke Arah Perpaduan Nasional. *Jurnal Pendidikan Sains Sosial dan Kemanusiaan*. SOSIOHUMANIKA, 4(1) May 2011.

Mohamad Khairi Othman & Asmawati Suhid. 2010. Peranan sekolah dan GUN dalam Pembangunan Nilai Pelajar Menerusi Penerapan Nilai Murni: Satu Sorotan. *MALIM: Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara*, 11 . pp. 117-130. ISSN 1511-8393

Nor Hashimah Hashim. 2000. Pemahaman Guru Terhadap Penerapan Nilai-Nilai Murni Di Dalam Mata Pelajaran Bahasa Melayu Di Sekolah Rendah. Laporan Penyelidikan Pusat Pengajian Ilmu Pendidikan Universiti Sains Malaysia.

Pusat Perkembangan Kurikulum. 1993. *Buku Penerangan Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah*. Kuala Lumpur: Kementerian Pendidikan Malaysia

Sidek Baba. 2007. Pendidikan dan Kemerdekaan. *Pendidik*. September 2007.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Pasca-Islamisme dalam PAS: Analisa Terhadap Kesan *Tahaluf Siyasi*

Muhammad Faiz Mukmin Abdul Mutalib & Wan Fariza Alyati Wan Zakaria

Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Kajian ini membincangkan kesan pasca-Islamisme di dalam PAS, analisa khusus *tahaluf siyasi* PAS bersama Pakatan Rakyat. Pasca-Islamisme adalah fahaman masakini kelompok Islamis tentang politik. Permasalahan kajian menunjukkan, ciri-ciri pasca-Islamisme seperti toleransi, partisipasi dan inklusif dilihat telah mencorak gerak kerja gerakan Islam termasuk PAS. Sifat inklusif di dalam pasca-Islamisme mendorong PAS mengadakan *tahaluf siyasi* bersama parti yang lebih liberal seperti PKR dan DAP. Memandangkan pasca-Islamisme dipopularkan oleh Asef Bayat atas naratif ilmu Barat maka kajian seperti ini perlu dilakukan bagi mengenalpasti kesan-kesan negatifnya. Bagi mencapai tujuan ini, pengkaji telah menggunakan metode kajian kualitatif menerusi proses pengumpulan, penelitian dan penganalisisan data-data yang berkait secara langsung dengan perbahasan pasca-Islamisme. Hasil kajian menunjukkan PAS memang ada terkesan dengan pasca-Islamisme. Kesan daripada pasca-Islamisme PAS dilihat tidak mendominasi pakatan tersebut sepanjang mengadakan *tahaluf siyasi*. Selain itu PAS terlalu banyak berkompromi sehingga dalam soal prinsip agama Islam. Pasca-Islamisme ini turut memberi kesan kepada pengurangan undi orang Islam kepada PAS kerana kebersamaan mereka dengan DAP. Kajian ini berupaya memberi pendedahan kepada gerakan Islam sisi negatif pasca-Islamisme. Dengan pendedahan ini diharap membantu mana-mana gerakan Islam menilai terlebih dahulu setiap gagasan yang dibawa daripada Barat.

PENGENALAN

Sebagai parti yang berideologi Islam, PAS dibezakan dengan parti-parti lain di Malaysia ini atas asas ideologi. Islam adalah matlamat akhir perjuangan mereka. Menurut Kamarudin Salleh, mana-mana tindakan dijustifikasikan oleh doktrin Islam dan juga respon terhadap terhadap perubahan politik mestilah dikaji-lihat dari sudut pandang politik Islam. Penerimaan atau bangkangan menyentuh tawar-menawar politik hendaklah berdasarkan pertimbangan sama ada selaras dengan prinsip-prinsip dan doktrin Islam serta mempunyai keuntungan politik kepada Islam (Kamarudin Salleh 2010).

Berdasarkan beberapa definisi pengkaji gerakan Islam seperti Asef Bayat (Asef Bayat 2013), Ihsan Dagi (Ihsan Dagi 2013) dan Noah Feldman (Noah Feldman 2013), PAS jelas terkesan dengan pasca-Islamisme. Pasca-Islamise yang mengandungi unsur positif seperti penekanan kepada Good Governance, ekonomi, keadilan sosial dan keperluan rakyat, juga mengandungi unsur negatif seperti fahaman hak asasi manusia, kebebasan individu, liberalisme dan pluralisme agama. Memandangkan PAS terkesan dengan pasca-Islamisme maka penulis terdorong untuk meneliti sejauhmana pasca-Islamisme ini di dalam PAS khususnya kesan ketika mereka ber*tahaluf siyasi* (persepakatan politik) di dalam Pakatan Rakyat.

Kajian ini timbul memandangkan di luar negara seperti Iran, pasca-Islamisme telah melahirkan masyarakat yang mengamalkan cara hidup Barat. Segala unsur-unsur Barat dibawa masuk dan diamalkan masyarakatnya. Hal ini berdasarkan kenyataan Asef Bayat di dalam artikel The Making of Post-Islamist Iran, beliau menyebut:

In 1989, the pragmatist President Rafsanjani appointed Gholamhussein Karbaschi, an ex-theology student turned urban planner, to fix the capital city. In the course of eight years (1990-1998), Tehran assumed a new character that had little to do with the image of an "Islamic city". Its new aesthetic, spatial configuration, symbolism, freeways, huge commercial billboards, and shopping malls emulated Madrid or even Los Angeles more than they did Karbala or Com. While forced use of head scarves and gander segregation were still enforced by the state, the municipality's newly constructed six hundred public parks brought men and women, boys and girl, together in public places. Recreational activities, including mountain climbing, skiing in north Tehran, and bike riding in the forest plantations on the city outskirts, facilitated a less restricted mingling of the sexe" (Asef Bayat 2013).

KONSEP PASCA-ISLAMISME

Dalam memahami pasca-Islamisme, definisi konsep hendaklah diteliti dengan baik. Penulis di sini meneliti definisi konsep pasca-Islamisme yang berkait dengan *tahaluf siyasi*. Bagi Ihsan Dagi, pasca-Islamisme adalah, "embrace participation, inclusion, tolerance, emancipation, and human rights and liberties blended with Islamic morality, brotherhood, and solidarity in order to compensate for the loss of divine in shaping the model of governence" (Ihsan Dagi 2013). Pasca-Islamisme di sini dimaksudkan dengan bersifat terbuka (inklusif), toleransi dan partisipasi dalam masyarakat sivil.

Sementara itu Noah Feldman pula mentafsirkan pasca-Islamisme sebagai bahasa berbeza dengan sebelumnya (Islamisme) yang digunakan Islamis dalam menanggapi sesuatu isu. Dalam hal ini, beliau membuat perbandingan di antara Parti Ennahda di Tunisia dan Ikhwan di Mesir. Kata Feldman "The contrasting personalities and styles of their leaders, however, have pushed Ennahda and the Brotherhood to behave differently when negotiating religion with secularaists in their respective countries" (Feldman 2013). Perbezaan menanggapi suatu perkara meletakkan pasca-Islamisme berbeza dengan pemikiran Islamisme, sepertimana PAS yang kini menanggapi kelompok bukan Islam dangan tanggapan berbeza.

Asef Bayat pula menyebut, "I saw post-Islamism not only as a condition but also as a project, a conscious attempt to conceptualize and strategize the rationale and modalities of transcending Islamism in social, political, and intellectual domains" (Bayat 2013). Pasca-Islamisme sebagai bentuk strategi Islamis meneruskan survival perjuangan Islam. Dalam konteks PAS, bersifat terbuka dengan mengadakan *tahaluf siyasi* adalah satu bentuk strategi meneruskan perjuangan mereka di dalam suasana masyarakat berbilang kaum di Malaysia.

Pasca-Islamisme dilihat bersifat positif kerana mampu meneruskan perjuangan gerakan Islam dalam konteks dunia moden. Keterbukaan gerakan Islam membolehkan penerimaan ramai masyarakat pelbagai fahaman dan agama untuk turut sama-sama menyokong dan bekerjasama bersama mereka khususnya ketika pilihanraya. Namun keterbukaan ini perlu dinilai dan diteliti agar gerakan Islam tidak lari dari perjuangan asal mereka mendaulatkan Islam. Kita tidak mahu gerakan Islam bersikap optimis mengejar kemenangan tetapi dalam masa yang sama terpaksa menggadaikan prinsip kerana ingin menjaga sokongan dan kerjasama yang diperolehi.

TAHALUF SIYASI DAN PASCA-ISLAMISME

Tahaluf siyasi secara umumnya boleh disama ertikan kepada beberapa makna seperti diplomasi politik, kompromi politik, kerjasama politik, koalisi politik , pakatan politik dan integrasi politik. Sebuah artikel dari laman sesawang National Democratic Institute mentakrifkan *Tahaluf Siyasi* seperti berikut (C. Brian Audi, t.th):

ان التحالف بشكل عام يعني اتحادا مؤقتا بين مجموعتين او اكثر وخاصة الاحزاب السياسية من اجلالحصول على تأثيرا اعظم او نفوذا اكبر من الجماعات والاحزاب المنفردة عندما تريد تحقيق اهدافها .وبالتركيز على الغايات والاهداف المشترآة يستطيع جميع الاعضاء بناء قوتهم والحصول على الفائدة من القضايا ذات الاهتمام المشترك . وبوجود اهداف معينة مثل الفوز بالانتخابات او تمرير قانون ما او تشكيل تحالفا حكوميا فان عمر هذا التحالف ينتهي مع تحقيق تلك الغايات . ويجب على جميع اعضاء التحالف ان يشعروا بأنهم يربحون او يحصلون على شيء ما من خلال تحالفهم هذا ومي حالة فوز الجميع.

Maksudnya : Gabungan itu secara amnya bermakna kesatuan sementara di antara dua atau lebih khususnya parti-parti politik bagi mendapat kesan atau kejayaan yang lebih besar berbanding bersendirian bagi mencapai matlamat mereka, iaitu dengan menumpukan kepada matlamat yang sama, objektif yang sama, dan membina kekuatan dengan isu-isu yang mempunyai kepentingan bersama. Seperti memenangi pilihan raya atau meluluskan undang-undang atau pembentukan sebuah kerajaan campuran, jangka hayat perikatan ini berakhir dengan tercapainya matlamat ini. Mestilah semua ahli

pakatan itu, merasakan mereka menang atau semuanya dalam kondisi menang-menang sepanjang pakatan tersebut berlangsung.

Takrifan ini memberi gambaran kepada kita bahawa *Tahaluf Siyasi* adalah sebuah strategi politik dengan cara bekerjasama dan bertujuan mencapai matlamat ataupun objektif yang sama dengan kumpulan-kumpulan lain. Sebuah kesepakatan yang mempunyai tempoh tertentu dan tidak berkekalan selama-lamanya.

Berdasarkan sejarah Islam, Rasulullah pernah mengadakan persepakatan politik dengan golongan bukan Islam. Di antaranya ialah, peristiwa Perjanjian Hudaibiyyah. Peristiwa penting ini berlaku pada tahun keenam Hijrah di antara Kerajaan Islam Madinah dengan orang Quraisy Mekah. Di antara isi penting perjanjian itu ialah (Muhammad, Shukeri 2009);

i. Tiada peperangan antara orang Quraisy dan orang Islam Madinah selama 10 tahun.
ii. Orang Islam tidak boleh masuk Mekah pada tahun itu.
iii. Orang Islam boleh memasuki Mekah pada tahun hadapan untuk urusan ibadat.
iv. Ketika memasuki Mekah, orang Islam tidak boleh mengeluarkan pedang daripada sarungnya selama berada di Mekah.
v. Mereka dibenarkan berada di Mekah selama tiga hari saja, dan mesti keluar selepas tempoh itu.
vi. Nabi Muhammad mesti menghantar balik mana-mana orang Quraisy yang datang berlindung di Madinah.
vii. Orang Quraisy tidak perlu menghantar pulang mana-mana orang Islam yang datang berlindung di Madinah.

Peristiwa yang dicatatkan ini membuktikan bahawa, *Tahaluf Siyasi* memang pernah dilaksanakan di dalam Islam. Ia dibuktikan dengan pengamalan Rasulullah SAW sendiri. Sesetengah keadaan ia menjadi keperluan. Secara tidak langsung hukum *tahaluf siyasi* adalah harus memandangkan sunnah yang dibuat Rasulullah.

Yusuf al-Qaradhawi apabila ditanya tentang hukum bergabung di dalam pemerintahan bukan Islam. Secara tidak langsung ia berkaitan tentang kerjasama orang Islam dengan orang bukan Islam dalam hal pentabiran, semestinya hal politik. Beliau memberi jawapan (Yusuf al-Qaradhawi 2002):

Tidak ada larangan untuk bergabung dengan pemerintahan bukan Islam yang sanggup menjalankan syariat Islam dan dibolehkan bersama orang bukan Islam atau sesiapa sahaja yang sanggup meminimumkan kezaliman, keburukan dan kejahatan dengan apa cara sekalipun, maka dia mesti melakukannya. Dia mesti menolong orang yang tertindas, membantu orang yang dizalimi, menguatkan orang yang lemah dan menyempitkan ruang dosa dan kejahatan.

Sifat inklusif atau terbuka yang ada pada *tahaluf siyasi* ini bersesuaian dengan definisi pasca-Islamisme tadi. Selain inklusif ia jelas sebuah ijtihad dalam lapangan politik. Di Malaysia, hal ini diamalkan PAS bagi meraih sokongan massa kepada mereka. Pada tahun 1990-an sahaja, PAS sudah mengadakan pakatan politik ataupun istilahnya tahaluf siyasi sebanyak tiga kali iaitu bersama Angkatan Perpaduan Ummah (APU), Gerakan Keadilan Rakyat Malaysia (GERAK) dan Barisal Alternatif (BA). Sebelum tahun 90-an, PAS pernah bersama dengan Perikatan yang kemudiannya menukar nama kepada Barisan Nasional. Ini menunjukkan PAS tidak asing dengan tahaluf siyasi. Pada masakini, PAS sedang melangsungkan tahaluf nya di dalam Pakatan Rakyat yang dianggotai oleh PAS, PKR dan DAP. Pakatan Rakyat diwujudkan menggantikan Barisan Alternatif sejak tahun 2008 dan terus kekal sehingga kini.

Transisi sifat PAS dari eksklusifisme kepada inklusifisme ni bermula dengan kemasukan golongan profesional ke dalam parti itu. Menurut Mohd Izani, usaha untuk mengubah pendekatan PAS mula kelihatan apabila timbulnya usaha untuk ”mengintelekkan ulama dan mengulamakan intelek”. Angin perubahan ini dikatakan telah meresap ke dalam PAS selepas parti itu mengadakan Muktamar Tahunan ke-41 pada 1995. Keadaan ini juga memperlihatkan kemasukan golongan profesional sebagai langkah ”untuk mengubah corak perjuangan PAS yang kini sudah nyata dan jelas bukan sahaja tidak releven dengan arus pembangunan masa kini tetapi lebih daripada itu tidak dapat diterima oleh rakyat” (Mohd Izani Mohd Zain 2007).

Kemasukan golongan profesional bukan sahaja ingin memaparkan keterbukaan PAS bahkan mengharapkan akan ada sebuah perubahan yang positif bagi memastikan kejayaan PAS meraih lebih banyak kemenangan di dalam pilihan raya. Kemasukan tenaga koprat, ahli akademik dan golongan profesional berjaya menafikan persepsi yang mana PAS adalah parti untuk pak lebai dan orang kampung.

Perubahan pendekatan PAS jelas terzahir apabila buat julung-julung kalinya bekerjasama dengan Democratic Action Party (DAP) melalui pakatan Barisan Alternatif (BA) dalam usaha berhadapan Barisan Nasional (BN) untuk pilihan raya umum 1999. Dalam hal ini PAS bersetuju untuk menggugurkan slogan penubuhan negara Islam dalam menifestonya, sebaliknya mengutamakan hal-hal yang boleh disepakati bersama secara konsensus seperti demokrasi, keadilan, dan pemerintahan yang baik. Keterbukaan PAS kali ini termasuk membuka keahlian ahli bukan Islam telah menggambarkan parti itu bersedia untuk berkompromi dengan DAP.

Dengan perubahan seperti ini, boleh disimpulkan PAS tidak mempunyai aliran pemikiran yang tetap. Sejak dari penubuhan mereka pada 1951, PAS sudah mengalami beberapa perubahan pemikiran yang mana pada awal dahulu mereka lebih bercorak nasionalisme kemudian fundamentalisme, dan kini liberalisme. Perubahan mereka bergantung kepada suasana dan keadaan. Jika keadaan dan suasana berubah mereka turut juga berubah.

Keterbukaan PAS sehingga ke tahap ini memberi nilaian bahawa PAS hampir sepenuhnya berubah daripada politik era 70-an dan 80-an kepa da wacana politik baru yang bersifat liberal. Jika sebelumnya mereka lebih eksklusif namun kini mereka inklusif menerima siapa sahaja sesuai dengan slogan *PAS for all* dan ia dibuktikan dengan kewujudan DHPP . Namun, keterbukaan dan pendekatan-pendekatan yang agak berbeza sebelumnya ini sudah pasti memberi kesan-kesan tertentu kepada PAS.

KESAN PASCA-ISLAMISME: ANALISA *TAHALUF SIYASI* DI DALAM PAS

Dengan sifat pasca-Islamisme (inklusifisme) yang diamalkan PAS, kini mereka di dalam Pakatan Rakyat mengadakan *tahaluf siyasi* bersama PKR dan DAP. Beberapa kesan dapat dilihat hasil *tahaluf siyasi* kali ini:

1. Pada pengamatan penulis, PAS sangat terpinggir di dalam PR. Rakan-rakan pakatan yang lain lebih menonjol kerana lontaran idea dan kemenangan besar yang diperolehi mereka. Isu ketandusan idea membuatkan pimpinan PAS kurang menonjol. Ini menimbulkan persepsi kalangan masyarakat bahawa PAS bukan saingan kepada rakan-rakan dalam Pakatan Rakyat. Keadaan ini dibuktikan dengan dakwaan Ketua Penerangan PAS Perak, Mohd Misbahul Munir Dasuki, menurut beliau, "…kadang-kadang kita takut untuk memberi padangan terhadap sesuatu isu kerana tidak ada keupayaan berhujah" (Mohd Misbahul Munir 2014). Kerana itulah parti-parti lain dalam Pakatan Rakyat lebih mendominasi.
2. Kedudukan PAS yang tidak dominasi ini pasti memberi kesan kepada persepsi orang Melayu-Islam di Malaysia. Orang Melayu sebagai teras kepada kemenangan dua parti utama Melayu iaitu UMNO dan PAS, sudah pasti akan membuat perbandingan di antara dua parti tersebut. Antara perbandingan yang boleh difikirkan, jika PAS bersama PR, orang Melayu tidak akan terbela kerana PAS hanyalah suara pinggiran. PKR pula dilihat tidak mewakili orang Melayu. Jika mereka hendak memilih UMNO , parti ini ada masalah integriti namun, dominasi mereka di dalam BN akan membuatkan orang Melayu yakin bahawa UMNO mampu mempertahankan hak orang mereka. Akhirnya orang Melayu tetap memilih UMNO.
3. Oleh kerana PAS yang paling lemah dalam PR, PAS seperti terpaksa berkompromi dengan banyak isu sehinggakan isu yang berkait prinsip di dalam Islam. Hal ini terbukti dalam isu rampasan Bible, Kalimah Allah dan isu murtad di Selangor. Sebagai contoh isu kalimah Allah, PAS melalui Mursyidul Am mereka berpendirian orang bukan Islam boleh menggunakan kalimah Allah sebagaimana diputuskan oleh Majlis Syura Ulama mereka (PAS Pusat 2013). Walaupun dari sudut perbincangan ilmiah, PAS boleh dikatakan betul dengan pendirian mereka itu namun, harus diingat, sebagai sebuah parti politik, PAS perlu bijak menilai persepsi orang Melayu-Islam dalam isu kalimah Allah ini. Bagi orang Melayu, kalimah Allah adalah kepunyaan mereka. Apabila PAS berpendirian seperti mana tuntutan

orang bukan Islam maka orang Melayu berpersepsi yang PAS sudah tunduk kepada tuntutan orang bukan Islam.

4. PAS juga terpaksa menggadaikan prinsip perjuangan mereka demi menjaga hubungan *tahaluf siyasi* bersama rakan-rakan pakatan yang lain. Jika dinilai amanat Abdul Hadi Awang 1981, beliau mengatakan "...kita menentang Barisan Nasional bukan kerana dia lama memerintah kerajaan. Kita menentang dia ialah kerana dia mengekalkan perlembagaan penjajah, undang-undang kafir, mengekalkan peraturan jahiliyah" (Asri Zainul Abidin 2013). Beliau menentang BN kerana ideologi sekular yang dianggap peraturan jahiliyah, namun kini, PAS pula bersama DAP yang juga berideologi sekular.
5. PAS juga sudah bersetuju dengan Ketuanan rakyat apabila turut sama bersetuju dengan Buku Jingga (Pakatan Rakyat 2013). Ketuanan Rakyat adalah asas politik demokrasi. Di dalam politik demokrasi, nilai-nilai seperti kebebasan (liberty), kesamarataan (equality) dan hak asasi manusia (human right) merupakan perjuangan utama mereka. Perjuangan ini nampaknya sudah bertapak di Malaysia, seperti kewujudan COMANGO dan LGBT. Ahli-ahli yang ada di dalam NGO-NGO ini merupakan orang kuat yang pro-PR . Ini menunjukkan kelompok ini melihat prospek untuk berkembang itu ada pada PR bukan BN kerana suara Islam di dalam PR tidak kuat berbanding di dalam BN. Jika PAS terus bersama PR, PAS seolah bersekongkol dengan kelompok seperti ini, dan imej PAS akan rosak.
6. Selain itu, antara kesan *tahaluf siyasi* di dalam PR ini ialah nada berbeza pimpinan PAS terhadap isu-isu yang melibatkan perjuangan asal dan ideologi PAS, sepertimana respon Dzulkefly Ahmad, Pengarah Pusat Penyelidikan dan Pembangunan PAS tentang negara Islam dan demokrasi. Menurut beliau "...I'm an Islamist democrat. Like a social democrat in the DAP, who believes and advances social democracy in its political advocacy, I believe in advocating Islam as a social and political order within the ambit of parliamentary democracy, besides being a religious conviction per se. In a multi-party a la-Westminster parliamentary democracy, all contending parties have their right to advocate, compete and seek for electoral mandate in an electoral process that should provide for a free and fair political contestation on a more or less level playing field. Viewed from this perspective, I must emphatically say that I'm least bothered wheter Malaysia should be or is a secular or an Islamic state. I'm least concerned as to whether you call this country secular or Islamic. What matters to me is the provision of equal opportunities" (Dzulkefly Ahmad 2012).
7. *Tahaluf siyasi* juga mengubah sikap PAS yang asalnya tegas memperjuangkan Islam kepada sikap oportunis dengan politik demi menjayakan cita-cita Pakatan Rakyat menawan Putrajaya. Dengan sikap ini, PAS seperti sanggup melakukan apa sahaja demi mencapai kemenangan. PAS melalui Pengerusi Lajnah Perpaduan Nasional, Mujahid Yusuf Rawa menyatakan keperluan PAS kepada sebuah parti yang bersifat multiracial (Mujahid Yusuf Rawa 2009). PAS harus meneliti dengan baik terma multiracial ini, kerana dilihat multiracial dalam amalan Barat sebenarnya kearah kesamarataan di antara kaum. Multiracial juga adalah gerakan pasca-modenisme yang menuntut hak dan tiada lagi penjajahan terhadap berbagai-bagai kumpulan agama, ideologi, ras, jantina, suku bangsa, dan pengelompokan masyarakat (Bustanuddin Agus 2013). Dalam konteks di Malaysia multiracial amalan Barat sama sekali tidak sesuai. Hal ini jika diizinkan akan membuka ruang kepada ideologi-ideologi yang bertentangan dengan Islam mentadbir dan memerintah negara.
8. Jika PAS terus ingin bersifat multiracial, perkara yang perlu difikirkan ialah kesan terhadap ekonomi orang Melayu. Kelompok Melayu-muslim di Malaysia adalah kelompok yang lemah dari sudut ekonomi. Umat Islam di Malaysia akan lebih tertindas dan ketinggalan jika dasar multiracial dengan pembahagian sama rata di antara kaum dilaksanakan kerana kelemahan-kelemahan yang ada pada orang Melayu seperti kurangnya pendedahan dan pengalaman menguruskan perniagaan dan sebagainya. Kelemahan orang Melayu dari sudut ekonomi terbukti sehingga kerajaan terpaksa mewujudkan Dasar Ekonomi Negara (DEB).
9. PAS juga banyak mendapat tentangan khususnya dalam soal hudud. Isu hudud jelas terhalang selagimana PAS terus bersama PR kerana dua-dua rakan parti dalam PR menyatakan pendirian menolak pelaksanaan hudud. *Tahaluf siyasi* PAS bersama DAP dan PKR memperlihatkan masa depan suram dalam isu hudud. Berbeza jika PAS bersama UMNO

apabila UMNO melalui Menteri di Jabatan Perdana Menteri Jamil Khir Baharom mempelawa kerajaan PAS Kelantan untuk bersama-sama berbincang tentang Hudud. Sehingga kini Jawatankuasa Teknikal Peringkat Pusat yang diwujudkan bagi mengkaji pelaksanaan hudud atau Enakmen Kanun Jenayah Syariah II di Kelantan telah diwujudkan (Bernama 2014).

HASIL KAJIAN

Tahaluf siyasi yang dijalankan PAS ini walaupun mendatangkan kebaikan seperti dapat meneruskan kelangsungan perjuangan gerakan Islam terutama bagi meraih sokongan masyarakat berbilang kaum di Malaysia tetapi dalam konteks agama Islam dan masa depan umat Islam, PAS harus menilai kembali *tahaluf siyasi* yang disertainya ini.

PAS di dalam PR dilihat sebagai parti pinggiran dan tidak dominan. Keadaan ini menimbulkan persepsi buruk orang Melayu-Islam terhadap mereka. Persepsi ini boleh memberi kesan kepada sokongan yang akan diperolehi di dalam pilihanraya. Di dalam PRU 13 PAS sebagai parti tunjang Melayu Islam dalam PR mencatatkan kemerosotan kerusi Parlimen di kawasan majoriti Melayu iaitu sebanyak dua kerusi di Kelantan dan tujuh di Kedah (Mohd Hasbi Muda 2013). Jika persespi ini tidak diurus, PAS dijangka bakal mengalami kemerosotan undi Melayu.

Kemerosotan undi Melayu terhadap PAS akan lebih teruk jika PAS dilihat tidak mampu mempertahankan hak orang Melayu dan agama Islam. Sepertimana isu kalimah Allah, PAS berpihak kepada tuntutan orang bukan Islam. Keadaan ini memberi kelebihan kepada UMNO jika orang Melayu hilang kepercayaan mereka kepada PAS. Walaupun bersama PR, PAS tidak harus mengikut rentak rakan-rakan dalam PR tetapi harus ada pendirian teguh dalam soal agama Islam.

Kesan yang lain, PAS jelas berubah sikap daripada memperjuangkan Negara Islam kepada optimis memenangi pilihanraya. Sikap optimis seolah membuatkan PAS sanggup melakukan apa sahaja demi memenangi pilihanraya. Contoh yang disebut adalah PAS sebagai parti multiracial. Pelaksanaan PAS sebagai parti multiracial dibimbangi menghakis keistimewaan orang Melayu dan juga agama Islam.

Berdasarkan kesan-kesan ini, penulis beranggapan ianya adalah hasil daripada sikap PAS yang menerima inklusifisme pasca-Islamisme. Dalam era globalisasi masakini tidak banyak gerakan Islam yang dapat menahan arus demokrasi yang sedang tersebar di seluruh dunia. Tanpa persediaan dan penelitian yang kemas berkaitan demokrasi sudah pasti akan membuatkan mereka terkesan dengan unsur-unsur negatif di dalam pasca-Islamisme.

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya PAS memang ada terkesan dengan pasca-Islamisme. Kajian terhadap kesan pasca-Islamisme di dalam PAS ini penting kerana posibiliti PAS membawa budaya dan arus baru dalam masyarakat adalah besar memandangkan pengaruh dan jumlah ahli yang besar. Selain itu, kajian ini juga penting bagi mendedahkan gerakan Islam tentang aspek negatif demokrasi agar lebih berhati-hati dan tidak bersikap asimilasi iaitu dengan hanya mencedok idea-idea Barat yang dirasakan sesuai dengan Islam tanpa dinilai terlebih dahulu. Sebagai gerakan Islam, PAS boleh mengambil langkah bijak dengan pendedahan seperti ini supaya tidak terjebak menjadi agen pembawa budaya yang melanggar syariat Islam. Justeru itu PAS dituntut supaya menilai kembali kedudukan mereka di dalam Pakatan Rakyat. Bukan sahaja aspek untung rugi dalam politik harus diambil kira bahkan yang lebih utama adalah masa depan agama Islam dan umat Islam di Malaysia. Sebagai gerakan Islam, PAS sebenarnya mampu mengorak langkah lebih jauh, bukan sekadar sibuk dengan kerja politik tetapi yang lebih utama adalah mendaulatkan agama dan memartabatkan bangsa. Kesibukan kerja politik, sifat oportunis politik, dan pemikiran politik kepartian membuatkan PAS terlepas pandang soal yang lebih utama dan luar dari kerangka politik iaitu pembangunan bangsa dan umat yang bermaruah. Penyertaan PAS dalam politik seharusnya menyelesaikan masalah umat yang sering ditohmah, dihina, dan dilabel mulai dari ”pribumi malas” sehinggalah ”Melayu mudah lupa” yang mana menggambarkan kelemahan umat Islam di Malaysia.

RUJUKAN

Asef Bayat. 2013. Post-Islamis at Large. In A. Bayat, *Post-Islamism The Changing Faces of Political Islam*, pp. 3-32. New York: Oxford University Press.

Asef Bayat. 2013. The Making of Post-Islamist Iran. In A. Bayat, *Post-Islamism The Changing Faces of Political Islam*, pp. 35-70. New York: Oxford University Press.

Asri Zainul Abidin. 2013. http://drmaza.com/home/ ?p=2255 [29 Oktober 2014].

Bernama. 2014. www.malaysiakini.com: http://www.malaysiakini.com/news/268906 [2 Oktober 2014].

Bustanuddin Agus. 2013. *Islam dan Globalisasi*. Johor Bharu: Jahabersa.

C. Brian Audi. t.th. Joining Forces. https://www.ndi.org: https://www.ndi.org/files/joiningforces_arabic.pdf [23 Mac 2014].

Dzulkefly Ahmad. 2012. *Striving For Change*. Kuala Lumpur: Buku Harakah.

Ihsan Dagi. 2013. Post-Islamism a la Turca. In A. Bayat, Post Islamism The Changing Faces of Political Islam (pp. 71-108). New York: Oxford University Press.

Kamarudin Bin Salleh. 2010. *Modenisme Dalam Politik Islam : Sifat, Perkembangan dan Impaknya di Malaysia*. Bangi: UKM .

Malaysianinsider. 2013. www.themalaysianinsider.com: www.themalaysianinsider.com/bahasa/article/ngo-islam-dedah-dalang-di-belakang-comango-antaranya-ambiga-dan-marina-mahathir [31 Ogos 2014].

Mohd Hasbi Muda. 2013. *Kemenangan Yang Tertangguh*. Petaling Jaya: Megamind Leadership Counsaltancy.

Mohd Izani Mohd Zain. 2007. *Islam dan Demokrasi*. Kuala Lumpur: Penerbit University Malaya.

Mohd Misbahul Munir. 2014. www.malaysiakini.com: http://www.malaysiakini.com/news/276331 [2 Oktober 2014]

Muhammad, Shukeri. 2009. Siyasah Syar'iyyah Dalam Membentuk Gagasan Fiqh Masyarakat Majmuk. Simposium Fiqh Masyarakat Bukan Islam Dalam Negara Islam (pp. 1-21). Shah Alam : Persatuan Ulama Malaysia Cawangan Selangor.

Mujahid Yusuf Rawa. 2009. *Wajah Baru Politik Malaysia*. Kuala Lumpur: Anbakri Publika.

Noah Feldman. 2013. www.bloombergview.com: http://www.bloombergview.com/articles/2013-07-05/don-t-blame-islam-for-the-failure-of-egypt-s-democracy [4 September 2014].

Oxford. 2014. www.oxforddictionaries.com: www.oxforddictionaries.com/definition/english/coalition [3 Oktober 2014].

Pakatan Rakyat. 2013. Mac 12). Buku Jingga. Retrieved September 25 2014, from demirakyat.my: http://demirakyat.my/en/gallery/buku-jingga-bahasa-malaysia-english

PAS Pusat. 2013. www.pas.org.my: http://www.pas.org.my/v2/index.php/artikel/mursyidul-am/85-kenyataan-mursyidul-am-2011-2013/1310-kalimah-allah-nik-aziz-ulangi-pendirian [2 Oktober 2014].

Yusuf al-Qaradhawi. 2002. *Fiqh Daulah Menurut Perspektif Islam*. Bangi: Maktabah al-Qaradhawi.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Kajian Makkiyah Dan Madaniyah Terhadap Perkataan *Zinah* dalam al-Qur'an: Satu Tinjauan Awal

Zakaria Abdullah & Ahmad Fakhrurrazi Mohd Zabidi

Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia

Abstrak: Ilmu Makkiyah dan Madaniyah adalah salah satu daripada tajuk pembicaraan dalam Ulum al-Quran. Dengan ilmu ini, ayat-ayat al-Quran terbahagi menjadi dua kategori iaitu ayat Makkiyah dan Madaniyah. Secara umumnya ayat Makkiyah adalah ayat yang diturunkan sebelum peristiwa hijrah, sedangkan ayat Madaniyah adalah ayat al-Quran yang diturunkan selepas hijrah. Melalui pembahagiaan ini, setiap kategori mempunyai tema, uslub dan struktur tersendiri. Namun dalam hal ini, masih terdapat ayat Makkiyah yang mengungkapkan tema Madaniyah dan ayat Madaniyah yang membicarakan tema Makkiyah. Dari aspek yang lain, fenomena ini berlaku seolah-olah terdapat di sana isyarat bahawa perkembangan dakwah Islam akan tersebar luas melepasi kedua lokasi tersebut, namun Mekah dan Madinah tetap signifikan dalam setiap proses perkembangan Islam. Dalam merungkai permasalahan ini, pengkaji akan membentangkan satu kosa kata dalam al-Quran iaitu kata *zinah* (perhiasan) kerana *zinah* atau perhiasan adalah sinonim dengan penciptaan manusia itu sendiri. Kajian ini berbentuk analisis kandungan terhadap ayat-ayat *zinah* dengan mengklafikasikan ayat-ayat *zinah* kepada Makkiyah dan Madaniyah serta memperhatikan setiap aspek dari Makkiyah dan Madaniyah. Hasil kajian ini mendapati bahawa terdapat 31 ayat *zinah* adalah Makkiyah dan 15 ayat adalah Madaniyah.Berdasarkan perincian ini *zinah* lebih kerap disebutkan dalam ayat Makkiyah daripada Madaniyah. Dengan itu, pembicaraan *zinah* bukan terfokus kepada keindahan semata tetapi juga berkait rapat dengan akidah dan tasawuf, iaitu mengajak dan mendidik manusia mengenal Allah SWT melalui *zinah* serta mendidik mereka menghargai dan mencintai segala keindahan ciptaan Allah SWT.

Kata kunci: Makkiyah dan Madaniyah; *zinah*

PENGENALAN

Al-Quran diturunkan oleh Allah SWT kepada Rasulullah saw bukan sekadar untuk dibaca tetapi untuk difahami, diamalkan dan dijadikan sebagai panduan bagi seluruh manusia untuk mencapai kajayaan di dunia dan akhirat. Proses penurunannya berlaku laku secara beransur-ansur dalam tempoh 23 tahun. Rasulullah saw dan para sahabat adalah generasi yang pertama yang menyaksikan secara langsung proses tersebut. Mereka telah membuktikan kesungguhan mereka dalam membaca, menghafal dan mengamalkan ayat-ayat tersebut dalam kehidupan. Penghayatan mereka terhadap kandungan Al-Quran adalah tulen kerana sebarang kekeliruan yang timbul akan terus dirujuk kepada Rasulullah saw. Kekuatan inilah yang akhirnya dapat membina satu tamadun manusia yang sangat hebat.

Al-Quran juga berfungsi sebagai mukjizat kepada Rasulullah saw yang berkekalan dan diturunkan dalam bahasa Arab. Mukjizat yang dianugerahkan kepada para Rasul kebiasaannya relevan dengan perkembangan semasa, dengan itu Allah SWT telah menurunkan al-Quran dalam bahasa Arab, yang mana masyarakat Arab pada masa itu telah mencapai tahap penguasaan dan kapakaran yang sangat tinggi dalam bidang bahasa dan sastera. Bahkan setiap kali musim haji mereka akan mengadakan pesta bahasa di tempat-tempat tertentu dan syair terbaik akan digantungkan di atas Kaabah yang disebut *al-Mu'allaqat*. Pada ketepatan itu diturunkan al-Quran yang merupakan mukjizat yang sarat dengan keindahan bahasa dan sastera serta mengatasi

kemampuan mereka. Keindahan gaya bahasanya meresap jiwa setiap setiap pembaca dan pendengarnya.

Keindahan uslub al-Quran, kehalusan bahasa, susunan ayat, ketepatan pemilihan kata serta ciri khas balaghahnya akan dapat rahsia keindahan dan dapat mengeluarkan khazanah dari kandungannya. Pengkajian seperti inilah yang membawa wawasan kembali kepada al-Quran dengan memahami, menghayati kandungan al-Quran dan menganalisis tujuan dan maksudnya.

Dari berbagai sudut keistimewaan al-Quran itu, menurut M. Quraish Shihab (1996) tiada bacaan seperti al-Quran yang dipelajari bukan hanya susunan redaksi dan pemilihan kosa katanya, tetapi juga kandungannya yang tersurat, tersirat bahkan sampai kepada kesan yang ditimbulkannya. Semua dituangkan dalam jutaan jilid buku, generasi demi generasi. Kemudian apa yang dituangkan dari sumber yang tak pernah kering itu, berbeza-beza sesuai dengan perbezaan kemampuan dan kecenderungan mereka, namun semua mengandung kebenaran. Al-Quran layaknya sebuah permata yang memancarkan cahaya yang berbeza-beza sesuai dengan sudut pandang masing-masing.

Bertolak dari huraian di atas, penulis dengan kemampuan yang ada mula tertarik untuk membuat pengkajian tentang *zinah* dalam al-Quran. Dalam al-Quran terdapat 46 kali perkataan *zinah* yang telah disebutkan oleh Allah *SWT* secara berulang-ulang. Perkataan ini ditampilkan dalam surah-surah tertentu dengan berbagai redaksi dan konteks yang berbeza. Dari pelbagai bentuk tersebut, seperti perkataan *zinah* (زِيْنَةُ) iaitu sebanyak 19 kali, *zuyyina* (زُيِّنَ) dalam *Madi bina majhul* sebanyak 11 kali dan *zayyana* (زَيَّنَ) sebanyak 15 kali serta bentuk-bentuk yang lain (Muhamad Fuad Abdul Baqi 1987). Dalam kitab-kitab tafsir, para ulama mentafsirkan kata *zinah* hanya sebatas pembicaraan ayat itu sahaja dan ditafsirkan mengikut tertib urutan ayat seperti dalam mashaf. Menurut Abdul Jalal (1990) kebiasaan para mufassir dahulu dalam mentafsirkan ayat-ayat Al-Quran dalam kitab mereka, yang besar mahupun yang kecil, yang global ataupun yang terperinci, selalu mengikuti tertib urutan adanya ayat-ayat itu dalam mashaf, sehingga mereka menafsirkan ayat yang satu sehabis surah yang lain, tanpa memperhatikan judul/topik dari ayat-ayat yang mereka tafsirkan.

Berdasarkan perkara di atas, satu aspek penting yang perlu diusahakan iaitu mengumpulkan semua perkataan tersebut dalam dua bahagian iaitu ayat-ayat Makkiyah dan ayat-ayat Madaniyah. Setiap perkataan *zinah* akan diteliti baik dari aspek pola kalimah dan tema pembicaraan ayat, yang akan dikaitkan dengan tema pembicaraan ayat atau gaya bahasa Makkiyah dan Madaniyah. Justeru, pengkajian ini akan lebih berfokus dan dapatan kajian pasti akan dapat menghasilkan satu pengertian *zinah* yang sangat menarik dan indah dari gaya bahasa al-Quran yang sangat indah.

Selain dari itu, isu perhiasan tidak boleh dipandang remeh kerana ia bukan sahaja merupakan imej dan gaya hidup seseorang bahkan gambaran daripada agamanya sendiri. Kecelaruan dalam hal ini, menyebabkan umat Islam akan hilang jati diri, terutama di kalangan remaja dan masyarakat yang cetek pengetahuan agamanya. Hal ini akan menjadi lebih penting di tengah-tengah masyarakat yang menular budaya-budaya liar yang datang bersama arus kemodenan.

PERNYATAAN MASALAH

Dalam memberi pengertian Makkiyah dan Madaniyah, terdapat tiga pendapat ulama. Pendapat pertama membuat pembahagian itu berdasarkan masa turunnya ayat. Mereka meletakkan peristiwa hijrah Rasulullah saw ke Madinah sebagai pemisah antara ayat Makkiyah dan Madaniyah. Dengan itu ayat Makkiyah adalah ayat yang diturunkan sebelum hijrah baik di Mekah atau daerah lain dan ayat Madaniyah pula yang diturunkan selepas hijrah baik di Madinah atau daerah lain. Pendapat ke dua berdasarkan tempat turun ayat, iaitu Makkiyah adalah ayat yang diturunkan di Mekah dan kawasan sekitarnya, sedangkan Madaniyah pula ialah ayat yang diturunkan di Madinah dan sekitarnya. Pendapat ketiga berdasarkan sasaran ayat. Makkiyah adalah ayat yang seruannya ditujukan kepada penduduk Mekah dan Madaniyah adalah pembicaraan ayat adalah tentang penduduk Madinah (Manna' al-Qattan 1992:85).

Dalam hal ini pendapat pertama adalah lebih tepat dan menyeluruh kerana telah merangkumi seluruh ayat-ayat al-Quran. Selain itu, ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah mempunyai ciri khas dan tema masing-masing. Para ulama juga telah menganal pasti bahawa terdapat dua cara untuk menentukan ayat Makkiyah dan Madaniyah. Para ulama akan bersandar kepada dua cara utama

iaitu *sima'i naqli* (pendengaran seperti apa adanya) dan *qiyasi ijtihadi* (kias hasil ijtihad). Cara pertama didasarkan pada riwayat sahih darpada para sahabat yang hidup pada masa wahyu diturunkan serta menyaksikannya atau daripada generasi tabi'in yang menerima dan mendengar daripada para sahabat. Sebahagian besar penentuan Makki dan Madani adalah berdasarkan cara pertama. Adapun cara kedua adalah berdasarkan pada ciri-ciri, tema dan struktur Makkiyah dan Madaniyah. Dengan itu, setiap ayat yang bertemakan akidah, akhlak, kisah para nabi dan umat terdahulu adalah ayat Makkiyah dan setiap ayat yang membincangkan tema tashri', sosial, ibadah, jihad, golongan munafik dan Yahudi adalah Madaniyah. Namun demikian, masih terdapat ikhtilaf atau perselisihan antara ayat Makkiyah atau Madaniyah.

Dari aspek yang lain, antara ciri ayat Makkiyah adalah ayat yang dimulai dengan (يا أيها الناس .....) sedangkan ayat Madaniyah di mulai dengan seruan (يا أيها الذين ءامنوا...). Ciri ini berdasarkan ramainya penduduk Mekah yang kafir dan kebanyakan yang beriman adalah penduduk Madinah. Dari struktur ayat, ayat Makkiyah kebiasaanya adalah ringkas kerana mereka mempunyai kefasihan berbahasa. Manakala ayat Madaniyah pula panjang-panjang kerana berkaitan dengan hukum dan konteks perbicaraan dengan golongan ahli kitab.

Walau bagaimanapun, masih terdapat ikhtilaf atau perselisihan antara ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah. Seperti ayat pertama surah al-Nisa' yang dimulai dengan seruan (يَاأَيُّهَاالنَّاسُ اتَّقُوارَبَّكُمُ ... الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) sedangkan ia adalah termasuk surat Madaniyah. Begitu juga Surah al-Haj ayat 77 dalam kategori Makkiyah, terdapat ayat yang dimulai dengan (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُواالْخَيْرَلَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون).

Pengetahuan tentang Makkiyah dan Madaniyah adalah suatu hal yang sangat penting kerana dengan mengetahuinya dapat kita menentukan marhalah-marhalah dakwah Islamiyah dan megetahui manhaj al-Quran dalam mendidik manusia serta dapat pula mengetahui uslub-uslub Makkiyah dan Madaniyah dalam menghadapi orang mukmin, musyrikin dan golongan ahli kitab (M.Hasbi 1972: 61).

Justeru, untuk memperjelaskan lagi permasalahan di atas, penulis dengan kemampuan yang ada, tertarik untuk membuat pengkajian tentang satu kosa kata dalam al-Quran iaitu *zinah* dalam al-Quran. *Zinah* atau perhiasan sesuatu yang menjadi kebanggaan setiap manusia. Kewujudannya dalam setiap individu adalah fitrah anugerah Allah SWT. Dalam konteks ini, berdasarkan ayat-ayat al-Quran yang menyebutkan tentang *zinah* baik yang Makkiyah mahupun yang Madaniyah, akan dikumpulkan mengikut dua peringkat tersebut.

Dalam al-Quran terdapat 46 kali perkataan *zinah* telah disebutkan oleh Allah SWT dalam berbagai surah (Muhammad Fuad 1987). Pembicaraannya terdapat dalam 28 surah, iaitu 17 surah Makkiyahdan 11 surah Madaniyah. Dari jumlah tersebut, terdapat 31 ayat tentang *zinah* adalah Makkiyah dan sebanyak 15 ayat adalah Madaniyah. Perkataan ini telah ditampilkan dengan berbagai redaksi dan konteks yang beza. Dari pelbagai bentuk tersebut, seperti perkataan *zinah* (isim) sebanyak 19 kali dan bentuk *fi'il* 27 kali. Kajian ini akan dilakukan dengan mengumpulkan semua perkataan tersebut mengikut Makkiyah dan Madaniyah. Setiap perkatan *zinah* akan diteliti baik dari aspek pola kalimah dan tema pembicaraan ayat, yang akan dikaitkan dengan tema pembicaraan ayat Makkiyah dan Madaniyah. Pengkajian seterusnya tentang kata *zinah* yang Makkiyah atauMadaniyah yang menyalahi tema Makkiyah atau Madaniyah. Justeru pengkajian ini lebih berfokus dan dapatan kajian pasti akan dapat menghasilkan satu pengertian *zinah* yang sangat menarik dan indah dengan kesepaduan antara ayat Makkiyah dan Madaniyah.

Pengetahuan tentang Makkiyah dan Madaniyah banyak faedahnya, antaranya ialah menjadi alat bantu dalam mentafsirkan al-Quran, sebab pengetahuan mengenai tempat turun ayat dapat membantu memahami ayat tersebut dan mentafsirkannya dengan tafsiran yang benar di samping dapat membezakan ayat yang nasikh dan mansukh. Selain itu dapat meresapi gaya bahasa al-Quran dan memanfaatkannya dalam metode berdakwah menuju Allah SWT, sebab setiap situasi mempunyai bahasa tersendiri.

Berdasarkan perincian ini *zinah* lebih kerap disebutkan dalam ayat Makkiyah daripada Madaniyah. Dengan itu, pembicara *zinah* dalam ayat-ayat tersebut, bukan sekadar membincangkan *zinah* atau keindahan semata tetapi juga berkait rapat dengan aspek akidah dan tasawuf, iaitu

mengajak dan mendidik manusia mengenal Allah SWT melalui *zinah* serta mendidik manusia menghargai dan mencintai segala keindahan makhluk ciptaan Allah SWT.

Justeru, mengkaji lafaz *zinah* dalam al-Quran dengan pendekatan *Ulum al-Quran* iaitu aspek ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah, bukan sahaja dapat menyingkap apa yang tersurat dan tersirat dari ayat-ayat itu, bahkan dapat merasakan dengan akal dan jiwa keindahan *zinah* dengan gaya bahasanya yang tersendiri. Hal ini akhirnya dapat dimanfaatkan dalam melaksanakan misi dakwah, sebab setiap situasi mempunyai bahasa dan seni tersendiri. Menurut Manna' Khalil al-Qattan (1992) gaya bahasa Makkiyah dan Madaniyah mengajarkan kita satu metode dalam berdakwah yang sesuai dengan kejiwaan lawan bicara dan menguasai pikiran dan perasannya serta mengatasi apa yang ada dalam diri mereka dengan kebijaksanaan.

Justeru, bertolak dari berbagai *zinah* dan keindahan tersebut, al-Quran sebagai kitab petunjuk yang diyakini dan tiada keraguan padanya, sentiasa terbuka untuk umat Islam mengkaji maksud dan pengajarannya untuk dijadikan panduan dalam kehidupan. Bertitik tolak dari huraian inilah, penulis tertarik dengan satu kosa kata yang terdapat dalam al-Quran iaitu lafadh *zinah*. Penulis akan mengkaji dengan menggunakan metodologi analisis kandungan, iaitu dengan megumpulkan keseluruhan ayat-ayat tersebut di bawah satu tema iaitu *zinah*, dengan melihat konteks ayat Makkiyah dan Madaniyah dari beberapa aspek pola kalimah, ciri dan tema ayat. Di samping membuat pentafsiran berdasarkan sejarah penurunan ayat, untuk melihat aspek penggunaan perkataan itu dalam al-Quran.

PERSOALAN KAJIAN

Kajian ini diharap dapat menjawab beberapa persoalan kajian yang berkaitan dengan tajuk penafsiran kata *al-zinah* menurut al-Quran.

1. Apakah bentuk kata *al-zinah* menurut Makkiyah dan Madaniyah?
2. Bagaimanakah penafsiran *al-zinah* menurut ayat Makkiyah dan Madaniyah?
3. Bagaimanakah memahami ayat-ayat *zinah* yang menyalahi tema Makkiyah dan Madaniyah?

OBJEKTIF KAJIAN

Pengkaji akan berusaha dengan kemampuan yang ada untuk menjalankan kajian, berdasarkan tiga objektif berikut:

1. Mengenalpasti penggunaan lafaz *al-zinah* dalam aspek Makkiyah dan Madaniyah
2. Menjelaskan tentang penafsiran ayat *zinah* mengikut tema Makkiyah dan Madaniyah.
3. Menganalisis ayat-ayat yang menyalahi tema Makkiyah dan Madaniyah.

MEDOTOLOGI

Oleh kerana kajian bercorak kajian kepustakaan sepenuhnya yang berbentuk kajian dokumen, kerana tempat dan sumber yang diperlukan hanya diperolehi dari perpustakaan dengan mengumpulkan bahan dari sumber primer dan sekunder. Untuk mendapatkan bahan tersebut, metode penyelidikan perpustakaan (*library research*) digunakan, iaitu dengan mencari, mengumpulkan, membaca serta mencatat bahan-bahan yang diperlukan yang relevan dengan kajian. Justeru, sumber utama kajian ini adalah kitab suci al-Quran. Sementara sumber yang lain adalah kitab-kitab Ulum al-Quran, tafsir dan hadith Rasulullah saw. Serta maklumat tambahan dari internet sebagai sokongan.

Kajian ini juga akan dijalankan dengan menggunakan 3 metode, iaitu:

Metode Penentuan Objek: Dalam kajian ini penulis menjadikan ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah yang menyebutkan tentang *zinah* sebagai objek kajian. Beberapa perkara tertentu akan dikaji dari objek ini, seperti tinjauan umum tentang Makkiyah dan Madaniyah, perkataan *zinah* mengikut ayat Makkiyah dan Madaniyah. Setiap ayat Makkiyah dan Madaniyah tentang *zinah* dianalisis mengikut ciri, tema dan struktur ayat Makkiyah dan Madaniyah.

Dalam konteks ini juga, pengkaji turut menggunakan elemen bahasa atau pendekatan linguistik bahasa Arab, kerana kajian ini adalah kajian teks ayat-ayat al-Quran, namun pendekatan lain yang releven akan digunakan dalam rangka melengkapi pengkajian ini.

Metode kajian dokumentasi: Sebelum menjalankan kajian, semua bahan dan maklumat yang berkaitan dengan tajuk akan dikumpulkan terlebih dahulu. Adapun metode yang akan digunakan oleh penulis ketika mengumpulkan bahan-bahan tersebut iaitu metode dokumentasi. Metode ini akan diaplikasikan secara langsung terhadap teks-teks al-Quran berkenaan *zinah* secara langsung atau tidak. Kemudian mentafsirkannya mengikut ayat Makkiyah dan Madaniyah untuk mendapat satu pentafsiran yang indah dan menarik tentang *zinah*.

Metode analisis kandungan: Di samping kedua-dua metode di atas, kajian ini juga akan menggunakan metode analisis kandungan untuk mendedahkan fakta dan penganalisaannya sebagai keutamaan kajian. Oleh kerana objek kajian ini adalah ayat-ayat al-Quran, maka penulis akan menggunakan pendekatan ulum al-Quran iaitu ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah.

TINJAUAN LITERATUR

Dalam kitab-kitab Ulum al-Quran, para ulama telah banyak menulis tentang ilmu Makkiyah dan Madaniyah. Dalam kitab *al-Itqan fi Ulumil Qur'an*, Imam al-Suyuti telah memuatkan dalam tulisannya tentang kelebihan ilmu Makki dan Madani, pengertian Makkiyah dan Madaniyah dengan tiga pendapat ulama, iaitu dengan melihat dari aspek masa sebelum hijrah dan selepas hijrah, dari aspek tempat turun dan dari aspek khitab iaitu sasaran ayat kepada penduduk Mekah atau Madinah. Beliau berpendapat yang masyhur adalah yang pertama dengan mengambil kira ayat yang turun dalam perjalanan hijrah ke Madinah adalah Makkiyah dan ayat yang turun selepas hijrah walaupun di Mekah di kira Madaniyah. Setiap perbincangan turut disertakan dengan riwayat para sahabat dan tabi'in.Keadaan ini menguatkan lagi keyakinan kita bahawa kesungguhan mereka dalam memeliharan ayat-ayat al-Quran (al-Suyuti 2003).

Perbincangan yang sama juga telah dihasilkan oleh Imam Jalaluddin Abd. Rahman al-Bulqini dalam kitabnya *Mawaqi' al-Ulum fi Mawaqi' al-Nujum*, beliau telah menulis tentang bilangan surah-surah Makkiyah dan Madaniyah serta surah-surah yang diperselisihkan sama ada Makkiyah atau Madaniyah. Surah al-Fatihah contohnya, termasuk salah satu surah yang diperselisihkan. Dengan itu ada ulama yang mengatakan bahawa surah al-Fatihah diturunkan dua peringkat iaitu sebahagian di Mekah dan yang lain di Madinah. Sementara pendapat lain ada yang mengatakan ia telah diturunkan dua kali iaitu di Mekah dan Madinah. Namun perselisihan masih lagi terfokus kepada surah, dengan pengecualian beberapa ayat tertentu.Hal ini berlaku kerana pembahagian surah Makkiyah dan Madaniyah adalah berdasarkan sebilangan besar ayat dalam suatu surah (Al-Bulqini).

Selain itu, topik Makkiyah dan Madaniyah juga terdapat dalam kitab *Wajiz Manahilil 'Irfan fi Ulum al-Quran* oleh Dr. Ahmad Abu Dhahir yang telah meringkas beberapa perkara mengenai tajuk iaitu tiga pendapat tentang istilah Makkiyah dan Madaniyah serta kritikan terhadap setiap pendapat. Beliau mengatakan bahawa penilaian Makkiyah dan Madaniyah beradasarkan khitab ayat iaitu "Wahai manusia atau Wahai anak Adam" adalah ayat Makkiyah dan "wahai orang yang beriman" adalah Madaniyah pada kebiasaannya, adalah tidak relevan kerana tidak semua ayat mempunyai khitab, bahkan terdapat pula ayat Madaniyah yang dimulai dengan "wahai manusia" (al-Nisa :1) dan ayat Makkiyah dengan "wahai orang yang beriman" (al-Haj :77) Kemudian beliau menyatakan kelebihan ilmu Makkiyah dan Madaniyah serta perbezaannya dari aspek tema dan ciri (Ahmad Abu Dhahir 2008).

Syeikh Muhammad Abdul Azim al-Zarqaniy dalam kitabnya *Manahilil al-'Irfan fi Ulum al-Quran* juga menulis pembahasan tentang Makkiyah dan Madaniyah. Selain dari memuatkan tentang pengertian, faedah, cara mengetahui Makkiyah dan Madaniyah, jumlah surah Makkiyah dan Madaniyah. Pembahasan juga masih tertumpu kepada pengistilahan surah Makkiyah atau

Madaniyah. Menurut beliau selain dari berdasarkan kebanyakan ayat sesuatu surah yang menepati ciri dan tema Makkiyah atau Madaniyah, pembukaan sesuatu surah. Dengan itu, setiap surah yang diturunkan sebelum hijrah dilabelkan sebagai Makkiyah dan setiap surah diturunkan selepas hijrah dilabelkan sebagai Madaniyah. Kemudian menyebutkan pengecualian terhadap ayat-ayat tertentu (Al-Zarqaniy 1999).

Dalam menentukan ayat Makkiyah dan Madaniyah pula, Manna' Khalil Qattan telah menyatakan terdapat dua cara iaitu *sima'i naqli* (pendengaran seperti apa adanya) atau melalui sumber periwayatan dari para sahabat dan tabi'in dan *qiasi ijtihadi* (kias hasil ijtihad) Sebahagian besar penentuan Makkiyah dan Madaniyah adalah berdasarkan kaedah pertama. Sedangkan kaedah yang kedua akan digunapakai berdasarkan ciri-ciri Makkiyah dan Madaniyah. Apabila dalam surah Makkiyah terdapat ayat yang mengandungi sifat atau peristiwa Madaniyah, maka dikatakan ayat itu adalah Madaniyah dan begitulah sebaliknya (Manna' Khalil Qattan).

Menurut M.Hasbi Ash Shiddieqy dalam bukunya *Ilmu-ilmu al-Quran*, kaedah ijtihadi akan digunakan terhadap ikhtilaf yang terjadi dalam melabelkan Makkiyah dan Madaniyah, pengecualian ayat-ayat tertentu dari surah Makkiyah dan Madaniyah. Perselisihan juga berlaku dalam penentuan keistimewaan uslub dan tema Makkiyah dan Madaniyah.Begitu juga ayat-ayat mirip dengan ayat-ayat Madaniyah yang tedapat dalam surah Makkiyah dan ayat-ayat mirip dengan ayat-ayat Makkiyah dalam surah Madaniyah (M.Hasbi Ash Shiddieqy 1993).

Dr. M. Quraish Shihab dalam bukunya *Membumikan al-Quran*, telah menulis tentang kepentingan mengetahui sejarah turunnya al-Quran, kerana isi kandungan al-Quran berbeza dengan buku-buku ilmiah yang pembahasan terhadap sesuatu persoalan dengan metode tertentu dan dibahagikan kepada bab-bab dan pasal-pasal tertentu.Al-Quran memaparkan persoalan yang berbeza yang silih berganti antara persoalan akidah, ibadah dan akhlak. Beliau masih lagi berpegang kepada dua peringkat iaitu peringkat Makkiyah dan Madaniyah tetapi telah membahagikan peringkat Makkiyah kepada dua peringkat berdasarkan kronologi penurunan ayat.Peringkat pertama dari wahyu pertama "Iqra" dan wahyu seterusnya adalah pendidikan, membina keperibadian Rasul, ajaran tauhid dan akhlak islamiah. Peringkat kedua adalah respon daripada masyarakat Quraisy terhadap kegiatan dakwah. Pendekatan yang sesuai telah dipilih seperti berdakwah secara hikmat, bersabar di samping ayat-ayat ancaman yang menyentak hati kaum musyrikin. Peringkat ketiga, iaitu peringkat membangunkan masyarakat dan negara. Dari huraian ini, pengkaji melihat bahawa penulis cuba membuat pentafsiran mengikut tertib penurunan ayat yang secara ringkas menggabarkan proses permulaan sebuah tamadun hingga kemuncaknya. Hal ini juga menimbulkan kesan terhadap ajaran al-Quran yang merupakan satu kesatuan yang utuh yang wajib ditaati oleh umat Islam (M.Quraish 1995).

Para ulama mufassirin juga telah banyak menulis tentang metode tafsir madhu'i, iaitu dengan mengumpulkan seluruh ayat al-Quran yang membicarakan tema tertentu, kemudian membahagikan ayat-ayat itu mengikut masa turunnnya, membuat pentafsiran secara menyeluruh dengan mengaitkan antara satu ayat dengan ayat yang lain sehingga terhasil satu pentafsiran yang menyeluruh tentang tema tersebut.

Dr. Musthafa Muslim dalam kitabnya *Mabahits fi Tafsir al-Maudhu'i* telah menulis tentang tafsir maudhu'i secara lengkap. Penulisan beliau bermula dengan pengertian, perkembangan, bentuk dan kepentingan tafsir madhu'i. Dalam pembasan tentang bentuk tafsir madhu'i beliau telah membahagikan kepada dua bentuk, iaitu tafsir madhu'i tentang sesuatu lafaz atau tema tertentu dari ayat-ayat al-Quran dan tafsir madhu'i tentang satu surah tertentu. Setelah mengkaji kedua bentuk tersebut, ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah masih lagi menjadi antara langkah penting dalam proses tafsir madhu'i (Musthafa Muslim 2009: 37).

Tafsir madhu'i atau tematik turun disentuh oleh M.Quraish Shihab dalam karyanya *Membumikan al-Quran*. Beliau juga membahagikan tafsir maudhu'i kepada dua iaitu penafsiran berdasarkan satu surah tertentu dan penafsiran berdasarkan tema tertentu dengan menghimpunkan seluruh ayat-ayat al-Quran yang membicarakan tentang tema yang dipilih, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut, sehingga terjawab permasalahan yang dibincangkan. Walaupun tidak disebutkan dalam pengertian tersebut perbincangan tentang ayat Makkiyah dan Madaniyah, namun dalam proses melaksanakan tafsir maudhu'i terdapat langkan ke dua iaitu menyusun ayat sesuai dengan masa turunnya. Bahkan persoalan ini akan lebih penting, jika

pembahasan berkaitan dengan *nasikh* dan *mansukh* iaitu dalam pembahasan tentang hukum (M.Qraish Shihab 1995: 115).

Seterusnya Prof. Dr. H. Abdul Djalal H.A dalam bukunya *Urgensi Tafsir Maudhu'i Pada Masa Kini*, telah menulis tentang pengertian, sejarah, sistematika dan kedudukan tafsir maudhu'i, beliau berpendapat bahawa dengan mengutip semua ayat al-Quran yang membincangkan tentang satu tema, dengan menerangkan ayat-ayatnya mengikut tertib turunnya iaitu Makkiyah dan Madaniyah, menghubung kaitkan antara ayat-ayat itu, maka akan terhasil pentafsiran al-Quran dengan al-Quran. Sebagai contoh ayat tentang haramnya khamar yang terdapat dalam empat ayat. Dengan mengumpulkan, ditertibkan mengikut masa turunnya dan diselami segala rahsiannya adalah satu kesatuan yang sempurna yang mengharamkan minuman khamar secara total, hanya saja pengharamannya berperingkat kerana memberi pendidikan secara bijaksana (Abdul Djalal H.A 1990).

Dari aspek metodologi penulisan yang menggunakan metode tafsir madhu'i dalam pembahasan mereka, seperti tajuk tesis *Nafar dalam al-Quran Satu Kajian Tafsir Maudhu'i*. Pembahasan tentang kosa kata nafar dalam al-Quran telah dibahas dengan baik secara tematik dengan mengumpulkan seluruh ayat yang membicarakan tentang nafar, pembahagian dalam bentuk *isim* dan *fi'il* serta pembahagian ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah, namun pembahasan Makkiyah dan Madaniyah masih belum mendalam tentang tema secara keseluruhan (Abdul hamdi 2011).

Selain itu, Zuharyati dalam kajiannya tentang *Ayat-ayat Makki: Kajian Dari Perspektif al-Tarbiyyah al-Harakiyyah*, beliau telah menulis dalam disertasinya tentang proses tarbiyah yang dilaksanakan oleh Rasulullah saw di Mekah berdasarkan ayat-ayat Makkiyah. Hasil kajiannya mendapati bahawa *tarbiyyah harakkiyah* yang dilaksanakan oleh Rasulullah saw lengkap dan sempurna kerana ia bersifat rabbani, syumul, seimbang dan sederhana, realiti serta amali (Zuharyati 2005). Namun fokus kajian hanya melalui ayat-ayat Makkiyah sahaja sedangkan kesinambungannya berterusan sehingga dapat membina sebuah tamadun yang hebat di Madinah. Walaupun demikian, kajian ini banyak menbantu penulis dalam melengkap penulisan ini.

Drs. Muhammad Chirzin M.AG telah mengkaji tentang *Jihad Dalam Al-Quran Telaah Normatif, Historis Dan Prospektif*. Beliau telah menjelaskan tentang tajuk itu dengan menggunakan pendekatan tafsir maudhu'i, iaitu dengan mengumpulkan suluruh ayat yang menyebut tentang jihad serta hadis. Dalam kajian ini, ayat-ayat tentang jihad telah dipisahkan mengikut peringkat Makkiyah dan Madaniyah. Di sinilah nampak perbezaan penghayatan jihad dalam dua peringkat tersebut. Peringkat Makkiyah ayat jihad lebih menekankan kepada kesabaran terhadap musuh tanpa mengambil tindakan aktif, sedangkan peringkat Madaniyah terdapat ayat yang mengizinkan kaum muslimin memerangi kaum kafir. Perbezaan ini berlaku kerana melihat kepada kemampuan dan kekuatan umat Islam pada masa itu (Muhammad Chirzin 1997). Walaupun demikian, terdapat juga ayat Makkiyah yang memerintahkan supaya berjihad, seperti surah al-Furqan ayat 52. Hal ini membuktikan bahawa Rasulullah saw telah diperintahkan berjihad sejak baginda berada di Mekah (M Quraish Shihab 1996: 506). Persoalan inilah yang menarik untuk dikaji terhadap ayat-ayat al-Quran dengan menggali secara mendalam segala pengertian tersurat dan tersirat.

Selain dari itu, pembahasan tentang *zinah* dalam al-Quran juga telah dibincangkan oleh para ulama seperti (Mamduh Mahmod Abdul Rahman 1996) dalam bukunya *al-zinah wal Jamal fi Maizan al-Islam*, beliau telah membincangakan beberapa aspek tentang *zinah* secara ringkas seperti makna, jenis, hukum, hikmah serta *al-zinah fil Qur'an*, namun setelah mengkaji kitab tersebut ternyata pembahasan lebih terfokus kepada *al-zinah* sahaja iaitu bentuk *isim* sebanyak 19 kali. Pembahasan secara menyeluruh tentang kata *al-zinah* dengan pelbagai penafsiran belum dijumpai.

Dalam kitab *al-Libas wa zinah fi al-Sharia'ti al-Islamiyah* (Muhammad Abdul Aziz Amru 2008) menyatakan bahawa memang terdapat banyak lafaz *zinah* yang dipaparkan oleh Allah SWT dalam al-Quran yang membawa makna yang berbagai. Pengarang telah memaparkan ayat 8 dari surah al-Kahfi iaitu perhiasan bumi, terdapat ulama menyatakan secara umum iaitu semua yang berada di atas bumi sementara pendapat lain ialah kaum lelaki, para khalifah dan pemimpin, para ulama dan nikmat-nikmat yang lain. Selain itu, pengarang juga membahaskan tentang jenis-jenis

zinah dengan mengemukakan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan serta pendapat ulama berkaitan dengan ayat dan kepentingannya yang juga dikaitkan dengan kebersihan.

Pembahasan daripada dua kitab di atas berbeza pula dengan kitab *al-Libas wal Zinah minal Sunnah al-Muthaharah* (Muhammad abdul Hakim Al-Qadhi 2007). Pengarang kitab ini telah menulis dalam bukunya tentang *zinah* tetapi dari aspek Sunnah. Pembahasannya lebih kepada perbincangan hadits-hadits yang berkaitan dengan fitrah atau perhiasan diri (fizikal) penulis masih belum menemukan pembahasan menyeluruh tentang lafaz *zinah* yang disebutkan dalam al-Quran. Dengan itu, melalui kajian ini penulis berusaha mengumpulkan ayat-ayat *zinah* dalam al-Quran dan menafsirkan dengan meneliti tema ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah serta gaya bahasa kemukjizatan al-Quran. Walaupun demikian, buku ini juga dapat membantu penulis melengkapkan kajian ini seperti pengertian *zinah* dan kepentingannya. Walaubagaimanpun pembahasan dalam kitab-kitab ini, membantu pengkaji dalam melengkapkan kajian ini.

Dari aspek pembahasan tentang hukum pula, sudah pastinya ayat-ayat hukum tentang *zinah* yang menjadi keutamaan dalam perbincangan mereka. Menurut Yusuf al-Qardhawi (2013) dalam bukunya *al-Halal wal Haram fil Islam*. Beliau telah membahaskan tentang *zinah* dalam dua sub topik iaitu pakaian dan perhiasan serta perhiasan wanita. Pembahasan dalam buku ini lebih memfokuskan kepada pencerahan aspek hukum dan hikmahnya dengan mengemukan dalil dari al-Quran dan hadith. Pembicaraannya bermula dari pakaian, perhiasan diri, rumah serta perhiasan wanita sebagai bahan panduan kepada masyarakat Islam. Namun begitu, bagi pengkaji sorotan secara menyeluruh terhadap ayat-ayat tentang *zinah* dalam al-Quran yang menjadi panduan utama dalam Islam perlu dikaji untuk melihat pemakaiannya dalam bentuk kosa kata dan konteks pembicaraan ayatnya. Justeru kajian ini akan menghasilkan satu pembahasan lengkap tentang *zinah* menurut al-Quran.

Dalam kitab Tafsir ayat ahkam (ash-Shabuni 1993) membincangkan secara meluas tetang ayat surah an-Nur ayat 31. Firman Allah SWT:

ولايبدينزينتهنالاماظهرمنها

Maksudnya :
"Dan janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka kecuali perhiasan yang zahir."

Melihat kepada pembahasan ini, hanya satu contoh daripada pembahasan kata *zinah* dan kaitannya dengan permasalah hukum fiqh iaitu bab aurat, perhiasan dan menjaga pandangan. Walaupun demikian, tidak hairanlah kerana pembahasannya tentang hukum yang telah dibincangkan secara meluas, namun sebenarnya dalam ayat an-Nur 31 hanya perkataan (زينتهن) yang dipaparkan tiga kali dalam ayat itu dan bukan pembicaraan meluas tentang lafaz *zinah* dalam berbagai bentuk.

Menurut Abdul Wahab Abdul Salam Thowilah (2006) dalam kitabnya *Fiqhul al-Bisah wal Zinah*, beliau lebih menekankan kepada perhiasan tubuh badan yang merangkumi empat belas fitrah secara hukum dan hikmahnya dan perhiasan rumah. Beliau mengemukan dalil dari al-Quran atau hadits serta pendapat ulama mazhab untuk penecarahan dari aspek hukum. Dengan kata lain pengarang mendedahkan cara-cara menghiasi diri seperti yang diajarkan oleh Islam kepada umatnya supaya penampilan lebih menarik. Dari pembacaan penulis, pengarang lebih banyak menggunakan dalil-dalil dari hadith yang merupakan sunnah berbanding dengan ayat al-Quran. Justeru pembahasan dalam kitab ini, berbeza dengan bahan kajian penulis yang akan membahaskan keseluluruhan dari kata *zinah* dalam al-Quran yang akan menghasilkan satu gambaran yang lengkap tentang *zinah*.

Menyebut tentang perhiasan, ianya telah sinonim dengan golongan wanita kerana itulah banyak karya yang ditemui oleh pengarang lebih memfokuskan kepada golongan itu. Antaranya ialah buku *Muslimah Anggun dengan Berfesyen & Kosmetik* oleh Abir Ayyub al-Halw (2013), beliau telah memulakan penulisannya dengan perhiasan wanita dari zaman jahiliyah hingga masa kini, yang lebih kepada menapakkan perubahan bukan saja dari aspek gaya berpakaian yang bertujuan keuntungan bisnes, tanpa melihat nilai-nilai keislaman, bahkan perhatian mereka zaman moden ini tidak saja membawa mereka pada perubahan gaya hidup (*life style*) tetapi sampai ke tahap melakukan berbagai macam pembedahan demi memperindahkan tubuh. Dalam buku ini juga banyak perbincangan tentang hukum perhiasan dan berpakaian terutama golongan wanita serta

perhiasan yang harus dan yang haram dalam Islam. Oleh karana tajuk berfokus tentang berfesyen dan kosmetik, penulis tidak menemukan pembahasan yang menyeluruh tentang konsep *zinah* seperti pembicaraan al-Quran.

Menurut pendapat M. Quraish Shihab (1996) dalam bukunya *Wawasan al-Quran*, beliau menyentuh sedikit persoalah perhiasan iaitu dalam dua sub topik iaitu pakaian dan seni. Pakaian sebagai fungsi dari perhiasan. Allah SWT memerintahkan umat Islam agar memakai perhiasan terutama ketika datang ke masjid (al-A'raf: 31) Perhiasan adalah sesuatu yang dipakai untuk memperelok dan seni atau keindahan segala bentuk ciptaan Allah SWT. Allah SWT mencipta sesuatu yang serasi, kukuh dan indah. Dari segala bentuk seni keindahan tersebut agar dilihat, dinikmati dan dirasakan dengan perasaan halus oleh manusia betapa hebatnya Allah SWT yang Maha Pencipta. Walaupun demikian menurut penulis, beliau hanya membincangkan satu sahaja daripada maksud *zinah* iaitu pakaian dan mengajak manusia mengiktiraf kekuasaan dan kehebatan Allah SWT serta mengenal Allah SWT melalui pendangam terhadap ayat-ayat kauniyah ciptaan Allah SWT. Dalam bidang seni, beliau menfokuskan kepada dua iaitu seni bina dan seni suara yang terdapat dalam al-Quran. Justeru pembahasan beliau hanya dua isu dari lafaz *zinah* dalam al-Quran dan tidak membincangkan lengkap tentang *zinah*.

KESIMPULAN

Dari pelbagai pembahasan di atas dapatlah disimpulkan bahawa dalam al-Quran terdapat banyak kata *al-zinah* baik secara langsung atau tidak, iaitu dari pecahannya. Dengan pengkajian ini, ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah adalah jelas dengan kategorinya masing-masing. Namun di sini masih lagi terdapat ikhtilaf antara Makkiyah dan Madaniyah yang sudah pastinya merupakan salah satu daripada keistimewaan kalam Allah SWT yang merupakan satu pemisahan yang pada hakikatnya adalah kesatuan yang utuh dari Allah SWT.

Pembicaraan al-Quran tentang kata *al-zinah* sangat luas dan dengan lafaz serta konteks ayat yang berbeza. Pembicaraannya terdapat dalam 28 surah, iaitu 17 surah Makkiyah dan 11 surah madaniyah. Dari jumlah tersebut, terdapat 31 ayat tentang *zinah* adalah makkiyah dan sebanyak 15 ayat adalah Madaniyah. Antara lafaz *zinah* dalam al-Quran terdapat dalam bentuk *fi'il*, iaitu *fi'il madi* sebanyak 15 kali, *madi bina majhul* 11 kali dan *mudari'* 1 kali. Sedangkan dalam bentuk *isim masdar* kata terbitan sebanyak 19 kali. Berdasarkan perincian ini *zinah* lebih kerap disebutkan dalam ayat makkiyah daripada madaniyah. Dengan itu, pembicara *zinah* dalam ayat-ayat tersebut, bukan sekadar membincangkan *zinah* atau keindahan semata tetapi juga berkait rapat dengan aspek akidah dan tasawuf, iaitu mengajak dan mendidik manusia mengenal Allah SWT melalui *zinah* serta mendidik manusia menghargai dan mencintai segala keindahan makhluk ciptaan Allah SWT.

Ayat-ayat *zinah* Allah SWT mendahului makhlukNya dengan menciptakan langit dan menjadikan bintang-bintang sebagai perhiasannya. Allah SWT juga mengada kepada manusia berbagai perhiasan seperti harta benda, anak-anak, kenderaan, pakaian dan pasangan masing-masing. Walaupun demikian, sebagai manusia hendaklah bersikap sederhana dan bijak dalam mengaplikasikan perhiasan tersebut untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, kerana semua perhiasan itu adalah perhiasan dunia. Sikap berlebihan dalam perhiasan atau leka dengannya akan memberi peluang kepada syaitan memperdayakan manusia dari jalan petunjuk Allah SWT.

Justeru, dapatan dari kajian inilah yang akan memaparkan secara keseluruhan tentang model *zinah* menurut al-Quran. Pencerahan ini juga diharapkan dapat menjawab segala persoalan berkaitan perhiasan dalam masyarakat Islam. Di samping usaha ini, aspek pembinaan kerohanian seperti pendidikan di kalangan umat Islam perlu diperkasakan. Bahan-bahan bacaan baik melalui media elektronik mahupun media cetak serta hiburan-hiburan liar perlu disaring dan dipantau untuk menyelamatkan jati diri umat Islam.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim

Abdul Rahman, Mamduh Mahmod. 1996. *Al-zinah Wal Jamal Fi Miizan Al-Islam*. T.tp: Maktabah Al-Zahra.

Abdul Wahab Abdul Salam Thowilah. 2006. *Fiqhul al-Bisah wa al-zinah*. Mesir: Darul Salam.

Ahmad Hatta. 2012. *Tafsir Al-Quran Per Kata*. Jakarta: Pustaka Magfirah.

Ali Hasan al-'Aridl. 1994. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
Djalal, Abdul. 1990. *Urgensi Tafsir Maudlu'i Pada Masa Kini*. Jakarta: Kalam Mulia.
al-Halw, Abir Ayyub. 2013. *Muslimah Anggun dengan Berfesyen & Kosmetik*. terj. Selangor: Ibnu KATSIR.
Hussain B. Unang. 2012. *Kamus at-Tullab Arab-Melayu*. Kuala Lumpur: Darulfikir.
Ibn Manzur. t.th. *Lisan al-'Arab*. T.tp: Dar al-Ma'arif.
Muhammad Abdul Aziz Amru. 2008. *al-Libas wa al-zinah fi al-Syarii'ati al-Islamiyah*. Jordan: Darul Nafaes.
Muhamad Fuad Abdul Baqi. 1987. *Al-Mu'jam Al-Mufarras lil al-Fadhil Qur'ani al-Karim*. Bayrut: Darul Fikr.
Mustafa Muslim. 2009. *Mabahith fi al-Tafsir al-Maudhu'i*. Damsyik: Darul Qalam.
Mu'ammal Hamidy & Imron A.Manan. 1993. *Tafsir Ayat Ahkam ash-Shabuni*. terj. Surabaya: Pt Bina Ilmu.
M. Quraish Shihab. 1996. *Wawasan al-Quran*. Bandung: Mizan.
al-Qattan, Manna' Khalil. 1992. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*. Jakarta: Letera AntarNusa.
al-Qardawi, Yusuf. 2013. *Al-Halal wal Haram fil Islam*. Terj. Johor : JAHABERSA.
al- Shidiqy, TM. Hasbi. 1972. *Ilmu-Ilmu al-Quran*. Jakarta: Bulan Bintang.
al- Sayuti, Jalaluddin. 1951. *Al-Itqan fi Ulumil Qur'an*.Cairo: Mustafa Babil Halabi.
al-Zahabi, Muhamad Hussin. 1986. *Al-Tafsir Wal Mufassirun*. Jilid I. t.tp: t.pt.
al-Zarkasyi, Badruddin. 1957. *Al-Burhan fi Ulumil Qur'an*. Cairo:Isal Babil Halabi.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Biografi Shaykh Nawawi al-Bantani Dan Keintelektualannya dalam Ilmu Hadith

Zulkarnaen Ahmad & Latifah Abdul Majid

Jabatan al-Quran dan as-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Perjalanan panjang Shaykh Nawawi al-Bantani dalam menuntut ilmu yang bermula dari tanah Nusantara hingga tanah Hijaz, telah menjadikan sahsiahnya sebagai salah seorang ulama Nusantara yang tersohor dan disegani dalam dunia Islam. Pelbagai kajian yang telah dilakukan oleh para sarjana terhadap beberapa karya Shaykh Nawawi al-Bantani menunjukan bahawa beliau adalah seorang ulama yang alim dalam bidang ilmu fiqah. Namun begitu, para sarjana tidak menyatakan keilmuan beliau dalam bidang ilmu hadith yang merupakan sumber kedua dalam Islam. Justeru, artikel ini bertujuan menganalisis keintelektualan beliau dalam ilmu hadith. Metode analisis kandungan dengan merujuk kitab *Tanqih al-Qawl* merupakan matlamat utama kajian. Kajian ini membuktikan bahawa keintelektualan Shaykh Nawawi al-Bantani dalam bidang hadith dipengaruhi oleh kehebatan guru-gurunya. Di samping itu, metode penulisan hadith dalam kitab *Tanqih al-Qawl* juga menunjukan beliau sebagai seorang ulama yang hebat dalam ilmu hadith.

PENGENALAN

Sejarah Shaykh Nawawi al-Bantani dalam menuntut ilmu telah melalui perjalanan panjang, ketekunan dan kehausan beliau menjadi hamba ilmu yang bermula dari tanah Nusantara sehingga tanah Hijaz menyebabkan beliau dianggap sebagai salah satu ulama Nusantara yang tersohor dan disegani dalam dunia Islam. Melalui karya-karyanya yang mencapai puluhan bahkan dalam suatu riwayat mencapai ratusan memberikan gambaran bahawa beliau adalah seorang ulama yang memiliki kepakaran dalam pelbagai bidang ilmu agama dan antaranya dalam ilmu hadith.

Melalui tinjauan terhadap kajian-kajian yang mengulas tentang biografi Shaykh Nawawi al-Bantani, sebenarnya telah ramai pengkaji yang mengulasnya, mulai daripada mereka yang mempunyai latar belakang sarjana, pelajar mahupun para ahli akademi lainnya. Mereka bukan sahaja yang berasal dari Nusantara, malah para sarjana Barat pun ikut serta mengkaji dan menganalisa kisah perjalanan hidup Shaykh Nawawi, antaranya Snouck Hurgronje, C. Brockelmann, Bruinessen dan lain sebagainya.

Manakala kajian terhadap kepakaran Shaykh Nawawi al-Bantani dalam ilmu hadith, lebih banyak membincangkan berkenaan metode penulisan hadith beliau tanpa memberikan suatu perbandingan dengan metode penulisan hadith yang telah dilakukan oleh ulama lainnya. Antaranya seperti tesis yang bertajuk ’Sumbangan Nawawi al-Bantani dalam Bidang Hadith: Kajian Terhadap Kitab *Tanqih al-Qawl* karya Agus Sutopo, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2008. Kemudian kajian yang telah dijalankan oleh Ahmad Levi Fachrul Avivy dan Jawiah Dakir terhadap tiga buah karyanya, iaitu: *Nasaih al-ᶜIbad Sharh al-Munabbihat ᶜala al-Istiᶜdad li Yawm al-Maᶜad, Maraq al-ᶜUbudiyyah Sharh Bidayar al-Hidayah* dan *Mirqat Suᶜud al-Tasdiq Sharh Sullam al-Tawfiq* (Ahmad Levi Fachrul Avivy & Jawiah Dakir 2012).

Oleh itu, kajian dalam kertas kerja ini selain mendedahkan secara ringkas riwayat hidup Shaykh Nawawi al-Bantani, kajian lebih memfokuskan pada kepakaran beliau dalam ilmu hadith yang ditinjau dari aspek guru-guru beliau dan perbandingan metode penulisan hadith dalam kitab *Tanqih al-Qawl* dengan metode penulisan hadith yang dilakukan oleh ulama Nusantara lainnya.

Objektif Kajian

Dalam kertas kerja ini, kajian tertumpu pada kepakaran Shaykh Nawawi al-Bantani dalam ilmu hadith.

Metodologi Kajian

Kajian ini dilakukan dengan menggunakan metodologi kajian kualitatif iaitu kajian dokumen yang melibatkan buku-buku, kitab-kitab, jurnal, kertas-kertas kerja dan tulisan lain yang berkaitan dengan kepakaran Shaykh Nawawi al-Bantani dalam bidang ilmu hadith.

Biografi Ringkas

Shaykh Muhammad Nawawi al-Bantani dilahirkan di kampung Tanara, Banten pada tahun 1230H bersamaan dengan 1815M. Beliau juga dikenali dengan nama Ibnu Abd al-Muti[c], nama yang diambil dari satu-satunya anak lelaki yang sangat disayanginya, namun ianya meninggal dalam usia yang sangat muda (Rafi[c]uddin Ramli 1991). Bapa beliau, K.H Umar bin Arabi menamakan dengan nama 'Nawawi' yang bermaksud *tabarruk* (untuk mendapatkan berkah) dari seorang ulama besar pada abad ke 8 hijriah yang bermazhab Shafi'i, iaitu Yahya bin Sharaf al-Nawawi al-Dimashqi (Karel Steenbrink 1984).

Nawawi al-Bantani mendapat pendidikan awal daripada bapanya, Umar bin Arabi, seorang kadi di daerah itu, dan ibunya, Zubaidah berasal dari penduduk Tanara yang sangat taat beragama, prihatin dan penuh dengan cinta kasih. Bersama dengan saudara-saudaranya, Nawawi al-Bantani belajar pelbagai disiplin ilmu dari ayahnya, antaranya ilmu kalam, nahwu, tafsir dan fiqah. Pendidikan yang diperolehi oleh Nawawi seterusnya ialah daripada seorang alim yang terkenal di Banten, iaitu Haji Sahal. Bagi meneruskan perjuangan dalam menuntut ilmu, beliau dan saudaranya pindah ke Timur di daerah Karawang dan bertemu dengan Raden Haji Yusuf (Adurrahman Mas'ud, 2006).

Seterusnya Nawawi al-Bantani meninggalkan negerinya menuju Makkah ketika seawal usianya 15 tahun lagi. Menurut seorang sarjana Belanda, Snouck Hurgronje, yang pernah bertemu dan menemubualnya secara peribadi, Nawawi dan saudara-saudaranya menunaikan ibadah haji di Mekah ketika mereka masih sangat muda. Jelaslah bahawa kehidupan intelektual (keilmuan) di Mekah sebagai pusat transformasi serta mendalami ilmu-ilmu Islam ketika itu telah mendorong Nawawi al-Bantani untuk terus menuntut ilmu di kota suci itu. Selepas pulang untuk menetap di Banten untuk beberapa waktu, beliau kembali lagi ke Mekah dan menetap di sana sehinggalah meninggal dunia (Snouck Hurgronje 1931). Pilihan Nawawi untuk menuntut ilmu di Makkah telah menarik minat ramai masyarakat di daerahnya agar dapat mempelajari ilmu agama di kota tersebut.

Daripada sejumlah guru Shaykh Nawawi al-Bantani di Haramayn, terdapat beberapa orang di antara mereka yang memiliki kepakaran dalam ilmu hadith, antaranya ialah Shaykh Ahmad Zayni Dahlan mufti Makkah. Ali al-Maylani menyebutkan Shaykh Ahmad Zayni adalah seorang ulama yang *faqih*, *muhaddith* dan juga *muarrikh* (Sayyid [c]Ali al-Husayni 1420).

Pengorbanan Shaykh Nawawi al-Bantani dalam mendalami ilmu hadith dan mencari rantaian sanad hadith tidak terhenti pada Shaykh Ahmad Zayni Dahlan, beliau juga mempelajari bidang hadith daripada Shaykh Muhammad Khatib al-Hanbali, Sayyid Ahmad al-Marsafi, Sayyid Abd al-Wahhab, hal ini terbukti melalui dari karyanya kitab Nasa'ih al-[c]Ibad. Meskipun beliau tidak secara terang-terangan menyatakan para mashayikhnya tersebut, namun dapat diketahui dengan melihat dua hadith yang beliau nukilkan beserta susur galur sanad yang diperolehinya. Pada jalur isnad hadith pertama beliau mengatakan:

أَجَازَنِي بِهِ العَلَّامَةُ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ الخَطِيْبُ الشَّامِي ثُمَّ المَدَنِي الحَنْبَلِي وَهُوَ إِبْنُ عُثْمَان بن عَبَّاسِ بن عُثْمَانَ عن مَشَايِخِهِ مُتَّصِلاً إِلي أَبِي ذرّ الغِفَارِي رضِي اللهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم

Sedangkan pada jalur isnad hadith kedua yang beliau bawakan ialah:

أَجَازَنِي بِهِ العَلَّامَةُ السَّيِّدُ أَحْمَدُ المَرْصَفِي المَصْرِي بَعْدَ أَنْ أَجَازَنِي بِهِ السَّيِّدُ عَبْدُ الْوَهَّابِ بن أَحْمَدَ فَرْحَاتِ الشافعي عَنْ مَشَايِخِهِ مُسَلْسَلًا بِالْأَوَّلِيَّةِ إِلَى عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرُو بِنْ العَاصِ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم

Seterusnya dalam kitab *Ghayah al-Rusukh* karya Muhammad Husni Ginting, beliau membawakan beberapa hadith beserta sanadnya yang sampai kepada Shaykh Nawawi al-Bantani. Dalam jalur sanad tersebut dapat diketahui beberapa guru Shaykh Nawawi al-Bantani dalam bidang ilmu hadith, antaranya: Shaykh Yusuf bin Arshad al-Banjari, Shaykh Arshad bin Abd al-Samad al-Banjar dan Shaykhah Fatimah binti Abd al-Samad al-Falimbani (Muhammad Husni Jintinj al-Lankati 2012).

Keinginan dan hasrat Shaykh Nawawi al-Bantani dalam mendalami ilmu hadith dapat dibuktikan melalui semangat beliau untuk mencari ijazah sanad dari satu tempat ke tempat lain. Selain daripada guru-guru beliau di atas yang sebahagian daripada mereka bermukim di Mekah, Shaykh Nawawi al-Bantani juga mencari ijazah sanad musalsal hadith hingga ke Madinah daripada Shaykh Muhammad Khatib Duma al-Hanbali ([c]Umar [c]Abd al-Jabbar 1982).

Demikian adalah keterangan riwayat hidup dan guru-guru Shaykh Nawawi al-Bantani dalam ilmu hadith yang dapat dikumpulkan dan didedahkan. Beliau banyak merantau dalam usaha untuk melengkapkan dan memahirkan diri dengan ilmu hadith. Sehingga tidak menghairankan meskipun beliau seorang ulama yang masyhur dalam ilmu Fiqh, akan tetapi karya-karyanya dalam pelbagai bidang ilmu agama sarat dengan hadith-hadith nabi. Ini dibuktikan dalam beberapa karyanya seperti *Tafsir al-Munir li Ma[c]alim al-Tanzil* yang bersandarkan pada penjelasan ayat-ayat dalam al-Qur'an itu sendiri, hadith nabi, perkataan sahabat dan al-salaf al-salih (Abdurrahman Mas'ud 2006).

Metode Penulisan Hadith dalam Kitab *Tanqih al-Qawl*

Sepanjang pengamatan terhadap kitab *Tanqih al-Qawl*, kajian mendapati metode Shaykh Nawawi al-Bantani dalam membawakan hadith memiliki beberapa kesamaan dengan ulama Nusantara lainnya. Antaranya, seperti metode yang dibawakan oleh Shaykh Abu Bakar Palestin dalam kitabnya Lubab al-Hadith. Kandungan kitab ini merupakan hadith-hadith pilihan daripada kitab al-Targhib wa al-Tarhib oleh al-Mundhiri, Riyad al-Salihin oleh al-Nawawi dan Takhrij Ihya' [c]Ulum al-Din. Ini dinyatakan sendiri oleh penulis dalam muqaddimahnya (Faisal Ahmad Shah et.al. 2012)

Melalui kajian yang telah dilakukan oleh Faisal Ahmad Shah, Mohamad Hasbullah Salim dan Jawiah Dakir (2012) terhadap kitab Lubab al-Hadithmendapati bahawa antara metode penulisan hadith yang dibawakan oleh Shaykh Abu Bakar Palestin ialah membuang keseluruhan sanad hadith, kemudian beliau juga terkadang menyatakan sumber asal hadith. Kedua metode ini juga telah dibawakan oleh Shaykh Nawawi al-Bantani dalam *Tanqih al-Qawl*. Contohnya adalah seperti berikut:

وقال صلي الله عليه وسلم إن إبليس حين أهبط إلي الأرض قال وعزتك وجلالك لا أزال أغوي بني أدم مادام الروح في جسده فقال الرب وعزتي وجلالي لاأمنعه التوبة مالم يتغرغر بنفسه

عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَا عَلَى الْأَرْضِ أَحَدٌ يَقُوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ واللهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ إِلَّا كُفِّرَتْ عَنْهُ خَطَايَاهُ وَلَوْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ (أخرجه الترمذي).

Selain daripada kesamaan dalam kedua metode yang digunakan oleh Shaykh Nawawi al-Bantani dan Shaykh Abu Bakar Palestin dalam membawakan hadith, terdapat dua metode tersendiri yang dibawakan oleh Shaykh Abu Bakar Palestin dalam kitabnya ini *Lubab al-Hadith*, iaitu:

i. Ulasan ringkas tentang taraf hadith dan perawi berdasarkan ilmu *al-jarh wa al-ta[c]dil*.
ii. Penggunaan istilah-istilah khas yang kemudian dijelaskan sebagai panduan bagi pembaca. (Faisal Ahmad Shah, Mohamad Hasbullah Salim & Jawiah Dakir 2012).

Seterusnya kajian mendapati ulama Nusantara lainnya yang memiliki beberapa kesamaan metode penulisan hadith dengan Shaykh Nawawi al-Bantani, iaitu Shaykh Mahfuz al-Tarmasi dalam kitabnya *Manhaj Dhawi al-Nazar*. Kitab ini ditulis oleh al-Tarmasi dalam masa empat bulan 14 hari, ianya merupakan syarah kepada *Manzumah [c]Ilm al-Athar* atau yang lebih dikenali sebagai *Alfiyyah al-Suyuti*, karya Imam al-Suyuti. Dalam kajian yang dilakukan oleh Jawiah Dakir dan

Ahmad Levi Fachrul Avivy terhadap metode penulisan hadith dalam kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar*, terdapat dua metode yang digunakan oleh Shaykh Mahfuz al-Tarmasi. Pertama, beliau menyatakan sumber rujukan hadith, sama ada yang disertai sanad mahupun yang ditulis secara ringkas. Kedua, al-Tarmasi terkadang tidak menyebutkan sumber rujukan hadith (Jawiah Dakir & Ahmad Levi Fachrul Avivy 2012). Kedua metode ini pun memiliki kesamaan dengan metode yang digunakan Shaykh Nawawi al-Bantani dalam kitab *Tanqih al-Qawl*. Contohnya adalah seperti berikut:

وروي مسلم وأبو داود عن ابن عمر كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها ولم يتب لم يشربها في الأخرة

عن عائشة الذكر الذي لاتسمعه الحفظة يزيد علي الذكر الذي تسمعه الحفظة سبعين ضعفا

Meskipun metode penulisan hadith yang dibawakan oleh Shaykh Nawawi al-Bantani dalam kitab *Tanqih al-Qawl* memiliki kesamaan dengan metode Shaykh Abu Bakar Palestin dan Shaykh Mahfuz al-Tarmasi, namun terdapat dua metode tersendiri yang dibawakan oleh Shaykh Nawawi al-Bantani dalam kitabnya ini. Iaitu seperti berikut:

Menggunakan metode *riwayat bi al-ikhtisar*: Contohnya:

وقال آخر سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول من تاب قبل الغرغره تاب الله عليه

Riwayat bi al-ikhtisar ialah mendatangkan sebahagian daripada matan hadith dan meninggalkan sebahagian yang lain. Periwayatan sedemikian tidak dibolehkan oleh sebahagian ulama yang melarang periwayatan hadith secara makna. Akan tetapi kebanyakan ulama hadith dari yang terdahulu sampai sekarang, mereka membolehkannya. Periwayatan seperti ini dibolehkan dengan syarat bahagian hadith yang ditinggalkan itu berbeza dengan bahagian yang disampaikan, sehingga penjelasan bahagian hadith yang dinukil itu tidak tempang. Dengan perkataan lain, bahagian hadith yang ditinggalkan dan bahagian hadith yang dinukil tidak memiliki kaitan satu sama yang lain. Peringkasan hadith seperti ini sering dilakukan oleh Imam al-Bukhari di beberapa tempat sesuai dengan keperluan dan hukum yang diambil daripadanya, dan juga pada setiap tempat yang sesuai dengan matan hadith yang diringkaskan tersebut (Nuruddin ᶜItr 1997).

Menggunakan metode *riwayat bi al-maᶜna*: Contohnya:

كان صلّى الله عليه وسلّم يحبلبس القميص

Riwayat bi al-maᶜna ialah meriwayatkan hadith dengan lafaz dan bahasa sendiri yang boleh memenuhi maksud hadith yang diriwayatkan. Para ulama berbeza pendapat tentang boleh atau tidaknya meriwayatkan hadith secara makna. Namun mereka bersepakat bahawa orang yang tidak memiliki kemahiran dalam bidang ilmu hadith serta tidak mengetahui tentang struktur lafaz bahasa arab dan tidak faham terhadap makna hadith, adalah tidak diperbolehkan meriwayatkan hadith *bi al-maᶜna* (dengan makna) (Nuruddin ᶜItr 1997). Shaykh Nawawi al-Bantani boleh dikategorikan ke dalam ulama yang alim dalam bahasa Arab, beliau memiliki beberapa karya dalam bidang bahasa Arab, seperti *Kashf al-Murutiyyah, Fath al-Ghafir al-Khatiyyah ala al-Kawakib al-Jaliyyah fi Nazm al-Jurumiyyah*, *al-Riya*d *al-Fauliyyah* dan lain sebagainya. Beliau juga memahami *wajh al-khitab* (bentuk ucapan) daripada hadith dan memahami makna yang terkandung di dalamnya. Perkara ini dapat dibuktikan dalam karya-karya beliau, dalam beberapa hadith beliau mensyarahkan hadith dan terkadang memcirikan ulasan pada hadith tersebut.

Demikian adalah perbandingan kesamaan metode penulisan hadith yang dibawakan oleh Shaykh Nawawi al-Bantani dalam *Tanqih al-Qawl* dengan Shaykh Abu Bakar Palestin dalam *Lubab al-Hadith* dan Shaykh Mahfuz al-Tarmasi dalam kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar*. Dari kajian ini dapat disimpulkan bahawa ketiga ulama Nusantara tersebut memiliki beberapa kesamaan metode penulisan hadith, namun juga tidak dapat dinafikan bahawa setiap individu dari mereka memiliki beberapa metode tersendiri yang tidak dimiliki oleh yang lainnya.

KESIMPULAN

Shaykh Nawawi al-Bantani adalah seorang ulama Nusantara yang mempunyai kesarjanaan dalam pelbagai ilmu agama Islam. Di dalam bidang hadith, kepakaran beliau dapat dilihat, antaranya melalui guru-gurunya seperti Shaykh Ahmad Zaini Dahlan, Shaykh Muhammad Khatib Duma al-Hanbali dan Shaykh Sayyid Abdu al-Wahhab yang merupakan ulama ahli hadith. Begitu pula dengan metode penulisan hadith beliau dalam kitab *Tanqih al-Qawl*, kesemua metodenya sesuai dengan kaedah penulisan yang telah ditetapkan oleh para ulama hadith. Melalui kertas kerja ini, penulis berharap bagi pembaca khasnya para ahli akademik untuk menjalankan suatu kajian yang berhubungan dengan kepakaran para ulama Nusantara, hal ini untuk menunjukkan kesedaran bahawa tidak sedikit di antara ulama Nusantara yang integriti keilmuannya sebanding dengan ulama-ulama daripada jazirah Arab.

RUJUKAN

Rafi[c]uddin Ramli. 1991. *Sejarah hidup dan silsilah Shaykh Kiai Muhammad Nawawi Tanara*. Banten: Yayasan al-Nawawi.

Steenbrink, Karel. 1984. *Beberapa aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*. Terj. Muhammad Rashidi. Jakarta: Bulan Bintang.

Samsul Munir Amin. 2011. *Sayyid Ulama Hijaz Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Abdurrahman Mas'ud. 2006. *Dari Haramain Ke Nusantara*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Hurgronje, Snouck.C. 1931. *Mecca in the Later Part of the Nineteenth Century*. Leiden: Univesity of Leiden.

Sayyid [c]Ali al-Husayni. 1420. *Nafahat al-Azhaar*. Damsyik: Yaran.

Muhammad Husni Jintinj al-Lankati. 2012. *Ghayah al-Rusukh fi Mu[c]jam al-Shuyukh*. Mesir: Muassasah al-Risalah.

[c]Umar [c]Abdu al-Jabbar. 1982. *Siyar wa Tarajum Ba[c]d Ulamaina fi al-Qarn al-Rabi[c] [c]Ashar Lilhijrah*. Jiddah: Tahamah.

Faisal Ahmad Shah, Mohamad Hasbullah Salim & Jawiah Dakir. 2012. *Warisan Ulama Nusantara. Syeikh Abu Bakar Palestin dan Sumbangan dalam Kitab Lubab al-Hadith dan Misbah al-Zalam*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Shaykh Nawawi al-Bantani. 1992. *Tanqih al qawl*. Banten: al-Haramayn.

Nuruddin [c]Itr. 1997. *Manhaj al-Naqd fi [c]Ulum al-Hadith*. Bayrut: Dar al-Fikr.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Konsep Pelaburan Spekulatif Hartanah Kediaman Menurut *Fiqh Al-Mu^{c}āmalāt*

Ahmad Azalee A Bakar & Ahmad Dahlan Salleh

Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Pelaburan hartanah kediaman merupakan salah satu bentuk pelaburan yang menjadi pilihan masyarakat untuk menghasilkan pendapatan pasif. Justeru, tujuan kajian ini menumpukan pada konsep pelaburan spekulatif sektor hartanah kediaman yang memberi kesan kepada kenaikan harga hartanah kediaman. Kajian ini mempunyai tiga objektif. Pertama, mengkaji konsep pelaburan spekulatif hartanah kediaman semasa yang dilakukan oleh para pelabur. Kedua, menilai kedudukan konsep pelaburan spekulatif menurut Fiqh al-Mu^{c}āmalāt. Ketiga, membina pelan penambahbaikan aktiviti pelaburan hartanah kediaman. Metodologi yang digunakan ialah kajian kepustakaan dan analisis data-data dapatan. Modus operandi pelabur hartanah kediaman yang berpendapatan tinggi membentuk kumpulan tertentu untuk membeli kemudian menjual melalui kaedah *flipping* serta tindakan membuat permintaan palsu yang menyebabkan lonjakan harga rumah. Dapatan hasil kajian menunjukkan pelaburan spekulatif pula bersifat monopoli dan spekulasi harga hartanah kediaman telah mengekang hak rakyat berpendapatan rendah dan sederhana untuk memliki rumah sendiri.

PENGENALAN

Aktiviti pasaran harta pada tahun 2012 mencatatkan 427 520 transaksi membabitkan nilai RM142.84 bilion berbanding 430 403 transaksi bernilai RM137.83 bilion yang dicatatkan tahun 2011. Menurut Ketua Setiausaha Kementerian Kewangan Datuk Seri Mohamad Irwan Serigar Abdullah berkata "…seperti tahun sebelum ini, subsektor kediaman terus menerajui aktiviti pasaran dengan menyumbang 63.8 peratus daripada jumlah pasaran."[1] Beliau menjangkakan bagi tahun 2013 merupakan tahun dijangka baik bagi sektor hartanah kerana petunjuk ekonomi terkini menunjukkan pertumbuhan negara akan mampu kekal menangani keadaan ekonomi dunia yang tidak menentu.

Menurut Zainal Abidin Hashim (2010:152):

> Sektor hartanah secara tradisinya dianggap sebagai perniagaan tempatan memandangkan nilai setiap unit harta tanah mempunyai kolerasi secara langsung dengan ekonomi dan demografi[2] tempatan yang mana pasaran harta tanah kediaman di bandar tertentu juga mempunyai ciri-ciri pasaran tersendiri yang unik seperti pendapatan purata penduduk, kadar pertambahan bilangan penduduk, kadar guna tenaga, struktur umur dan kemudahan pinjaman.

Oleh itu, bagi tahun 2013, pasaran hartanah Malaysia dijangka terus kekalkan pertumbuhan mantap tahun ini dipacu pelaksanaan pelbagai projek di bawah Program Transformasi Ekonomi (ETP), Belanjawan 2013[3] dan Rancangan Malaysia Kesepuluh (RMK-10).[4]

PERMASALAHAN KAJIAN

Dalam konteks perancangan pembangunan sosial sesebuah negara bagi meningkatkan kualiti kehidupan setiap anggota masyarakat, terdapat beberapa dimensi atau komponen pembangunan yang perlu dicapai iaitu kesihatan, pemakanan dan minuman, pendidikan, perumahan dan perkhidmatan sosial (Ahmad Shukri & Rosman 2003). Oleh itu, hartanah jenis kediaman merupakan keperluan asas yang mesti dipenuhi yang mana kedudukannya sama penting dengan keperluan makanan dan pakaian.

Fungsi hartanah kediaman bukan sahaja sebagai perlindungan buat penghuninya malah turut berkait rapat dengan sosio ekonomi, politik, kejiranan dan persekitaran (L.S Bourne 1981). Oleh itu, matlamat Dasar Perumahan Negara (DRN) meletakkan sasaran iaitu menyediakan perumahan yang mencukupi, selesa, berkualiti dan mampu dimiliki bagi meningkatkan kemapanan hidup rakyat Malaysia.[5]

Harga hartanah di lokasi tertentu berdasarkan pulangan semasa dari aliran pulangan bersih akan datang daripada bentuk kegunaan hartanah tersebut (J. Alston 1986). Ini kerana, lokasi yang mempunyai potensi permintaan tinggi pasti menjanjikan keuntungan yang tinggi kepada pemaju akan mendorong pemaju membina kediaman di lokasi tersebut (Zainal Abidin Hashim 2010). Ini menarik minat buat para pembeli sebagai kegunaan sendiri dan para pelabur dalam mendapatkan pendapatan melalui penyewaan atau jual hartanah tersebut setelah mengalami kenaikan harga.

Bagi golongan muda, memiliki rumah pada masa kini agak sukar kerana pemaju akan mengenakan pelbagai syarat untuk pembeli meletakkan deposit sebanyak 10 peratus daripada harga rumah beserta kos guaman. Sebuah rumah berharga RM139,000 manakala kos peguam pula mencecah RM3,800 di mana untuk mendapatkan deposit sebanyak 10 peratus dan kos guaman itulah yang menyulitkan dalam kalangan rakyat negeri ini untuk memiliki rumah kediaman terutama yang baru bekerja ataupun sudah lama bekerja (Yosri Abu Mahsin 2013)

Oleh itu, Gabungan Persatuan Pengguna Malaysia (FOMCA) menasihatkan pembeli untuk mengukur kemampuan masing-masing sebelum membuat keputusan kediaman jenis apa yang ingin dibeli memandangkan harga yang ditawarkan ketika ini terus meningkat. Pengarah Komunikasi FOMCA, Mohd Yusof Abd Rahman menambah lagi, perkara yang perlu diambil kira adalah kemampuan pembeli untuk menanggung pelbagai kos sampingan selain ansuran bulanan yang sememangnya perlu dilunaskan setiap bulan (Anon 2013).

Namun, sejak kebelakangan ini, fungsi rumah bukan sahaja sebagai keperluan asas yang perlu dimiliki bahkan telah menjadi satu bentuk pelaburan yang membawa kepada penjanaaan pendapatan yang berterusan. Sungguhpun terdapat para pelabur amatur yang tidak mempunyai kekuatan kewangan atau modal sebagai pelaburan, namun istilah hutang baik[6] diwar-war sebagai jalan bagi mendapatkan pendapatan sampingan. Contoh iklan seumpama di bawah ini boleh didapati di dalam mana-mana keratan akhbar, seminar hartanah dan buku pelaburan hartanah:

> Harga rumah semakin lama semakin naik. Bagaimana caranya untuk membeli hartanah dalam keadaan seperti ini? Secara logiknya adalah mustahil membina kehidupan pada zaman sekarang tanpa terlibat dengan sebarang pinjaman terutama untuk keperluan seperti kenderaan, kediaman dan pelajaran. Dalam ini, kita terpaksa berhutang dan hutang ini dikategorikan sebagai hutang baik iaitu satu pelaburan yang nilainya akan meningkat atau menjana pendapatan untuk jangka masa panjang. Mengambil pinjaman gadai janji untuk membeli rumah dianggap hutang yang baik juga. Pinjaman ini biasanya mempunyai kadar faedah yang lebih rendah berbanding hutang lain, termasuk faedah yang boleh ditolak cukai. Walaupun gadai janji adalah pinjaman jangka panjang (30 tahun dalam kebanyakkan kes), bayaran bulanan yang rendah membolehkan anda untuk mengurus sumber kewangan dengan baik dan boleh digunakan untuk membiayai kehidupan, kecemasan atau melabur dalam pelaburan lain. Situasi ideal ini akan memungkinkan anda untuk melangsaikan kadar faedah yang dikenakan oleh bank seiring peningkatan nilai rumah anda dalam nilai pasaran semasa.[7]

Hasil temuramah yang dilakukan oleh Shahanaaz Habib (2013) bersama Presiden Malaysia Institute of Estate Agents (MIEF), beliau membuat kesimpulan bahawa kenaikan harga hartanah adalah disebabkan kelab-kelab pelabur hartanah yang mana mereka ini bergabung dan membeli hartanah secara pukal dan mereka mengharapkan harga hartanah naik dalam masa akan datang. Ahli kelab ini adalah pelabur dan bukannya pembeli hartanah yang tulen yang memerlukan rumah sebagai keperluan (Saufi Karim 2013). Secara umumnya pemilikan hartanah adalah sejenis pelaburan, kebanyakkannya bersifat jangka panjang sama ada bagi tujuan kegunaan sendiri atau bagi memperoleh keuntungan modal apabila dijual pada harga yang menguntungkan (Zainal Abidin Hashim 2000). Namun apabila pelaburan melibatkan spekulasi[8] yang melampaui batas, ia adalah perkara yang dilarang oleh Islam (Asyraf Wajdi 2013).

Berdasarkan huraian di atas maka penulis merumuskan bahawa permasalahan kajian ini mengambil kira perkara-perkara berikut:

1. Penglibatan yang jelas para spekulator dalam urusan pembelian hartanah kediaman.
2. Konsep pelaburan spekulatif yang diamalkan oleh para pelabur mengandungi aktiviti perjudian.

3. Sejauh mana aplikasi konsep jual beli dan pelaburan spekulatif hartanah kediaman ini menurut perspektif *Fiqh Mu^{c}amalat*.

OBJEKTIF KAJIAN

1. Mengkaji konsep pelaburan spekulatif hartanah kediaman yang dilakukan oleh para pelabur.
2. Menilai kedudukan konsep pelaburan spekulatif menurut perspektif *Fiqh al-Mu^{c}āmalāt*.
3. Membina pelan penambahbaikan aktiviti pelaburan hartanah kediaman

KONSEP PELABURAN SPEKULATIF SEMASA

Seperti kebanyakkan ekonomi lain, pasaran perumahan di Malaysia merupakan komponen penting kepada ekonomi negara.[9] Kepentingan perumahan kepada ekonomi negara boleh diukur dalam bentuk guna tenaga, pengeluaran, pelaburan dan perbelanjaan penggunaan dilihat berdasarkan sumbangannya kepada Keluaran Kasar Negara (KNK) iaitu dari segi nilai pelaburan (Rosadah Mahamud 2004)

Menurut Wendy Koh (2010:8):

> Malaysia mempunyai undang-undang statutori[10] yang tetap berhubung pemilikan dan prosedur-prosedur pindah hak di negara ini. Keseluruhan proses pindah milik ini hartanah kepada pembeli hampir sama tetapi hartanah yang berbeza mempunyai keadaan liabliti berbeza dan keadaan yang unik Bagi sektor isi rumah dan perniagaan, harta kediaman juga telah menjadi satu bentuk pelaburan yang menarik.

Pelaburan hartanah merupakan cara yang pasti dan selamat untuk menjadi kaya. Dengan hartanah, perlu memilikinya untuk beberapa tahun lamanya untuk menjana kekayaan melalui peningkatan secara konsisten. Pelaburan ini menjana satu aliran tunai yang mantap, stabil dan boleh diramal dari pendapatan sewa atau pasif. Semua jenis pelaburan hartanah boleh dibahagikan kepada dua kategori iaitu: (Faizul Ridzwan 2012)

Agresif: Pelaburan dengan kadar spekulasi yang tinggi. Biasanya, pelaburan jenis ini adalah jangka masa yang pendek (satu hingga lima tahun) dan pelabur menceburi pelaburan jenis ini adalah untuk membuat keuntungan daripada kadar kenaikan nilai hartanah (antara 200% sehingga 500% daripada jumlah modal) tanpa mengambi kira kadar pulangan daripada sewa. Biasanya tiada tanda aras untuk perbandingan atau analisis, jadi terdapat lebih banyak ketidakpastian dalam prestasi aset tersebut pada masa hadapan dengan risiko yang lebih tinggi.
Pasif: Kaedah pelaburan yang lebih stabil dan kurang spekulatif. Biasanya pelaburan yang pasif ini merupakan pelaburan untuk jangka masa panjang dan sederhana. Terdapat pelbagai tanda aras dan perbandingan yang ada, oleh itu prestasi semasa dan prestasi masa hadapan untuk aset tersebut dapat diramalkan.

Lazimnya, para pelabur yang terlibat dalam jual beli hartanah mempunyai matlamat untuk menjana pendapatan pasif sama ada melalui kaedah *flipping*[11] atau menyewakan hartanah tersebut untuk mencapai kebebasan kewangan.[12] Pendapatan pasif ialah pendapatan yang memerlukan pelaburan awal terlebih dahulu dan kemudiannya terus mendapat pendapatan berterusan. Pendapatan hartanah pasif dianggap pendapatan pasif apabila sewa yang anda terima adalah lebih tinggi daripada pinjaman perumahan, cukai, kos penyelenggaraan dan perbelanjaan yang terlibat. Jika tidak, sewa hartanah tersebut hanyalah merupakan liabiliti. Lawan bagi pendapatan pasif ialah pendapatan aktif di mana pendapatan yang memerlukan individu mendapatkannya melalui upah, wang yang diperoleh hasil daripada tenaga dan masa individu itu sendiri. Dengan kata lain, pendapatan bagi seorang pekerja. Pendapatan aktif menghendaki dan memerlukan masa melalui kenaikan gaji dan pangkat. Dengan pendapatan pasif, boleh dijana dari pelbagai sumber.[13]

Menurut Robert T. Kiyosaki mengenai *flipper*:

> Hari ini ramai pelabur membeli aset semata-mata mahu menjual kembali. Mereka membeli pada harga rendah dan menjual semula pada harga yang tinggi. Mereka melabur bagi memperoleh keuntungan modal. Dalam pasaran saham, pelabur jenis ini dikenali sebagai trader. Dalam bidang hartanah pula apabila seseorang pelabur membeli untuk menjual

semula dikenali sebagai *flipper*. Pelabur yang membeli hartanah bagi tujuan menjual semula sering disebut *flippers* tetapi saya menggelarkan mereka sebagai spekulator kerana cara mereka bukanlah cara melabur yang sebenar. Mereka memberi tumpuan ke atas keuntungan modal.

Kaedah *flipping* membolehkan para pelabur memperoleh keuntungan hingga beratus-ratus ribu dalam masa tiga hingga lima tahun dan biasanya pelabur yang kurang berminat melayan karenah penyewa yang ramai akan memilih untuk melabur di dalam hartanah jenis ini atau pelabur yang sibuk.[14] *Flipping* merupakan strategi pelaburan harta tanah yang boleh menghasilkan keuntungan berskala besar dalam tempoh singkat. Faizul Ridzuan menjelaskan dengan lebih terperinci mengenai *flipping* iaitu kaedah di mana hartanah dibeli pada harga rendah untuk pegangan masa singkat (kurang daripada lima tahun) sebelum dijual untuk mengaut keuntungan daripada kenaikan harga hartanah tersebut.[15]

Istilah pelaburan spekulatif ini, diambil daripada kenyataan Perdana Menteri Malaysia, Datuk Seri Najib Tun Razak di mana komitmen beliau untuk menyelesaikan isu pelaburan spekulatif sektor hartanah kediaman di negara ini. Menurut beliau kegiatan yang menular dalam golongan berpendapatan tinggi telah banyak mengekang hak rakyat berpendapatan sederhana dan rendah untuk memiliki rumah sendiri.[16] Dalam makna lain, pelabur spekulatif merupakan kelompok menarik untuk para pemaju hartanah Malaysia kerana tujuan utama mereka ialah mencari hartanah dalam tempoh terhad – katalah dalam dua atau tiga tahun pertama, menurut Steve Melhuish, Pengasas Bersama dan Ketua Pegawai Eksekutif, PropertyGuru Group.[17]

Robert T. Kiyosaki selaku pelabur dan usahawan berjaya dunia meletakan kenaikan nilai sebagai pada kedudukan terakhir sasaran beliau dalam pelaburan hartanah kerana pada pandangan beliau membeli sebidang hartanah ataupun saham dengan harapan nilainya semakin naik itu adalah spekulasi ataupun perjudian dan bukannya melabur.[18]

ANALISIS KONSEP PELABURAN SPEKULATIF SEMASA HARTANAH KEDIAMAN MENURUT FIQH AL-MU^{C}ĀMALĀT

Menurut Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuiriti "…isu spekulasi tidak dibahaskan oleh *fukahā*' silam kerana ia merupakan istilah dalam dunia kewangan moden. Namun, melalui prinsip syariah, ia boleh dikaji bagi menentukan statusnya menurut perundangan Islam.[19]

Definisi menurut *Dictionary of Business Term* "…pembelian mana-mana hartanah atau sekuiriti dengan harapan untuk memperoleh keuntungan yang cepat akibat daripada perubahan harga, kemungkinan tanpa kajian yang lengkap. Berbanding dengan perjudian yang berdasarkan kepada peluang secara rawak bertentangan dengan dasar pelaburan.[20] Menurut MPS:

Hasil daripada kajian yang dijalankan, MPS mendapati aktiviti spekulasi wujud dalam apa jua bentuk perniagaan dan tidak terhad kepada dagangan saham sahaja. Persoalannya, adakah tindakan sedemikian dilarang secara mutlak dalam Islam? Secara umumnya, mengambil keuntungan daripada perbezaan harga tidak menjadi halangan dari sudut syarak. Sekiranya aktiviti ini ditegah, sudah pasti prinsip jual beli seperti *bay^{c} al-Muzāyadah*[21] dan *murābahah* turut dilarang kerana kedua-duanya melibatkan kegiatan mengambil keuntungan daripada perbezaan harga asal. Namun, prinsip berkenaan dibenarkan dalam Islam.[22]

Menurut Investopedia "…walaupun spekulasi sering dikelirukan dengan perjudian, perbezaan utama ialah spekulasi umumnya sama seperti mengambil risiko[23] dan tidak bergantung kepada peluang semata-mata manakala perjudian bergantung kepada hasil betul-betul rambang atau kebetulan."[24] Investopedia membuat penjelasan lanjut mengenai spekulasi di mana ia kadang-kadang sukar untuk membezakan antara spekulasi dan perlaburan sama ada sesuatu aktiviti layak disebut sebagai spekulasi atau pelaburan bergantung kepada beberapa faktor termasuklah sifat semulajadi aset tersebut, tempoh jangkaan pegangan aset dan jumlah laveraj. Sebagai contoh, ketika memperoleh hartanah tambahan (hartanah kediaman kedua atau lebih daripada dua) dengan niat untuk disewakan, ia akan layak dikatakan sebagai aktiviti pelaburan *bona fide* (sebenar) manakala membeli setengah dozen kondominium dengan bayaran pendahuluan minima dengan tujuan *flipping* maka tanpa ragu-ragu ia dikatakan sebagai spekulasi.

Definisi spekulasi menurut terminologi kewangan dan insurans moden "…amalan membuat pelaburan atau melibatkan diri dalam perniagaan yang melibatkan risiko.[25] Menurut Asyraf Wajdi Dusuki terhadap definisi tersebut:

Ternyata bahawa spekulasi amat terkait dengan aktiviti perniagaan dan pelaburan yang melibatkan risiko. Ia juga satu bentuk pelaburan bagi mendapat keuntungan dalam jangka masa pendek. Justeru, untuk mengatakan spekulasi adalah aktiviti diharamkan adalah tidak tepat, lantaran Islam tidak pernah melarang seseorang untuk mendapatkan keuntungan sama ada jangka masa pendek atau panjang."[26] Beliau memberikan contoh, jika seseorang membeli rumah di kawasan yang nilai hartanahnya tinggi dengan harapan harga rumah itu akan naik dalam tempoh sebulan atau dua bulan akan datang. Pembeli ini turut melakukan spekulasi terhadap nilai hartanah yang baru dibelinya itu. Walaubagaimanapun, jual beli itu tetap diharuskan sekiranya segala syarat-syarat jual beli dalam Islam seperti pemilikan yang sah berlaku dengan sempurna. Sekiranya dia menjualnya selepas satu bulan memilikinya kerana hendak mengambil keuntungan daripada harga hartanah yang sudah meningkat, jual beli itu dianggap sah dan keuntungan itu juga dianggap halal untuk diambil.

HUJAH SYARAK TERHADAP SPEKULASI

Keadaan peniaga mendapat limpahan rezeki kerana kenaikan harga akibat daripada pertambahan permintaan ialah situasi yang dapat diterima dalam Islam bahkan ia merupakan rahmat untuk peniaga malah merupakan amalan Rasul Allah s.a.w. untuk tidak campur tangan dalam menentukan harga pasaran.[27] Sabda Rasulullah saw:

دَعُوا الناس يَرْزُقْ الله بَعْضَهُمْ من بَعْضٍ

Maksudnya: Biarkan manusia mencari rezeki kurniaan Allah sesama mereka.[28]

Keengganan Rasulullah saw dalam menentukan serta mengekang harga di pasaran jelas sebagaimana terdapat salam sebuah hadis, iaitu:

غَلَا السِّعْرُ على عَهْدِ رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالُوا يا رَسُولَ اللَّهِ قد غَلَا السِّعْرُ فَسَعِّرْ لنا فقال إِنَّ اللَّهَ هو الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ إني لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ في دَمٍ ولا مَالٍ

Maksudnya: Harga telah naik di zaman Rasul Allah maka para sahabat berkata kepada Rasul Allah: "Ya Rasul Allah, tolong hadkan harga (bagi penjual) bagi kemudahan kami." Baginda menolak lalu membalas, "Allah Yang Maha Pemberi rezeki dan yang menahannya, aku tidak mahu bertemu Allah dalam keadaan ada di antara kamu yang mendakwa kezaliman telah berlaku ke atasnya sama ada dalam urusan darah atau harta."[29]

Rasulullah saw menyifatkan tindakan menentukan harga sebagai suatu kezaliman kepada penjual jika perubahan harga di pasaran berlaku secara normal. Kenaikan harga akibat permintaan merupakan ruang untuk penjual mendapat lebih keuntungan daripada suasana pasaran yang wujud. Menentukan harga bermakna memaksa penjual menjual pada harga yang ditetapkan dan menghalangnya daripada mendapat peluang kelebihan rezeki yang diberi oleh Allah SWT.

Kesimpulannya, tindakan yang perlu dilakukan menurut Suruhanjaya Sekuiriti ialah:

Mengawasi supaya tidak berlaku penipuan dan manipulasi dalam pasaran supaya wujud satu pasaran yang sihat, selaras dengan prinsip-prinsip yang telah digariskan dalam syariah. Oleh itu, ia tidak bertentangan dengan kehendak syarak jika peserta pasaran mengambil keuntungan kesan daripada kenaikan dan penurunan harga berdasarkan permintaan dan penawaran sebenar harga sesuatu perkara yang ditawarkan.[30]

HUJAH SYARAK HUKUM LARANGAN AKTIVITI SPEKULASI

Menurut Zaharuddin Abd Rahman "…apabila dikaji dengan teliti, para ulama sepakat bahawa *maqāsid* yang disasarkan baginda ketika menolak permintaan sahabat baginda kerana tidak ingin menindas dan menzalimi hak penjual untuk mendapatkan keuntungan sesuai menurut harga pasaran dan tiada sebarang penindasan berlaku ketika itu."[31]

Beliau menambah lagi bahawa apabila berlaku kes monopoli barangan tertentu di zaman tābicīn (zaman selepas sahabat), para ulama ketika itu bersepakat untuk mengharuskan penetapan harga maksimum untuk dibuat oleh pemerintah Islam, bertujuan untuk menolak kezaliman ke atas pembeli. Jika dalil hadis tadi menolak kezaliman ke atas penjual, para ulama *tābi^{c}īn* menetapkan

hukuman larangan tadi berubah menjadi harus disebabkan *maqāsid* yang ingin dicapai bagi menolak kezaliman ke atas pembeli.[32]

Syarat Rasulullah saw tidak menghadkan harga jika kenaikan adalah normal namun kenaikan harga rumah disebabkan aktiviti spekulasi menybabkan harga rumah naik bukan dengan kadar normal dan sepatutnya. Rata-rata masyarakat awam mempunyai pendapatan di bawah kos perbelanjaan yang memungkinkan mereka tidak akan mampu membeli hartanah kediaman yang kian meningkat di masa hadapan. Terdapat *al-Qawāᶜid al-Fiqhiyyah* yang diambil daripada hadis Rasulullah saw yang mengharuskan mengekang aktiviti yang membabitkan maslahah umum awam, iaitu:

لا ضَررَ ولا ضِرَارَ

Maksudnya: Tidak ada kemudaratan dan tidak boleh dan tidak boleh berbuat hal yang memudaratkan.

Kaedah ini membawa maksud jangan melakukan kemudaratan kepada diri sendiri dan kepada orang lain atau jangan melakukan sesuatu yang berguna pada diri sendiri tetapi mengundang kemudaratan atau kesusahan kepada orang lain.[33] Ini jelas bahawa aktiviti spekulasi membawa keuntungan besar kepada para pelabur manakala mengundang kemudaratan kepada golongan miskin dan golongan menengah daripada memiliki hartanah kediaman yang merupakan keperluan manusia.

Menurut Muhammad al-Nūrī (2009) berkenaan kaedah *fiqh* tersebut bahawa untuk mencapai keadilan harga dalam sesuatu pasaran mestilah mengekang segala jenis kezaliman terhadap ekonomi yang akan membuatkan kuasa beli masyarakat menjadi lemah. Setelah itu, akan didapati harga pasaran akan menjadi stabil dan seterusnya semua perkara yang menjadi penyebab ketidakstabilan ekonomi akan stabil lalu merapatkan jurang antara golongan kaya dan golongan miskin dengan serentak.

Ini bersesuaian dengan tindakan tindakan kerajaan menaikkan peningkatan kadar RPGT bagi warga asing adalah salah satu tindakan yang akan menyekat pembeli spekulatif dengan lebih berkesan.[34] Ini boleh dilihat daripada kenyataan Menteri di Jabatan Perdana Menteri, Datuk Seri Abdul Wahid Omar ketika beliau menyampaikan ucapan di Seminar Bajet 2014 anjuran Aftass Parker Randall bahawa "…ada yang membeli rumah belum siap dan apabila siap mereka terus menjualnya. Ini menyebabkan spekulasi."

Tindakan ini merupakan salah satu cara kawalan harga pasaran hartanah yang membebankan rakyat berpendapatan rendah dan sederhana daripada memiliki hartanah kediaman yang merupakan keperluan *darūriyyat* menurut pandangan syarak. Bahkan tindakan ini selari dengan tindakan para sahabat di zaman *tābiᶜīn* bertujuan mengelak kezaliman.

Ekonomi Islam mempunyai kedudukan yang penting dalam Islam. Ini kerana *al-Muᶜāmalāt al-Māliyyah al-Muᶜāsirah* (pengurusan kewangan moden) merupakan isu-isu ekonomi yang dibentuk manusia pada zaman kini atau isu-isu yang mengubah hukum yang telah ditetapkan akibat daripada perkembangan dan perubahan keadaan atau isu-isu yang membawa kepada perubahan konsep atau isu-isu yang terbentuk hasil daripada konsep-konsep *al-Muᶜāmalāt al-Māliyyah* yang lepas.[35] Suruhanjaya Sekuriti memberikan pandangan[36]:

Perubahan suasana dan tempat memberi kesan besar kepada ketetapan hukum pada sepanjang masa. Ini kerana Islam merupakan agama yang sesuai memenuhi keperluan manusia pada setiap tempat dan masa. Bagi memenuhi tuntutan tersebut maka berlakulah perubahan hukum. Ini kerana, setiap hukum yang disyariatkan mempunyai tujuannya yang tersendiri bagi memenuhi tuntutan keadilan, maslahāt dan menghindar daripada kerosakan dan keruntuhan. Selain faktor masa, tempat dan masa, perubahan hukum juga berkaitan dengan perubahan akhlak umat. Berdasarkan sejarah perundagan Islam, terdapat banyak hukum yang telah berubah kerana berlaku perubahan masa, tempat dan suasana. Sungguhpun begitu, perubahan itu terhenti setakat hukum yang bersifat *ijtihādī*. Sesuatu hukum juga boleh berubah akibat berkurangnya sifat warak dan lemahnya pematuhan terhadap suruhan agama secara menyeluruh pada sesuatu hukum yang dikenali sebagai *fasād al-Zamān*. Selain itu hukum juga boleh bertukar dengan berlakunya perubahan ekonomi atau dikenali sebagai *asālib iqtisādiyyah* kerana jika hukum tidak berubah selaras dengan keperluan semasa maka ia dianggap tidak praktikal lagi. Implikasinya, ini akan menjadikan syariah seolah-olah statik dan jumud kerana tidak dapat menangani keperluan semasa sedangkan menurut *al-Shātibī*, tiada yang sia-sia dalam syariah.

Oleh itu, *al-Qawāᶜid al-Fiqhiyyah* memainkan peranan penting dalam penetapan sesuatu hukum baru hasil daripada sumber-sumber rujukan utama Islam. *al-Qawāᶜid al-Fiqhiyyah* sebagai suatu ilmu yang berkaitan penjelasan tentang hukum-hukum yang umum.[37]

Muhammad Sidqī al-Būrnū membariskan beberapa kepentingan *al-Qawāᶜid al-Fiqhiyyah*, iaitu[38]:

i. Menguasai ilmu ini akan mampu menghimpunkan cabang-cabang hukum yang bertaburan dan menjimatkan masa dan tenaga.
ii. Setelah memahami ilmu ini dapat menyelami maqāsid al-Sharīcah serta perkara pokok yang terbentuk yang terbina daripada hukum-hukum syarak.
iii. Ilmu ini membantu para mujtahid meminimumkan kesalahan dalam mengeluarkan isu-isu terbaru.
iv. Menjadikan syariat berada dalam keadaan sistematik.
v. Sebagai bukti usaha para ulama terdahulu dalam menyusun serta melindungi hukum-hukum syarak.
vi. Kekuatan dalam pembaharuan dan fleksibel sebagai bukti penerimaan syarak pada perkembangan semasa.
vii. Di antara kaedah asas yang menjadi sandaran dalam penentuan hukum urusan muamalat berkaitan harta menurut majoriti ulama dan mazhab ialah:

الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحري[39]

Maksudnya: Hukum asal dalam semua perkara (kecuali dalam masalah ibadat dan hubungan antara lelaki dan perempuan) adalah harus kecuali jika terdapat dalil yang mengatakannya adalah haram.

Kaedah ini berdasarkan pelbagai nas dan dalil antaranya:

ما أَحَلَّ اللَّهُ في كِتَابِهِ فَهُوَ حَلالٌ وما حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ وما سَكَتَ عنه فَهُوَ عَفْوٌ فَاقْبَلُوا من اللَّهِ عَافِيَتَهُ فإن اللَّهَ لم يَكُنْ لِيَنْسَى شيئا[40]

Maksudnya: Apa-apa yang dihalalkan oleh Allah maka ia halal, dan apa-apa yang diharamkan adalah haram manakala apa yang tidak disebut adalah dimaafkan. Terimalah kemudahan daripada Allah dan sesungguhnya Allah tidak lupa akan sesuatu apapun.

Terdapat kaedah sebaliknya, iaitu:

الأصل في الأشياء التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة [41]

Maksudnya: Hukum asal dalam semua perkara adalah haram kecuali jika terdapat dalil yang menyatakannya sebagai harus.

Kaedah yang pertama sesuai digunakan dalam muamalat kerana kaedah tersebut sesuai dengan manusia yang diberikan kebebasan dalam perkara yang berkaitan dengan urusan dunia. Kaedah yang kedua pula sesuai digunakan dalam perihal berkaitan dengan ibadat kerana urusan ibadat tidak boleh dilaksanakan melainkan setelah datangnya perintah atau wujudnya arahan nas untuk dilaksanakan.[42]

Mengurus kewangan melibatkan pelbagai proses dan bentuk kerana ianya cepat berkembang kepada bentuk yang lebih rumit dari masa ke semasa dan oleh yang demikian para ulama meletakkan kaedah asas sebagai panduan dalam menentukan hukum.[43] Antara kaedah tersebut ialah:

الأصل في المعاملات الإلتفات إلى المعاني[44]

Maksudnya:Hukum asas dalam urusan *al-Muᶜāmalāt* adalah kembali melihat tujuannya dan maslahat[45] kebaikan (yang boleh dicapai daripadanya).

Oleh itu, *maqāsid al-Sharᶜiyyah* (objective of laws) merujuk kepada objektif yang ingin dicapai oleh syarak ketika menetapkan sesuatu hukum yang bertujuan menjaga kemaslahatan manusia.[46]

Hukum-hukum Islam yang termaktub sama ada dalam bentuk larangan untuk ditinggalkan mahupun suruhan untuk dilaksanakan, kedua-duanya mengandungi kebaikan buat umat manusia kerana hukum-hukum tersebut tidak akan menjadi beban yang melebihi kemampuan fitrah[47] kejadian manusia.

Menurut *al-Shātibī* bahawa hukum-hukum Islam kesemuanya dibina membawa kepada maslahah (kebaikan) dan melindungi daripada kerosakan sama ada sedang berlaku atau akan berlaku. Maka sesuatu yang dihalalkan Allah hanyalah untuk kebaikan hamba-hambanya manakala segala yang diharamkan tentulah yang akan membawa keburukkan terhadap hamba-hambanya.[48]

Ini boleh dilihat kaitan *maqāsid* dalam *mu^{c}āmalat al-Māliyyah* dan ekonomi Islam seperti hukum jual beli, pertukaran wang, gadaian, diarahkan bersaksi serta membayar hutang, sewaan, perkongsian, dan lain-lain lagi bentuk *mu^{c}āmalāt* yang menjadi keperluan manusia seperti bay^{c} al-*Salam* (tempahan), *istisnā^{c}a* (pembuatan), pengharaman riba serta *ghish* (penipuan).[49]

Para ulama membahagikan *maqāsid al-Shar^{c}iyyah*[50] adalah seperti berikut[51]:

***al-Darūriyyāt* (Keperluan):** Keadaan atau sesuatu yang tidak dapat tidak untuk memelihara agama dan dunia di mana tanpanya akan mengakibatkan rosaknya peraturan kelangsungan hidup yang akan menyebabkan tersebarnya huru-hara dengan banyaknya kerosakan dikalangan manusia sehingga menyebabkan halalnya hukuman terhadapnya.[52] Bahagian *al-Darūriyyah* ini, para ulama telah membahagikannya kepada lima kategori[53] iaitu *hifz al-Dīn* (memelihara agama), *hifz al-Nafs* (memelihara nyawa), *hifz al-^{c}Aql* (memelihara akal), *hifz al-Nasl* (memelihara akal) dan *hifz al-Māl* (memelihara harta).

Untuk mewujudkan harta pula, Islam telah mewajibkan manusia mencari rezeki yang halal dan mensyariatkan mucāmalāt sesama mereka seperti berjual beli, sewa-menyewa, sharikah (perkongsian), memberi pinjam dan sebagainya. Untuk memeliharanya, Islam megharamkan perbuatan mencuri, mewajibkan hukuman potong tangan, mengharamkan penipuan, khianat, riba dan memakan harta orang lain secara tidak sah dan mewajibkan ganti rugi ke atas harta yang dimusnahkan.[54]

Perkara-perkara *darūriyyat* mempunyai kedudukan berperingkat. Kedudukan yang paling utama adalah menjaga agama. Oleh itu, *hifz al-Dīn* adalah peringkat di atas peringkat *hifz al-Nafs* dan begitulah seterusnya.[55]

Pengertian *al-Hājiyyāt* (Kehendak): Sesuatu yang diperlukan manusia yang berfungsi memberikan kemudahan kepadanya, menolak sebarang kesusahan serta melindunginya daripada kemudaratan dan sekiranya tanpanya akan mengakibatkan kepincangan yang kadang-kala meletaknya dalam keadaan *darūrah.*[56]

Pengertian *al-Tahsīniyyāt* (Pelengkap): Merupakan *al-Masālih* yang menjadikan kehidupan manusia menuruti akhlak mulia dan moral yang tinggi yang mana tanpanya akan menyebabkan kehidupannya akan terjerumus ke lembah yang bertentangan dengan fitrah manusiawi.[57]

Konsep *maqāsid al-Sharī^{c}ah* ini juga digunapakai dalam urusan jual beli hartanah kediaman di mana Muhammad Rā'fat Uthmān dalam tulisan beliau membincangkan permintaan terhadap hartanah kediaman sama ada ia berada dalam kedudukan *darūriyah* atau *hājiyyah* atau *kamāliyyah.*[58]

Terdapat kalam daripada Ibn Hazm al-Zāhirī mengenai kewajipan menyediakan hartanah kediaman buat mereka yang mampu dan tidak mampu, iaitu:

> Menjadi kewajipan ke atas golongan hartawan yang merupakan penduduk di sesebuah negara menjaga kebajikan penduduk yang miskin dan sekiranya harta zakat tidak mampu untuk menampung kebajikan buat mereka maka pemerintah perlu menampung kekurangan tersebut dari sudut penyediaan makanan asasi, pakaian untuk menghadapi perubahan musim dan kediaman untuk mereka melindungi diri daripada hujan, musim panas, cahaya matahari dan mata-mata yang melihat. [59]

Saidina Ali ra pernah berkata kepada gabenornya di Mesir berkenaan keperluan menjalankan aktiviti hartanah lebih utama daripada mengaut keuntungan daripadanya, iaitu:

> وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد

Maksudnya: Kamu mesti memberi penekanan dalam pelaburan dalam hartanah berbanding cukai kharaj kerana mengutip hasil cukai kharaj tidak akan tercapai melainkan dengan pelaburan dalam hartanah. Dan sesiapa mengutip kharaj tanpa pelaburan akan merosakkan eknomi sesebuah negara.

KESIMPULAN

Membandingkan pelaburan spekulatif sama dengan perjudian adalah tidak tepat kerana perjudian melibatkan dua pihak pemenang dan kalah. Ini tidak wujud sama sekali dalam pelaburan spekulatif hartanah di mana hanya melibatkan pembeli dan penjual. Namun, fokus pelabur untuk mendapatkan keuntungan semata-mata hasil daripada *flipping* telah mengakibatkan pasaran hartanah kediaman meningkat bahkan sudah sampai ke tahap tidak mampu dibeli oleh golongan kelas miskin dan menengah perlu dikekang kerana kediaman termasuk dalam salah satu *Maqāsid al-Syarī*^{c}*ah* iaitu darūriyyat (keperluan) yang perlu diambil berat oleh kerajaan serta kawalan terhadap aktiviti spekulasi ini merupakan menjaga kepentingan awam. Bersepakat para ulama bahawa *Fiqh al-Mu*^{c}*āmalāt al-Māliyyah* disyariatkan pada asasnya dalam bentuk umum dan melihat kepada *al-Qawā*^{c}*id al-Kuliyyah* supaya para ulama mempunyai ruang untuk melakukan *ijtihād* selari dengan perkembangan ciptaan manusia.[60]

Ini kerana bentuk kegiatan ekonomi konvensional hanya terbatas kepada perihal materi yang menjadi matlamat utama dalam masyarakat moden sehingga mengabaikan hal-hal lain seperti kerohanian dan asas-asas pembentukan akhlak terpuji.[61] Terdapat beberapa ekonomis terkenal barat seperti Samuelson dan Friedman daripada Amerika mengisytiharkan bahawa ilmu eknomi tiada kaitan sepenuhnya dengan moral dan akhlak. Sebahagian daripada mereka yang lain mengatakan sebaliknya seperti kalam Keynes "…jelas sekali bahawa setiap perbincangan ilmiah yang mengandungi unsur ekonomi tidak mungkin dapat memisahkannya dengan akhlak.[62]

NOTA HUJUNG

1 Bernama, 2013, Laporan pasaran hartanah 2012: rumah teres jadi pilihan, *Harian Metro*, 20 April: 70; Anon, 2013, Pasaran harta 2012 meningkat, http://www.jpph.gov.my/V2/download_akhbar.php?versi=2&no=160 [13 Januari 2014].

2. Bermaksud kajian tentang ciri-ciri perkembangan penduduk (dari segi saiz, kepadatan, taburan, kelahiran, kematian dan sebagainya dalam tempoh waktu tertentu. Lihat *Kamus Dewan*, 2007, hlm. 331.

3. Kenaikan harga rumah dianggap akibat faktor pasaran iaitu apabila permintaan mengatasi penawaran. Dasar kerajaan sebelum ini lebih kepada membantu rakyat dalam soal pembiayaan rumah seperti Skim Rumah Pertamaku (SRP) dan Program Perumahan 1Malaysia (PR1MA). Lihat Minda Pengarang, 2013, Kerajaan perlu tegas kawal harga rumah, http://www.bharian.com.my/bharian/articles/MindaPengarang_Kerajaanperlutegaskawalhargarumah/belanjawan/belanjawan2013/article_html [13 Januari 2014].

4. Anon, 2013, Pertumbuhan pasaran hartanah kekal mantap, http://www.bharian.com.my/bharian/articles/Pertumbuhan pasaranhartanahkekalmantap/Article [19 April 2013].

5. Dasar Perumahan Negara, t.th. Matlamat Dasar Perumahan Negara (DRN), http://www.kpkt.gov.my/kpkt2013/ fileupload/dasar/DRN BM.pdf [27 Disember 2013].

6. Hutang baik merupakan istilah para pelabur hartanah yang membawa maksud meminjam untuk membeli sesuatu barang yang mempunyai kebolehan kenaikan nilai.

7. Dipetik daripada iklan akhbar oleh Che Asmar Zakti, 2014, Rumahku Lubuk Duit!, *Sinar Harian*, 3 Januari 2014: 45.

8. Bermaksud perihal (perbuatan) membeli dan menjual sesuatu (saham dan lain-lain) dengan harapan untuk mendapat keuntungan besar tetapi memikul risiko besar pula. Lihat *Kamus Dewan*, 2007, hlm. 1521.

9. Sepanjang tempoh S1 (Suku Pertama) 2010 hingga S2 (Suku ke-2), harga rumah di Malaysia yang diukur menggunakan Indeks Harga Rumah Malaysia (IHRM) mencatat kenaikan purata yang tinggi sebanyak 9.1% setahun, mengatasi kenaikan purata tahunan sebanyak 3.2% dalam tempoh 10 tahun yang lalu. Sepanjang tempoh yang sama, pembiayaan bank bagi pemerolehan dan pembangunan harta tanah juga mencatat pertumbuhan tahunan yang tinggi, pada kadar dua angka sejak bulan Februari 2008. Sepanjang tempoh yang sama, pembiayaan bank bagi pemerolehan dan pembangunan harta tanah juga mencatat pertumbuhan tahunan yang tinggi, pada kadar dua angka sejak bulan Februari 2008. Pemberian pinjaman bank (termasuk pemegangan sekuiriti hutang oleh bank) lebih tertumpu pada

pasaran harta tanah, khususnya dalam segmen kediaman. Pembiayaan agregat oleh sistem perbankan bagi pemerolehan dan pembangunan harta tanah berjumlah RM454.3 billion atau 41% daripada jumlah pembiayaan pada akhir tahun 2012. Lihat Bank Negara Malaysia, 2013, hlm. 51.

[10]. Statutori bermaksud mengikut statut (undang-undang atau peraturan) tertentu yang telah ditetapkan, berkanun. Lihat *Kamus Dewan*, 2007, hlm. 1532.

[11]. Negara Malaysia, 2013, *Perkembangan Risiko dan Penilaian Kestabilan Kewangan Pada Tahun 2012: Laporan Kestabilan Kewangan dan Sistem Pembayaran*, hlm. 51.

[12]. Lihat Investopedia, t.th, Flipping properties, http://www.investopedia.com/video/play/flipping-properties/ [15 Oktober 2013].

[13]. Kebebasan kewangan ialah suatu kedudukan kewangan yang optimum di mana kekayaan seseorang dioptimumkan untuk memenuhi keperluan dan kemahuan kewangan yang optimum. Lihat Yap Ming Hui, 2010, *Roadmap To Financial Freedom*, hlm. 1, Selangor: Whitman Independent Advisors Sdn Bhd.

[14] Sumber diubahsuai daripada Anon, t.th, Pendapaan pasif rahsia: kekayaan sebenar, http://www.usahawan.com/umum/pendapatan-pasif-rahsia-kekayaan-sebenar.html [15 Oktober 2013].

[15] Diubahsuai daripada Rohaniah Noor, 2012, Teknik melabur gaya jutawan hartanah, http://www.majalahniaga.com/teknik-melabur-gaya-jutawan-hartanah.html [15 Oktober 2013].

[16] Lihat Faizul Ridzuan, 2012, *WTF? 23 Propeties By 30: A Story of What To Find? When To Find?*, hlm. 64, Selangor: Wawansan Nusa (M) Sdn Bhd.

[17] Anon, 2013, Kerajaan akan kawal spekulasi hartanah, http://www.utusan.com.my/utusan/Dalam_Negeri/20131022/dn_02/Kerajaan-akan-kawal-spekulasi-hartanah [22 Oktober 2013].

[18] Lihat Bernama, 2013, Kenaikan RPGT jejas pelaburan hartanah, http://www.sinarharian.com.my/kenaikan-rpgt-jejas-pelaburan-hartanah-1.215690 [26 Januari 2014]. PropertyGuru ialah portal hartanah terkemuka di Asia dan antara 10 teratas portal hartanah seluruh dunia. Donald J. Trump & Robert T. Kiyosaki, hlm. 348.

[19] Suruhanjaya Sekuiriti, 2006, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuiriti*, hlm. 122, ed. ke-2, Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuiriti.

[20] *Dictionary of Business Term*, 1987, hlm. 570, New York: Barron's.

[21] Bermaksud penjual menawarkan barangan jualan di pasaran kepada beberapa pembeli yang berlumba-lumba menawarkan bayaran yang lebih tinggi (jual beli secara lelong) kemudian penjual menjual barangan tersebut kepada pembeli yang menawarkan harga tertinggi. Lihat Nazīh Hammād, 1993, hlm. 245-246.

[22] Suruhanjaya Sekuiriti, 2006, hlm. 122.

[23] Definisi risiko dari sudut pandangan kewangan konvensional ialah ketidakpastian mengenai jangkaan pulangan pelaburan. Lihat Obiyatullah I. Bacha, 2004, Value Preservation Through Risk Management, A Shariah Compliant Proposal for Equity Risk Management, MRPA Paper 12632: 1-32, University Library & Munich, Germany.Risiko menurut pandangan Islam pula, Islam mengiktiraf kewujudan risiko. Walaupu tiada definisi khusus tentang risiko yang dapat ditemui dalam kitab-kitab *fiqh* klasik, namun garis panduan berkenaan risiko ada dijelaskan dalam bab-bab muamalat. Secara umumnya, risiko merupakan sesuatu kesusahan yang tidak diingini. Kesusahan ini hanya diingini sekiranya ianya mendatangkan faedah setimpal kesusahan yang dihadapi. Begitu juga dalam bidang ekonomi dan kewangan Islam, kewujudan risiko diperlukan untuk merangsang produktiviti dan aktiviti ekonomi. Oleh yang demikian, kita kerap mendengar daripada pakar kewangan dan perbankan Islam bahawa kewujudan risiko menjadi asas kepada keharusan sesuatu transaksi. Lihat Nor Fahimah Mohd Razif & Shamsiah Mohamad, 2011, Risiko-risiko dalam kewangan semasa: penilaian daripada perspektif Islam, *International on Management Proceeding* (ICM 2011), hlm. 374-387.

[24] Investopedia, t.th, Definition of speculation, http://www.investopedia.com/terms/s/speculation.asp [23 Disember 2013].

[25] *Dictionary of International Insurance and Finance Terms*, 2001, hlm. 302-303, Kent: Financial World Publishing.

[26] Lihat Asyraf Wajdi Dusuki, 2013, Risiko, spekulasi, dan judi dalam aktiviti pelaburan, http://www.asyrafwajdi.com/v25/index.php/component/k2/item/15-risiko-spekulasi-dan-judi-dalam-aktiviti-pelaburan [23 Disember 2013].

[27] Sumber diubahsuai daripada Suruhanjaya Sekuiriti, 2006, hlm. 122.

[28] Muslim bin al-Hajjāj Abū al-Husayn al-Qushayrī al-Naysābūrī, t.th, *Sahīh Muslim*, tahqīq Muhammad Fu'ād ᶜAbd al-Bāqī, bāb Tahrīm Bayᶜ al-Hādir li al-Bādī, hlm. 1157, jil. 3, bil. Hadīth 1152, Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-ᶜArabī; Muhammad bin Hibbān bin Ahmad Abū Hātim al-Tamīmī al-Bastī, 1414H/1993, *Sahīh Ibn Hibbān bi Tartīb Ibn balbān*, bāb Zikr al-ᶜIllah al-Latī min Ajlihā Zujir ᶜan

Hāzā li al-Fᶜil, tahqīq Shuᶜayb al-Arna'ūt, hlm. 338, jil. 11, bil. hadīth 4964, Beirut: Mu'assasah al-Risālah;

29 Lihat Sulaymān bin al-Ashᶜāth Abū Dāwud al-Sajjistānī al-Azdī, t.th, *Sunan Abī Dāwud*, tahqīq Muhammad Muhyī al-Dīn ᶜAbd al-Hamīd, hlm. 272, jil. 3, no. 3451, Beirut: Dar al-Fikr; Muhammad bin Yazīd Abū ᶜAbdullah al-Qazwīnī, t.th, *Sunan Ibn Mājah*, tahqīq Muhammad Fu'ād ᶜAbd al-Bāqī, hlm. 741, jil. 2, no. 2200, Beirut: Dar al-Fikr; Muhammad bin ᶜĪsā Abū ᶜĪsā al-Tirmīzī al-Salamī, t.th, *al-Jāmᶜi al-Sahīh Sunan al-Turmīzī*, tahqīq Ahmad Muhammad Shākir, hlm. 605, jil. 3, no. 1314, Beirut: Dar Ihyā' al-Turāth al-ᶜArabī; Ahmad bin ᶜAlī bin Mathnā Abū Yaᶜalā al-Mawsilī al-Tamīmī, 1984/1405H, *Sunan Abī Yaᶜalā*, tahqīq Hussayn Salīm Asad, hlm. 444, jil. 6, no. 3830, Damsyiq: Dar al-Mā'mūn li al-Turāth; Muhammad bin ᶜAbdullah al-Khatīb al-Tibrīzī, 1985, *Mishkāt al-Masābīh*, tahqīq Muhammad Nāsir al-Dīn al-Albānī, hlm. 875, jil. 2, no. 2894, cet. 3, Beirut: al-Maktab al-Islāmī.

30 Sumber diubahsuai daripada Suruhanjaya Sekuiriti, 2006, hlm. 123.

31 Lihat Zaharuddin Abd Rahman, 2004, Maqāsid al-Sharīᶜah fī Ahkām al-Buyūᶜ, tesis Sarjana, Universiti al-Yarmouk, Jordon.

32 Lihat Zaharuddin Abd Rahman, 2009, hlm. 12-13, cet 2.

33 Anon, 2001, Kajian sel induk, http://www.muis.gov.sg/cms/oomweb/fatwa.aspx?id=14398 [30 September 2014].

34 Anon, 2013, RPGT dipertingkat sekat pembeli spekulatif, http://www.hmetro.com.my/articles/RPGTdipertingkatsekatpembelispekulatif/Article [4 November 2013].

35 Muhammad Uthmān Shubīr, 1428H/2007, hlm. 15.

36 Lihat Suruhanjaya Sekuiriti, 2006, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuiriti*, hlm. 171-172, ed. ke-2, Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuiriti.

37 Menurut Riyād Mansūr al-Khalīfī memberikan definisi hasil daripada definisi-definisi ulama iaitu mengetahui hukum-hukum *al-Kuliyyah*.. Ini kerana pada pandangan beliau menyatakan bahawa lambakan definisi-definisi *al-Qawāᶜid al-Fiqhiyyah* sehingga terdapat perbincangan menjangkau 44 mukasurat yang hakikatnya perbincangan hanya berkitar mengenai kekurangan-kekurangan pada sesuatu definisi. Lihat Riyād Mansūr al-Khalīfī, 2003, al-Qāᶜidah al-Fiqhiyyah Hujjiyyatuha wa Dawābit al-Istidlāl bihā, *Majallat al-Sharīᶜah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, 18(55): 281-348, Kuwait: Jāmiᶜat al-Kuwayt.

38 Wan Muhammad Zul bin Wan Yusuf menyatakan banyaknya definisi-definisi hasil rujukan beliau pada buku-buku rujukan ulama silam dan semasa kerana keluasan ilmu yang yang mereka miliki atau luasnya perbincangan mengenai ilmu dan berbezanya pandangan mengenai ilmu ini. Apabila dibuat penelitian secara mendalam, ada dikalangan ulama yang memberikan definisi kaedah secara umum yang meliputi semua jenis kaedah. Lihat Wan Muhammad Zul bin Wan Yusuf, 2013, Kaedah Fiqh dan kedudukannya dalam perundangan Islam, http://ustazwanzul.blogspot.com/2013/08/kaedah-fiqh-dan-kedudukannya-dalam_5703.html [25 Ogos 2013].

39 Lihat Muhammad Sidqī al-Būrnū, 1410H/1989, *al-Wajīz fī Īdāh Qawāᶜid al-Fiqh al-Kuliyyah*, hlm. 20-22, cet. 2, Riyadh: al-Maᶜārif.

40 Jalāl al-Dīn ᶜAbd al-Rahmān Abī Bakr al-Suyūtī, 1422H200, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī Qawāᶜid wa Furūᶜu Fiqh al-Shāfiᶜiyyah*, tahqīq Muhammad Hasan Ismāᶜīl al-Shāfiᶜī, hlm. 131, jil. 1, Beirut: Dār al-Kutub ᶜIlmiyyah. Namun perlu difahami secara halus pada kaedah tersebut. Yang paling tepat kaedah ini sememangnya terpakai tanpa syak lagi buat semua perkara ciptaan Allah contohnya hukum makan tupai, apakah hukumnya? Ia adalah harus. Justeru selagi tiada nas yang haram dan tidak pula memudaratkan, ia kekal sebagai hukum harus dan halal. Demikian aplikasinya. Lihat Zaharuddin Abd Rahman, 2009a, hlm. 12.

41 Riwayat daripada Abū Dardā'. Lihat Muhammad bin ᶜAbd Allah Abū ᶜAbd Allah al-Hākim al-Naysābūrī, 1411H/1990, *al-Mustadrak ᶜalā al-Sahīhayn*, tahqīq Mustafā ᶜAbd al-Qādir ᶜAtā, hlm. 406, jil. 1, no. 3419, cetakan pertama, Beirut: Dār al-Kutub ᶜIlmiyyah; Ahmad bin al-Husayn bin ᶜAlī bin Mūsā Abū Bakr al-Bayhaqī, 1415H/1994, hlm. 12, jil. 10, no. 9508; ᶜAlī bin ᶜUmar Abū al-Hasan al-Dāruqutnī al-Baghdādī, 1387H/1966, *Sunan al-Dāruqutnī*, tahqīq al-Sayyid ᶜAbd Allah Hāshim Yamānī al-Madanī, hlm. 137, jil. 2, no. 11, Beirut: Dār al-Mᶜarifah; Sulaymān bin Ahmad bin Ayyūb Abū al-Qāsim al-Tabarānī, 1405H/1984, *Musnad al-Shāmiyīn*, tahqīq Hamdī bin ᶜAbd al-Majīd al-Salafī, hlm. 209, jil. 3, no. 2105, cetakan pertama, Beirut: Mu'assasah al-Risālah; ᶜAla' al-Dīn ᶜAli al-Muttaqī bin Husām al-Dīn al-Hindī, 1419H/1998, *Kanz al-ᶜUmmāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Afᶜāl*, tahqīq Mahmud ᶜUmar al-Dumyātī, hlm. 228/ jil. 3, no. 7949, cetakan pertama, Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyyah; Ahmad bin ᶜAlī bin Hajar Abū al-Fadl al-ᶜAsqalānī al-Shafiᶜī, t.th, *Fath al-Bārī Sharh Sahih al-Bukhārī*, tahqīq Muhib al-Dīn al-Khatīb, hlm. 266, jil. 13, Beirut: Dār al-Mᶜarifah; Abū Muhammad ᶜAbd al-Haq al-Ishbīlī, 1422H/2001, *al-Ahkām al-Sharᶜiyyah al-Kubrā*, tahqiq Abu ᶜAbdullah Husin bin ᶜUkāshah, hlm. 332, jil. 1, cetakan pertama, Riyadh: Maktabah al-Rushd; Muhammad bin ᶜAlī bin

Muhammad al-Shawkānī, 1973, Nayl al-Awtār min Ahādith Sayyid al-Akhyār Muntaqā al-Akhbār, hlm. 273, jil. 8, Beirut: Dār al-Jayl; Sadīq Hasan Khan, 1999, *al-Rawdah al-Nadiyyah*, hlm. 24, jil. 3, cetakan pertama, Kaherah: Dār Ibn ᶜAffān; Muhammad bin ᶜAlī bin Muhammad al-Shawkānī, 1405H, *al-Sayl al-Jarār al-Mutadaffiq ᶜalā Hadā'iq al-Azhar*, tahqīq Mahmūd Ibrāhīm Zāyid, hlm. 107, jil. 4, cetakan pertama, Beirut: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyyah; Muhammad bin ᶜAlī al-Shawkānī, 1408H/1987, *al-Darārī al-Mudiyyah Sharh al-Durural-Bahiyyah*, hlm. 359, jil. 1, Beirut: Dār al-Jayl.

42 Jalāl al-Dīn ᶜAbd al-Rahmān Abī Bakr al-Suyūtī, 1422H/2001, hlm. 131.

43 Namun dalam instrumen kewangan moden di bank khususnya, para ulama kontemporari mempunyai pendapat yang lain. Mohd Daud Bakar (Pengerusi Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia) pernah menyebut secara lisan di dalam bengkel Muzakarah Cendiakawan Syariah Nusantara anjuran Bank Negara Malaysia, Februari 2008 bahawa "…asal hukum semua transaksi kewangan di bank adalah haram selagi belum dibuktikan halal." Zaharuddin Abd Rahman juga bersetuju dengan pandangan ini kerana instrumen kewangan moden di bank dan pelaburan lain kebanyakkannya hasil ciptaan bukan Islam dan kapitalis yang sentiasa menjadikan riba, *gharar* (penipuan) dan judi sebagai asas ciptaan instrumen kewangan moden hari ini. Objektif utama mereka ialah bagaimana ingin mencipta lebih banyak wang tanpa mengira kesan kepada orang lain. Pasaran yang akan menentukan kesan dan perubahan sistem dan perundangan.

Beliau menambah lagi berdasarkan pengalaman beliau dalam meneliti produk kewangan moden yang wujud hari ini amat tepat bagi membuat kesimpulan, amat sukar untuk disah halal sesuatu skim dan produk kewangan itu. Jika ingin menjadikannya halal mesti memerlukan banyak atau sedikit modifikasi. Setelah itu barulah ia mampu menjadi harus dan halal. Lihat Zaharuddin Abd Rahman, 2009a, hlm. 12-13.

44 Zaharuddin Abd Rahman, 2009, *Wang, Anda & Islam: Halal dan Haram Dalam Kewangan dan Perbankan*, hlm. 12, cet. 2, Selangor: True Wealth Sdn Bhd.

45 Abū Ishāq al-Shātibī, 2001, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 206, 300 & 305, jil. 2, cet. 2, Beirut: Dar al-Kutub ᶜIlmiyyah.

46 al-Ghazālī menyatakan dengan jelas bahawa *maslahah* ialah melindungi terhadap kehendak syarak yang lima iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta maka setiap perkara yang berkitar kepada asas yang lima tersebut itu adalah *maslahah* dan setiap yang tidak memihak kepada asas-asas yang lima tersebut maka ianya tidak dikira sebagai *maslahah*. Lihat al-Ghazālī, 1997, *al-Mustasfā min ᶜIlm al-Usūl*, tahqīq dan tᶜalīq Muhmmad al-Ashqar, hlm. 416, jil. 2, cet. 1, Beirut: Mu'assasah al-Risālah; al-Juwaynī, 1401, *Giyath al-Umām fī al-Tiyath al-Zulam*, tahqīq ᶜAbd al-ᶜAzīm al-Dīb, ,hlm. 397, cet.2, Qatar: Maktabah Imām al-Haramayn.

47 Ahmad al-Raysunī, 1992, *al-Nazariyyah al-Maqāsid ᶜinda al-Imam al-Shātibī*, hlm. 7, Herndon: The International Institute of Islamic Thought.

48 Bermaksud tabii. Lihat *Kamus Dewan*, hlm. 412.

49 Lihat Abī Ishāk Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Shātibī, 1395H, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharīᶜah*, hlm. 8, jil. 2, cet. 2, Kaherah: Dār al-Fikr al-ᶜArabī.

Beliau menambah lagi bahawa objektif-objektif syarak terhadap perletakkan syariat untuk mengeluarkan *mukallaf* daripada mengikuti syahwat sehingga menjadi hamba Allah yang meletakkan dirinya berkehendak tanpa paksaan dalam melakukan amalam yang diwajibkan.

50 Muhammad Abū al-Fatah al-Bayānūnī, 1421H/2000, Mahāsin wa Maqāsid al-Islām, *Majallat al-Syarīᶜah wa al-Dirāsāt al-*Islāmiyyah. 15(44):221-280, Kuwait: Jāmiᶜat al-Kuwayt.

51 Istilah-istilah bagi *maqāsid* seperti *maqāsid al-Sharīᶜah, maqāsid al-Shārᶜi* dan *maqāsid al-Sharᶜiyyah* membawa kepada maksud yang satu. Lihat ᶜIz al-Dīn bin Zughaybah, 1422H/2001, *Maqāsid al-Sharīᶜah al-Khāssah bi al-Tasarrafāt al-Māliyyah*, hlm. 9, Dubai: Markāz al-Jumᶜah al-Mājid li al-Thaqāfah wa al-Turāth.

52 Sepakat para ulama dalam membahagikan *maqāsid al-Sharīᶜah* kepada tiga iaitu *darūriyyāh*, *al-Hājiyyāh* dan *al-Tahsīniyyāh*. Lihat Abī Ishāk Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Shātibī, 1395H, hlm. 8-11; Abī Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, t.th, hlm. 139-141; ᶜAlī bin Abī ᶜAlī bin Muhammad al-Āmidī, 1402H, *al-Ihkām fī Usūl al-Hikām*, hlm. 48, jil. 3, cet. 2, Beirut: al-Maktab al-Islāmī; Muhammad bin ᶜAlī al-Shawkānī, 1356H/1937, *Irshād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Hāq min ᶜIlm al-Usūl*, hlm. 189, cetakan pertama, t.tp: Halabī.

53 Sesetengah para ulama meletakkan *maqāsid takmīliyyah* (pelengkap) sebagai *maqāsid* yang keempat. Majoriti para pengkaji *maqāsid* menjadikan *maqāsid takmīliyyah* termasuk dalam kategori *maqāsid tahsīniyyah*. Lihat Muhammad Saᶜīd al-Yūbī, 1419H/1998, *Maqāsid al-Sharīᶜah al-Islāmiyyah wa ᶜAlāqatuha bi Adillah al-Sharᶜiyyah*, hlm. 177, cetakan pertama, Riyadh: Dār al-Hijrah.

54 Abī Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Shātibī, 1395H, hlm. 87, jil. 1, cet.2; Abī Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, t.th, hlm. 8, jil.

[55] Abū al-ᶜAbbās bin Ahmad bin Idrīs al-Sanhājī al-Qarāfī, 1418H/1998, *al-Furūq au Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, tahqīq Khalīl al-Mansūr, hlm. 85, jil. 4, cetakan pertama, Beirut: Dār al-Kutub ᶜIlmiyyah; Abū Shujāᶜa Muhammad bin ᶜAlī bin Shuᶜayb bin al-Dahhān, 1422H/2001, *Taqwīm al-Nazar fī Masāil Khilāfiah Zā'iᶜah wa Nabz Mazhabiyah Nāfiᶜah*, hlm. 46, jil. 4, cetakan pertama, Riyadh: Maktabat al-Rushd; ᶜAlā' al-Dīn Abī al-Hasan ᶜAlī bin Sulaymān al-Mardāwī al-Hanbalī, 1421H/2001, hlm. 3379.

[56] Lihat Mohd Anuar Ramli, t.th, Objektif Syariah (Maqasid al-Syariah): konsep dan kedudukannya sebagai teori seismograf hukum Islam, http://www.academia.edu/4354113/Objektif_Syariah_Maqasid_al-Syariah_Konsep_Dan_Kedudukannya_Sebagai_Teori_Seismograf_Hukum_Islam# [26 Disember 2013].

[57] Lihat Hailan Muji Tahir, Abd Ghafar Ismail & Anwar Fakhri Omar, 1430H/2009, Maqasid Syariah dalam Pengurusan Ekonomi, Kewangan dan Pembangunan Negara (SMEKI '09), *Prosiding Seminar Muamalat, Ekonomi dan Kewangan Islam Peringkat Antarabangsa 2009: Muamalat Preskripsi Krisis Ekonomi Global*, hlm. 471-495, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM): Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam. Berkenaan *hifz al-ᶜIrd* (memelihara maruah) terdapat perselisihan pendapat ulama. Sesetengah ulama meletakkannya dalam kategori *darūriyyah* manakala sebahagian yang lain meletakkannya dalam kategori *hājiyyah*. Ibid, hlm. 473.

[58] Abī Ishāq Ibrāhīm bin Mūsa al-Lakhmī al-Shātibī, 1395H, hlm. 11, jil. 2.

[59] Abī Ishāq Ibrāhīm bin Mūsa al-Lakhmī al-Shātibī, 1395H, hlm. 11, jil. 2; Abī Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, t.th, hlm. 90.
Di awal perbincangan dalam penulisan beliau ini, beliau meletakkan persoalan dimanakah kedudukan keutamaan pemilikan hartanah kediaman kepada manusia. Sekiranya tanpa hartanah kediaman menyebabkan hidup sesorang itu melarat sehingga membawa kepada kemudaratan dalam sosial masyarakat maka penyediaan kepada hartanah kediaman berada dalam kedudukan *al-Darūriyyah.* Lihat Muhammad Rā'fat Uthmān, 2006, Syirā' al-Buyūt lī al-Sakan min al-Bunūk bi al-Fā'idah, dlm. Lajnah min Asātizah Qism al-Fiqh al-Muqāran (pnyt), *Qadāya Fiqhiyyah Muᶜāsirah*, hlm. 6-22, Kaherah: al-Jāmiat al-Azhar.

[60] ᶜAlī bin Ahmad bin Saᶜīd bin Hazm al-Zāhirī Abū Muhammad, 1968, *al-Muhallā*, hlm. 224, jil. 6, t.tp: t.pt.

[61] Muhammad Uthmān Shubīr, 1428H/2007, hlm. 18.

[62] Lihat ᶜAbd al-Rahman Yusrī, t.th, hlm. 28.
Seorang muslim apabila niatnya ikhlas serta betul matlamatnya dalam menjalankan aktiviti-aktiviti ekonomi seperti modus operandi, proses penciptaan, penggunaan dan lain-lain maka itu dikira sebagai ibadat kerana maksud ibadat tidak hanya tertaluk pada amalan seperti solat, zakat dan puasa bahkan meliputi segala percakapan dan perbuatan yang terbit sama ada zahir atau batin yang membawa kepada keredhaan Allah. Lihat Ibn Taymiyyah, 1398, *al-ᶜUbūdiyyah*, hlm. 5, Kaherah: Matbaᶜat al-Madanī. Oleh itu, tiada ruang untuk menjalankan aktiviti-aktiviti ekonomi berlandaskan materi seperti menjalankan perniagaan yang membawa kemudaratan kepada manusia. Lihat Husīn Ghānim, 1406H, *al-Tawāzun wa al-Tahlīl al-Iqtisādī*, hlm. 62, t.tp: t.pt.

RUJUKAN

Ahmad Shukri Mohd. Nain & Rosman Md. Yusoff. 2003. *Konsep, Teori, Dimensi & Isu Pembangunan*. Johor: Universiti Teknologi Malaysia.

Anon. 2013. Ukur kemampuan sebelum beli, http://www.hmetro.com.my/articles/Ukurkemampuansebelumbeli/Article [14 Disember 2013].

J. Alston. 1986. An analysis of growth of the US farmland prices. *American Journal of Agricultural Economics* (68): 1-9.

L.S Bourne. 1981. *The Geography of Housing*. London: Edward Arnold.

Rosadah Mahamud. 2004. Pengaruh insentif ke atas pasaran harta tanah perumahan. *Proceeding of the 3rd Micra Conference (unpublished)*. Universiti Teknologi Malaysia. Dipetik daripada pautan yang disediakan http://www.fksg.utm.my/ph/publications04.php [6 Oktober 2013].

Saufi Karim. 2013. Langkah sukar pelabur hartanah untuk tahun 2014 dan 3 cara mengatasinya, http://www.majalahniaga.com/langkah-sukar-pelabur-hartanah-untuk-tahun-2014-dan-3-cara-mengatasinya.html [11 Disember 2013].

Shahanaaz Habib. 2013. Business as usual in property market, http://www.thestar.com.my/News/Nation/2013/11/17/Business-as-usual-in-property-market.aspx[17 November 2013].

Wendy Koh. 2010. *Akademi Jutawan Hartanah Untuk Pelabur Baru*. Selangor: True Wealth Sdn. Bhd.

Yosri Abu Mahsin. 2013. Harga rumah terus naik, http://cuepacs.blogspot.com/2013/11/harga-rumah-terus-naik.html [22 November 2013].
Zainal Abidin Hashim. 2000. Pembandaran dan kenaikan nilai harta tanah di Malaysia, *Akademika* 56: 27-46

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Pengaturan Poligami dalam Perundang-Undangan Negara-Negara Muslim

Ali Trigiyatno

Jurusan Syariah STAIN, Pekalongan Indonesia,
Alumnus Program Doktor IAIN, Sunan Ampel Surabaya

Abstrak: Poligami adalah salah satu bentuk pernikahan di kalangan negeri muslim yang sering mendapat kritikan dari berbagai kalangan. Menyikapi hal ini, beragam sikap ditunjukkan oleh pemerintah negara muslim terkait pengaturan poligami. Ada yang melarang sama sekali poligami, ada yang mebatasi dan mengetati dengan berbagai aturan yang pada dasarnya ingin mempersulit poligami, sementara sebagian lainnya membiarkan apa adanya sebagaimana ketentuan dalam fikih tradisional selama ini. Turki dan Tunisia, Uzbekistan dan Fiji adalah contoh negara yang melarang poligami bagi warga negaranya, bahkan lebih dari itu pemerintah di Turki dan Tunisia mengkriminalkan poligami. Sementara mayoritas negara muslim mengetati dan membatasi poligami dengan berbagai aturan yang pada dasarnya mempersulit terjadinya poligami. Ketentuan yang mempersulit pernikahan poligami di antaranya adanya keharusan memohon izin ke Pengadilan, keharusan mendapatkan izin istri pertama, pemeriksaan terkait kemampuan menafkahi istri-istri dan anak-anak, istri tidak dapat menjalankan kewajibannya dengan baik karena menderita sakit yang sukar disembuhkan, istri mandul, istri dipidana untuk masa tertentu dan lain-lain, adanya jaminan (tertulis) dari suami mampu berbuat adil.Sementara itu Saudi Arabia, Qatar, Kuwait, Oman, Bahrain dan Uni Emirat Arab masih memberlakukan ketentuan fikih tradisional dalam pengaturan poligami..

PENGENALAN

Secara etimologis poligami berasal dari bahasa Yunani *Polus* yang berarti banyak dan *gamos* yang berarti perkawinan.[1] Kata Poligini juga berasal dari bahasa Yunani yakni *polus* yang berarti banyak dan *gene* yang berarti perempuan.[2] Secara harfiah *(literally)* poligami berarti suatu perkawinan banyak atau lebih dari satu pasang dalam satu waktu (*having more than one spouse at a time*).[3]

Poligami sebenarnya bukan barang aneh dalam sejarah peradaban umat manusia. Secara sosiologis, dalam konteks dunia, praktik poligami telah dikenal dan dipraktikkan oleh sekitar 84 % berbagai suku bangsa di dunia ini termasuk Indonesia. Paul Vallely, menulis dalam sebuah situs sebagai berikut:

> In 1998 the University of Wisconsin surveyed more than a thousand societies. Of these just 186 were monogamous. Some 453 had occasional polygyny and in 588 more it was quite common. Just four featured polyandry. Some anthropologists believe that polygamy has been the norm through human history.[4]

> Terjemahan: (Pada tahun 1998 Universitas Wisconsin meneliti lebih dari seribu masyarakat. Dari jumlah tersebut hanya 186 yang mempraktikkan monogami. Sekitar 453 sesekali mempraktikkan poligami, dan 588 lebih umum mempraktikkan poligami. Hanya empat saja yang mempraktikan poliandri. Beberapa antropolog percaya bahwa poligami telah menjadi norma melalui sejarah manusia)

Mengingat spirit dasar kebolehan poligami banyak disalahgunakan oleh sebagian pihak, maka pemerintah di banyak negara merasa "terpanggil" untuk mengatur dan mengendalikan poligami agar tidak menjadi makhluk "liar" yang mudah disalahgunakan terutama kaum lelaki yang kurang bertanggung jawab, serta dalam rangka lebih melindungi dan menjamin hak-hak kaum wanita, maka dibuatlah sejumlah peraturan yang membatasi kebolehan (baca kemudahan) berpoligami.

Jika diperhatikan, maka pemerintah-pemerintah yang mayoritas penduduknya beragama Islam dalam menyikapi poligami ini terbagi menjadi tiga kelompok yakni negara yang melarang (mengharamkan) poligami, mengetatkan kebolehan poligami dan yang menyikapi secara biasa sebagaimana ketentuan dalam kitab-kitab fikih selama ini.

Untuk lebih jelasnya inilah keterangan singkat pengaturan poligami di beberapa negara muslim dewasa ini.[5]

Negara yang Melarang Sama Sekali Poligami[6]

Dewasa ini, negara yang berani menjadikan poligami sebagai barang 'haram' adalah negara Turki,[7] Tunisia,[8] Uzbekistan dan Fiji.[9] Cukup menarik apa yang ditetapkan di Tunisia dan Turki ini, seorang pria tidak dapat melakukan poligami kecuali kalau ia ingin dipenjara atau didenda. Di Turki dan Tunisia poligami secara tegas diatur dan ditetapkan sebagai sesuatu yang 'diharamkan' bagi pria. Ketentuan yang melarang poligami di Tunisia ini diatur dalam Undang-Undang Status Perorangan *(The Code of Personal Status)* tahun 1956 pasal 18.[10]

Dalam hukum perkawinan Tunisia, kriminalisasi poligami diatur dalam *The Tunisian Code of Personal Status 1956* seperti dipaparkan berikut ini. Pasal 18 menyatakan:[11]

(i) *Plurality of wives is prohibited. Any person who, being already married and before the marriage is lawfully dissolved, marries again, shall be liable to imprisonment for one year or for a fine of 240.000 malims, or to both, even if the second marriage is in violation of any requirements of this Code.*

(ii) Any person who has married in violation of the provisions laid down in Law No. 3 of 1957 relating to organization of civil status and contracts an second marriage while livin g in matrimony with the first wife shall be liable to the same punishment.

(iii) A person who knowingly marries someone liable to punishment under the forgoing clauses shall also be liable to same punishment.

(iv) Article 53 of the Penal Code will not apply to the offences under this article.

Teks tersebut dapat diterjemahkan sebagai berikut:

(i) (memiliki lebih dari satu orang isteri atau poligami adalah dilarang. Siapa saja, yang sudah menikah dan pernikahannya itu secara hukum belum putus, melakukan pernikahan lagi, akan dipidana dengan pidana kurungan selama satu tahun, atau dengan pidana denda sebesar 240.000 malims, atau dengan kombinasi pidana kurungan dan pidana denda tersebut, dan bahkan perkawinannya yang terkemudian dianggap melanggar ketentuan-ketentuan dalam Undang-undang ini.

(ii) Siapa saja yang sudah kawin yang melakukan -dengan cara melanggar ketentuan-ketentuan yang tercantum dalam Undang-undang No. 3 Tahun 1957 tentang Penyelenggaraan Perikatan dan Hak-hak Keperdataan-akad perkawinan lagi dengan wanita lain, padahal masih berada dalam ikatan perkawinan dengan isterinya yang terdahulu, akan di pidana dengan pidana yang sama seperti di atas.

(iii) Seseorang yang secara sadar melakukan perkawinan dengan orang lain yang dijatuhi suatu pidana berdasarkan ketentual- kentuan hukum yang berlaku, juga akan dikenai pidana yang sama dengannya.

(iv) Pasal 53 Undang-undang Hukum Pidana tidak berlaku lagi perbuatan melanggar hukum yang ditetapkan dalam Undang- undang ini.[12]

Dalam pasal-pasal ini dinyatakan dengan tegas bahwa poligami dalam bentuk apapun dan dengan alasan apapun dinyatakan sebagai hal yang terlarang. Barang siapa yang melanggarnya maka ia dapat dipenjara selama 1 tahun atau denda 24.000 Francs.[13]

Sedang di Turki ketentuan yang melarang poligami terdapat dalam *Civil Code* 1926 pasal 93, 112 dan 114 yang pada intinya melarang praktik poligami dan pelanggarnya dapat dijatuhi hukuman.[14] Di tahun 2001, Turki lebih lengkap lagi dalam melarang poligami dengan memperbaiki ketentuan Civil Code 1926.[15]

Sungguhpun poligami dilarang oleh Rezim Ataturk, hingga hari ini poligami masih dipraktikkan oleh masyarakat Kurdi yang mendiami sebelah tenggara Anatolia. Di daerah ini, yang dihuni sekitar 1/3 penduduk Turki yang berjumlah 71 juta, poligami masih mudah dijumpai. Menurut satu sumber jumlah pelaku poligami di daerah ini diperkirakan mencapat 1/4 dari perkawinan yang ada.[16]

Dasar pertimbangannya yang digunakan untuk melarang praktik poligami adalah dikarenakan syarat adil sebagaimana yang disyaratkan al-Qur'an mustahil bisa dilakukan dan dipenuhi oleh suami sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an Surah al-Nisa' ayat 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا [النساء : 129]

"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dengan sendirinya jika syarat kebolehan itu tidak bisa dipenuhi maka dengan sendirinya kebolehan poligami menjadi tertutup.[17] Maka negara mengambil kebijakan untuk melarang kebolehan berpoligami dan bahkan menjadikannya sebagai tindak pidana yang dapat dijatuhi hukuman bagi pelakunya.[18]

Negara-negara Muslim yang Membatasi Poligami[19]

Dewasa ini, mayoritas negara-negara muslim menganut asas mempersulit poligami sebagaimana dinyatakan oleh Khoiruddin Nasution sebagai berikut:

Dengan demikian, mayoritas perundang-undangan perkawinan muslim kontemporer mempersulit bolehnya poligami, hanya saja cara yang digunakan berbeda antara satu negara dengan negara lain. Perbedaan ini di samping karena faktor sosial yang berbeda juga karena perbedaan kebutuhan dan tuntutan. Sebagai tambahan, perundang-undangan satu atau sejumlah negara dapat juga mempengaruhi isi atau aturan tentang poligami di negara lain. Karena itu, pengaruh negara tertentu menjadi faktor lain dalam merumuskan aturan tentang poligami. [20]

Dalam pengamatan Muh{ammad Zaki Saleh,[21] pembatasan poligami yang dilakukan bersifat variatif, dari cara yang paling lunak sampai yang paling tegas. Ia mencontohkan, di Libanon, berdasarkan hukum keluarga yang diberlakukan kerajaan Turki Usmani pada tahun 1917,[22] poligami tidak dilarang namun diharapkan menerapkan prinsip keadilan kepada para istri.[23] Ketentuan yang tidak jauh berbeda juga terjadi di Maroko berdasarkan UU Status Pribadi tahun 1958 yang berlaku di sana.[24]

Cara lain yang ditempuh guna membatasi ruang gerak poligami adalah dengan pembuatan perjanjian. Istri diberi hak oleh UU untuk meminta suami ketika akan melangsungkan akad perkawinan agar membuat perjanjian bahwa jika ternyata nanti ia menikah lagi dengan wanita lain maka si istri dapat langsung meminta cerai kepada pengadilan atau dengan sendirinya jatuh talak satu apabila yang melanggar itu pihak istri. Contoh seperti ini dapat ditemukan misalnya dalam pasal 19 Hukum Keluarga Yordania No. 61 tahun 1976 yang belakangan diubah dengan Hukum Keluarga Yordania No. 25 tahun 1977.[25] Ketentuan yang sama juga disebutkan dalam pasal 31 UU Status Pribadi Maroko tahun 1958.[26]

Di Pakistan, aturan yang sedemikian ketat tentang poligami juga diterapkan. Poligami hanya boleh dilakukan setelah mendapat izin dari istri pertama dan Dewan Hakam (*arbitrer*) yang dibentuk untuk menyelidiki hal itu. Bahkan bagi pelanggarnya, atas pengaduan pihak-pihak, dapat dihukum penjara atau denda, atau malah dihukum dengan kedua-duanya.[27]

Masih menurut Muhammad Zaki Saleh, sebagian negara-negara Muslim memberlakukan kriminalisasi praktik poligami dalam Hukum Keluarga mereka. Dalam pengamatannya, minimal tercatat 8 negara Muslim yang telah memberlakukan penjatuhan sanksi hukum terhadap masalah poligami dalam Hukum Keluarga mereka. Kedelapan negara tersebut adalah Iran, Pakistan, Yaman (Selatan), Irak, Tunisia, Turki, Malaysia, dan Indonesia.[28]

Ketentuan di Iran, seorang suami yang ingin menikah lagi (berpoligami) maka ia wajib memenuhi dua hal:

1. Memberitahukan kepada calon istrinya (yang kedua dan seterusnya) bahwa ia sudah beristri.
2. Mendapat izin terlebih dahulu dari Pengadilan.[29]

Pelanggaran atas salah satu hal tersebut di atas dapat mengakibatkan konsekuensi hukum yang cukup serius. Mengacu pada Hukum Keluarga yang berlaku di Iran, poligami yang dilakukan oleh seorang suami dengan memalsukan keterangan atau tanpa pemberitahuan kepada calon istri tentang eksistensi perkawinan sebelumnya, dapat membuat pelakunya dijatuhi hukuman penjara antara 6 bulan sampai 2 tahun lamanya. Hukuman yang sama juga dapat dikenakan terhadap pelaku poligami tanpa mengantongi izin Pengadilan terlebih dahulu.[30]

Sementara ketentuan yang berlaku di Pakistan, seseorang hanya dapat dibolehkan berpoligami jika telah mendapat izin tertulis dari Lembaga Arbitrase (Majelis Hakam) terlebih dahulu. Perkawinan yang dilakukan tanpa izin tertulis dari lembaga tersebut akan mengakibatkan perkawinan itu tidak terdaftar menurut Undang-Undang.[31] Lebih jauh lagi, bagi pelaku poligami tanpa izin lembaga arbitrase (*arbitration council*), dapat dijatuhi hukuman berupa:

1. Diwajibkan dengan segera membayar seluruh jumlah mas kawin, baik kontan maupun bertempo (cicilan), kepada istri/para istrinya yang ada. Jika jumlah itu tidak dibayar, maka ia dapat ditukar-alih sebagai tunggakan pajak tanah;
2. Atas dasar keyakinan terhadap pengaduan (dari pihak istri mengenai pelunasan mahar) maka pelaku poligami dapat dikenakan hukuman penjara maksimal 1 tahun, atau dengan denda maksimal 5 ribu rupee, atau dengan keduanya sekaligus.[32]

Sedang ketentuan di Yaman (Selatan), untuk dapat mempraktikkan bigami (beristri dua) hanya diperbolehkan setelah adanya izin tertulis dari Pengadilan, yang dapat diperoleh dengan alasan:

1. Istri mandul yang dinyatakan oleh dokter dan tidak diketahui sebelumnya; atau
2. Istri menderita penyakit kronis atau penyakit menular yang menurut medis tidak bisa disembuhkan, serta penyakit tersebut menghalangi kelangsungan kehidupan rumah tangga.[33]

Dalam pengamatan Muhammad Zaki Saleh, meski tidak disebutkan secara eksplisit larangan atau sanksi hukum dalam pasal-pasal yang berkaitan dengan poligami, akan tetapi Hukum Keluarga yang diberlakukan Yaman (Selatan) menetapkan ketentuan bahwa semua pelaku/pihak yang terkait pelanggaran (pelaku & pendukung) melakukan perkawinan atau mendaftarkan perkawinan yang bertentangan dengan UU (salah satunya mengenai bigami tanpa izin Pengadilan setempat), dapat dijatuhi hukuman berupa denda maksimal 200 dinar; atau penjara maksimal 2 tahun; atau kedua sekaligus.[34] Dengan demikian berdasarkan Hukum Keluarga di Yaman (Selatan), poligami yang dilakukan tanpa izin dari Pengadilan setempat dipandang sebagai tindak kriminal yang dapat dijerat dengan sanksi hukum.[35]

Namun ketentuan seperti di atas berdasarkan sumber yang lebih mutakhir tampaknya sudah banyak berubah. Arah pengaturan poligami di Yaman belakangan terasa lebih longgar. Laporan SIGI (*Social Institution & Gender Index*) menyatakan:

> Polygamy is legal following provisions in Sharia, which allow Muslim men to take as many as four wives provided that they can support all wives financially. Yemeni law does not require that men who wish to practice polygamy inform their first wives of this intention, nor do they need permission to enter into subsequent marriages. A 1997 Demographic and Maternal and Child Health Survey reported that 7 per cent of women were in polygamous unions, while also showing that polygamy is more common in rural and mountainous areas than in urban and coastal regions.[36]

(Poligami adalah legal dengan mengikuti ketentuan hukum dalam syariah, yang mengizinkan pria muslim untuk menikahi maksimal empat istri dengan syarat bahwa mereka mampu menyediakan nafkah semua istri. Hukum Yaman tidak mengharuskan laki-laki yang ingin melakukan poligami memberitahukan maksudnya itu ke istri pertama terlebih dahulu, juga tidak perlu izin untuk melangsungkan pernikahan berikutnya itu. Survei Demografi dan Kesehatan Ibu dan Anak 1997 melaporkan bahwa 7 persen perempuan berada dalam perkawinan poligami. Survei itu juga menunjukkan bahwa poligami lebih umum di daerah pedesaan dan pegunungan dibandingkan dengan daerah perkotaan dan pesisir.)

Di Indonesia,[37] Irak,[38] Malaysia,[39] Somalia[40] dan Suriah[41] seorang suami yang hendak melakukan poligami diharuskan mendapatkan izin terlebih dahulu dari pengadilan *(prior permission of the court),* sementara di Bangladesh dan Pakistan izin itu juga diharuskan dari semacam dewan arbitrase *(a Quasi Judicial Body*).[42] Izin dapat diberikan di Irak dan Suriah jika terdapat alasan yang kuat dan sah *(lawful reason).*

Di Pakistan, Bangladesh dan Malaysia izin poligami baru diberikan jika suami dipandang oleh pengadilan mampu berlaku adil. Bahkan Malaysia menambahkan ketentuan bahwa dengan poligami itu istri-istrinya harus diyakini tidak medapatkan bahaya yang diakibatkan adanya poligami itu. Sedang di Indonesia, Somalia dan Yaman Selatan, pengadilan dapat memberikan izin untuk poligami jika istri menderita mandul, cacat fisik atau penyakit yang tak dapat disembuhkan *(incurable disease*) atau istri tidak dapat menjalankan tugasnya dengan baik di Indonesia, serta jika istri dipenjara lebih dari dua tahun di Yaman Selatan. Dalam hal ini, kemampuan finansial suami tetap diperhatikan dan jadi bahan pertimbangan dalam memberikan izin oleh pengadilan.[43]

Di negara Yordania, Libanon dan Maroko,[44] bentuk perlindungan yang diberikan oleh UU kepada kaum perempuan adalah dengan jalan mereka memberikan hak kepada istri untuk mengajukan syarat sewaktu akad nikah (perjanjian nikah) agar suaminya tidak melakukan poligami. Jika suami melanggar syarat tadi maka ia dapat mengajukan cerai ke pengadilan (cerai gugat). Di Yordania hal ini diatur sebagaimana dapat dilihat pada *The Code of Personal Status* 1976 pasal 19, sementara di Libanon hal ini diatur dalam *The Law on Family Rights* 1917-1962 pasal 38. Di Maroko sendiri ketentuan ini dapat ditemukan dalam *The Code of Personal Status* 1957-1958 pasal 31.[45]

Di Irak, seorang suami yang melakukan poligami tanpa mendapatkan izin terlebih dahulu dari pengadilan sebagaimana yang telah ditetapkan oleh UU, walau perkawinannya sah, suami dapat dijatuhi hukuman setempat atau lokal sebagaimana diatur oleh UU lokal setempat. Ini diatur dalam *Law of Personal Status* 1959 pasal 3 ayat 6. Di Pakistan seorang suami yang melakukan poligami tanpa mengantongi izin dari pengadilan berdasarkan *Muslim Family Law Ordinance* 1961 juga dapat dijatuhi hukuman.[46]

Aturan poligami di Mesir,[47] menurut pasal 11 b UU No. 100 tahun 1985, seorang suami diharuskan menyertakan status perkawinannya dalam akta perkawinan. Jika ia sudah menikah, dia wajib mencantumkan nama-nama dan alamal-alamat istrinya, dan notaris harus memberitahu mereka mengenai perkawinan baru dengan surat tercatat. Seorang istri yang suaminya mengambil istri kedua dapat mengajukan cerai jika ia mendapat *d}arar,* seperti tidak mungkin berlanjutnya hubungan suami – istri dan jika hakim tidak mampu untuk mengusahakan rekonsiliasi. Hak istri untuk mengajukan tuntutan itu berakhir satu tahun sejak ia mengetahui perkawinan yang baru.[48]

Negara-negara yang Mempertahankan Poligami Sebagaimana Ketentuan dalam Kitab-kitab Fikih[49]

Ada beberapa negara muslim yang bersikap biasa-biasa saja dalam arti tidak melarang dan mengetati tentang poligami ini dengan pertimbangan bahwa hal itu sudah diatur dalam kitab-kitab fikih dan tidak seyogyanya negara banyak campur tangan dalam soal ini. Jadi bisa dikatakan di negara ini pengaturan poligami lebih banyak ‘diserahkan’ kepada para pelaku dan ketentuan fikih yang sudah mapan.

Negara yang mengambil sikap seperti itu, dalam pengamatan Dawoud El Alami misalnya Saudi Arabia, Qatar,[50] Kuwait,[51]Oman,[52] Bahrain,[53] Uni Emirat Arab.[54]

Dari paparan singkat di atas dapat ditarik beberapa poin sehubungan dengan pengaturan poligami yang dipraktikkan beberapa negeri muslim dewasa ini sebagai berikut:

1. Dibanding ketentuan dalam fikih selama ini maka pengaturan poligami banyak mengalami 'kemajuan' terutama yang berkaitan dengan campur tangan dan wewenang pengadilan, penambahan syarat-syarat serta adanya sanksi yang mungkin dijatuhkan kepada para pelanggar.
2. Turki dan Tunisia merupakan dua negara yang banyak melakukan 'pemberontakan' terhadap ketentuan fikih dengan melarangnya sama sekali bahkan menjadikannya sebagai tindak pidana.[55]
3. Sebagian negara muslim masih mempertahankan ketentuan poligami sebagaimana diatur dalam kitab-kitab fikih yang telah ada.

Dengan memperhatikan ketentual-ketentuan di atas maka tampak ada negara yang masih 'jalan di tempat' dalam mengatur poligami seperti Arab Saudi, Kuwait, Qatar, Bahrain, yakni belum banyak beranjak dari ketentuan fikih lama. Sementara kebanyakan negara berusaha mengatur poligami agak ketat untuk mengurangi ekses negatif poligami. Sebagian lagi melangkah cukup berani dengan melarangnya sama sekali dan bahkan menganggapnya sebagai tindak pidana seperti yang ditunjukkan oleh Turki dan Tunisia.

Jika kita perhatikan ketentuan yang mengatur poligami di Indonesia, seperti yang tertuang dalam UU No. 1 Th 1974, maka menurut hemat penulis, pemerintah Indonesia masuk dalam kategori yang membolehkan poligami dengan aturan yang cukup ketat, lebih-lebih bagi PNS maupun anggota TNI/Polri.

PEMBATASAN POLIGAMI DI BERBAGAI DUNIA MUSLIM

Menurut Asghar Ali Enginer, dewasa ini, di negara India dan juga negeri-negeri muslim, poligami mendapat tantangan dari para pendukung hak-hak perempuan. Bukan hanya ajaran Islam , namun juga agama-agama, tradisi-tradisi dan kebiasaan-kebiasaan yang diasosiasikan dengannya yang membolehkan untuk memiliki beberapa istri. Sebelumnya, para wanita terlihat "pasrah" dan menganggap poligami sebagi sesuatu yang *" natural"* dan pemberian (*given*) Tuhan, sehingga tidak ada upaya untuk menentangnya. Menurutnya, poligami baru ditentang di era modern, khususnya di abad ke-20. Revolusi industrilah yang membawa kepedulian di kalangan kaum perempuan akan hak-hak mereka dengan menuntut kesetaraan status dengan kaum laki-laki.[56]

Di abad ke-20 ini, poligami mulai digugat, dipertanyakan, dan bahkan 'dimusuhi' untuk dihapus dari tatanan hidup masyarakat. Gelombang untuk memerangi poligami, yang semula berhembus dari benua Eropa, lambat laun mendapatkan tempat di beberapa negara dengan mayoritas berpenduduk muslim. Tidak mengherankan, jika kemudian terdapat usaha-usaha untuk membatasi poligami dan bahkan jika memungkinkan untuk melarang poligami. Di abad ke-20, mayoritas negara dengan kebanyakan penduduknya bergama Islam menetapkan sejumlah aturan melalui berbagai perundang-undangan untuk membatasi poligami, bahkan ada beberapa di antaranya yang melarang sama sekali poligami, seperti yang dilakukan negara Turki dan Tunisia.

Bentuk-bentuk pembatasan poligami itu cukup banyak bentuknya di antaranya berupa:

1. Keharusan memohon izin ke Pengadilan.
2. Keharusan mendapatkan izin istri pertama.
3. Pemeriksaan terkait kemampuan menafkahi istri-istri dan anak-anak.
4. Istri sebelumnya dipersyaratkan tidak dapat menjalankan kewajibannya dengan baik karena menderita sakit yang sukar disembuhkan, istri mandul, istri dipidana untuk masa tertentu dan lain-lain.
5. Adanya jaminan (tertulis) dari suami mampu berbuat adil.

Empat ketentuan pertama di atas pada dasarnya tidak atau belum diatur dalam kitab-kitab fikih lama. Namun UU melangkah lebih maju dengan menambahkan beberapa syarat guna lebih menjamin hak-hak istri dan anak, serta mengurangi dan membatasi ekses-ekses poligami.

NOTA HUJUNG

1 Dari situs http://www.thefreedictionary.com/polygamy, dijumpai penjelasan asal usul poligami dari berbagai bahasa : " French polygamie, from Latin polygamia, from Greek polugami : polu-, poly- + -gami, -gamy". Diakses 3 November 2011.

2 Lihat dalam *Ensiklopedi Indonesia*, Jilid V, (Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1984), hlm. 2736.

3 Pengertian dan uraian secara kebahasaan poligami dan poliandri dapat dilihat dalam http://www.thefreedictionary.com/polygamy, diakses penulis 3 November 2011. Penjelasan senada dapat dibaca pula entri "Polygamy" dalam Encyclopedia Americana, (t.t.p. : Grolier Incorporated, 1995), Vol. 22, hlm. 365.

4 Paul Vallely, "The Big Question: What's the history of polygamy, and how serious a problem is it in Africa?", dalam http://www.independent.co.uk/news/world/africa/the-big-question-whats-the-history-of-polygamy-and-how-serious-a-problem-is-it-in-africa-1858858.html, akses 4 Mei 2012.

5 Uraian yang cukup memadai seputar hal ini dapat dibaca Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries (History, Texs and Comparative Analysis)*, (New Delhi : Academy of Law and Religion New Delhi, 1987), utamanya pada halaman 14, 273-274.

6 Women Living Under Muslim Laws, *Knowing Our Rights: Women, Family, and Customs in The Muslim World*, Tird Edtion, (London, Women Living Under Muslim Laws, 2006), hlm. 199. Lihat pula uraian Titik Triwulan Titik & Trianto, *Poligami Perspektif Perikatan Nikah*, hlm. 94-99.

7 Penjelasan yang lebih memadai dapat dibaca Khoirudin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia...*, hlm. 284 - 285. Lihat juga Siti Musdah Mulia, "Menuju Hukum Perkawinan yang Adil : Memberdayakan Perempuan Indonesia", dalam Sulistyowati Irianto (Ed.), *Perempuan & Hukum...*, hlm. 137.

8 Siti Musdah Mulia, "Menuju Hukum Perkawinan yang Adil : Memberdayakan Perempuan Indonesia", dalam Sulistyowati Irianto (Ed.), *Perempuan & Hukum...*, hlm. 136.

9 Anonim, *Mengenali Hak Kita; Perempuan, Keluarga, Hukum, dan Adat di Dunia Islam*, Cet. I, (Yogyakarta : LKiS Perempuan dll, 2007), hlm. 187, 191.

10 J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, (New York : New York University Press, 1959), hlm. 49. Anonim, *Mengenali Hak Kita...*, hlm. 191. Lihat juga Subardjo, " Hukum Keluarga di Dunia Islam Kontemporer (Melacak Perkembangan Legislasi dan Pembaharuan Materi di Indonesia, Tunisia, dan Mesir)", dalam *Jurnal Ilmu Hukum* Fakultas Hukum UAD, Vol. 2, No. 2, Agustus 2005, hlm. 83-84.

11 Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries...*, hlm. 153.

12 Diterjemahkan oleh Asmawi, *Kriminalisasi Poligami dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam Kontemporer* , T.t., hlm. 21.

13 Anonim, *Mengenali Hak Kita...*, hlm. 191. Periksa juga Muh}ammad Abu> Zahrah, *Tanz}i>m al-Usrah wa Tanz}i>m al-Nasl*, hlm. 50. Lihat pula "Tunisia, Republic of" dalam http://www.law.emory.edu/ifl/legal/tunisia.htm, akses 26 April 2012. Pelarangan poligami di Tunisia menimbulkan kisah yang menggelikan dan sekaligus memprihatinkan. Untuk kasus ini, Syeikh Abdul H{ali>m Mah}mu>d, salah seorang ulama besar al-Azhar menceritakan sebuah kejadian lucu dan mengherankan. Ada salah seorang tokoh Islam yang menikah untuk kedua kalinya (berpoligami) secara sah menurut aturan syar'i. Namun berhubung negeri itu melarang poligami secara tegas, maka pernikahan itu dilakukan tanpa melaporkan kepada pemerintah. Rupanya, intelejen setempat mencium adanya pernikahan itu. Setelah melakukan pengintaian intensif, dikepunglah rumah tokoh ini dan diseretlah dia ke pengadilan untuk dijatuhi hukuman. Melihat situasi yang berbahaya seperti ini, maka kecerdikan akal digunakan. Sang tokoh dengan tenang menjawab bahwa wanita yang ada di rumahnya itu bukan istrinya, tapi teman selingkuhannya. Agar tidak ketahuan istri pertamanya, maka mereka melakukannya secara diam-diam. Mendengar pengakuannya ini, pihak pengadilan atas nama pemerintah meminta maaf yang sebesar-besarnya atas kesalah-pahaman itu. Kemudian sang tokoh tersebut dipulangkannya dengan baik-baik serta tidak lupa tetap meminta maaf atas insiden itu. Lihatlah kejadian menggelikan di atas, poligami dikriminalkan namun perselingkuhan justru dihormati dan dilindungi oleh hukum. Dikutip dari situs http://yadisyahid.web.id/?p=77, diakses 19 Februari 2009.

14 Tahir Mahmood : *Personal Law in Islamic Countries*, hlm. 275. Lihat pula H.M. Atha' Mudzhar dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern ; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-Kitab Fikih*, Cet. I, (Jakarta : Ciputat Press, 2003), hlm. 44-45.

15 Periksa dalam Middle East Program, "Best Practices" Progressive Family Laws in Muslim Countries, August 2005, hlm. 13, dapat diakses melalui situs http://www.wilsoncenter.org/publication-series/best-practices-progressive-family-laws-muslim-countries, akses 10 April 2012. Sungguhpun Turki melarang dan megkriminalkan poligami, dalam praktik diperkirakan masih ada sekitar 3 % warganya yang melakukannya khususnya di daerah pedesaan. Dalam situs http://www.turkishodyssey.com/turkey/culture/people.htm yang diakses penulis 17 Mei 2012 diinformasikan kehidupan perkawinan warga Turki, "Approximately 40% of marriages are only civil, 50% are both civil and religious, 10% are only religious which means they are not legal. Polygamy is very rare and only in some villages with a rate of 3%". (diperkirakan 40 % perkawinan di Turki hanya memenuhi segi perdatanya saja, 50 % memenuhi syarat perdata dan agama, 10 % hanya memenuhi ketentuan agama yang berarti tidak sah menurut negara. Poligami sangat jarang terjadi dan hanya terjadi di beberapa pedesaan dengan rata-rata sekitar 3 % saja)

16 Periksa http://www.chron.com/CDA/archives/archive.mpl/2006_4153602/polygamy-a-holdover-in-turkey-though-banned-in-192.html, akses 17 Mei 2012. Lihat juga http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/this_world/4165896.stm, akses 17 Mei 2012.

17 Cara *istinba>t}* dan penarikan kesimpulan hukum seperti ini seperti ini di mata sebagian besar ulama dianggap tidak benar dan mengada-ada. Salah seorang yang mengkritik pemahaman seperti ini adalah Muhammad Must}afa Shalabi, lihat bukunya *Ah}ka>m al-Usrah fi> al-Isla>m...*, hlm. 239.

18 Bandingkan dengan H.M. Atha' Mudzhar dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, hlm. 88-89. Periksa juga John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, (New York : Syracuse University Press, 1982), hlm. 92. Mengenai seluk beluk reformasi hukum di Turki dari perspektif perempuan periksa Mehvefl Bingöllü dkk.,*Turkish Civil and Penal Code Reforms from a Gender Perspective: The Success of Two Nationwide Campaigns*, Edisi 1, (Istanbul : t.n.p., 2005)

19 Titik Triwulan Titik & Trianto, *Poligami Perspektif Perikatan Nikah*, hlm.103- 110. Bandingkan dengan apa yang tertulis dalam Middle East Program, "Best Practices" Progressive Family Laws in Muslim Countries, August 2005, hlm. 14, dapat diakses melalui situs http://www.wilsoncenter.org/publication-series/best-practices-progressive-family-laws-muslim-countries, akses 10 April 2012.

20 Penjelasan yang lebih memadai ketentuan poligami di Indonesia bisa dibaca Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia...*, hlm. 298-299.

21 Lihat Makalah Muh}ammad Zaki Saleh, "Trend Kriminalisasi dalam Hukum Keluarga di Negara-Negara Muslim; Studi Komparatif Poligami di Turki, Tunisia, Irak, Malaysia dan Indonesia", dipresentasikan pada forum *Annual Conference* Kajian Islam di Lembang, Bandung, 26-30 November 2006.

22 Tahir Mahmood, *Family Law Reform...*, hlm. 37.

23 Bisa dilihat Anonim, "Lebanon (Lebanese Republic)", dalam http://www.law.emory.edu/ifl/legal/lebanon.htm, akses 26 April 2012.

24 Tahir Mahmood, *Family Law Reform...*, hlm. 117

25 Tahir Mahmood, *Personal Law…, hlm. 80.*

26 *Ibid.*, hlm. 121.

27 Tahir Mahmood, *Personal Law…,* hlm., 245-246. Bandingkan dengan, "Islamic Republic of Pakistan", dalam http://www.law.emory.edu/ifl/legal/pakistan.htm, akses 26 April 2012.

28 Lihat Muhammad Zaki Saleh, "Trend Kriminalisasi dalam Hukum Keluarga di Negara-Negara Muslim; Studi Komparatif Poligami di Turki, Tunisia, Irak, Malaysia dan Indonesia", dipresentasikan pada forum *Annual Conference* Kajian Islam di Lembang, Bandung, 26-30 November 2006.

29 Lihat tulisan Valentine M. Moghadam, "Women in the Islamic Republic of Iran: Legal Status, Social Positions, and Collective Action", dalam www.wilsoncenter.org/ValentineMoghada, akses 26 April 2012.

30 *The Marriage Law 1931-1937* Pasal 5 jo. *Family Protection Law of 1967* Pasal 14. Di tahun 2008, Parlemen Iran mengajukan usulan RUU Poligami yang membolehkan pria menikahi wanita lebih dari satu tanpa harus izin istri pertama. Usul ini juga menyulut pro dan kontra di masyarakat Iran. Lihat, "Polygamy bill provokes controversy in Iran", dalam http://www.usatoday.com/news/world/2008-09-04-polygamy-bill_N.htm, akses 26 April 2012. Baca juga berita yang berjudul, "Iran rejects easing polygamy law", dalam http://news.bbc.co.uk/2/hi/7594997.stm, akses 26 April 2012.

31 Naheda Mehboob Ellahi , "Family Laws and Judicial Protection", hlm. 7, bisa diunduh dari situs www.supremecourt.gov.pk/ijc/Articles, akses 26 April 2012. Periksa juga *The Muslim Laws Ordinance 1961 (Ordinance 8/1981)* dan amandemennya: Ordonansi 21 & 30 /1961 Pasal 6 ayat (1)

32 *Ibid.*, Pasal 6 ayat (5). Lihat juga tulisan Karin Carmit Yefet, "What's The Constitution Got to Do With It? Regulating Marriage In Pakistan, hlm. 24-25. Bisa diunduh dari situs www.law.duke.edu/shell/, akses 26 April 2012.

33 *Family Law 1974 (UU No. 1/1974)* Pasal 9.
34 *Family Law 1974 (UU No. 1/1974)* Pasal 49.
35 Lihat Makalah Muhammad Zaki Saleh, "Trend Kriminalisasi Dalam Hukum Keluarga di Negara-Negara Muslim; Studi Komparatif Poligami di Turki, Tunisia, Irak, Malaysia dan Indonesia", Dipresentasikan pada forum *Annual Conference* Kajian Islam di Lembang, Bandung, 26-30 November 2006.
36 Anonim, "Gender Equality And Social Institutions In Yemen" , http://genderindex.org/country/yemen, akses 25 April 2012.
37 Penjelasan yang lebih lanjut mengenai poligami di Indonesia bisa dibaca Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia...,* hlm. 266 – 272.
38 *Ibid*., hlm. 293- 294. Pasca perang Irak-Iran dan kejatuhan Saddam Husain yang banyak menewaskan kaum lelaki, diperkirakan ada hampir 1 juta wanita yang hidup menjanda. Hal ini mendorong sebagian pihak untuk melegalkan atau mempermudah kembali poligami dan bahkan nikah mut'ah. Periksa, "Polygamy Returns to Iraq, Half a man is better than none?", dalam situs http://www.scragged.com/articles/polygamy-returns-to-iraq, akses 26 April 2012. Baca pula, " Nikah Mut'ah Sedang Booming di Irak Selatan", dalam http://www.muslimdaily.net/berita/lokal/3662/nikah-mut'ah-sedang-booming-di-irak-selatan, akses 26 April 2012.
39 Penjelasan ketentuan poligami di Malaysia lihat Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia...*, hlm. 272-282.
40 Lihat lebih detail dalam *Ibid*., hlm. 296.
41 Poligami di Suriah bisa dibaca Khoirudin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia...*, hlm. 294-296. Sebagai informasi tambahan periksa dan lihat pula http://www.law.emory.edu/ifl/legal/syria.htm, akses 6 April 2012.
42 Ketentuan di Bangladesh dan Pakistan secara ringkas dapat dibaca dalam Anonim, *Mengenali Hak Kita...*, hlm. 193.
43 Tahir Mahmood, *Personal Law ...*, hlm. 274.
44 Ketentuan poligami di Maroko selengkapnya dapat dilihat dalam Anonim, *Mengenali Hak Kita...*, hlm. 192.
45 Lihat lebih jauh laporan kehidupan wanita di Maroko dalam laporan akhir Anissa NAQRACHI President of Nour Association for Solidarity with Rural Women, dalam "Morocco: Country Gender Profile, March 2007", dapat diakses melalui www.jica.go.jp/activities/issues/.../e06mor.pdf, akses 26 April 2012.
46 Tahir Mahmood, *Muslim Family Reform in The Muslim World* , hlm. 278. Aturan poligami di Pakistan secara singkat dapat dibaca pula dalam "Family Law in Pakistan" dalam situs http://law.zafcointl.com/area_family_law.html, akses 26 April 2012.
47 Lihat juga Subardjo, "Hukum Keluarga di Dunia Islam Kontemporer (Melacak Perkembangan Legislasi dan Pembaharuan Materi di Indonesia, Tunisia, dan Mesir)", dalam Jurnal Ilmu Hukum Fakultas Hukum UAD, Vol. 2, No. 2, Agustus 2005, hlm. 85-86.
48 Anonim, *Mengenali Hak Kita...*, hlm. 194.
49 Titik Triwulan Titik & Trianto, *Poligami Perspektif Perikatan Nikah*, hlm. 99-102.
50 Sungguhpun Qatar tidak banyak membuat aturan dalam soal poligami, namun menurut hasil penelitian yang dipublikasikan tahun 2010, poligami di negara dengan perkapita tertinggi se dunia yakni 72.000 dolar per tahun ini semakin turun yakni dari 6,6 % turun menjadi 4 %. Baca, "Hasil Penelitian: Tingkat Poligami di Qatar Semakin Menurun", dalam http://www.eramuslim.com/berita/dunia/tingkat-poligami-di-qatar-menurun-drastis.htm, akses 27 April 2012.
51 Cukup longgarnya aturan poligami di Kuwait menyebabkan di negara ini ada sekitar 8-12,5% pria disinyalir melakukan poligami. Periksa "Women of polygamous marriages in an inpatient psychiatric service in Kuwait" dalam http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/3965613, akses 27 April 2012.
52 Sementara itu, di Oman, berdasarkan sensus tahun 2003, diperkirakan ada 5,5 % pria beristri 2 dan 0,4 % berisitri lebih dari satu. Lihat SIGI, "Gender Equality and Social Institutions in Oman", dalam http://genderindex.org/country/oman, akses 27 April 2012.
53 Lihat SIGI, "Gender Equality and Social Institutions in Bahrain", dalam http://genderindex.org/country/Bahrain, akses 27 April 2012.
54 Dawoud El Alami dan Doreen Hinchliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of The Arab World,* (Boston : Kluwer Law International, 1996), hlm. 4-5.
55 Menurut informasi dari Wikipedia, negara muslim lain yang melarang poligami secara total selain Turki dan Tunisia adalah Azerbaijan, Bosnia dan Herzegovina. Lihat entry "Polygamy", dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Polygamy, diakses 27 April 2012.
56 Asghar Ali Engineer,, *The Qur`an Women and Modern Society*, alih bahasa Agus Nuryatno, *Pembebasan Perempuan*, Cet. I, (Yogyakarta : LKiS , 2003), hlm. 109.

RUJUKAN

Anon. 2001. *Woman Between Islam and Western Society*. New Delhi: The Maulana Wahidudun Kkan Islamic Centre New Delhi.

Anon. 2006. *Knowing Our Rights: Women, Family, Laws and Customs in The Muslim World*. Third Edition. London: Women Living Under Muslim Law.

Asmawi. t.th. *Kriminalisasi Poligami dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam Kontemporer*. t.tp.: t.pt.

Atho Mudzhar & Khoiruddin Nasution. 2003. *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*. Jakarta: Ciputat Press.

Ben Salim, Lilia. 2014. TUNISIA. http://www.freedomhouse.org/sites/default/files/inline_images /Tunisia.pdf. [23 Januari 2014].

Charrad, Mounira M. 2013. Tunisia at the Forefront of the Arab World: Two Waves of Gender legislation http://law.wlu.edu/deptimages/Law%20Review/64-4Charrad.pdf. [25 September 2013].

Charrad, Mounira M. 2014. "Family Law Reforms in The Arab World: Tunisia and Morocco", hlm. 4, www.un.org/esa/socdev/.../PAPER-CHARRAD.pdf. [16 Pebruari 2014].

Charrad. Mounira M. 1997. *Policy Shifts: State, Islam, and Gender in Tunisia, 1930s-1990s*. London: Oxford University Press.

Coşkun, Çiçek. 2006. Modernization and Women In Tunisia: An Analysis Through Selected Films. Tesis Doktor Falsafah. The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University. http:etd.lib.metu.edu.tr/upload/12607598/index.pdf. [20 Pebruari 2014].

Dede Ahmad Permana. 2014. Di Tunisia, Larangan Poligami Digugat Kembali". http://www.islampos.com/di-tunisia-larangan-poligami-digugat-kembali-51430/. [17 Pebruari 2014].

El-Alami & Hinchcliffe. 1996. *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*. Boston: Kluwer Law Interntional.

Engineer, Asghar Ali. 2003. *The Qur`an Women and Modern Society*. Terj. Agus Nuryatno. Yogyakarta: LkiS.

Ensiklopedi Indonesia Seri Geografi. 1999. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.

Fishkin, Jennifer. 2012. Tunisia: The Role of Secularism. Dalam Hopmann, P. Terrence & Zartman, I. William. *Understanding Conflict: Conflict Management Program*. Baltimore: Johns Hopkins University School for Advanced International Studies Tunisia.

http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Polygamy

International Journal Of Law, Policy And The Family 21, (2007), 108–127 Doi:10.1093/Lawfam/Ebl023 Advance Access Publication 6 March 2007, The Sharia, Islamic Family Laws And International Human Rights Law : Examining The Theory And Practice Of Polygamy And Talaq, Javaid Rehman, hlm. 117.

Islah Gusmian. 2007. *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami*. Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Marwa.

Khoiruddin Nasution. 2009. *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim.* Cet. I. Yogyakarta: Academia & Taffaza.

Mardani. 2011. *Hukum Perkawinan Islam*. Cet. I. Yogyakarta: Graha Ilmu.

Mayer, Ann Elizabeth. 1996. Reform of Personal Status Laws in North Africa: A Problem of Islamic or Mediterranean laws?. *WLUML Occasional Paper*. No.8 - July 1996.

Salabi, Muhammad Mustafa. 1977. *Ahkam al-Usrah fi al-Islam Dirasah Muqaranah Bayna al-Fiqh al-Madhahib al-Sunniyyah wa al-Madhahib al-Ja*^{c}*fariyyah wa al-Qanun.* Cet. ulang. Bayrut: Dar al-Nahdah al-^{c}Arabiyyah.

al-Shafi^{c}i, Muhammad. 2009. *Qanun al-Usrah Fi Duwal al-Maghrib al-^{c}Arabi*. Marakez: al-Mathba^{c}ah al-Waraqah al-Wathaniyah.

Syafiq Hasyim. 2001. *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Cet. ulang. Bandung: Mizan.

Wing, Adrien Katherine & Hisham Kassim. 2007. The Future of Palestinian Women's Rights: Lessons from a Half Century of Tunisian Progress. *64 WASH. & LEE L. REV. 1551, 1552 (2007)*.

Wing, Adrien Katherine. 2013. *International Law, Secularism, And The Islamic World*. http://www.auilr.org/pdf/24/24-3-1.pdf. [25 September 2013].

Woodraw wilson international Center for Scholars; Middle East Program, "Best Practices" Progressive Family Laws in Muslim Countries, August 2005. Diunduh dari situs http://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/Best%20Practices%20(English).pdf. [25 September 2013].

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

Amalan Berfesyen yang Berlandaskan Syarak dalam Kalangan Guru-guru Islam: Tinjauan Awal

Mohd Suffian Hamzah, Wan Nasyrudin Wan Abdullah & Roslina Ismail

Jabatan al-Quran dan As-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

Abstrak: Kertas ini membincangkan tentang fenomena berfesyen yang menutup aurat di kalangan penggemar fesyen di Daerah Gombak. Adakah fesyen yang dipilih dan digemari oleh mereka menepati kehendak syara'. Ini kerana kesepakatan ulamak menjelaskan tentang keberadaan fesyen yang diharuskan mestilah tidak tersasar dari pensyariatan menutup aurat itu sendiri. Justeru apa sahaja label dan lambang yang diberikan sama ada Hijabista, Bobista, Busana Muslimah, Stailo dan bermacam-macam lagi fesyen yang diketengahkan mestilah berpasakan kepada Maqasid Syariah. Di samping itu objektif kajian ini turut mengkaji tentang amalan berpakaian wanita Islam sebenar sebagaimana yang termaktub di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Dengan kesedaran yang ada, diharapkan wanita dan lelaki Islam dapat mengelakkan diri mereka dari unsur-unsur syubhah dalam kehidupan berfesyen seharian mereka. Metodologi kajian deskriptif yang digunakan adalah berasaskan kajian kepustakaan melalui bahan-bahan journal, tesis, buku-buku ilmiah, majalah, artikel dan keratan akhbar. Dapatan awal kajian menunjukan bahawa tahap amalan berfesyen menutup aurat di kalangan penggemar fesyen Islam terutamanya guru-guru Islam masih berada pada tahap sederhana. Ini kerana analisis data yang diperolehi, menunjukan ada di kalangan mereka masih gagal menghayati konsep sebenar menutup aurat dalam berfesyen. Ia berlaku disebabkan kekeliruan yang timbul dari perlebelan yang diberikan oleh penggiat fesyen tentang etika berpakaian menurut syara' yang sebenarnya.

Kata kunci: Fenomena, berfesyen, Maqasid Syariah, label, Hijabista

PENGENALAN

Dengan pensyariatan Hijab,[1] Islam telah meletakan satu *standard* [2] yang cukup tinggi terhadap ummah Islam agar mereka dipandang mulia penuh terhormat, demi menjaga kelangsungan *survival* kehidupan bermasyarakat semasa berinteraksi sesama Islam atau sebaliknya (al-Buty 1996). Berpakaian untuk menutup pintu fitnah dan memberi penghormatan (Fatimah 2010). Menerusi pemerhatian dan pengalaman pengkaji yang terlibat secara langsung bersama Unit Dakwah di JPN Selangor,didapati terdapat segelintir guru-guru Muslim di Selangor umumnya dan di Daerah Gombak khususnya tidak mematuhi etika berpakaian Islam. Justeru adakah ini berlaku disebabkan oleh kurangnya kefahaman mereka terhadap maksud dan kewajipan menutup aurat dalam erti kata sebenarnya? Timbul persoalan sejauh manakah fesyen Muslimah ini menepati kehendak syarak' khususnya di kalangan guru-guru Islam? Objektif kajian ini untuk mengenalpasti tahap pengamalan guru-guru Islam terhadap fesyen terkini yang dibenarkan oleh syariat Islam seterunya akan cuba meninjau tentang kefahaman guru-guru Islam terhadap lambakan fesyen dari bermacam genre fesyen "Busana Muslimah" di pasaran Negara dan sambutan yang diberikan oleh penggemar khususnya para guru-guru Islam yang merupakan model terdekat kepada para pelajar Islam khususnya dalam memilih pakaian yang berfesyen dan beridentitikan Islam. Apakah tahap kefahaman mereka terhadap amalan berfesyen yang menutup aurat. Namun begitu kajian ini masih lagi diperingkat awal penyelidikan.

METODOLOGI KAJIAN

Rekabentuk Kajian

Metodologi kajian berasaskan Pendekatan Kuantitatif dengan rekabentuk kajian tinjauan. Menurut Creswell (2005) dalam Othman Talib (2013), kajian tinjauan merupakan kaedah mendapatkan maklumat dalam bentuk pendapat, sikap, dan persepsi sesuatu populasi daripada respons individu yang dijadikan sampel. Chua Yan Piaw (2011) pula menyatakan kajian tinjauan melibatkan proses menyenaraikan tujuan, mengenalpasti sumber populasi serta menentukan saiz sampel dan kaedah kajian yang bersesuaian seterusnya membina item kajian untuk dianalisis dan akhirnya membuat generaslisasi keputusan kajian ke atas popolasi kajian. Pendekatan kajian ini adalah menerusi kajian kepustakaan.

Kaedah Pengumpulan Data/Instrumen: Kajian kepustakaan penting digunakan dalam penyelidikan ini bagi membolehkan penyelidik mempunyai pengetahuan dan kefahaman yang mendalam mengenai permasalahan yang menjadi fokus kajian. Kaedah ini melibatkan pencarian bahan-bahan sekunder seperti buku-buku, kertas kerja, jurnal, laporan, tesis, artikel dan data rasmi kerajaan atau badan bukan kerajaan. Data sekunder ini digunakan untuk menyokong, menambah dan memperinci serta memperdalamkan pengetahuan penyelidik dari aspek teoritikal.

Penganalisisan Data: Manakala untuk tujuan penganalisan data penulis menggunakan kaedah statistik deskriptif (SPSS) yang akan dijelaskan dalam bentuk jadual dengan huraianya melalui frekuensi, indeks kecenderungan memusat (min, mediam, mod) dan peratusan.

ANALISIS TINJAUAN LITERATUR

Apabila memperkatakan tentang fesyen ia merujuk kepada gaya yang ditampilkan oleh si pemakai. Sama ada ia diterima oleh semua lapisan masyarakat atau hanya sekelompok sahaja ia bergantung kepada apa yang diketengahkan dan penerimaan masyarakat itu sendiri. Apabila membicarakan tentang Jilbab atau pakaian yang menutup amalan berfesyen yang menutup aurat, ia hendaklah berwarna gelap seperti kelabu, perang dan tidak berwarna garang. Tidak dihias sehinggakan membawa kepada elemen tabarruj yang dilarang syara' (Wan Muhammad 1979). Pemberat yang diletakkan oleh syarak' dalam menjaga maslahat wanita Islam ialah tentang maruah sehinggakan Rasulullah s.a.w. berdoa supaya aurat perempuan sentiasa terpelihara, ini membuktikan kepada kita bahawa menjaga aurat perkara penting apatah lagi untuk menghiasinya (Zaharudin 2013).

Antara alasan lain yang sering kedengaran dari pereka fesyen ialah supaya dengan stail yang elegan ini ia boleh menjentik hati para remaja Muslim khususnya untuk lebih memahami dan mendekati pakaian yang lebih sopan mengikut acuan Islam, serta dapat menyediakan satu platform atau option kepada penggemar fesyen supaya memilih "Busana Muslimah" sebagai pakaian harian.

Mutakhir ini muncul istilah baru dalam dunia fesyen Muslimah iaitu Hijabista. Ia adalah gabungan istilah Hijab dan stailo. Busana Muslimah seperti Hijabista, Bobista, boavista, Stailo, jilboobs dan bermacam-macam lagi fesyen yang menggunakan rona warna yang agak keterlaluan yang berkiblatkan barat3 dengan alasan supaya wanita Muslimah tampil anggun, menawan dan berani.

[c]Abd Al-Hamid Al-Balali (1997) membimbangi bahaya dari kecelaruan berfesyen ini akan menjerumuskan seseorang pereka fesyen atau penggemarnya kepada kemunafikan akibat salah label dalam berfesyen. Menurut (Ibrahim 2014) tabarruj atau berfesyen sehingga mencanggahi etika pematuhan pakaian menurut syarak' adalah merupakan propaganda Yahudi bagi merobek ikatan akidah ummah Islam. Rasulullah s.a.w memperingatkan tentang bahaya ini dengan merakamkan sepotong Hadith yang bermaksud: Tidak aku tinggalkan fitnah yang lebih berbahaya ke atas lelaki daripada fitnah (pesona) wanita. HR Ahmad (1993). [4]

DALIL KEWAJIPAN MENUTUP AURAT

Sumber al-Quran

Jamhur ulamak telah bersepakat menyatakan bahawa hukum menutup aurat adalah wajib. Ia berdasarkan banyak bukti yang dirakamkan oleh al-Quran dan al- Sunnah Rasulullah SAW tentang tuntutan kefardhuan itu. Antaranya Allah berfirman yang bermaksud:

"Wahai anak-anak Adam! Sesungguhnya Kami telah menurunkan kepada kamu (bahan-bahan untuk) pakaian menutup aurat kamu, dan pakaian perhiasan; dan pakaian yang berupa takwa itulah yang sebaik-baiknya. Yang demikian itu adalah dari tanda-tanda (limpah kurnia) Allah (dan rahmatnya kepada hamba-hambanya) supaya mereka mengenangnya (dan bersyukur)".5

Buktinya lain firman Allah dalam surah yang sama, maksudnya:

"Wahai anak-anak Adam! Pakailah pakaian kamu yang indah berhias pada tiap-tiap kali kamu ke tempat ibadat (atau mengerjakan sembahyang), dan makanlah serta minum lah, dan jangan pula kamu melampau; sesungguhnya Allah tidak suka akan orang-orang yang melampaui batas."6

Begitu juga dalam firmanya dalam Surah al-ahzab (33:33) yang bermaksud:

"Dan janganlah kamu tetap diam di rumah kamu serta janganlah kamu mendedahkan diri (bertabarruj) seperti yang dilakukan oleh orang-orang jahiliah zaman dahulu (yakni semasa keluar hendaklah mereka memakai pakaian yang sopan dan janganlah mendedahkan aurat seperti cara kaum jahiliah" (Syeikh Abdullah Basmeih:2001).

Ayat 7 ini ditujukan kepada Ummahat Al-Mu'minin iaitu para isteri Rasulullah SAW, namun hukum beramal dengan ayat ini adalah berbentuk umum. Iaitu melibatkan semua wanita kerana al-cibrah bi umum al-lafzi la bi khuhsus al-sabab.

Allah telah memberikan arahan supaya kaum wanita berada di rumah dan tidak perlu keluar sekiranya tiada keperluan. Mereka juga dilarang dari bertabarruj seperti mana wanita jahiliah dahulu apabila keluar rumah.

Para mufassirin telah mentafsirkan ayat ini dan menghuraikan apakah maksud di sebalik tabarruj yang dinyatakan dalam ayat ini antaranya:

1. Mujahid: wanita zaman jahiliah keluar rumah tanpa tujuan dan berjalan dalam di hadapan kaum lelaki. Ia adalah tabbaruj jahiliah (Ibn Kathir t.th).
2. Muqatil bin Hayyan: tabarruj jahiliah apabila wanita meletakan tudungnya di kepala dan ia tidak mengikatnya dengan betul sehingga menampakkan rantai leher, subang dan lehernya.[8]

Para ulamak juga telah memberikan perhatian tentang maksud *jahiliah al-Ula*. Antara teori yang dikemukan ialah:

1. Ada sesetengah ulamak menyatakan bahawa ia terjadi pada zaman nabi Musa dan nabi Isa.. al-Sya'bi menegaskan bahawa jahiliah ula ialah masa yang terjadi antara zaman Nabi Isa dan Rasulullah s.a.w. Manakala Abu al-ᶜAliah pula berpendapat masanya adalah antara zaman Nabi Daud dan Nabi Sulayman (al-Baghawi1997).
2. Pendapat kedua mengatakan bahawa jahiliah cuma satu, iaitu jahiliah sebelum Islam. Ia disifatkan sebagai yang pertama kerana sifatnya yang tiada lagi sifat yang lain. Seperti contoh firman Allah dalam ayat قال رب احكم بالحق. Ayat ini adalah ayat benar kerana Allah tidak menghukum kecuali dengan kebenaran. (Ibn al-ᶜArabi1984)

Sumber Hadith

Banyak Hadith Rasulullah SAW yang memperkatakan tentang penanda aras dalam berfesyen, antaranya sabda Rasulullah SAW yang bermaksud:

Daripada Abi Musa al-cAsyari bahawa Rasulullah SAW bersabda: diharamkan pakaian sutera dan emas kepada umat ku yang lelaki dan dihalalkannya untuk umat ku yang perempuan.[9] HR: al-Tarmidzi: t.th.

Hadith di atas membuktikan bahawa:

1. Sutera dan emas haram untuk dipakai dan digunakan oleh lelaki dan harus bagi perempuan.
2. Al-Khidab (iaitu mewarnakan anggota badan seperti rambut, kuku tangan, kuku kaki dengan bahan pewarna yang dibenarkan syarak' seperti inai)
3. Mewarnakan rambut Ia bersandarkan kepada hadith yang diriwayatkan oleh Jabir bin Abdullah r.a yang bererti: Daripada Jabir bin Abdullah beliau berkata: Abu Quhafah ayah kepada Abu Bakar al-Siddiq telah hadir pada hari pembukaan Kota Makah dalam keadaan kepala dan janggutnya putih seperti al-Thaghamah.10 Rasullah SAW bersabda: tukarkanlah warna rambut ini kepada sesuatu warna lain dan jauhilah daripada menukarkannya kepada hitam.11 (Abu Daud t.th).

   Begitu juga Hadith yang diriwayatkan oleh Abu Hurayrah: Daripada Abi Hurairah r.a bahawa Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya Ahlu al- Kitab itu Yahudi dan Nasara mereka tidak mewarnakan rambut mereka, maka janganlah menyerupai mereka.[12] HR: Bukhari.

   [c]Abd Karim Karim Zaidan dalam bukunya al-Mufassal fi ahkam al-Mar'ah menyatakan bahawa wanita yang telah berkahwin atau bersuami hukumnya harus mewarnakan rambutnya dengan warna hitam sama ada secara sengaja kerana rambutnya beruban atau untuk perhiasan kepada suaminya maka ia diharuskan dengan tujuan berhias untuk lelaki yang mengahwininya. Ia juga menepati maqasid syariah iaitu menjaga kepentingan urusan rumah tangga untuk agama.

   Manakala wanita yang belum berkahwin seperti andartu hukumnya haram mewarnakan rambut dengan warna hitam kerana dibimbangi berlaku elemen-elemen penipuan terhadap mereka yang ingin meminangnya supaya kelihatan muda dan sebagainya (Zaidan 1994). Ijmak' ulamak mengharuskan kepada para mujahidin untuk mewarnakan rambut semasa perang dengan alasan ia boleh mendatangkan gerun kepada pihak musuh.[13]
4. Mewarnakan kuku: Rasulullah s.a.w menyebut tentang mengidentifikasikan gender melalui cara perhiasan dalam Hadith baginda yang bermaksud: Daripada 'Aisyah r.a berkata: seorang perempuan telah menghulurkan sebuah kitab kepada Rasulullah s.a.w. di sebalik tabir, Rasulullah s.a.w. menarik semula tangan Baginda (tidak mengambil kitab tersebut) lalu bersabda "Aku tidak pasti adakah tangan ini tangan lelaki atau perempuan? Perempuan tersebut menjawab "bahkan tangan perempuan wahai Rasulullah s.a.w. Lantas Rasulullah SAW bersabda "seandainya kamu perempuan hendaklah kamu mewarnai kuku kamu iaitu dengan inai"[14]HR:Abu Daud: 1994. Al-Imam al-Syafi'e mengharuskan untuk wanita yang telah berkahwin untuk mewarnai kuku tangan dan kaki, namun makruh hukumnya kepada mana-mana wanita yang belum berkahwin untuk melakukannya dibimbangi membawa fitnah. ([c]Abd Karim Zaidan 1994)
5. Bermekap: Bermekap samada dengan menggunakan eye shadow, mewarnakan pipi dengan pemerah pipi atau mulut dengan gincu adalah harus sekiranya menepati syarat-syaratnya antaranya:
   i. Ia bukan bertujuan untuk meraih perhatian lelaki ajnabi.
   ii. Sekiranya bimbang berlaku fitnah ia perlu dielakkan dan hukumnya haram.
   iii. Bahan yang digunakan adalah selamat dan suci menurut pandangan syarak'. ([c]Abd al-Karim Zaidan 1994)

   Konsep bermekap ini telah disalahgunakan oleh kebanyakan wanita hari ini apabila ramai yang mengenakan mekap apabila berada di luar rumah berbanding di rumah. Pelbagai alasan yang diberikan dengan tujuan untuk mengharuskan perlakuan tersebut seperti wajah menjadi pucat, lesu dan sebagai sekiranya tidak memakai mekap pada wajah. (Salihah 2005)

PENGERTIAN TABBARUJ DAN ZINAH

Tabarruj adalah kalimah Arab yang berkata dasarnya برج -يبرج yang bererti ظهر وارتفع yang difahami sebagai apa yang zahir dan nampak, jelas atau timbul. المرأة تبرجت iaitu ia bermaksud أظهرت زينتنها ومحاسنها للأجانب Justeru tabarruj adalah wanita yang memakai sesuatu pakaian atau perhiasan dengan tujuan untuk dilihat oleh lelaki ajnabi. (al-Munjid 1984)

Menurut kamus Mu'jam al-alfaz wa a'lam al-Quraniyyah Tabarruj didefinisikan sebagai gelagat seseorang wanita yang tanpa malu menzahirkan kecantikannya yang tersembunyi di hadapan lelaki ajnabi. (Muhammad Ismail 1967). Manakala lisan al-Arab pula menyebut makna tabarruj sebagai apabila seseorang wanita mempamerkan dan menonjolkan kecantikannya kepada lelaki yang bukan mahramnya (Jamal al-Din 1883)

Keseluruhan definisi yang diketengahkan membawa maksud berhias atau mencantikkan diri untuk orang lain atau lelaki lain. Secara umumnya ia memberi implikasi hukum haram bertabarruj.

Manakala al-Zinah pula menurut Qamus al-Munjid fi al-lughah wa al-'alam (1994) زان – زيّنّاه والشّئ : حسنه وزحرفه – Ia bermaksud berhias atau mencantikkan sesuatu supaya nampak cantik. Manakala perkataan Al-Zinah menurut al-Quran dapat diteliti melalui firman Allah yang dirakamkan dalam surah al-'araf.15 Menurut al-Zamarkhsyari (1997). Yang dimaksudkan dengan zinnah dalam ayat ini ialah pakaian serta apa sahaja yang boleh mencantikan pakaian. 'Abd al-karim Zaidan (1994) menukilkan daripada Imam al-Razi yang membahagikan al-Zinnah itu kepada dua bentuk:

1. Pakaian yang digunakan utk menutup aurat seseorang.
2. Sebarang bentuk perhiasan, ini termasuklah alat pembersih badan dan semua jenis barangan kemas. (ᶜAbd al-Karim Zaidan 1994)

HUKUM BERFESYEN

Hukum Bertabarruj/Hijabista

Dengan adanya bermacam-macam genre fesyen di pasaran sekarang, yang boleh dipesan melalui pelbagai medium pasaran terbuka. Maka pandangan ulamak mesti diambil kira sebagai panduan agar pilihan yang dibuat tidak menyalahi syariat. Pelbagai pandangan yang dilontarkan oleh beberapa orang tokoh Ulama' Kontemporari dalam memberikan kefahaman kepada kod etika berfesyen menurut Islam kepada masyarakat awam. Antara tokoh dan pandangan yang dikemukakan di sini adalah dari:

ᶜAbd al-Karim Zaydan: Menurut ᶜAbd al-Karim Zaydan (1994), tabarruj pada masa sekarang boleh diklasifikasikan sebagai al-Ura iaitu bertelanjang, memandangkan wanita hari ini memakai pakaian yang menggunakan fabric yang nipis, ketat dan menampakkan bentuk tubuh badan mereka. Berpakaian tetapi pakaian yang dipakai tidak menepati etika berpakaian atau berfesyen menurut syarak', di mana pakaian yang dipakai hanya menutup sebahagian tertentu badan. Begitu juga sekiranya wanita memakai pakaian yang lengkap menutup badan namun pada wajah mereka dihias dengan mascara, kening yang dicukur atau dihias halus, pipi dan bibir yang merah serta mata yang berikan warna-warna tertentu yang mana ia boleh memikat ghairah lelaki ajnabi. Maka ia tetap dianggap sebagai tabarruj '(Salihah 'Abdullah 2005).

Yusuf al-Qaradawi: Beliau berpandangan bahawa sekiranya wanita-wanita Islam menggunakan pakaian yang telah ditetapkan Syarak', isu tabarruj tidak akan timbul. (Al-Qardawi 1997) Ini kerana setiap perincian yang dikeluarkan oleh ulamak adalah berdasarkan nas syara' melalui al-Quran dan al-Sunnah. Beliau turut menjelaskan bahawa sekiranya prinsip yang telah ditetapkan dalam mengharamkan sesuatu maka ia tetap dianggap haram walaupun pelbagai cara diaplikasikan untuk mengahalalkannya. (Nor Azah 2009)

al-Mawdudi: Manakala al-Maududi menyatakan bahawa tabarruj jahiliyah ialah semua perhiasan yang digunakan dengan tujuan untuk menarik perhatian lelaki ajnabi. Walaupun seseorang

perempuan memakai tudung kepala namun tujuan sebenar bertudung adalah untuk menarik lelaki ajnabi ia juga tetap dikategorikan sebagai tabarruj jahiliyah. (Al-Maududi t.th) Setiap perhiasan yang dipamerkan wanita adalah haram.

Majlis Ulama Indonesia: Menurut Timbalan Ketua Majlis Ulama Indonesia (MUI), Ma'ruf Amin seperti dipetik daripada laporan The Globe Journal,16 fatwa ini dikeluarkan memandangkan cara menutup aurat oleh golongan ini tidak bersesuaian dan tidak menepati syariat Islam. "Sudah ada fatwa MUI soal pornografi, ia termasuk tidak boleh memperlihatkan bentuk tubuh, pakai tudung tapi berpakaian ketat. MUI secara tegas melarang (fesyen) itu.

KONSEP BERFESYEN DALAM ETIKA BERPAKAIAN ISLAM

Tengku Intan Zarina Tengku Puji (Al-Islam 2000) menyatakan bahawa ada penggemar fesyen yang mengaitkan tudung sebagai sesuatu yang sinonim dengan adat dan budaya orang Melayu, namun tidak kurang juga yang menerima sebagai gaya atau imej sebenar wanita Islam yang berdasarkan kefarduan Syarak'.

Pandangan ini disetujui oleh Mohd Zamri Zainil Abidin (Harian Metro 2007) dalam Sasfawiyah Abd Wahab (2013) beliau menyatakan dewasa ini ramai wanita berpakaian sopan tetapi masih ramai juga yang belum memahami etika pematuhan pakaian menurut syarak. Contoh memakai baju yang berlenggang pendek, memakai tudung tetapi tidak menutup dada, leher dan telinga. Memakai seluar atau kain yang ketat, yang menampakkan sikap acuh tidak acuh tentang aurat. Mengulas tentang isu etika pematuhan pakaian menurut syarak, pengerusi Jawatankuasa Majlis Fatwa Kebangsaan Prof Emeritus Tan Sri Dr Abdul Shukor Husin berkata tidak timbul isu keperluan untuk memfatwakan pemakaian Muslimah kerana ia sudah dimaklumi oleh semua. Beliau mengulas tentang isu pemakaian Jilboobs di Harian Metro (24 Sept 2014).

Apabila mengamati tentang budaya berfesyen yang dipilih oleh wanita dan lelaki Islam Malaysia yang menggemari pakaian yang kontemporari dan ranggi. Sudah pasti cabaran yang dihadapi bukan sedikit dalam memilih pakaian yang menepati cita rasa Islam yang sebenar. Namun Islam tidak meletakkan sebarang kayu penghalang dalam memahami tabiat manusia. Dalam masa yang sama, syariat telah membataskan dengan syarat-syarat tertentu agar ia dapat memelihara kesucian dan keutuhan kekeluargaan insan dan rasa perhambaan kepada penciptanya.

ELEMEN YANG PERLU DIELAKKAN DALAM BERFESYEN

Setelah meneliti pandangan dan pendapat ulamak berdasarkan dalil dari nas syarak, maka dapat disimpulkan bahawa bertabarruj atau berfesyen hukumnya haram sekiranya:

i. Memakai pakaian yang bermekap di hadapan lelaki atau perempuan ajnabi dengan tujuan untuk menarik perhatian mereka (Shahidah 2012).
ii. Memakai wangian bagi wanita.[18]
iii. Memakai pakaian yang ketat, sendat yang menonjolkan bentuk badan (Wan Muhammad 1979).
iv. Memakai pakaian yang nipis sehinggakan menampak warna kulit (Jawiah Dakir 2000, Ibrahim 2014)
v. Memakai barangan kemas yang berloceng yang mengeluarkan bunyi bagi menarik perhatian lelaki.
vi. Menambah sesuatu pada badan dengan niat supaya ia kelihatan cantik seperti Botox dan tatu. ('Abd al-Karim Zaidan 1994)
vii. Memakai pakaian yang menyerupai pakaian orang kafir. ('cAbd Al-Hamid Al-Balali 1997)

Daripada ciri-ciri yang disebutkan di atas maka kesimpulannya ialah haram sekiranya pakaian tersebut mempunyai ciri-ciri berikut:

Pakaian yang Ketat, Sendat dan Seksi

Ia merangkumi semua jenis pakaian, sama ada dipakai oleh lelaki atau wanita Muslimah. Sekiranya mereka menggunakan pakaian yang menampakkan bentuk badan secara sengaja maka hukumnya haram (Wan Muhammad 1979).

Tudung Yang Nipis, Jarang Dan Singkat

Tidak dinafikan wanita dan lelaki masing-masing ingin supaya dilihat dan tampil menarik. Namun sekiranya fabrik yang dipilih terlalu nipis dan jarang yang menampakkan warna kulit maka hukumnya haram, ia tidak dianggap menutup aurat. Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah hadith yang bermaksud:

"Dihyah bin Khlifah al-Kalbi menyatakan bahawa Rasulullah SAW dihadiahkan beberapa helai kain Kibti (kain halus berwarna putih berasal daripada Mesir) lalu Rasulullah SAW memberikan ke padaku sehelai qibti sambil baginda bersabda: belah lah menjadi dua, potong lah salah satu daripada nya untuk dibuat baju dan satu lagi diberikan kepada isteri mu untuk dijadikan penutup kepala. Apabila aku (Dihyah) berpaling lalu Rasulullah SAW bersabda: Suruhlah isterimu memakainya di bawahnya ada baju lain supaya tidak menampakkan tubuhnya".[19] HR: Abu Daud

Kain Yang Singkat Dan Ketat

Wanita boleh memilih sebarang jenis fabrik yang bersesuaian untuk memakai pakaian yang baik. Namun kesalahan dalam memilih kain tersebut menyebabkan ia tidak menepati kehendak syarak' contoh memilih kain yang tebal tetapi digayakan dengan fesyen yang ketat dan sendat bahkan kain yang tebal di disingkatkan sehingga menampakkan bentuk badan. Bahkan ada yang sengaja mendedahkan bahagian hadapan badan apabila memotong bahagian tengah kain.

Tidak Memakai Sarung Kaki (Wanita)

Di kalangan Muslimah sekarang timbul kesedaran dalam mematuhi etika berpakaian Muslim. Mereka mengenakan pakaian yang longgar, fabrik yang tebal dan pemilihan warna yang bersesuaian dengan syarak'. Memakai tudung labuh, namun sayang masih ada di kalangan mereka tidak memakai sarung kaki (stoking). Ini juga dianggap tidak memenuhi kriteria syariat dalam berpakaian menutup aurat. Dalam kaedah fiqah sesuatu yang wajib disempurnakan maka ia perlu dilengkapkan supaya ia dapat memenuhi tujuan syarak'.

Larangan Berpakaian Seperti Lelaki

Terdapat beberapa nas yang sarih (jelas) menunjukkan bahawa larangan bagi kaum lelaki atau perempuan daripada memakai pakaian tertentu walaupun pada dasarnya ia adalah harus kepada golongan tertentu dan pada keadaan tertentu.20 Sebagai contoh larangan memakai barangan yang diperbuat daripada sutera dan emas terhadap lelaki. Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud: Sesiapa yang memakai sutera di dunia maka dia tidak akan memakainya di akhirat.[21]HR: Bukhari dan Muslim. Rasulullah SAW melaknat lelaki yang menyerupai wanita dan wanita yang menyerupai lelaki.[22]

Menyerupai Pakaian Orang Kuffar

Berlaku fenomena berpakaian atau berfesyen mengikut keadaan, musim tertentu dan gaya tertentu ikonik yang menjadi ikutan penggiat feyen dan penggemarnya. Contoh semasa kempen acara tertentu seperti "world cup" ramai peggemar pasukan yang diminati memakai pakaian pasukan kegemaran tanpa menyedari ia mempunyai corak lambang salib, syaitan dan sebagainya yang berkait secara langsung dengan kepercayaan agama selain agama Islam. Memakai tema bagi

perayaan keagamaan tertentu sedangkan ia jelas bercanggah dengan prinsip asas akidah Islam (al-Qadhi 1989) Rasulullah s.a.w bersabda yang bermaksud: "Daripada Ibn Umar r.a berkata: Rasulullah SAW bersabda: sesiapa yang menyerupai sesuatu kaum maka dia tergolong dalam kalangan mereka."[23]

KESIMPULAN

Kajian yang dijalankan ini akan mengetengahkan kesan dan impak berfesyen terhadap guru-guru yang juga merupakan model kepada sistem pendidikan di Malaysia. Ini memberi peluang kepada pereka fesyen agar lebih telus dalam usaha mendidik masyarakat melalui sistem Pendidikan Negara dalam membina Negara bangsa Islam yang bermaruah sepertimana zaman Rasulullah SAW dan sahabat ra. Sistem akhlak yang cuba diketengahkan melalui cara berpakaian menurut etika Islam di kalangan guru-guru Islam khasnya di Daerah Gombak akan memberi kesan langsung atau tidak langsung kepada generasi Islam seterusnya akan mewarnai sistem pendidikan Negara yang membawa agenda negara ke arah Negara Maju menjelang 2020. Falsafah pendidikan Negara yang digarap bersama Falsafah Pendidikan Islam akan berkubur begitu sahaja andai usaha awal tidak digarap sebaik mungkin bagi mencari satu titik permulaan kepada masalah sosial yang berselerak dewasa ini. Daripada analisis ayat –ayat suci al-Quran dan al-Hadith di atas, serta pandangan tokoh ulamak dengan jelas melarang umat Islam daripada berpakaian hanya berdasarkan trend atau gaya berfesyen semata-mata tanpa mendasari lunas syarak'. Namun begitu Islam tetap memberi ruang kepada umatnya agar tampil menarik dan kemas. Islam juga mengarahkan umatnya agar membawa mesej Islam semasa berpakaian kerana ia akan mencerminkan keindahan dan toleransi Islam dalam beragama.

Rujukan

Al-Quran .

Abu Daud, Sulayman bin al-Ash'ath al-Sijistani al-Azdi. 1994. *Sunan Abi Daud*. Jil. 4. *Kitab al-Tarajjul*. Bayrut: Dar al-Fikr.

Abu Dawud, al-Ash'at al-Sijistani. t.th. *Sunan abi Daud.* Kitab al-Zinah Min al-Sunan, al-Kahlu. Jld 4. Misr: Wizarah al-Auqaf al-Masriyyah.

al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husayn bin Mas'ud al-Fara'. 1997. Tafsir al-Baghawi al-Musamma Ma^{c}alim al-Tanzil. Bayrut: Dar al-Ma^{c}rifah.

al-Balali, ^{c}Abd al-Hamid. 1997. *Ukhti Ghayr al-Muhjibah Ma al-Mani^{c}u Min al-Hijab*. Mansurah: Dar al-Kalimah.

al-Bukhari, Abu ^{c}Abd Allah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah. 2002. *al-Jami^{c} al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar Min Umur Rasul Allah Salla Allah wa ^{c}Alayh wasallam wa Sunanihi wa Ayyamihi*. Bab Man Inthadhara Hatta Tudfina. Tahqiq Muhammad Zahir bin Nasir al-Nasir. Jil. 7. Dar Thuq al-Najat.

http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=146&hid=5410&pid=104135 2 Sept 2014

http://www.islamOnline.net/fatwa,15 April 2014

https://my.entertainment.yahoo.com/news/gaya-fesyen-jilboobs-diharamkan-163853851.html 20 Ogos 2014

Ibn Kathir, ^{c}Imad al-Din Abi Fida' bin al-Qurashi. t.th. *Tafsir al-Quran al-^{c}Azim*. Jil.3. Misr: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah.

Ibn Manzur, Abu al-Fadhl Jamal al-Din Muhammad bin Makram al-Afriqi al-Masri. 1883. Lisan al-^{c}Arab, Jil. 2. Bayrut: Dar al-Sadir.

Ibrahim bin Fathi 'Abd al-Muqtadir. 2014. Wahai muslimah berjilbablah agar makin cantik. (ter) Mohd Yusof Sinaga. Pustaka Ibn Kathir. Puchong.

Ibrahim, Muhammad Isma^{c}il. 1967. *Mu^{c}jam al-alfaz wa a^{c}lam al-Qur'aniyyah.* al-Qahirah: Dar al-Fikr al-^{c}Arabi.

Jawiah Dakir. 2000. *Pakaian dan Perhiasan Wanita Mengikut Perspektif Islam*. Penerbit Yayasan Islam Terengganu Terengganu.

al-Maliki, Abu Bakr Muhammad ^{c}Abd Allah ibn al-^{c}Arabi. 1984. *Ahkam al-Qur'an*. Jil. 3. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

al-Mawdudi, Abu al-^{c}Ala. t.th. *al-Hijab*. Bayrut: Dar al-Fikr.

al-Munjid fi al-lughah wa al-A'lam. 1984. Beayrut: Dar al-Masriq.

al-Nasa'i, Ahmad bin Shu'ib Abu ᶜAbd al-Rahman. 1986. al-Mujtabi Min al-Sunan. Bab al-Kahl. *Kitab al-Zinah Min al-Sunan*. Tahqiq ᶜAbd al-Fatah Abu Ghudah. Jld 8. Halab: Maktabah al-Matbuᶜat al-Islamiah Halab.

al-Nawawi, Mahy al-Din Abi Zakaria Yahya bin Sharaf. 1996. *al-Minhaj fi Sharh Sahih Muslim bin al-Hajjaj al-Musamma Ikhtisaran Sharh Sahih Muslim*. Jil. 14. al-Qahirah: Dar al-Salam.

al-Qaradawi, Yusuf. 2003. Halal dan Haram dalam Islam. H.Mu'mal hamidy (terj.). Surabaya: PT Bina Ilmu.

Salihah 'Abdullah. 2005. ql-Tabarruj Menurut al-Quran dan al-Sunnah: Kajian Megenai Kefahamanya Di Kalangan Guru-Guru Wanita di Kota Bharu. Disertasi Sarjana. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Shahidah Nafishah Az-Zahra. 2012. *Persoalan Wanita Pemakaian Hijab,Batas-Batas Aurat Dan Pergaulan Serta Urusan Dalam Rumahtangga*. Mulia Terang Sdn. Bhd. Kuala Lumpu.

Syeikh Abdullah Basmeih. 2001. Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) Pusat Islam Malaysia. Kuala Lumpur.

al-Tabrani, Abu Qasim Sulayman bin Ahmad. 1993. *al-Muᶜjam al-Awsat*. Bab Mim Ismuhu Muhammad. Tahqiq Tariq bin ᶜUwadh Allah bin Muhammad, ᶜAbd al-Muhsin bin Ibrahim al-Husaini. Jld 4. Misr: Wizarah al-Auqaf al-Masriyyah.

al-Turmudhi, Muhammad bin ᶜIsa Abu ᶜIsa al-Salmi. t.th. *al-Jamiᶜ al-Sahih Sunan al-Turmudhi*. Tahqiq Ahmad Muhammad Shakir. Jil. 5. Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-ᶜrabi.

Wan Muhammad bin wan Muhammad Ali. 1979. *al-Hijab*. Kuala Lumpur: Percetakan Watan.

Wan Muhammad Wan Muhammad 'Ali. 1979. *al-Hijab: Sebuah Rislah Tentang Aurat Lelaki Dan Aurat Perempuan dan Tentang Hijab Wanita Islam.* Kuala Lumpur: Percetakan Watan.

al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud bin ᶜUmar al-Khawarizmi. 1997. *al-Kasyyaf ᶜan Haqa'iq al-Tanzil wa ᶜUyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Jil.2. Bayrut: Dar kutub al-Ilmiah.

Zaydan, ᶜAbd al-Karim. 1994. *al-Mufassal fi Ahkam al-Mar'ah*. Jil. 3.Bayrut: Muassasah al-Risalah.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

MI^{c}YAR AL-^{c}ILM FI FANN AL-MANTIQ: OBJEKTIF PENULISAN DAN SUMBER RUJUKAN

Yaman Towpek & Kamarudin Salleh

Abstrak: *Mi^{c}yar al-^{c}Ilm fi Fann al-Mantiq* karangan al-Ghazali merupakan kitab mantik Islam yang pertama. Begitu pun kajian secara spesifik, komprehensif dan eksklusif tentang inti pati kandungan saintifiknya dan kepentingannya dalam mengembangkan pemikiran saintifik belum pernah dilakukan. Justeru kajian ini menyelidiki objektif dan sumber rujukan penulisan *Mi^{c}yar*. Kajian kualitatif ini menggunakan metode analisis kandungan. Data yang dikumpul menggunakan metode dokumentasi telah dianalisis menggunakan metode-metode induktif, deduktif, dan komparatif. Proses penganalisisan mantik dalam *Mi^{c}yar* pula dilakukan menggunakan metode analisis teks atau metode analisis kandungan teks, analisis tematik atau hermeneutik, dan metode perbandingan berterusan. Hal ini kerana kajian ini merupakan kajian tekstual. Kajian ini mendapati bahawa *Mi^{c}yar* ditulis berdasarkan dua objektif. Pertama; untuk memahami metode-metode berfikir dan meneliti, dan untuk menerangkan cara membuat silogisme dan mengambil pengajaran. Kedua; untuk mengkaji perkara yang telah dimuatkan dalam kitab *Tahafut*. Kajian ini juga menemui bahawa al-Ghazali menulis *Mi^{c}yar* berdasarkan tiga buah kitab, sebuah kitabnya sendiri, iaitu *Maqasid*, dan dua buah kitab Ibn Sina, iaitu *al-Isharat* dan *al-Risalah fi al-Hudud* karya Ibn Sina.Tegasnya, *Mi^{c}yar* patut menjadi sumber asasi pembelajaran ilmu mantik dan kaedah berfikir bagi umat Islam sama ada pada peringkat sekolah menengah atas atau universiti. Justeru kajian yang berterusan dan mendalam terhadap kandungan *Mi^{c}yar* adalah amat signifikan dan berimpak tinggi. Begitupun penyebarluasan hasil kajian tersebut adalah tindakan seterusnya yang patut direalisasikan.

KATA KUNCI: al-Ghazali, *Mi^{c}yar al-^{c}Ilm*, ilmu mantik, logik.

PENGENALAN

Kajian ini dilakukan untuk meneliti, menganalisis dan memerihalkan objektif penulisan dan sumber rujukan *Mi^{c}yar al-^{c}Ilm fi Fann al-Mantiq* karya al-Ghazali. Di samping itu, kajian ini juga adalah bertujuan untuk menzahirkan dan menyerlahkan kepentingan *Mi^{c}yar* dalam pengembangan ilmu mantik dalam dunia keilmuan Islam. Hal ini kerana kitab ini belum pernah dikaji secara spesifik, komprehensif dan eksklusif. Justeru kajian ini merupakan usaha untuk mengangkat martabat dan memanfaatkan hasil usaha ulama terdahulu khususnya al-Ghazali dalam bidang mantik.

Judul lengkap *Mi^{c}yar* ialah *Mi^{c}yar al-^{c}Ilm fi Fann al-Mantiq* (*The Criterion or Standard Measure of Knowledge in Logic*). Judul ini diterjemah ke dalam bahasa Melayu sebagai "Piawaian Ilmu Teknik Mantik". *Mi^{c}yar* ditulis oleh *al-Imam Zayn al-Din Hujjat al-Islam Muhijjat al-Din* Abu Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. Ahmad al-Ghazali al-Tusi (Ibn Khallikan 1978, 4: 216). Beliau dilahirkan pada bulan Dhu al-Qa^{c}dah 450/ Disember 1058 di kampung al-Ghazalah di dalam kawasan al-Tabaran di wilayah Tus (Ibn Khallikan 1978, 4: 216; al-Zabidi t.th., 1: 7; Kahhalah 1960, 11: 266; Corbin 1983: 271). Al-Ghazali wafat di al-Tabaran dan dikebumikan di kawasan perkuburan al-Tabaran ketika berumur 55 tahun Hijriah atau 53 tahun Masihi, pada pagi Isnin 14 Jumada al-Akhirah 505/ 18 Disember 1111 (Ibn Khallikan 1978, 4: 216; al-Safadi 1961: 277; Ibn ^{c}Asakir 1979: 296).

Lazarus-Yafeh menyifatkan al-Ghazali sebagai pemikir Islam yang teragung (1975: 3), pemikir Islam yang paling berpengaruh (1966: 111), dan penulis Islam yang paling prolifik (1975: 9). Hal ini, menurut beliau, adalah kerana idea-idea al-Ghazali sentiasa kelihatan sangat moden, futuristik dan diungkapkan dengan cara mantik yang sangat meyakinkan sehingga ia mampu

melangkaui batasan masa dan agama, dan mampu memasukkan pengertian-pengertian yang lebih mendalam pada apa juga penyelidikan ke dalam tulisan-tulisannya.

Ketokohan dan keilmuan al-Ghazali dibuktikan dengan penghasilan karya yang banyak. Al-Subki telah menyenaraikan 58 karya al-Ghazali (1999, 3: 434-435), al-Wasiti menyenaraikan 98 (1981: 180-186), Tashkubra Zadah menyenaraikan 80 (1980, 2: 341-342), al-Zabidi menyenaraikan 82 (1989, 1: 37 & 56-60) dan Badawi menyenaraikan 457 (1961: 1-238). Antara karya-karya al-Ghazali ialah *al-Mankhul min Taᶜliqat al-Usul* (usul fiqah); *al-Wasit fi al-Madhhab* (fiqah); *Ma'akhidh al-Khilaf* (perbezaan pendapat); *al-Muntahil fi ᶜIlm al-Jadal* (perdebatan); *Iljam al-ᶜAwamm ᶜan ᶜIlm al-Kalam* (akidah); *Tahafut al-Falasifah* (falsafah); *Ihya' ᶜUlum al-Din* (tasawuf); dan *Miᶜyar al-ᶜIlm fi Fann al-Mantiq* (mantik) (al-Mahdali 1999: 14-19). Justeru jumlah karyanya yang relatif banyak ini telah menarik minat ramai pengkaji untuk mengkajinya dari pelbagai sudut. Maka, berdasarkan dakwaan Bint al-Shati' tersebut, kajian ini ingin membincangkan tentang metod tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an* yang diaplikasikan oleh Bint al-Shati', perbezaan metod beliau dengan metod ulama terdahulu yang didakwanya sebagai metod yang tidak sistematik serta bagaimana kesan dari metod *al-Qur'an bi al-Qur'an* Bint al-Shati' terhadap pentafsiran suatu ayat.

LATAR BELAKANG KAJIAN

Karya-karya al-Ghazali adalah dalam pelbagai bidang seperti falsafah, politik, akidah, fiqah, usul fiqah, tasawuf, akhlak dan mantik. Dalam kepelbagaian bidang keilmuan itu, pengkaji telah memilih **mantik** sebagai **domain kajian**, **mantik al-Ghazali** sebagai **subjek atau bidang kajian**, dan ***Miᶜyar*** sebagai **fokus analisis kajian** secara bertujuan dan sengaja.

Dalam bidang mantik, al-Ghazali telah menulis tiga bentuk karya. **Pertama**; karya mantik yang merupakan kitab mantik tulen ala Aristotle, iaitu *Maqasid al-Falasifah* (*The Aims of the Philosophers*) yang selesai ditulis pada 487/ 1094 (Badawi 1961: 10; Jihami 1993: 9; Bouyges 1999: 261). Beliau menulis kitab ini dengan tujuan untuk memahami bidang keilmuan ahli falsafah, iaitu ilmu matematik, ilmu mantik, ilmu fizik, dan ilmu metafizik, sebelum beliau mengkritik pemikiran, pendapat dan teori ahli falsafah melalui karyanya *Tahafut al-Falasifah* (1927a, 1958, 1962, 1993) yang selesai ditulis pada 488/ 1095 (Hourani 1959: 227; Fakhri 1962: 10; Bello 1989: 9). **Kedua**; karya mantik yang merupakan kitab mantik tulen Islam. Contohnya ialah *Miᶜyar al-ᶜIlm fi Fann al-Mantiq* (*The Criterion or Standard Measure of Knowledge in Logic*), *Mihakk al-Nazar fi al-Mantiq* (*The Touchstone of Proof in Logic*), dan *al-Qistas al-Mustaqim* (*The Just Balance*). *Miᶜyar* selesai ditulis pada pada 488/ 1095, *Mihakk* pada 488/ 1095, dan *al-Qistas* pada 497/ 1103 (Jihami 1993: 9; Bouyges 1999: 261-262). **Ketiga**; karya mantik yang merupakan kitab dalam bidang ilmu-ilmu Islam yang dimasukkan dan disintesis dengan unsur ilmu mantik. Contohnya ialah *al-Mustasfa min ᶜIlm al-Usul* (*The Quintessence of the Principle of Islamic Jurisprudence*) dan *al-Iqtisad fi al-Iᶜtiqad* (*The Middle of Theology*). *Al-Mustasfa* yang selesai ditulis pada 503/ 1109 merupakan kitab dalam bidang usul fiqah (Jihami 1993: 10; Bouyges 1999: 262; Mohd Fauzi 2000b: 128). Manakala *al-Iqtisad* yang selesai ditulis pada 489/ 1095 pula merupakan kitab dalam bidang akidah (Bouyges 1999: 262).

Dalam sebegitu banyak karya mantik al-Ghazali, pengkaji telah memilih *Miᶜyar* untuk dijadikan **fokus analisis kajian.** Pemilihan *Miᶜyar* ini kerana tiga sebab. **Pertama**; kerana *Miᶜyar* merupakan korpus atau karya tulis pertama al-Ghazali dalam bidang mantik tulen Islam. Hal ini kerana ia memfokuskan kepada perbincangan tentang teori-teori dan kaedah-kaedah mantik dalam perspektif Islam dan mengemukakan contoh-contoh aplikasi bagi setiap kaedah mantik tersebut daripada bidang-bidang ilmu Islam seperti ilmu fiqah dan akidah. Pendekatan sebegini telah menjadikan teori-teori dan kaedah-kaedah mantik itu mempunyai unsur-unsur dan nilai-nilai keislaman, pragmatik, dinamik dan praktikal. **Kedua**; kerana kesepaduan kandungan *Miᶜyar*. Selepas penulisan *Miᶜyar* al-Ghazali telah menulis pula kitab mantik tulen Islam, iaitu *Mihakk*, tetapi kitab tersebut tidak dijadikan fokus kerana kandungan *Miᶜyar* adalah lebih terperinci, komprehensif dan mendalam. Sedangkan kandungan *Mihakk* adalah lebih ringkas daripada kandungan *Miᶜyar*. **Ketiga**; kerana *Miᶜyar* menjadi wahana atau medium bagi pengembangan perkaedahan dan aliran pemikiran mantik, yang memiliki mata rantai kitab mantik, malah dapat disebut sebagai genealogi kitab mantik atau kajian salasilah kitab mantik. Hal ini terbukti dengan

terhasilnya kitab-kitab seperti *Mihakk* (488/ 1095), *al-Iqtisad* (489/ 1095), *al-Qistas* (497/ 1103), dan *al-Mustasfa* (503/ 1109) selepas penghasilan *Mi*^{c}*yar*. Justeru selepas ini kemungkinan boleh dilakukan kajian tentang "Genealogi Kitab Mantik Mazhab al-Ghazali".

PERMASALAHAN KAJIAN

Dalam bidang mantik, al-Ghazali belajar dengan al-Juwayni semasa di Naysabur pada 473-478/ 1080-1085 (al-Subki 1999, 3: 418; Za^{c}bub 1980: 13; al-Rafa^{c}i 1988: 21; Amin 1963: 3 & 9-10). Walau bagaimanapun tidak dinyatakan kitab mantik siapakah yang menjadi sumber pembelajarannya. Tetapi pada ketika itu, kitab-kitab mantik al-Farabi dan Ibn Sina memang telah tersebar. Berdasarkan pembelajarannya ini dan penyelidikannya semasa menjadi pensyarah di Madrasah Nizamiyyah, beliau telah berjaya menulis beberapa buah kitab mantik. Antaranya ialah *Maqasid*, *Mi*^{c}*yar*, dan *Mihakk*. Di samping itu, antara karya-karya lainnya yang ada kaitan dengan mantik ialah *al-Qistas*, mukadimah *al-Mustasfa*, *Asas al-Qiyas* dan *al-Iqtisad*.

Dalam kajian ini, ***Mi***^{c}***yar*** telah dipilih sebagai **fokus analisis kajian** secara bertujuan dan sengaja. Hal ini kerana *Mi*^{c}*yar* adalah karya mantik al-Ghazali yang menerapkan unsur-unsur Islam. Sebelum penghasilan *Mi*^{c}*yar*, al-Ghazali telah menghasilkan karya mantik ala Aristotle, iaitu *Maqasid* (al-Ghazali 1960) dalam usaha memahami bidang keilmuan mantik. Selepas itu baharulah beliau menghasilkan karya mantik berunsur Islam, iaitu *Mi*^{c}*yar* (al-Ghazali 1927b, 1961, 1964, 1990). Menurut Bisri (2003: 188-189), kajian tentang "pemikiran tokoh" melalui karyanya menjadi satu daripada bidang pengkajian yang menarik perhatian para ahli akademik dalam pelbagai institusi pengajian tinggi masa kini. Begitu pun, perlu dibezakan antara "kajian tentang tokoh" dengan "kajian tentang pemikiran tokoh" agar kajian tersebut akan lebih fokus.

Walaupun *Mi*^{c}*yar* merupakan kitab bidang mantik tulen Islam yang terawal dan merupakan satu model pemikiran, teori dan kurikulum ilmu mantik yang sangat relevan untuk dipelajari dan diaplikasi, tetapi inti patinya belum pernah dan amat perlu dianalisis secara spesifik, komprehensif, dan eksklusif serta diketengahkan dalam bahasa Melayu dengan istilah kontemporari yang mudah.

PERSOALAN KAJIAN

Kajian ini dilakukan berdasarkan satu isu, iaitu *Mi*^{c}*yar* belum pernah dikaji, dianalisis dan dihuraikan secara khusus, komprehensif dan eksklusif. Berdasarkan isu ini dan berasaskan kepada pernyataan masalah kajian, pengkaji merumuskan **dua** persoalan kajian.

Pertama; persoalan objektif atau tujuan penulisan *Mi*^{c}*yar*. Jihami (1993:10-11) menyatakan bahawa karya triologi al-Ghazali, iaitu *Tahafut*, *Maqasid* ("Mukadimah kepada *Tahafut*") dan *Mi*^{c}*yar* ("Ilmu Mantik *Tahafut*") merupakan tiga serangkai yang saling berkaitan. Hal ini kerana pengertian dan kandungan peristilahan dalam *Tahafut* tidak akan difahami sekiranya tidak dibaca bersama dengan *Maqasid* dan *Mi*^{c}*yar*. Justeru untuk memahami *Tahafut* mesti dengan *Maqasid* dan *Mi*^{c}*yar* seperti yang ditegaskan oleh al-Ghazali (1927a: 45, 1958: 83). Walau bagaimanapun, *Mi*^{c}*yar* belum pernah dianalisis secara khusus, komprehensif dan eksklusif. Sedangkan *Maqasid* telah dikaji oleh Chertoff (1952) dan *Tahafut* pula sememangnya menjadi tumpuan kajian ramai sarjana. Keadaan ini menunjukkan kerelevanan, urgensi dan signifikan kajian analisis terhadap kandungan mantik al-Ghazali dalam *Mi*^{c}*yar*. Walau bagaimanapun, timbul **persoalan**: adakah objektif penulisan *Mi*^{c}*yar* ini? Apakah objektif penulisan *Mi*^{c}*yar*? Adakah objektif tersebut selari dengan skop kandungan *Mi*^{c}*yar*? Bagaimanakah objektif tersebut mempengaruhi struktur kandungan *Mi*^{c}*yar*? Inilah adalah antara persoalan-persoalan yang akan dicari jawapannya dalam kajian ini.

Kedua; persoalan sumber rujukan penulisan *Mi*^{c}*yar*. Dunya (1961: 23) menegaskan bahawa perbahasan dalam ilmu mantik, pada kebiasaannya, adalah perbahasan yang bersifat kaku dan tidak menarik, malah menjemukan, sama seperti perbahasan matematik. Tetapi sebaliknya, perbahasan mantik dalam *Mi*^{c}*yar* adalah perbahasan yang bersifat hidup, subur dan menyeronokkan. Oleh itu, timbul **persoalan** di sini: adakah sumber penulisan *Mi*^{c}*yar*? Apakah sumber penulisan *Mi*^{c}*yar*? Apakah keistimewaan *Mi*^{c}*yar*? Bagaimanakah bentuk perbahasan dan penghuraian mantik dalam *Mi*^{c}*yar*? Tambahan pula, tiada seorang pun sarjana yang tiba-tiba

mampu menulis sesebuah karya tanpa belajar, merujuk atau mendapat bahan daripada karya sarjana terdahulu. Inilah antara persoalan-persoalan yang akan dicari jawapannya dalam kajian ini.

Berdasarkan permasalahan dan persoalan kajian yang dinyatakan di atas menunjukkan bahawa masih banyak **kelompangan pengetahuan** tentang mantik al-Ghazali yang memerlukan pengkajian dan penghuraian. Hal ini diakui oleh Suriasumantri (1998: 43) yang menjelaskan bahawa pengkajian terhadap sesuatu perkara yang telah dikaji, termasuk mantik al-Ghazali, masih boleh dikaji lagi kerana semua produk pemikiran manusia tidak ada yang sempurna dan produk pemikiran manusia pada zaman tertentu mungkin tidak sesuai lagi pada zaman yang lain. Lazarus-Yafeh (1966: 111) juga pernah menjelaskan bahawa walaupun banyak kajian telah dilakukan terhadap pemikiran dan karya al-Ghazali tetapi beberapa aspek pemikiran dan karya al-Ghazali masih belum terjawab.

Kesimpulannya, antara persoalan-persoalan yang memerlukan penjelasan dalam kajian ini ialah: pertama; apakah objektif penulisan *Mi*^{c}*yar*? Kedua; adakah sumber rujukan penulisan *Mi*^{c}*yar*?

TUJUAN KAJIAN

Berdasarkan masalah kajian yang telah dinyatakan, kajian ini secara umumnya dilaksanakan untuk meneliti, menganalisis, dan memerihalkan penulisan *Mi*^{c}*yar al-*^{c}*Ilm* karya al-Ghazali. Berdasarkan tujuan umum kajian, kajian ini menyasarkan dua objektif berikut:

1. Meneliti objektif penulisan *Mi*^{c}*yar al-*^{c}*Ilm*.
2. Menganalisis sumber rujukan penulisan *Mi*^{c}*yar al-*^{c}*Ilm.*

METODOLOGI

Kajian kualitatif ini menggunakan metode analisis kandungan. Data yang dikumpul menggunakan metode dokumentasi telah dianalisis menggunakan metode-metode induktif, deduktif, dan komparatif. Proses penganalisisan mantik dalam *Mi*^{c}*yar* pula dilakukan menggunakan metode analisis teks atau metode analisis kandungan teks (*textual content analysis*), analisis tematik (*thematic analysis*) atau hermeneutik (*hermeneutic analysis*), dan metode perbandingan berterusan (*consistant comparative method*). Hal ini kerana kajian ini merupakan kajian tekstual.

TINJAUAN LITERATUR

Dalam tinjauan literatur kajian ini, pengkaji telah mengenal pasti **dua tema** utama sebagai **domain kajian** iaitu 'al-Ghazali' sebagai tokoh kajian dan '*Mi*^{c}*yar*' sebagai subjek kajian. Menerusi dua tema ini, pengkaji membuat tinjauan literatur yang relevan dengannya, dan diikuti dengan membuat catatan dan rumusan ringkas.

Kajian tentang karya-karya al-Ghazali pernah dilakukan oleh Gosche (1858), Macdonald (1899), Goldziher (1903), dan Gairdner (1914) (Badawi 1961: 9-10). Manakala kajian terhadap kesahihan karya yang dikaitkan dengan al-Ghazali pula dilakukan untuk kali pertama oleh Palacious pada 1934-1941 dan disusuli pula oleh Watt pada 1952 (Badawi 1961: 11). Kronologi karya-karya tulisan al-Ghazali pula telah disusun untuk kali pertama oleh Massignon pada 1929 (Badawi 1961: 10) dan diikuti pula oleh Palacios (1934), Watt (1952), Hourani (1959 & 1984), dan Goldziher (1961) (Hourani 1959: 225-233, 1984: 289-302). Di samping itu, buku yang menyenaraikan karya-karya al-Ghazali juga telah disusun oleh Badawi dan diterbitkan pada 1961 (Badawi 1961: 3-550).

Di samping itu, laman sesawang antarabangsa yang dibina khusus bersempena dengan sambutan memperingati "*900th Anniversary of Imam al-Ghazali's Death* (1111–2011)" telah menyenaraikan 84 kajian tentang al-Ghazali pada peringkat Doktor Falsafah. Tetapi hanya dua kajian sahaja yang berkaitan dengan mantik al-Ghazali. Kajian tersebut ialah kajian al-Sayyed Ahmad (1981) mengenai *Al-Ghazali's Views on Logic*, dan kajian Chertoff (1952) mengenai *The Logical Part of al-Ghazali's Maqasid al-Falasifa, in Anonymous Hebrew Translation with the Hebrew Commentary of Moses of Narbonne, Edited and Translated with Notes and an Introduction*

and Translated into English. Walau bagaimanapun kedua-dua kajian ini tidak mengkaji tentang *Mi*^{c}*yar* secara spesifik dan komprehensif (Anon. 2011).

Dalam tempoh 1983 hingga 2012, terdapat 291 kajian peringkat Doktor Falsafah telah berjaya dilakukan di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Walau bagaimanapun, hanya 4 kajian sahaja yang mengkaji tentang al-Ghazali. Kajian tersebut dilakukan oleh Azmil (2011) mengenai *rububiyyah Allah*, Laludin (2006) mengenai konsep *maslahah*, Esa (2004) mengenai falsafah sains, dan Mohd Fauzi (2002a) mengenai ketokohan dalam bidang mantik. Semua kajian tersebut tidak mengkaji *Mi*^{c}*yar* secara khusus dan komprehensif (Anon. 2013).

Begitupun dalam kajian kualitatif Mohd Fauzi (2002a: iv-vi) yang bertajuk *Ketokohan al-Ghazzali dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam Kitab al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* telah menganalisis dan menginterpretasikan data menggunakan metode dokumentasi. Perbincangan dalam kajian ini memfokuskan kepada sumbangan al-Ghazali dalam bidang mantik yang ada hubungan dengan usul fiqah menerusi *al-Mustasfa*. Kajian ini menerangkan sebab-sebab yang mendorong al-Ghazali meletakkan mantik sebagai mukadimah perbincangan ilmu usul fiqah dalam *al-Mustasfa*. Walaupun *al-Mustasfa* pada dasarnya adalah sebuah karya perundangan Islam, tetapi ia banyak menyumbang kepada bidang mantik dan amat wajar diakui sebagai bukti kukuh ketokohan al-Ghazali yang unggul dalam bidang mantik. Justeru karya mantik tulennya, iaitu *Mi*^{c}*yar*, juga perlu dan patut diteliti untuk membuktikan ketokohan dan keilmuan al-Ghazali dalam bidang mantik tulen.

Manakala di Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, menurut Siti Rugayah *et. al*. (2008), dalam tempoh 1979 hingga 2006, sebanyak 90 kajian peringkat Doktor Falsafah telah dilakukan. Walau bagaimanapun, hanya ada **satu** kajian sahaja yang mengkaji tentang al-Ghazali, iaitu kajian Kadar (2005) mengenai pengaruh dimensi rohani. Kajian tersebut juga tidak mengkaji tentang *Mi*^{c}*yar*. Justeru kelompangan pengetahuan tentang *Mi*^{c}*yar* masih wujud dan perlu pengkajian dan penghuraian.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Dalam kajian tentang objektif penulisan dan sumber rujukan *Mi*^{c}*yar al-*^{c}*Ilm fi Fann al-Mantiq* karya al-Ghazali ini, pengkaji membincangkan penemuannya kepada dua perbincangan. Pertama; latar belakang dan objektif penulisan *Mi*^{c}*yar*. Kedua; sumber rujukan penulisan *Mi*^{c}*yar*.

Latar Belakang dan Objektif Penulisan Mi^{C}*yar*

Dalam subtajuk ini pengkaji memfokuskan perbincangannya kepada **dua isu**, iaitu latar belakang penulisan *Mi*^{c}*yar*, dan tujuan atau objektif penulisan *Mi*^{c}*yar*.

LATAR BELAKANG PENULISAN *MI*^{C}*YAR*

Mi^{c}*yar* selesai ditulis ketika al-Ghazali berada di Baghdad pada pada 488/ 1095, iaitu selepas selesai penulisan *Tahafut* pada tahun yang sama dan sebelum al-Ghazali meninggalkan Baghdad untuk mengembara ke Dimashq pada bulan Dhu al-Hijjah 488/ Disember 1095 (al-Sadhan 1993: 36; Jihami 1993: 9; Bouyges 1999: 261-262; Za^{c}bub 1980: 38; Hourani 1959: 227). Walaupun begitu, *Mi*^{c}*yar* sebenarnya mulai ditulis lebih dahulu daripada *Mihakk* tetapi *Mi*^{c}*yar* masih belum diselesaikan dan masih dalam penyemakan dan pembetulan semasa *Mihakk* selesai ditulis (al-Ghazali 1994: 162).

Penulisan *Mi*^{c}*yar* dilakukan semasa al-Ghazali melakukan pembacaan sendiri dan pengkajian kitab-kitab ilmu falsafah termasuklah mantik secara serius dan giat pada masa terluang ketika menjadi pensyarah di Madrasah Nizamiyyah, Baghdad dalam tempoh 484-488/ 1091-1095. Pada mulanya, al-Ghazali merancang penulisan *Mi*^{c}*yar* sebagai sebahagian atau bahagian terakhir *Tahafut*, tetapi akhirnya ia dijadikan sebagai sebuah kitab yang berasingan. Hal ini dinyatakan oleh al-Ghazali dalam *Tahafut*. Al-Ghazali (1957: 83) menjelaskan:

> Tetapi kami bercadang untuk mengemukakan ilmu mantik pada akhir kitab *Tahafut* ini kerana ia merupakan alat untuk memahami maksud kitab *Tahafut* ini. Tetapi oleh sebab kemungkinan ada penyelidik tidak memerlukannya untuk memahami kitab *Tahafut* ini, maka kami meletakkannya di bahagian terakhir supaya orang yang tidak memerlukannya boleh mengabaikannya. Manakala orang yang tidak memahami kata-kata peristilahan kami dalam sebarang persoalan berkaitan sanggahan terhadap mereka (ahli falsafah) maka dia

sepatutnya memulakan terlebih dahulu dengan membaca kitab *Mi*^{c}*yar al-*^{c}*Ilm* yang digelar "mantik" pada pandangan mereka (ahli falsafah).

Perancangan tentang penulisan kitab ini ada dinyatakan oleh al-Ghazali dalam *Tahafut*. Al-Ghazali (1957: 85) menyatakan:

> Setakat inilah sahaja yang kami ingin sebutkan tentang kekeliruan mereka (ahli falsafah) dalam ilmu-ilmu mereka tentang metafizik dan fizik. Manakala ilmu mereka tentang matematik adalah tidak perlu dinafikan dan ditentang kerana ia merujuk kepada ilmu aritmetik dan geometri. Manakala ilmu mereka tentang mantik pula merupakan penelitian tentang alat berfikir yang berkaitan dengan maakulat, dan perkara yang tidak disepakati oleh penentangnya itulah yang diberi perhatian. Justeru kami akan mengemukakan dalam kitab *Mi*^{c}*yar al-*^{c}*Ilm* sebahagian besar daripada perkara yang diperlukan untuk memahami kandungan kitab [*Tahafut*] ini. *Insha*' *Allah*.

Kajian al-Mahdali (1999: 35-38) mendapati bahawa al-Ghazali menulis karya-karyanya kerana empat sebab. Pertama; untuk menjawab soalan dan menyahut permintaan individu tertentu. Kedua; untuk membincangkan hakikat aliran pemikiran tertentu dan menyanggahnya. Ketiga; untuk membetulkan, mengajar dan memberi nasihat. Keempat; untuk menggubal, menyusun atau mereka cipta metodologi tertentu dan cara mengaplikasikannya. Dalam hal ini, *Mi*^{c}*yar* ditulis kerana sebab yang keempat, iaitu untuk menggubal, menyusun atau mereka cipta metodologi tertentu, iaitu metodologi mantik, dan cara mengaplikasikannya.

Sehubungan dengan ini, dalam *Mi*^{c}*yar* al-Ghazali (1990: 25) menerangkan bahawa sasaran *Mi*^{c}*yar*, iaitu audiens atau khalayak pembaca *Mi*^{c}*yar* ini mempunyai empat ciri. Pertama; terbatas tekad dan keinginan untuk memperoleh ilmu. Kedua; tinggi cita-cita untuk merungkaikan misteri fakta-fakta akliah. Ketiga; berusaha dengan kerja keras dan penat lelahnya untuk meninggalkan hiasan dan kenikmatan dunia yang hina. Keempat; tetap pendirian pada kesungguhan dan kegigihan untuk memperoleh kebahagiaan dengan ilmu dan ibadat. Audiens atau khalayak *Mi*^{c}*yar* juga diterangkan oleh al-Ghazali dalam *Tahafut*. Al-Ghazali (1957: 83) menyatakan bahawa orang yang tidak memahami kata-katanya dalam sebarang persoalan berkaitan sanggahannya terhadap ahli falsafah dalam *Tahafut* sepatutnya memulakan terlebih dahulu dengan membaca kitab *Mi*^{c}*yar al-*^{c}*Ilm* yang digelar "mantik" pada pandangan ahli falsafah. Oleh itu, khalayak pembaca dan sasaran *Mi*^{c}*yar* ialah mereka yang menghadapi masalah untuk memahami kandungan *Tahafut*. Hal ini bermakna bahawa al-Ghazali telah merangka dan menetapkan bahawa *Tahafut* perlu dibaca bersekali dengan *Mi*^{c}*yar*.

OBJEKTIF ATAU TUJUAN PENULISAN *MI*^{C}*YAR*

Sebelum memulakan perbincangan tentang ilmu mantik satu persatu dalam *Mi*^{c}*yar*, al-Ghazali menerangkan tentang objektif atau tujuan penulisan *Mi*^{c}*yar* dalam bahagian mukadimah pengarang. Sehubungan dengan ini, al-Ghazali (1994: 25-27) menyatakan:

> Sesungguhnya pencetus penulisan kitab yang dinamakan "*Mi*^{c}*yar al-*^{c}*Ilm*" ini adalah dua matlamat yang penting. **Pencetus pertama** ialah **matlamat untuk memahami metode-metode berfikir dan meneliti, dan untuk menerangkan cara membuat silogisme dan mengambil pengajaran** … maka kami telah menyusun kitab ini sebagai piawaian untuk berfikir dan mengambil pengajaran, sebagai neraca untuk menyelidik dan berfikir, sebagai penggilap minda, dan sebagai pengasah kekuatan fikiran dan akal ... **Pencetus kedua** ialah **matlamat untuk mengkaji perkara yang kami telah muatkannya dalam kitab *Tahafut al-Falasifah*.** Sesungguhnya kami telah berdebat dengan mereka (ahli falsafah) dengan bahasa mereka dan kami telah berbincang dengan mereka mengikut peraturan peristilahan mereka yang mereka bersepakat tentangnya dalam mantik. Justeru dalam kitab (*Mi*^{c}*yar*) ini akan terdedah pengertian-pengertian peristilahan tersebut.

Berdasarkan petikan di atas, pengkaji menyimpulkan bahawa objektif atau tujuan penulisan *Mi*^{c}*yar* ialah pertama; untuk memahami metode-metode berfikir dan meneliti, dan untuk menerangkan cara membuat silogisme dan mengambil pengajaran, dan kedua; untuk mengkaji perkara yang dimuatkan dalam kitab *Tahafut al-Falasifah*.

SUMBER RUJUKAN PENULISAN *MI^{C}YAR*

Mi^{c}yar telah menjadi media pengembangan pandangan dan aliran pemikiran yang memiliki mata rantai kitab mantik atau genealogi kitab mantik Islam. (Bisri 2003: 290). Genealogi berasal daripada perkataan bahasa Yunani, γενεά, *genea*, yang bererti "keturunan" dan λόγος, *logos*, yang bererti "pengetahuan". Oleh itu, genealogi ialah kajian tentang keluarga dan penelusuran jalur keturunan serta sejarahnya. Walau bagaimanapun, dalam kajian ini pengkaji meminjam istilah tersebut untuk memberi maksud kajian tentang penelusuran atau penjejakan silsilah asal usul pengembangan pandangan dan aliran pemikiran mantik Islam berupa buku atau kitab mantik. Untuk mencapai tujuan tersebut, pengkaji telah mengkaji sumber rujukan penulisan *Mi^{c}yar*.

Sehubungan dengan ini, al-Mahdali (1999: 26-35) menyatakan bahawa sumber penulisan karya al-Ghazali, secara umumnya, terdiri daripada lapan perkara. Pertama; al-Qur'an. Kedua; Hadith Nabi dan *^{c}ulum al-Hadith*. Ketiga; Kitab-kitab tafsir dan *^{c}ulum al-Qur'an*. Keempat; Kitab-kitab fiqah, usul fiqah, tasawuf dan akhlak. Kelima; Kitab ilmu kalam dan ilmu *jadal* (perdebatan). Keenam; kitab falsafah dan ilmu mantik. Ketujuh; kitab sejarah, agama dan *firaq*. Kelapan; Sumber-sumber yang ada di perpustakaan-perpustakaan di Baghdad, terutamanya Perpustakaan Nizamiyyah. Manakala sumber penulisan *Mi^{c}yar* pula, secara umumnya, ialah al-Qur'an, Hadith Nabi, kitab fiqah, kitab ilmu kalam, dan kitab ilmu mantik yang ada di Perpustakaan Nizamiyyah di Baghdad. Sedangkan sumber rujukan penulisan *Mi^{c}yar* bermaksud kitab utama dalam proses penyusunan kitab baharu, iaitu *Mi^{c}yar*. Walau bagaimanapun, secara khususnya, sumber rujukan penulisan *Mi^{c}yar* tidak tertera dengan jelas dalam strukturnya seperti kitab-kitab masa kini yang biasanya boleh diperoleh nama-nama kitab rujukan di halaman akhir atau dalam bentuk nota kaki. Hal ini tidak bermakna penyusunan *Mi^{c}yar* ini tanpa sebarang rujukan kerana memang menjadi amalan para ulama silam tidak menulis senarai rujukan secara khusus yang dilampirkan bersama kitab mereka. Hampir keseluruhan mereka hanya menyebut nama para tokoh dan kitab rujukan dalam isi kandungan penulisan mereka tanpa menyebut halaman kitab yang dirujuk.

Dalam hal ini, al-Ghazali menerangkan dalam *al-Munqidh* (1993: 27-47) bahawa beliau telah mengkaji kitab-kitab mutakalimin, ahli falsafah, dan ahli tasawuf dalam tempoh kurang tiga tahun dan mengulang kajinya dalam tempoh hampir setahun. Sehubungan dengan hal ini, beliau ada menjelaskan karya dan ulama yang menjadi rujukannya dalam bidang tasawuf. Sebaliknya, beliau tidak menyebut karya ulama yang menjadi rujukannya dalam bidang ilmu kalam dan ilmu falsafah termasuk mantik. Begitupun beliau ada menyatakan sedikit maklumat tentang pemikiran falsafah para ahli falsafah Yunani, iaitu Socrates, Plato dan Aristotle, dan ahli falsafah Islam, iaitu al-Farabi dan Ibn Sina. Berdasarkan fakta ini, pengkaji telah mengkaji susur-galur keilmuan mantik Socrates, Plato, Aristotle, al-Farabi, dan Ibn Sina. Socrates adalah guru kepada Plato. Plato pula adalah guru kepada Aristotle. Socrates dan Plato tidak menghasilkan karya falsafah. Tetapi pendapat mereka ditulis oleh Aristotle. Manakala al-Farabi dan Ibn Sina mengadaptasikannya ke dalam bahasa Arab dan mengembangkannya secara kreatif dalam karya mereka sendiri. Oleh itu, pengkaji telah mengkaji kemungkinan al-Ghazali merujuk karya mantik al-Farabi dan Ibn Sina.

Menurut M. Subhi-Ibrahim (2012: 31), jejak Aristotle dalam gagasan al-Farabi paling kuat terasa dalam pandangan al-Farabi tentang mantik dan klasifikasi ilmu. Hal ini kerana al-Farabi telah mengadaptasi dan menginterpretasikan secara kreatif pandangan Aristotle. Dalam bidang mantik, al-Farabi telah menghasilkan banyak kitab mantik. Antaranya ialah (1) *al-Tauti'ah aw al-risalah allati suddir biha al-mantiq*, (2) *al-Fusul al-khamsah*, (3) *Kitab Isaghuji ay al-madkhal* (*Book of introduction*), (4) *Kitab qataghuriyas ay al-maqulat*, (5) *Kitab Pari Arminiyas ay al-^{c}ibarah*, (6) *Kitab al-qiyas*, (7) *Kitab al-qiyas al-saghir ^{c}ala tariqat al-mutakallimin*, (8) *Kitab al-tahlil*, (9) *Kitab al-amkinah al-mughlatah*, (10) *Kitab al-jadal*, (11) *Kitab al-burhan*, (12) *Sharh kitab al-maqulat li Aristutalis* (*^{c}ala jihat al-ta^{c}aliq*), (13) *Sharh kitab al-^{c}ibarah li Aristutalis*, (14) *Sharh Isaghuji li Furfuriyus*, (15) *Sharh al-Burhan li Aristu*, dan (16) *Sharh al-Khitabah li Aristu* (al-^{c}Ajam 1986, 1: 4-5, 21-25; 1986, 2: 4-5; 1986, 3: 4-7, Fakhri 1987: 3-4; Jabr *et al*. 1996: xiii; Rescher 1962: 42; Hammond 1947: ix). Manakala Ibn Sina pula telah menghasilkan beberapa karya mantik. Antaranya ialah (1) *al-Isharat wa al-Tanbihat (al-Qism al-Awwal)*, (2) *al-Shifa*', (3) *al-*

Najat, (4) *al-Risalah fi al-Hudud*, (5) *al-Mukhtasar al-Asghar fi al-Mantiq*, (6) *Al-Mukhtasar al-Awsat fi al-Mantiq*, (7) *Mantiq al-Mashriqiyyin*, (8) *al-Mujaz al-Kabir*, dan (9) *al-Mujaz al-Saghir*.

Walaupun al-Ghazali tidak menyebut nama kitab rujukannya dalam penulisan *Mi*^{c}*yar*, sama ada dalam *Mi*^{c}*yar* ataupun dalam kitabnya yang lain, tetapi dengan menggunakan metode analisis kandungan (*content analysis*), analisis tematik (*thematic analysis*) atau hermeneutik (*hermeneutic analysis*), dan metode perbandingan berterusan (*consistant comparative method*), pengkaji mendapati al-Ghazali menulis *Mi*^{c}*yar* berdasarkan tiga buah kitab, sebuah kitabnya sendiri, iaitu *Maqasid*, dan dua buah kitab karya Ibn Sina, iaitu *al-Isharat* dan *al-Risalah fi al-Hudud*.

Dari aspek kerangka teoretikal perbahasan, kerangka teoretikal *Mi*^{c}*yar* adalah dibentuk berdasarkan kerangka teoretikal *Maqasid*. *Maqasid* adalah hasil kajian al-Ghazali terhadap *al-Isharat* karya Ibn Sina. Begitupun, kerangka teoretikal *Mi*^{c}*yar* dikembangkan lagi bersesuaian dengan matlamat penulisannya. *Mi*^{c}*yar* ditulis berdasarkan dua tujuan. Pertama; untuk memahami metode-metode berfikir dan meneliti, dan untuk menerangkan cara membuat silogisme dan mengambil pengajaran. Kedua ialah untuk mengkaji perkara yang telah dimuatkan dalam kitab *Tahafut al-Falasifah* (al-Ghazali 1994: 25-27). Oleh sebab itu, kerangka *Mi*^{c}*yar* turut terbentuk daripada dua tujuan ini. Hal ini ditunjukkan dalam Rajah 1. Sehubungan dengan ini, pengkaji mendapati bahawa tujuan pertama tersebut telah membentuk kerangka teoretikal Kitab 1 (*Muqaddamat al-Qiyas*) dan Kitab 2 (*al-Qiyas*). Ia juga adalah berdasarkan kerangka teoretikal *Qisim* 1 *Maqasid*, iaitu Mantik. Manakala tujuan kedua tersebut pula telah membentuk kerangka teoretikal Kitab 3 (*al-Hadd*) dan Kitab 4 (*Aqsam al-Wujud wa Ahkamuh*). Kitab 3 adalah berdasarkan *al-Risalah fi al-Mantiq*. Sedangkan, Kitab 4 pula adalah berdasarkan Wacana (*Maqalah*) 1 dalam *Qisim* 2 *Maqasid*, iaitu Metafizik (*Ilahiyyat*).

Untuk memperincikan sumber rujukan penulisan *Mi*^{c}*yar* ini, pengkaji membahagikan perbincangannya kepada dua berdasarkan tujuan penulisan *Mi*^{c}*yar*.

SUMBER RUJUKAN PENULISAN BERDASARKAN OBJEKTIF PERTAMA

Tujuan atau objektif pertama penulisan *Mi*^{c}*yar* ialah untuk memahami metode-metode berfikir dan meneliti, dan untuk menerangkan cara membuat silogisme dan mengambil pengajaran (al-Ghazali 1990: 25-26). Berdasarkan tujuan pertama ini, al-Ghazali telah memperuntukkan dua daripada empat bahagian dalam *Mi*^{c}*yar* yang dinamakan sebagai "*kitab*" (kitab) untuk membincangkannya. Bahagian yang dimaksudkan ialah Kitab 1 dan Kitab 2. Kitab 1 adalah perbincangan tentang premis atau usulan dalam silogisme (*muqaddamat al-qiyas*). Manakala Kitab 2 pula adalah perbincangan tentang silogisme (*al-qiyas*). Kedua-dua kitab ini adalah berdasarkan *Qisim* 1 *Maqasid*, iaitu Mantik yang sebelum itu merujuk kepada *Qisim* 1 *al-Isharat*, iaitu Mantik. Perkara ini juga ditunjukkan dalam Jadual 1.

Jadual 1 Sumber Rujukan *Mi*^{c}*yar* (al-Ghazali 1960 & 1990; Ibn Sina 1908 & 1971)

Bil.	***Al-Isharat***	***Maqasid***	***Al-Risala fi al-Hudud***	***Mi*^{c}*yar***
1	*Qisim 1: Nahj* 2	*Fann* 1.1	-	Kitab 1.1
	Qisim 1: Nahj 3	*Fann* 1.2	-	Kitab 1.2
	Qisim 1: Nahj 4-6	*Fann* 1.3	-	Kitab 1.3
2	*Qisim 1: Nahj* 7-8	*Fann* 1.4	-	Kitab 2.1-2.2
	Qisim 1: Nahj 9-10	*Fann* 1.5	-	Kitab 2.3-2.4
3	-	-	1	Kitab 3
4	*Qisim 3: Nahj 1*	*Fann* 2.1	-	Kitab 4

Di samping itu, rujukan al-Ghazali kepada *Maqasid* yang sebelum itu kepada *al-Isharat* dibuktikan berdasarkan contoh petikan berikut. Dalam *Mi*^{c}*yar*, ketika membincangkan subtajuk 1.1.1 tentang bentuk pengindikasian lafaz (*dilalat al-alfaz*; *indication of terms*) terhadap makna, al-Ghazali (1990: 43-44) mengungkapkan:

الفن الأول: ... في دلالة الألفاظ و بيان وجوه دلالتها، و نسبتها إلى المعاني. و بيانه بسبعة تقسيمات: القسمة الأولى: أن نقول: الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة: الوجه الأول: الدلالة من حيث المطابقة، كالإسم الموضوع بإزاء الشي، و ذلك كدلالة لفظ ''الحائط'' على ''الحائط''. و الآخر: أن تكون بطريق التضمن و ذلك كدلالة لفظ ''البيت'' على ''الحائط'' و دلالة لفظ ''الإنسان'' على ''الحيوان''، و كذلك دلالة كل ''وصف أخص'' على ''الوصف الأعم الجوهري.'' الثالث: الدلالة بطريق الإلتزام و الإستتباع، كدلالة لفظ ''السقف'' على ''الحائط''؛ فإنه مستتبع له، إستتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، و دلالة ''الإنسان'' على ''قابل صنعة الخياطة و تعلمها''، و المعتبر في التعريفات دلالة المطابقة و التضمن. فأما دلالة الإلتزام فلا، لأنها ما وضعها واضع اللغة، بخلافهما، لأن المدلول فيها غير محدود و لا محصور، إذ لوازم الأشياء، و لوازم لوازمها، لا تنضبط و لا تنحصر، فيؤدي إلى أن يكون اللفظ دليلا على ما لا يتناهى من المعاني، و هو محال.

Perkara tersebut adalah perincian daripada *Maqasid* dalam subtajuk 1.1.1 tentang *Isaghuji* (Esagoge). Sehubungan dengan perkara tersebut, al-Ghazali (1960: 39) menerangkan dalam *Maqasid* dengan katanya:

الفن الأول: في دلالة الألفاظ و يتضح المقصود منها تقسيمات خمسة: الأول: إيساغوجي. اعلم بأن دلالة اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه: أحدها: بطريق ''المطابقة''،كدلالة لفظ ''البيت'' على''البيت'' على معناه. و الآخر: بطريق ''التضمن''، كدلالة لفظ ''البيت'' على ''الحائط المخصوص''، فإن لفظ ''الحائط'' موضوع للمسمى به على المطابقة فيدل عليه بذلك، و لفظ ''البيت'' أيضا يدل عليه، ولكن يفارقه في وجه الدلالة. و الثالث: بطريق الإلتزام، كدلالة لفظ ''السقف'' على ''الحائط''؛ فإنه يباين طريق ''المطابقة'' و ''التضمن'' فلم يكن بد من اختراع اسم ثالث. و المستعمل في العلوم، و المعول عليه في التفهيمات طريق المطابقة و التضمن. أما الإلتزام فلا، فإن اللوازم أيضا لها لوازم، و يتداعى إلى أمور غير محدودة و لا يحصل التفاهم بها.

Perkara tersebut sebenarnya merupakan kefahaman al-Ghazali setelah mengkaji *al-Isharat* karya Ibn Sina. Sehubungan dengan itu, dalam subtajuk 1.1.5 tentang pengindikasian lafaz terhadap makna (*dilalat al-lafz ᶜala al-maᶜna*), Ibn Sina (1971: 139) menyatakan:

الفصل الخامس: إشارة إلى دلالة اللفظ على المعنى. اللفظ يدل على المعنى. إما على سبيل ''المطابقة''، بأن يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى و بإزائه، مثل دلالة ''المثلث'' على ''الشكل المحيط به ثلاثة أضلع''. و إما على سبيل ''التضمن''، بأن يكون المعنى جزءًا من المعنى الذي يطابقه اللفظ، مثل دلالة ''المثلث'' على ''الشكل'' فإنه يدل على ''الشكل''، لا على أنه اسم ''الشكل'' بل على أنه اسم لمعنى جزئه الشكل. و إما على سبيل ''الاستتباع و الالتزام''، بأن يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى، و يكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي، لا كالجزء منه، بل هو مصاحب ملازم له، مثل دلالة لفظ ''السقف'' على ''الحائط'' و ''الإنسان'' على ''قابل صنعة الكتابة''.

SUMBER RUJUKAN PENULISAN *MIᶜYAR* BERDASARKAN OBJEKTIF KEDUA

Objektif atau tujuan kedua penulisan *Miᶜyar* ialah untuk mengkaji perkara yang telah dimuatkan dalam *Tahafut* (al-Ghazali 1994: 27). Berdasarkan tujuan kedua ini, al-Ghazali telah memperuntukkan dua bahagian lagi dalam *Miᶜyar* yang dinamakan "kitab" untuk membincangkannya. Kitab yang dimaksudkan ialah Kitab 3 dan Kitab 4. Kitab 3 adalah perbincangan tentang definisi (*al-hadd*). Manakala Kitab 4 pula adalah perbincangan tentang klasifikasi dan hukum kewujudan (*aqsam al-wujud wa ahkamuh*). Kitab 3, iaitu Kitab definisi (*al-hadd*) adalah berdasarkan *al-Risalah fi al-Hudud* karya Ibn Sina (Ibn Sina 1908: 78-102). Sedangkan, Kitab 4, iaitu Kitab klasifikasi dan hukum kewujudan (*aqsam al-wujud wa ahkamuh*) pula adalah berdasarkan Wacana (*Maqalah*) 1 dalam *Qisim* 2 *Maqasid*, iaitu Metafizik (*Ilahiyyat*). Wacana 1 dalam *Qisim* 2 *Maqasid* (Metafizik) itu adalah wacana tentang klasifikasi dan hukum kewujudan (*aqsam al-wujud wa ahkamuh*) (al-Ghazali 1960: 140-209). Ia sebenarnya sebelum itu adalah berdasarkan *Nahaj* 1 dalam *Qisim* 3 *al-Isharat* (Metafizik) dengan subtajuk klasifikasi dan hukum kewujudan (*aqsam al-wujud wa ahkamih*) (Ibn Sina 1960).

Rujukan al-Ghazali kepada *al-Risalah fi al-Hudud* hanya melibatkan Kitab 3 sahaja. Kitab ini membincangkan tentang dua perkara, iaitu undang-undang atau peraturan membuat definisi, dan senarai istilah dan definisinya secara terperinci. Begitupun, semua lafaz atau istilah dan definisinya yang dimuatkan dalam Kitab tersebut adalah dipetik secara langsung, hampir seratus peratus, perkataan demi perkataan, daripada *al-Risalah fi al-Hudud*, termasuk susunannya kerana ada beberapa istilah yang tidak dimasukkan atau diganti dengan istilah lain. Al-Ghazali hanya menukilkan atau menyalin semula istilah tersebut dan definisinya berdasarkan klasifikasi atau kategori yang telah beliau tetapkan. Kelainan yang dilakukan oleh al-Ghazali hanyalah pada penetapan klasifikasi atau kategori bidangnya. Ibn Sina menyenaraikan istilah berserta definisinya

tanpa dinyatakan bidangnya, sedangkan al-Ghazali menyenaraikannya berdasarkan bidangnya. Klasifikasi atau kategori yang dimaksudkan itu ialah kategori bidang metafizik (*ilahiyyat*; *metaphysics*), bidang fizik (*tabi*^{c}*iyyat*; *physics*), dan bidang matematik (*riyadiyyat*; *mathematics*). Secara keseluruhannya, al-Ghazali menyenaraikan 76 istilah, iaitu 15 istilah yang digunakan dalam bidang metafizik, 55 istilah bidang fizik, dan 6 istilah bidang matematik (al-Ghazali 1990 273-300; Ibn Sina 1908: 78-102).

Pada bahagian awal *Mi*^{c}*yar*, al-Ghazali (1990: 27) menyatakan:

> Pencetus kedua ialah matlamat untuk meneliti perkara yang kami telah muatkan dalam kitab "***Tahafut al-Falasifah***". Dalam hal ini kami telah berdebat dengan mereka (ahli falsafah) dengan bahasa mereka dan kami telah berbincang dengan mereka mengikut peraturan peristilahan mereka yang mereka bersepakat tentangnya dalam mantik. Justeru dalam kitab (*Mi*^{c}*yar*) ini pula akan didedahkan pengertian-pengertian peristilahan tersebut. Oleh itu, pencetus kedua ini adalah lebih khusus dan pencetus pertama pula adalah lebih umum dan lebih penting.

Di samping itu, dalam perbincangan subtajuk 3.2.0 tentang *al-hudud al-mufassalah*, al-Ghazali (1990: 273) menjelaskan:

> Tetapi kami telah mengemukakan definisi-definisi terperinci untuk dua faedah. Faedah pertama ialah dapat melakukan latihan tentang cara menulis dan menyusun definisi. Hal ini kerana pengujian (*imtihan*) dan latihan pembiasaan (*mumarasah*) bagi sesuatu itu pasti akan mendatangkan kemahiran kepadanya. Faedah kedua ialah dapat meneliti makna-makna bagi nama-nama (istilah) yang diungkapkan oleh para ahli falsafah yang kami telah kemukakan dalam kitab "***Tahafut al-Falasifah***". Hal ini kerana kita tidak akan mampu berdebat dengan mereka (ahli falsafah) kecuali dengan bahasa mereka dan dengan mengikut peraturan peristilahan mereka.

Rujukan al-Ghazali kepada *al-Risalah fi al-Hudud* boleh dibuktikan berdasarkan contoh petikan berikut. Contohnya, dalam bidang metafizik (*ilahiyyat*), dengan lafaz yang sama, al-Ghazali (1990: 283) dan Ibn Sina (1908: 99) menerangkan definisi "malaikat" dengan ungkapan:

> و حـد الـملك: أنه جوهر بســيط ذو حياة و نطق، عقلي غير مائت، هو واسطة بين الباري عز و جل، و الأجسام الأرضية. فمنه عقلي، و منه نفسي. هذا حـده عندهم.

Contoh-contoh lain boleh dirujuk berpandukan senarai seperti dalam Jadual 2.

Jadual 2 Senarai istilah dalam *Mi*^{c}*yar* yang definisinya dirujuk dalam *al-Risalah fi al-Hudud* (al-Ghazali 1990: 275-300; Ibn Sina 1908: 78-102)

Bil.	**Istilah**	**Bidang**	***Mi*^{c}*yar***	***al-Risalah fi al-Hudud***
1	*Al-Bari AWJ* (Allah)	Metafizik	275	78
2	*Al-Mabda'al-Awwal* (Permulaan Pertama)	Metafizik		Tiada
3	*al-*^{c}*aql* (akal)	Metafizik	275	79
4	*al-nafs* (jiwa)	Metafizik	280	81
5	*al-*^{c}*aql al-kulli* (akal sejagat)	Metafizik	281	Tiada
6	^{c}*aql al-kull* (akal keseluruhan)	Metafizik	282	Tiada
7	*al-nafs al-kulliyyah*(jiwa sejagat)	Metafizik	283	Tiada
8	*nafs al-kull* (jiwa keseluruhan)	Metafizik	283	Tiada
9	*al-malak* (malaikat)	Metafizik	283	89
10	*al-*^{c}*illah* (sebab)	Metafizik	283	100
11	*al-ma*^{c}*lul* (kesan)	Metafizik	283	100
12	*al-ibda*^{c} (penciptaan)	Metafizik	284	101
13	*al-khalq* (makhluk)	Metafizik	284	101
14	*al-ihdath* (penciptaan)	Metafizik	284	102
15	*al-qadim* (yang lama)	Metafizik	284	102
16	*al-surah*; (bentuk)	Fizik	286	82
17	*al-hayula* (perkara)	Fizik	287	83
18	*al-mawdu*^{c} (tajuk)	Fizik	288	84
19	*al-mahmul*(predikat mantik)	Fizik	288	Tiada
20	*al-maddah*(bahan atau material)	Fizik	288	84
21	*al-unsur* (unsur atau elemen)	Fizik	288	84
22	*al-istaqis* (unsur)	Fizik	288	85

23	*al-rukn* (rukun)	Fizik	289	85
24	*al-tabi*^{c}*ah* (alam semula jadi)	Fizik	289	86
25	*al-tab*^{c} (watak atau tabiat)	Fizik	290	86
26	*al-jism* (*body*; tubuh atau jisim)	Fizik	290	87
27	*al-jawhar* (inti pati atau jauhar)	Fizik	291	87
28	*al-*^{c}*arad* (sifat)	Fizik	292	88
29	*al-falak* (bintang) (secara umum)	Fizik	293	89
30	*al-kawkab* (bintang) (secara khusus)	Fizik	293	90
31	*al-shams*; (matahari)	Fizik	293	90
32	*al-qamar* (bulan)	Fizik	293	90
33	*al-nar* (api)	Fizik	293	90
34	*al-hawa*' (udara)	Fizik	293	91
35	*al-ma*' (air)	Fizik	293	91
36	*al-ard* (bumi)	Fizik	293	91
37	*al-*^{c}*alam* (alam)	Fizik	293	91
38	*al-harakah* (pergerakan)	Fizik	293	91
39	*al-dahr* (selama-lamanya)	Fizik	294	92
40	*al-zaman* (masa)	Fizik	294	92
41	*al-an* (sekarang)	Fizik	294	92
42	*al-makan* (tempat)	Fizik	294	94
43	*al-khala*' (kekosongan)	Fizik	295	94
44	*al-mala*' (kepenuhan)	Fizik	295	94
45	*al-*^{c}*adam* (ketiadaan)	Fizik	295	94
46	*al-sukun* (ketenangan)	Fizik	295	95
47	*al-sur*^{c}*ah* (kelajuan)	Fizik	295	95
48	*al-but*' (perlahan)	Fizik	295	95
49	*al-i*^{c}*timad* (pergantungan)	Fizik	295	95
50	*al-mayl* (kecenderungan)	Fizik	295	95
51	*al-khiffah* (keringanan)	Fizik	295	95
52	*al-thiql* (keberatan)	Fizik	295	95
53	*al-hararah* (kepanasan)	Fizik	296	95
54	*al-burudah* (kesejukan)	Fizik	296	96
55	*al-rutubah* (kelembapan)	Fizik	296	96
56	*al-yabusah* (kekeringan)	Fizik	296	96
57	*al-khashin* (yang kasar)	Fizik	296	96
58	*al-amlas* (yang licin)	Fizik	296	97
59	*al-sulb* (yang keras)	Fizik	296	97
60	*al-layyin* (yang lembut)	Fizik	296	97
61	*al-rakhw* (longgar)	Fizik	296	97
62	*al-mashaff* (sesuatu yang lutsinar)	Fizik	296	97
63	*al-takhalkhul* (kenipisan)	Fizik	296	97
64	*al-ijtima*^{c} (pertemuan)	Fizik	297	98
65	*al-mutajanisan* (dua perkara yang sejenis)	Fizik	297	Tiada [istilah lain]
66	*al-mudakhil* (yang bertindanan)	Fizik	297	98
67	*a-muttasil* (yang bersambungan)	Fizik	297	98
68	*al-ittihad* (kesatuan)	Fizik	298	99
69	*al-tatali* (berkesinambungan)	Fizik	298	100
70	*al-tawali* (berselang-seli atau bergilir-gilir)	Fizik	298	100
71	*al-nihayah* (pengakhiran)	Matematik	299	92
72	*ma la nihayah* (ketakterhinggaan atau infiniti)	Matematik	299	92
73	*al-nuqtah* (titik atau noktah)	Matematik	299	92
74	*al-khatt* (garisan)	Matematik	299	92
75	*al-sath* (permukaan atau satah)	Matematik	299	93
76	*al-bu*^{c}*d* (dimensi)	Matematik	300	93

Manakala Kitab 4 dalam *Mi*^{c}*yar*, iaitu *Kitab aqsam al-wujud wa ahkamih* (al-Ghazali 1990: 303-334) adalah berdasarkan dan merujuk kepada *Maqalah* 1, iaitu *al-maqalah fi aqsam al-wujud*

wa ahkamih dalam *Qisim* 2 (Metafizik) dalam kitab *Maqasid* (al-Ghazali 1960: 140-209). *Maqalah* 1 ini mengandungi lapan *qismah* (kategori). Lapan *qismah* ini diperincikan oleh al-Ghazali dalam *Mi*^{c}*yar* dengan maksud yang sama tetapi dengan olahan yang berbeza dan lebih terperinci. Perinciannya adalah seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 3.

Jadual 3 Rujukan Kitab 4 *Mi*^{c}*yar* kepada *Maqalah* 1, *Qisim* 2 dalam *Maqasid* (al-Ghazali 1960 & 1990)

Bil.	**Intipati Perbincangan**	***Maqasid, Q2:Mq1***		***Mi*^{c}*yar***	
		Tajuk	**Hlm.**	**Tajuk**	**Hlm.**
1	*Jawhar* dan ^{c}*arad* (*kamm, kayf, mudaf, ayna, mata, wad*^{c}, *milk, an yaf*^{c}*al*, dan *an yanfa*^{c}*il*)	*Qis.* 1	140-174	4.1.1-4.1.10	304-318
2	^{c}*Illah* dan *ma*^{c}*lul*	*Qis.* 5	189-192	4.2.1	319-321
3	*Bi al-quwwah* dan *bi al-fi*^{c}*l*	*Qis.* 7	200-203	4.2.2	321-323
4	*Mutaqaddim*dan *muta'akhkhir*	*Qis.* 4	187-189	4.2.3	323-325
5	*Kulli* dan *juz'i*	*Qis.* 2	174-183	4.2.4	325-328
6	*Wahid* dan *kathir*	*Qis.* 3	183-187	4.2.5	328-330
7	*Wajib* dan *mumkin*	*Qis.* 8	203-209	4.2.6	330-334
8	*Mutanahi* dan *ghayr Mutanahi*	*Qis.* 6	193-200	-	-

Rujukan al-Ghazali kepada Wacana (*Maqalah*) 1 dalam *Qisim* 2 (Metafizik) *Maqasid* dalam Kitab 4 *Mi*^{c}*yar* dapat dibuktikan berdasarkan satu contoh petikan berikut. Dalam *Mi*^{c}*yar*, al-Ghazali (1990: 315) menyatakan:

العرض الذي يعبر عنه بـ''لـه''، وقد يسمى بـ''الجِدّة. ولما مثل هذا بـ''المنتقل'' و''المتسلح'' و''المتطلس'' فلا يتحصل له معنى سوى أنه نسبة الجسم إلى الجسم، المنطبق على جميع بسيطه أوعلى بعضه؛ إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه. ثم منه ما هو طبيعي كالجلد للحيوان والخف للسلحفاة. ومنه ما هو إراديّ كالقميص للإنسان. وأما الماء في الإناء فليس من هذا القبيل، لأن الإناء لا ينتقل بانتقال الماء، بل هو بالعكس. فلا تدخل تلك النسبة في هذه المقولات، بل في مقولة ''الأين''.

Perkara yang sama pernah dinyatakan oleh al-Ghazali (1960: 164-165) dalam *Maqasid* dengan katanya:

وأما الجِدَّة: وتسمى ''المِلك'' أيضا فهو كون الشيء بحيث يحيط به ما ينتقل بانتقاله، ككونه ''متطلسا''، و''متعمّما''، و''متقمّصا''، و''متنعّلا''، وكون الفرس ''ملجّما''، و''مسرّجا''. فإن لم يكن محيطا، وكان منتقلا بانتقاله لم يكن منه. فمن وضع القميص على رأسه لم يكن متقمّصا، وإن كان محيطا، ولم يكن منتقلا بانتقاله لم يكن من المِلك؛ فإن البيت محيط بالشخص، والإناء بالماء، ولكنهما لا ينتقلان بانتقال المحيطين.

Berdasarkan perbincangan di atas, pengkaji mendapati tiga kitab yang menjadi rujukan al-Ghazali dalam penulisan *Mi*^{c}*yar*. Tiga kitab tersebut adalah seperti berikut:

A. *Maqasid al-Falasifah* karya al-Ghazali (1960).

Judul lengkap *Maqasid* ialah *Maqasid al-Falasifah* (*The Aims of the Philosophers* atau *The Intentions of the Philosophers*; Matlamat Ahli Falsafah). Judul ini disebut dengan jelas pada pendahuluan *Maqasid*. Al-Ghazali (1960: 31) menyatakan bahawa "Tujuan penulisan kitab *Maqasid al-Falasifah* (Matlamat Ahli Falsafah) ini ialah untuk menceritakan matlamat para ahli falsafah (*maqasid al-falasifah*). Itulah juga nama atau judulnya [kitab ini]." Nama lainnya ialah *al-Maqasid fi Bayan I*^{c}*tiqad al-Awa'il* (Matlamat-matlamat dalam Menerangkan Akidah Orang Terdahulu) (Muhammad ^{c}Ali 2007: 45). Badawi (1961: 53) meletakkan kitab ini di tempat ke-16 daripada 72 karya dalam senarai karya yang dipastikan keabsahannya sebagai karya al-Ghazali.

Maqasid selesai ditulis ketika al-Ghazali menjadi guru atau pensyarah (*ustadh*) di Madrasah Nizamiyyah (Universiti Nizamiyyah), Baghdad pada 487/ 1094 (Badawi 1961: 10; Jihami 1993: 9; Bouyges 1999: 261). Kitab ini adalah hasil pembacaan dan penyelidikannya terhadap ilmu falsafah dalam kitab-kitab al-Farabi (259-339/ 870-950) dan Ibn Sina (370-428/ 980-1037) (al-Subki 1999, 3: 419 & 424; al-Rafa^{c}i 1988: 22; Za^{c}bub 1980: 36-37; Farrukh 1970: 188; Sulaiman 1986: 766). Matlamat penulisan kitab ini ialah untuk menceritakan atau menerangkan tentang *maqasid* (matlamat-matlamat) para ahli falsafah. Ia juga merupakan judul kitab ini (al-Ghazali 1960: 31). *Maqasid* mengandungi pemikiran ahli falsafah dalam bidang-bidang mantik,

fizik dan metafizik. Ia dianggap sebagai mukadimah kepada kitab *Tahafut* yang mengandungi sanggahan al-Ghazali terhadap dakwaan ahli falsafah tanpa menyalahkan permasalahan mantiknya (al-ᶜAjam 1994: 22).

Pemikirannya dalam kitab ini dikemukakan dengan mendalam, terperinci dan jelas sebagaimana yang boleh ditemui dalam karya-karya ahli falsafah seperti al-Farabi dan Ibn Sina, malah selari dengan pemikiran kedua-duanya tanpa sebarang kritikan. Hal ini menimbulkan kecurigaan atau persoalan bahawa al-Ghazali berpegang dengan pemikiran tersebut dan berusaha untuk menerangkannya sebelum menentang atau mengkritiknya (al-ᶜAjam 1994: 22). Al-Ghazali (1960: 31) pernah menerangkan kepada para rakannya bahawa keghairahan untuk menuduh kesilapan sesetengah pendapat orang lain sebelum memahaminya dengan mendalam akan menjadikan seseorang itu seperti orang buta dan sesat tentangnya.

Sebagaimana biasanya dalam karya-karya al-Ghazali, beliau membahagikan kandungan karyanya kepada *fann* (ilmu kemahiran atau teknik) tertentu. Kandungan *Maqasid* dibahagikan kepada tiga *fann*, iaitu ilmu teknik mantik (*fann al-Mantiq*), ilmu teknik ketuhanan atau metafizik (*fann al-Ilahiyyat*), dan ilmu teknik tabii atau fizik (*fann al-Tabiᶜiyyat*). Oleh itu, kandungan kitab ini terbahagi kepada tiga bahagian yang mencakupi tiga ilmu yang perlu difahami teori dan amalinya iaitu ilmu mantik, ilmu metafizik, dan ilmu fizik.

Walau bagaimanapun, dalam kajian ini, pengkaji hanya mengemukakan kandungan *Maqasid* bahagian mantik sahaja. Dalam *Maqasid*, al-Ghazali menganggap mantik sebagai satu *qisim* (bahagian). Bahagian mantik ini terdiri daripada tiga bahagian, iaitu bahagian *muqaddimah* (pendahuluan), bahagian perbincangan yang mengandungi lima *fann*, dan bahagian *khatimah* (penutup). Bahagian pendahuluan mantik mengandungi perbincangan tentang tiga perkara, iaitu (1) pengenalan tentang mantik sebagai suatu ilmu, (2) penerangan tentang faedah ilmu mantik, dan (3) klasifikasi ilmu mantik. Bahagian perbincangan mantik mengandungi lima *fann*. *Fann* 1 berkenaan dengan *dilalat al-alfaz* (pengindikasian lafaz). *Fann* 2 berkenaan dengan *al-maᶜani al-kulliyyah* (makna umum). *Fann* 3 berkenaan dengan *tarkib al-mufradat wa aqsam al-qadaya* (penyusunan perkataan menjadi penyataan dan klasifikasi penyataan). *Fann* 4 berkenaan dengan *tarkib al-qadaya wa aqsam al-qiyas* (penyusunan penyataan menjadi silogisme dan klasifikasi silogisme). *Fann* 5 berkenaan dengan *lawahiq al-qiyas wa al-burhan* (pelengkap silogisme dan pembuktian). Manakala dalam bahagian penutup pula, al-Ghazali (1960: 129) menyatakan bahawa matlamatnya telah tercapai. Matlamatnya, seperti yang telah dinyatakannya pada bahagian pendahuluan ialah untuk menerangkan dan menceritakan tentang mantik (al-Ghazali 1960: 32).

B. *Al-Isharat wa al-Tanbihat* karya Ibn Sina (1971).

Al-Isharat wa al-Tanbihat diterjemahkan oleh Inati (1984) sebagai "*The Book of Remarks and Admonitions*". Terjemahan Inati ini hanya melibatkan bahagian mantik sahaja. Sedangkan pengkaji menterjemahkan tajuknya sebagai "*The Book of Guidances and Warnings*" atau "Buku Tentang Beberapa Petunjuk dan Peringatan". *Al-Isharat* terdiri daripada empat *qisim* (bahagian). Pertama; *qisim al-mantiq* (mantik). Kedua; *qisim al-tabiᶜiyyat* (fizik). Ketiga; *qisim al-ilahiyyat* (metafizik). Keempat; *qisim al-tasawwuf* (tasawuf). Hal ini menunjukkan bahawa mantik merupakan sebahagian sahaja daripada kandungan *al-Isharat*.

Tajuk pada setiap *fasal* (fasal; ceraian) bagi semua 10 *nahaj* (kaedah penerangan) *qisim* mantik kitab ini dimulakan sama ada dengan lafaz "*isharah*" (petunjuk), lafaz "*tanbih*" (peringatan), atau lafaz "*wahm wa tanbih*" (ilusi dan peringatan). Begitulah juga metodenya dalam tiga *qisim* (bahagian) seterusnya. Oleh sebab itu, kitab ini dinamakan "*al-Isharat wa al-Tanbihat*".

Bahagian mantik dalam *al-Isharat* terdiri daripada sepuluh *nahaj* (kaedah penerangan). Pertama; *Fi gharad al-mantiq* (tujuan mantik) yang mengandungi pengenalan dan 16 *fasal* (fasal; ceraian). Kedua; *Fi al-alfaz al-khamsah al-mufradah wa al-hadd wa al-rasam* (Lafaz mufrad berlima, definisi spesifik dan deskripsi) yang mengandungi 11 *fasal*. Ketiga; *Fi al-tarkib al-khabari* (Pembentukan berita) yang mengandungi 10 *fasal*. Keempat; *Fi mawadd al-qadaya wa jihatiha* (Komponen penyataan dan cabang-cabangnya) yang mengandungi 10 *fasal*. Kelima; *Fi tanaqud al-qadaya wa ᶜaksiha* (Percanggahan dan kebalikan penyataan) yang mengandungi pengenalan dan 5 *fasal*.

Keenam; [Tanpa tajuk, tetapi kemungkinan tentang *asnaf al-qadaya* (jenis-jenis komponen penyataan)] yang mengandungi 2 *fasal*. Ketujuh; *Fih al-shuruᶜ fi al-tarkib al-thani li al-hujaj*

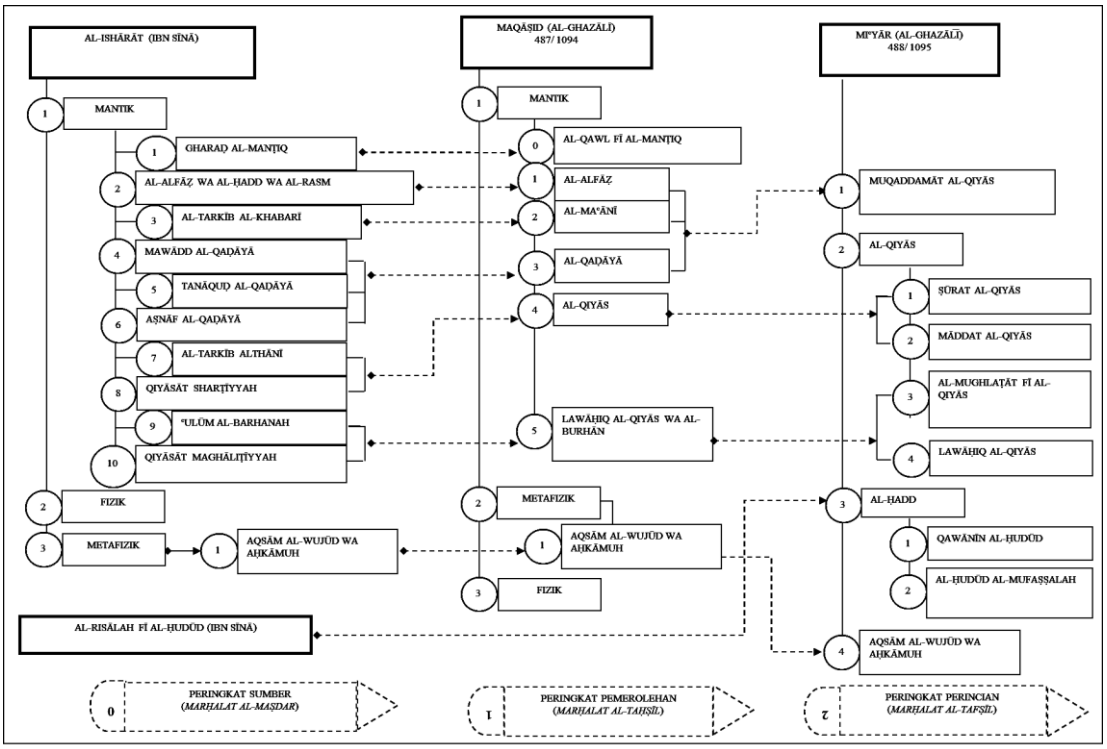
(Pembentukan hujah) yang mengandungi 6 *fasal*. Kelapan; *Fi al-qiyasat al-shartiyyah wa fi tawabi*^{c} *al-qiyas* (Silogisme bersyarat dan susunan silogisme) yang mengandungi 4 *fasal*. Kesembilan; *Fih bayan qalil li al-*^{c}*ulum al-burhanah* (Ilmu pembuktian) yang mengandungi 6 *fasal*. Kesepuluh; *Fi al-qiyasat al-maghalitiyyah* (Falasi dalam silogisme) yang mengandungi 1 (satu) *fasal*.

***Al-Risalah fi al-Hudud* karya Ibn Sina (1908)**

Al-Risalah fi al-Hudud (Risalah tentang Definisi) karya Ibn Sina pertama kali diterbitkan pada 1908 di al-Qahirah oleh Matba^{c}ah Hindiyyah bi al-Musiki bi Misr. Kemudian ia diulang cetak pada 1999 sebagai sebahagian daripada kandungan *Islamic Philosophy*: 42 yang disunting oleh Fuat Sezgin dan diterbitkan oleh Institute for the History of Arabi^{c}-Islamic Science, di Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt. Risalah yang terdiri daripada 32 halaman ini mengandungi ini 72 istilah yang diberikan definisi. Risalah ini boleh dianggap sebagai glosari istilah falsafah.

KESIMPULAN

Mi^{c}*yar* adalah karya asli al-Ghazali dalam bidang mantik tulen. Metodologi penulisannya adalah selari dengan metodologi penulisan ilmiah moden. Kandungannya disusun dengan sistematik. Inti pati kandungan *Mi*^{c}*yar* dapat memberi kefahaman tentang metodologi berfikir dan menyelidik, dan menerangkan tentang kaedah-kaedah membuat silogisme dan analogi. Kewujudan banyak naskhah suntingan ilmiah *Mi*^{c}*yar* menandakan betapa pentingnya teori dan aplikasi ilmu mantik tulen dalam pengembangan pemikiran saintifik. Tegasnya, kajian ini mampu memberi impak dan pengetahuan baharu kepada pengajian ilmu mantik berbahasa Melayu yang pasti dapat diaplikasi dalam semua bidang ilmu.



Rajah 1 Kerangka Pra-Pembentukan dan Pengembangan Teori Mantik al-Ghazali (Pengkaji 2014)

RUJUKAN

al-^{c}Ajam, Rafiq. 2000. Mawsu^{c}ah Mustalahat al-Imam al-Ghazali. Bayrut: Maktabah Lubnan Nashirun.

Amin, Husayn. 1963. Al-Ghazali: Faqihan wa Faylasufan wa Mutasawwifan. Baghdad: Matba^{c}ah a-Irshad.

Anon. 2011. http://ghazali.org/site/ dissert.htm [18 Oktober 2011].

Anon. 2013. http://www.diglib.um. edu.my/umtheses [14 November 2011, 29 November 2012, 6 Januari 2013].

Azmil, Zainal Abidin. 2011. Wacana Rububiyyah Allah menurut al-Ghazali dalam Menangani Dimensi Gha'iyyah Filsuf Muslim: Terjemahan dan Analisis Teks Terpilih daripada Kitab Tahafut al- Falasifah. Tesis Dr. Fals. Usuluddin. Jabatan Akidah & Pemikiran Islam, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Badawi, ᶜAbd al-Rahman. 1961. Mu'allafat al-Ghazali. Al-Qahirah: al-Majlis al-Aᶜla li Riᶜayah al-Funun wa al-Adab wa al-ᶜUlum al-Ijtimaᶜiyyah.

Bello, Iysa A. 1989. The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmaᶜ and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd. Leiden: E. J. Brill.

Bisri, Cik Hasan. 2003. Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian. Bogor: Kencana.

Bouyges, P. 1999. Chronologie de la Vie et Des Oeuvres de Gazali. Dlm. Victor Chelhot. "Al-Qistas al-Mustaqim" et la Connaissance Rationnelle Chez Gazali. Dlm. Islamic Philosophy. Vol. 53: Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali Texts and Studies III: Maqasid al-Falasifa and al-Qistas al- Mustaqim, hlm. 259-264. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.

Chertoff, Gershon Baruch. 1952. The Logical Part of al-Ghazali's Maqasid al-Falasifa in Anonymous Hebrew Translation with the Hebrew Commentary of Moses of Narbonne, Edited and Translated with Notes and an Introduction and Translated into English. Tesis Dr. Fals. Columbia University.

Corbin, Henry. 1983. Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah. Terj. Nasr Murawwah & Hasan Qubaysi. Ed. 3.Bayrut: Manshurat ᶜUwaydat.

Dunya, Sulayman (pnyt.). 1961. Dlm. al-Imam al-Ghazali. Miᶜyar al-ᶜIlm. Al-Qahirah: Dar al-Maᶜarif bi Misr.

Esa, Khalid. 2004. Kajian Perbandingan antara Pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rushd dalam Falsafah Sains. Tesis Dr. Fals. Usuluddin. Jabatan Akidah & Pemikiran, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Fakhri, Majid (pnyt.). 1962. Al-Muqaddimah. Dlm. Abu Hamid Muhammad al-Ghazali. Tahafut al-Falasifah, hlm. 7-35. Bayrut: al-Matbaᶜah al-Kathulikiyyah.

Farrukh, ᶜUmar. 1970. Al-Minhaj al-Jadid fi al-Falsafah al-ᶜArabiyyah. Bayrut: Dar al-ᶜIlm li al-Malayin.Gairdner 1914)

al-Ghazali. 1927a. Tahafut al-Falasifah. Maurice Bouyges (pnyt.). Bayrut: al-Matbaᶜah al-Kathulikiyyah.

al-Ghazali. 1927b. Miᶜyar al-ᶜIlm fi Fann al-Mantiq. Muhy al-Din Sabri (pnyt.). Cet. 2. Al-Qahirah: al-Matbaᶜah alᶜArabiyyah bi Misr.

1936. Maqasid al-Falasifah: fi al-Mantiq wa al-Hikmah al-Ilahiyyah wa al-Hikmah al-Tabiᶜiyyah. Cet. 2. Al-Azhar: al-Matbaᶜah al-Mahmudiyyah al-Tijariyyah.

al-Ghazali. 1958. Tahafut al-Falasifah. Sulayman Dunya (pnyt.). Cet. 3. Mesir: Dar al-Maᶜarif bi Misr.

al-Ghazali. 1959. Al-Qistas al-Mustaqim. Victor Chelhot (pnyt.). Bayrut: al-Matbaᶜah al-Kathulikiyyah.

al-Ghazali .1960. Maqasid al-Falasifah. Sulayman Dunya (pnyt.). Cet. 2. Al-Qahirah: Dar al-Maᶜarif bi Misr.

al-Ghazali. 1961. Miᶜyar al-ᶜIlm. Sulayman Dunya (pnyt.). Al-Qahirah: Dar al-Maᶜarif bi Misr.

al-Ghazali. 1962. Tahafut al-Falasifah. Majid Fakhri (pnyt.). Bayrut: al-Matbaᶜah al-Kathulikiyyah.

al-Ghazali .1964. Miᶜyar al-ᶜIlm fi Fann al-Mantiq. Bayrut: Dar al-Andalus li al-Tibaᶜah wa al-Nashr.

al-Ghazali. 1966. Tahafut al-Falasifah. Sulayman Dunya (pnyt.). Ed. Ke-4. al-Qahirah: Dar al-Maᶜarif bi Misr.

al-Ghazali.1990. Miᶜyar al-ᶜIlm fi al-Mantiq. Ahmad Shams al-Din (pnyt.). Bayrut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

al-Ghazali. 1993. Tahafut al-Falasifah. Jirar Jihami (pnyt.). Bayrut: Dar al-Fikr al-Lubnani.

al-Ghazali. 2008. Al-Iqtisad fi al-Iᶜtiqad. Anas Muhammad ᶜAdnan al-Sharafawi (pnyt.). Bayrut: Dar al-Minhaj.

Hourani, George F. 1959. The Chronology of Ghazali's Writings. Journal of the American Oriental Society 79: 225-233.

Hourani, George F. 1984. A Revised Chronology of Ghazali's Writings. Journal of the American Oriental Society 104(2): 289-302.

Hammond, Robert. 1947. The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought. New York: The Hobson Book Press.

Ibn ᶜAsakir. Abi al-Qasim ᶜAli b. al-Hasan b. Hibat Allah al-Dimashqi. 1979. Tabyin Kadhb al-Muftari fi ma Nusib ila al-Imam Abi al-Hasan al-Ashᶜari. Bayrut: Dar al-Kitab al-ᶜArabi.

Ibn Khallikan, Abu al-ᶜAbbas Shams al-Din Ahmad b. Muhammad b. Abi Bakr. 1978. Wafayat al-Aᶜyan wa Anba' Abna' al-Zaman. Ihsan ᶜAbbas (pnyt.). Jil. 4. Bayrut: Dar al-Sadir.

Ibn Sina. 1908. Al-Risalah fi al-Hudud. Dlm. Tis^{c}u Rasa'il fi al-Hikmah wa al-Tabi^{c}iyyat. al-Qahirah: Matba^{c}ah Hindiyyah bi al-Musiki bi Misr.

Ibn Sina, Abi ^{c}Ali. 1971. Al-Isharat wa al-Tanbihat. Qism 1:al-Mantiq. Ed. 2. Al-Qahirah: Dar al-Ma^{c}arif bi Misr.

Inati, Shams Constantine (Terj.). 1984. Dlm. Ibn Sina. The Book of Remarks and Admonitions, Part One: Logic. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Jabr, Farid, Rafiq al-^{c}Ajam, Samih Daghim & Jirar Jihami. 1996. Mawsu^{c}ah Mustalahat ^{c}Ilm al-Mantiq ^{c}ind al-^{c}Arab. Bayrut: Maktabah Lubnan Nashirun.

Jihami, Jirar (pnyt.). 1993. Sirah al-Ghazali al-Fikriyyah. Dlm. al-Imam Abu Hamid Muhammad al-Ghazali. Tahafut al-Falasifah, hlm. 5-8. Bayrut: Dar al-Fikr al-Lubnani.

Kadar, Muhammad Yusuf. 2005. Dimensi Rohani dan Pengaruhnya terhadap Perilaku Manusia menurut Ibn Sina dan al-Ghazali: Suatu Kajian Analisis menurut Perspektif al-Qur'an. Tesis Dr. Fals. Pengajian Islam. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

Kahhalah, ^{c}Umar Rida. 1960/1380H. Mu^{c}jam al-Mu'allifin: Tarajim Musannifi al-Kutub al-^{c}Arabiyyah. Jil. 11. Dimashq: Matba^{c}ah al-Taraqqa.

Laludin, Hayatullah. 2006. The Concept of Maslahah with Special Reference to Imam al-Ghazali and its Potential Role in Islamization of Sociology. Tesis Dr. Fals. Syariah. Jabatan Fiqh & Usul, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Lazarus-Yafeh, Hava. 1966. Philosophical Terms as a Criterion of Authenticity in the Writings of al-Ghazzali. Studia Islamica 25:111-121.

Lazarus-Yafeh, Hava. 1975. Studies in al-Ghazzali. Jerusalem: The Magnes Press.

al-Mahdali, al-Sayyid Muhammad ^{c}Aqil ^{c}Ali. 1999. Madkhal ila Dirasat Mu'allafat al-Ghazali. al-Qahirah: Dar al-Hadith.

Mohd Fauzi, Hamat. 2002. Ketokohan al-Ghazzali dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam Kitab al-Mustasfa min ^{c}Ilm al-Usul. Tesis Dr. Fals. Usuluddin. Jabatan Akidah & Pemikiran, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

M. Subhi-Ibrahim. 2012. Al-Farabi Sang Perintis Logika Islam. Jakarta: P.T. Dian Rakyat.

Mohd Fauzi 2002. Ketokohan al-Ghazzali dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam Kitab al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul

Muhammad ^{c}Ali, Amjad Rashid (pnyt.). 2007. Dlm. Abu Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali. Al-Khulasah ("Khulasah al-Mukhtasar wa Naqawah al-Mu^{c}tasar"). Bayrut: Dar al-Minhaj.

al-Rafa^{c}i, Islah ^{c}Abd al-Salam. 1988. Taqrib al-Turath: (1) Ihya' ^{c}Ulum al-Din li al-Ghazali. al-Qahirah: Markaz al-Ahram.

al-Sadhan, Fahad Muhammad. 1993. Dlm. al-Ghazali. Asas al-Qiyas. al-Riyad: Maktabah al-^{c}Abikan.

al-Safadi, Salah al-Din Khalil b. Aybik. 1961. al-Wafi bi al-Wafayat. Jil. 1. Ed. 2. Wiesbaden: Dar al-Nashr Franz Steiner.

al-Sayyed Ahmad, A.T. 1981. Al-Ghazali's Views on Logic. Tesis Dr. Fals. University of Edinburgh, Edinburgh, United Kingdom.

Sezgin. Fuat. 1999. Islamic Philosophy: 42. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at Johann Wolfgang Goethe University, hlm. 81-112.

Siti Rugayah, Hj. Tibek, Tengku Intan Zarina Tengku Puji, Zamzuri Zakaria, Indriaty Ismail, Anuar Puteh, & Zamri Arifin (pnys.). 2008. Abstrak Tesis Doktor Falsafah & Sarjana Fakulti Pengajian Islam. Bangi: Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

al-Subki, Taj al-Din Abu Nasr ^{c}Abd al-Wahhab b. ^{c}Ali b. ^{c}Abd al-Kafi. 1999. Tabaqat al-Shafi^{c}iyyah al-Kubra. Mustafa ^{c}Abd al-Qadir Ahmad ^{c}Ata (pnyt.). Juz. 3. Bayrut: Dar al-Kutub al-^{c}Ilmiyyah.

Sulaiman, Fathiyah Hasan. 1986. Al-Madzhabut Tarbawi indal Ghazali: Sistem Pendidikan Versi al-Ghazali. Terj. Fat-hur Rahman May & Syamsuddin Asyrafi. Bandung: Al-Macarif.

Suriasumantri, Jujun S. 1998. Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan. Dlm. Mastuhu & M. Deden Ridwan (Ed.). Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar-Disiplin Ilmu Agama, hlm. 41-50. Bandung: Penerbit NUANSA.

Tash-kubra Zadah, Ahmad b. Mustafa. 1980. Miftah al-Sa^{c}adah wa Misbah al-Siyadah fi Mawdu^{c}at al-^{c}Ulum. Jil. 2. Ed. 2. Haydar-abad: Matba^{c}ah Majlis Da'irah al-Ma^{c}arif al-^{c}Uthmaniyyah.

al-Wasiti. 1981. Tabaqah al-^{c}Aliyyah. Dlm. ^{c}Abd al-Amir al-A^{c}sam. Al-Faylasuf al-Ghazzali: I^{c}adah Taqwim li Munhani Tatawwurih al-Ruhi, hlm. 153-194. Ed. Ke-2. Bayrut: Dar al-Andalus li al-Tiba^{c}ah wa al-Nashr wa al-Tawzi^{c}.

Watt, W. Montgomery. 1961. The Study of al-Gazali. ORIENS 13-14:121-131.

al-Zabidi, Muhammad "Murtada" b. Muhammad al-Husayni. 1989. Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi Sharh Asrar Ihya' ᶜUlum al-Di. Juz. 1. Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-ᶜArabi.

Zaᶜbub, ᶜAdil. 1980/1400H. Minhaj al-Bahth ᶜind al-Ghazali. Bayrut: Manshurat Mu'assasat al-Risalah.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

الإقطاع في دولة المماليك البحرية في مصر (648-698هـ/1250-1300م)

عبدآلله أحمد خلف & وان كمال مجاني

Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

الملخص: إستعرضت الدراسة أنالإقطاعفي دولة المماليك البحرية في مصر إنعكست سلباً على واقع الدولة المملوكية، وأنها أخذت أشكالاً متعددة، حيث بدأ العصر المملوكي البحري بصراع دامي وإنتهت بصراع آخر.وأنها استمدت بقاءها على حساب أنقاض الدولة الأيوبية. وبينت الدراسة أن للإقطاع دور بارز في التأثير على السلطة من خلال الصراعات الداخلية من مؤامرات وفتن. وتهدف الدراسة إلى بيان أصل المماليك ونشأتهم، والكشف عن حقيقة السلاطين والأمراء إزاء المماليك، إضافة إلى بيان عمل الروك. فقد كانت تلك الاقطاعات تشكل أهمية كبرى في مقدار ما توفر من موارد للأمراء وكبار قادة الجيش وكذلك السلاطين، لذلك فقد واجه المماليك في حكمهم صراع مزج بين الجانبين السياسي والاقتصادي. وأتبعت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي ضمن مجال الدراسة، مع وصف الأحداث والوقائع التاريخية لكل موضوع بشكل يساعد على تحقيق وفهم الظروف والتطورات مع ذكر الأمثلة لكل منها. وأفرزت النتائج بأن قيام دولة المماليك البحرية كانت لظروف سياسية وعسكرية، وأن الصراعات الداخلية ما هي إلا لأطماع شخصية لنيل عرش السلطنة. إضافة إلى مدى سيطرة السلاطين على الأراضي الزراعية واستبدادهم في تلك الاقطاعات على حساب من سخروا لخدمتهم من الناس البسطاء والفلاحين. فضلاً عن أن الروك كان في خدمة السياسة وظل تحت سيطرة السلطان.

المقدمة

شكل الإقطاع أهم موارد النفقات للدولة المملوكية، فقد كانت تلك النفقات القوة العسكرية ودرع المماليك الحصين لمواجهة وردع التمرد الداخلي، لذلك فقد سَخَّرَ المماليك الإقطاعخدمةً لنظامهم العسكري أولاً ثم حفاظاً على عرش سلطنتهم من الطامعين فيه. وعلى هذا الأساس فقد كان للإقطاع أثر مميز في سير الأحداث الاقتصادية والسياسية معاً لاسيما إذا أُخِذَ بنظر الاعتبار أن التغيرات الاقتصادية تنعكس سلباً أو إيجاباً على الحياة السياسية تبعاً للمتغيرات الاقتصادية التي تعيشها البلاد، فأزالت حكاماً وأقامت غيرهم، أو أدت إلى تذمر شعبي وثورة عارمة منطلقها سوء الأوضاع الاقتصادية التي تعيشها البلاد، ومن هذا المنطلق كانت الاقطاع على رأس المقومات الاقتصادية التي ساهمت بشكل أو بآخر في الحياة السياسية في عهد دولة المماليك البحرية.

مشكلة البحث

تبينت من مشكلة الدراسة أن الاقتصاد المملوكيلم يكن اقتصاداً بسيطاً، بالرغم من وجود نظام الإقطاع، فقد تدخلت الدولة فيها بشكل يتجاوز حدود الشرع، وأن الإقطاع المملوكي احتوى على جذور ساعدت على ظهور مشاكل اقتصادية أدت إلى صراعات داخلية بين السلاطين والأمراء أنفسهم. وتكمن مشكلة البحث في الأسئلة التالية:

1. من هم المماليك؟
2. ما هو الإقطاع. وهل كان المماليك يولون الولاء للسلطان أم وفق ما تقتضيه المصلحة بالغايات والأطماع؟
3. لماذا بادر بعض السلاطين إلى عمل الروك؟

ومن خلال أسئلة البحث توصل الباحث إلى الأهداف التالية:

1. تعريف المماليك مع بيان أصلهم ونشأتهم.
2. بيان أهمية الإقطاع. والكشف عن حقيقة السلاطين والأمراء إزاء المماليك.
3. بيان عمل الروك.

منهجية الموضوع

تقوم الدراسة على اتباع مناهج عدة منها المنهج التاريخي الوصفي التحليلي القائم على أساس استعراض وصف التاريخ للعوامل الاقتصادية في دولة المماليك البحرية ومدى تأثيرها في الصراع على السلطة. مع بيان الأحداث التاريخية لأصل المماليك البحرية والأنظمة السياسية والعسكرية التي تثبت ذلك،وتتمثل بجمع ما تذكره المصادر القديمة حول العوامل الاقتصادية ومدى تاثيرها على السلطة، إضافة إلى تدوين الوقائع التاريخية من خلال جمع الروايات من الكتب ذات العلاقة، وهو الأكثر قبولاً في تفسير التاريخ،. وبذلك يكون الدراسة بين الأصالة من كتب الأقدمين المعاصرين للأحداث ذات العلاقةبالموضوع، وأن كل ما سيجمعه الباحث سيخضع للمناقشة والتحليل، بهدف الوصول إلى نتيجة صحيحة من خلال الدراسة.

الدراسات السابقة

Military Feudalism during the Era of the Great Saljuq Sultans: Reading in the contribution of Nizam al-Mulk Tosi to Its Establishment and Development.[1]

استعرض الباحث القطاع العسكري في عصر سلاطين السلاجقة الكبار عدد من الإقطاعات منها: إقطاع الهبة وإقطاع الممنوحة والإقطاع الإداري، وقد حدد الباحث بأن تلك الإقطاعات تعود لجهود الوزير نظام الملك الطوسي الذي رأى في تعميم الإقطاع العسكري الوسيلة المناسبة لدفع رواتب الجند، مقابل دفع حصة من وارداتها لخزينة الدولة لسد النقص فيه ولمساعدة الدولة على تحسين النشاط الاقتصادي.

The Military Iqta' in Bilad al- Sham in the Ayyubid period (570- 648 A.H/ 1174-1250).[2]

بين الباحث من خلال دراسته أن الملك صلاح الدين الأيوبي استخدم الإقطاع العسكري لتثبيت أركان دولته في بلاد الشام. إلا ان من جاء من بعده من خلفاءه من ملوك وسلاطين فقد استخدموا الاقطاع العسكري وسيلة لتصفية الحسابات الشخصية بين السلطان والأمراء. وحرصوا أن يكون توزيع الإقطاعات تحت سيطرتهم، للحد من تكوين أي نفوذ ضدهم. لذلك فقد نهج دولة المماليك نهج الدولة الأيوبية في توزيع الإقطاعات، إلا انها الأخرى خرجت عن حدود الشرع في ذلك ولم تعدل، مما ادى إلى جور ونفور المماليك على الأمراء والسلاطين وعمل الإنقلابات العسكرية والصراعات الداخلية من اغتيالات ومؤامرات وفتن.

Economic and Financial Crises in Fifteen- Century Egypt.[3]

وقد جاءت في الدراسة حولالمفكر الاجتماعي المقريزي في بداية القرن، بالرغم من أن المماليك هم من الرقيق إلا انهم أصبحوا سلاطين على دولة هي بالأصل ليست دولتهم، وعلى حساب أنقاض الدولة الأيوبية،وتطرق الباحث إلى الصعوبات الإقتصادية والمالية والتي كان سببها إندلا ع الأمراض والأوبئة والطاعون والذي أدى إلى تدهور الوضع الاقتصادي في مصر خلال القرن الخامس عشر، فقد أثر الوباء والأمراض على القطاعات الاقتصادية إضافة إلى الزراعة والصناعة.

الصراع على السلطة في مصر في عهد المماليك البرجية (784-923هـ/1382-1517م).[4] وقد تطرق الباحث في دراسته إلى الحياة الاقتصادية ولكنه لم يتوسع في فحواها فذكر الإقطاع العسكري، إلا أن الباحث لم يذكر لنا هل هو إقطاع تمليك أم إقطاع إستغلال؟ واضاف الباحث السياسة التعسفية (السجون) التي كان السلاطين يستخدمونها بحق الأمير أو السلطان المنعزل. واستعرض الباحث الحياة الاجتماعية وأثر الصراعات السياسية الداخلية عليه مما أدى إلى انحطاط النظام الإقطاعي وتسلط الحكام على أصحاب الدخل الجيد من الذين كانوا يعملون في الميادين الاقتصادية.

أصل المماليك البحرية ونشأتهم

المماليك: مأخوذة من مفردة (مَلَكَ) وهو الشيءُ الذي يملكه الإنسان ملكاً، والمملوك: العبد الرقيق الذي يباع ويشترى.[5] ولكنه يختلف عن العبد الذي بمعنى العبودية، فالعبد يولد من الرقيق، والمملوك هو عبد مالِكه، وهو الذي يولد من أبوين حرين ويباع، وإن كانا مختلفين في الجنس.[6] وكما أن كلمة " مماليك" تختلف في معناها عن كلمة " موالي" التي مفردها "مولى"، فإن كلمة مولى مشتق من كلمة وَلِيَ، ومصدرها الولاء واسم المفعول منها مولى.[7] وقد أعترفت معظم الديانات كاليهودية والنصرانية على الإسترقاء والرق[8] بينما الإسلام لم ينص على إلغاء الرِق وتحريمه، ولكنه حضَّ على تحرير الأرقاء وحسن معاملتهم كما نظم العلاقة بينهم وبين ساداتهم، مما يجعلهم إخواناً في الإسلام والإنسانية.[9] إنَّ ظاهرة الرِق ظهرت في فترة كانت من أخطر الفترات في تاريخ العصور الوسطى، حيث كانت منتشرة، وتتوافر الرغبة على شرائهم، وعندما أحس التجار أن سلاطين المماليك وأمراءهم في مصر يقدرون البضاعة بالعطاءات الكثيرة، أكثروا من جلب المماليك من الغلمان والفتيان من بلادهم إلى أسواق الرقيق لبيعهم.[10] ويبدوا أن الحصول على الرقيق كان يتم من خلال الخطف والسرقة[11] أو لأسباب أخرى كانتشار القحط والغلاء أو الإصابة بوباء فتهون حينذاك فلذات الأكباد على ذويها فيفرطون فيها للبيع تخفيفا للبلوى وحفظاً للرمق.[12] إن تيار الوافدين من أولئك المماليك ذوي الأجناس المختلفة بصحبة تجار الرقيق (النخاسين) كان لا ينقطع بسبب ازدياد حاجة السلطنة إلى اقتناء المماليك واستخدامهم في الجيش.[13]وكان يتم بيع وشراء المماليك في أسواق النخاسة، وتقع هذه الأسواق على الساحل الشمالي من البحر الأسود.[14] ويعد سوق خان مسرور[15] بالقاهرة أشهر أسواق بيع المماليكآنذاك.ثم

يأتي سوق الإسكندرية ثانيا من حيث الشهرة.[16] ولطالما كانت تلك الأسواق تعد مراكز للحصول على المماليك واقتنائهم في مصر ومما ساعد على رواج تجارة الرقيق ما كان يتوقع من الحظ الحسن والمجد المتوقع للأرقاء في مستقبل حياتهم فقد تدفع بهم الأقدار إلى أن يصلوا إلى ما يصل إليه أحرار الرجال وعقيلات النساء من عز ورفاهية ومجد. وعليه فقد كانت أسواق النخاسة تعج بالمماليك الذين امتلأت بهم القصور السلطانية في مصر.

يتبين من هنا أن المماليك البحرية هم مجموعة من سكان القبائل الذين اشترتهم الدولة الأيوبية في عهد ملكها الصالح نجم الدين أيوب عند تبوئه عرش مصر وقد منحهم حرية كبيرة وكان الأيوبيون مولعون بشراء العبيد والرقيق والتي ترجع لأصول سلافية من شبه جزيرة القرم وبلاد القوقاز واسيا الصغرى وفارس وتركستان وسيبيريا وبلاد ما وراء النهرين. وكان المماليك الذين جلبهم الأيوبيون خليطاً من الأتراك والشراكسة والروس والأكراد وأقلية أوربية والذين أصبحوا معظمهم من بعدهم سلاطين على مصر.[17] كان الملك الصالح نجم الدين أيوب[18] أول من استكثر من شراء المماليك.ويدل على ذلك ما رواه أبو الفداء (ت 732هـ/1400م) بأن أكثر أمراء عسكره كانوا مماليك.[19] حتى بلغ ما اشتراه منهم نحو ألف مملوك.[20] ولعل ما اتصف به المماليك من قوة و شجاعة في الحروب كانت السبب الرئيس الذي دعا الصالح أيوب إلى انتهاج سياسة الإكثار من شراء المماليك كي يكونوا درعاً واقياً للدولة الإسلامية.[21] الأمر الذي ادى إلى بروز المماليك كقوة عسكرية جديدة على مسرح الاحداث السياسية بشكل واضح في عهد بني أيوب.

الإقطاع في دولة المماليك البحرية

إن تاريخ إقطاع الأرض في زمن المماليك، يرتبط بظاهرة اقتصادية لها أهميتها وخطورتها، ويعتبر من السمات الأساسية التي تميز الحياة في مصر، لذلك يوصف بزمن الإقطاع.[22] وهو من الإيرادات المالية.[23] والإقطاع أصلها من قَطَعَ أي اقتطع جزءاً من الكل، والقطيعة ما اقتطعه منه، طائفة من أرض الخراج، أي يجعل له إقطاعاً، والقطائع يكون في البلاد التي لا عمارة فيها لأحد.[24] أو نظام من النظم التي ظهرت في الشرق الأوسط في العصور الوسطى.[25]

حيث يستخدم الاقطاع محل العطاء أو الرواتب لرجل الجيش.[26] وفي تعريفٍ آخر للإقطاع المملوكي هو ما يتحصل من الأرض من غلة[27] أو مال فضلاً عن إنتاجه بعض الاقطاعات الأخرى التي تجري عليها المكوس.[28] وفي العرف المملوكي كان أمراً شخصياً بحتاً لا دخل لحقوق الملكية أو لأحكام الوراثة فيه، فكان المقطع يحل في الاقطاع محل السلطان ليتمتع بغلاته وإيراداته فحسب، ثم يؤول جميعه إلى السلطان بمجرد انتهاء مدة الاقطاع أو لوفاته أو بسبب إخلال المقطع بشروط العقد القائم، سواء أكان إقطاع تمليك أو إقطاع إستغلال.[29] وعلى هذا فقد سيطر المماليك على مقدرات البلاد واقتسموها، ولكن ليست على الطريقة التي كانت مقسومة في الدولة الأيوبية والتي كانت على شكل نظام وراثي،[30] ولذلك أعطى المقريزي[31] فكرة عن كيفية توزيع الأراضي في العهد المملوكي فيقول: ((إن الأراضي المصرية قسمت على سبعة أقسام: قسم خاص بالديوان السلطاني،[32] وهو على ثلاثة أجزاء منه ما يجري في الديوان الخاص[33] ومنه ما يجري في الديوان المفرد،[34] وما يجري في الوزارة،[35] وقسم أُقطِع للأجناد والأمراء، وقسم وَقف على الجوامع والمدارس والخوانق، وجهات أكبر، وآخر عرف بالأحباس أُقطِع لأناس يقومون على خدمة المساجد، ويستغلون تلك الأراضي، إلى جانب قسم خاص أصبح يُشتَرى ويباع ويورث ويوهب لكونه أُشتُرِيَّ من بيت المال، أما القسم السادس فكان لايزرع للعجز عن زراعته، فأصبح مراعي للمواشي أما القسم الأخير فكان لا تسقيه مياه النيل فهو قفر)).[36] إلا أن هذا التقسيم انطوى على حقائق رافقت العصر المملوكي، وقد أوضح (بولياك) مقادير هذا التقسيم، وأشار إلى أن الأراضي كانت إقطاعات تجري في الدواوين

السلطانية وإقطاعات للأمراء والجند، إلا قسم ضئيل كان وقفاً على المؤسسات الدينية والعاملين ولا يعتد به لقلته.[37] وكان يعتمد في مصر على القيراط [38]كوحدة لتوزيع الإقطاعات، وبموجبه قسمت الأراضي المصرية إلى أربعة وعشرين قيراطاً، وزعت في بداية الدولة المملوكية الأولى على النحو الآتي: أربعة قراريط للسلطان وعشرة للأمراء والعشرة الباقية للأجناد.[39]

ومن خلال هذا التقسيم لاحظ الباحث مدى هيمنة وسيطرة السلاطين على الأراضي الزراعية ومدى استبدادهم في تلك الإقطاعات.

وكان السلطان يوزع الإقطاعات وفق مشيئته، حيث يفرد لنفسه وكبار أمرائه أجود الأراضي ولمن يليهم في المراتب الأراضي المتوسطة الجودة وأما الأراضي المتبقية فكانت من نصيب أجناد الحلقة وغيرهم ممن شملهم الإقطاع.[40] حتى الأوقاف الإسلامية تعرضت للإقطاع وجميع موارد الدولة، فالسلطان احتكر المعادن وأقطعها لأمرائه،[41] وأهم المعادن التي كان يجري إقطاعها: الملح والشب[42] والنطرون.[43] وقد اضطرب أمر الإقطاعات في عهد السلطان الأشرف خليل بن قلاوون حيث أورد ابن تغري بردي ما يتعلق ببدر الدين بيدرا نائب السلطنة في عهد السلطان خليل، حيث فوض السلطان الأمير بيدرا بنيابة السلطنة في سنة (689هـ/1290م)، قال: ((أنهم وجدوا في خزانة طُرنطاي[44] من الذهب العين ألفي ألف دينار وأربعمائة ألف دينار وألفي حِياصةٍ ذهب وألف وسبعمائة كلّوتة مزركشة، ومن الدراهم ما لا يحصى، فاستولى الأشرف خليل على ذلك كله، وفرَّقهُ على الأمراء والمماليك، في أيسر مدة، إضافة إلى الأقمشة والخيول والجمال والبغال والمتاجر، واحتاج أولاد طُرُنطاي من بعده إلى الطلب إلى الناس من الفقر)). وقد ذكر المقريزي أن ولد طُرُنطاي حضر بين يديّ الأشرف بعد أيام من مقتل والده، فوجده الأشرف أعمى، وعلم منه أن أهله ليس عندهم ما يأكلون، فَفَرَّقَ له السلطان وأفرج عن أملاك طُرُنطاي.[45] وقد جرت العادة أن يتولى السلطان بنفسه إلحاق المماليك بالخدمة وترتيب درجاتهم، فإذا حضر أمامه من يطلب الإقطاع أو وقع اختياره على أحد أمر ناظر الجيش بالكتابة، فيكتب ورقة تسمى المثال.[46] فالمماليك البحرية خرجوا عن حدود الشرع، وأضحت الدولة الإقطاعية الكبرى في الشرق الأوسط في العصور الوسطى آنذاك.

الروك في دولة المماليك البحرية

وفعله (راك) وهي عملية مسح الأراضي الزراعية وفك الزمام وتعديل الخراج.[47]وصف الروك بأنه سلاح ذو حدين، فهو من جانب خدم المماليك على اختلاف طبقاتهم ومن جانب آخر كان يثير المشاكل وينكأ الصراعات بين المماليك أنفسهم.

حيث عمل السلطان حسام الدين لاجين الروك الحسامي (697هـ/1297م)، أول روك للأراضي المصرية، وسببه أن الأمراء يأخذون الكثير من إقطاعات الأجناد فلا يصل إلى الأجناد منها شيء ويصير ذلك الإقطاع في دواوين الأمراء، ويحتمي بها قطاع الطريق، وتثور بها الفتن، وتقوم بها المشاجرات، ويمنع منها الحقوق والمقررات الديوانية، وتصبح مأكلة لأعوان الأمراء، ومستخدميهم، ومضرة على أهل البلد التي تجاورها. فأبطل السلطان ذلك، ورد تلك الإقطاعات على أربابها وإخراجها بأسرها من دواوين الأمراء،[48]

وذلك عن طريق إجراء ذلك الروك.[49] وفي الوقت الذي كثرت فيه الشكوى المقدمة من بعض كبار رجال المماليك ضد الفوضى والاضطراب في تلك الإقطاعات التي كانت تمنح لهم، إذ هي معرضة للزيادة والنقصان ومن هذا الباب أمر السلطان حسام الدين لاجين بمسح البلاد المصرية للمرة السادسة في تاريخ مصر، وللمرة الأولى في دولة المماليك البحرية وقسمها لاجين تقسيما آخر جعل بمقتضاه للأمراء والأجناد أحد عشرة قيراطا وزع عشرة منها وأبقى القيراط الحادي عشر

لزيادة إقطاع من يتضح أنه قد حاق به شيء من الغبن، وجعل للسلطان أربعة قراريط كما كانت الحال في الروك السابق، وخصصت التسعة قراريط الباقية لأفراد الفرق الجديدة في الجيش.[50] ويعتبر الروك الحسامي السادس من حوادث الروك في مصر في العصور الوسطى بعد روك صلاح الدين الأيوبي، ويكون عملية قياس الأرض وتثبيتها في سجلات الدولة مرة في كل ثلاثين سنة.[51] وكان الروك الحسامي أول روك للأراضي المصرية، وسمي بالحسامي نسبة إلى حسام الدين لاجين الذي كان قد تولى السلطنة سنة (696هـ/1296م)، فعمل على مسح البلاد وقسمها تقسيماً جديداً بدل التقسيم القديم، عرف في التاريخ باسم ((الروك الحسامي)).[52] وبعد جهود مضنية استمر الروك أربعة وخمسين يوماً بدءاً من السادس عشر من جمادي الأولى وانتهاءاً بالثامن من رجب من سنة (697هـ/1297م)، ووزعت مثالات الأمراء، وفي اليوم التالي وزعت أيضاً مثالات مقدمي الحلقة (المماليك)،[53] ثم وزعت مثالات أجناد الحلقة،[54] وأقطعت البلاد تبعاً لهذا الروك للأمراء والأجناد كاملة، إلا أن الأمراء لم يرضوا عن هذا الروك، فقد ذكر المقريزي أن السلطان لاجين ((تولى تفرقة المثالات على الأمراء والمقدمين فبان له في وجوههم التغير لقلة العبرة)).[55] [56] [57] أما مثالات الأجناد فقد تولى أمر توزيعها منكوتمر–[58] نائب السلطنة – فلم يجسر أحد أن يعترض على مقدار إقطاعه خوفاً منه، واستمر منكوتمر في عملية التوزيع هذه عدة أيام.[59] وعليه فقد ساهم هذا التوزيع غير المرضي بتأجيج الخلافات بين كبار الأمراء ورجال الدولة المملوكية وبدأت بوادر النزاع والصراع تظهر بشكل علني بسبب ذلك التوزيع الذي عده البعض غير عادل. وبموجب الروك الجديد تقلص نصيب الأمراء وأجناد الحلقة معاً إلى النصف تقريباً مما فرق أكابر الأمراء عن السلطان لاجين ، إضافةً إلى سوء استغلال منكومتر لمنصبه، مما كان له الأثر الأكبر في ذلك.[60] فقد ذكر المقريزي ما حل بالمعارضين لعملية توزيع تلك الإقطاعات فقال: ((شق ذلك على الأجناد وتجمعت طائفة منهم، ورموا مثالاتهم، وقالوا: "إنا لم نعتد بمثل هذا فإما أن تعطونا ما يقوم بكفايتنا وإلا فخذوا أخبازكم،[61] وإما نخدم الأمراء أو نقيم بطالين"، فغضب منهم منكوتمر وأمر الحُجَّاب فضربوهم وأخذ سيوفهم وسجنهم، وبالغ في الفحش، وصار ينظر إلى الأمراء وهو يقول: "أيما قائد يأتي ويشتكي من خبزه، فإما أن يخدم وإلا فإلى لعنة الله"، فعرف الأمراء أنه يعنيهم فسكتوا على مضض)).[62]

وكذا ذكر ابن تغري بردي[63] أن منكوتمر جلس ليفرق المثالات على العساكر، فكان كل من يقع له مثال لا سبيل له إلى المراجعة فيه، فمن الجند من سعدوا ومنهم من شقى.[64] وكان هذا الروك سبباً في هلاك المماليك في مصر، كما ذكر في كتابي المنهل الصافي والسلوك. حيث أدى هذا التقسيم إلى قلة واردات الإقطاعات وقلة أرزاق الجند والأمراء من أرض مصر، و لم يرض الأمراء ما نزل بهم من الظلم في هذا الروك، أما عامة الناس فقد غضبوا من السلطان لاجين لإهماله وتمنى كل أحد زواله وكثر الدعاء عليه.[65] بعد أن كان متحصل الإقطاع الواحد في عهد السلطان قلاوون، يتراوح ما بين عشرة آلاف درهم عن كل من الإقطاعات الصغيرة، وثلاثين ألفاً عن كل الإقطاعات الكبيرة، إلا أنه تناقص بعد عمل الروك الحسامي إلى عشرين ألفاً للإقطاعات الكبيرة فما بال الإقطاعات الصغيرة.[66] ومما زاد من نقمة الأمراء أن منكوتمر لم يقبل شفاعة الأمراء لعدد من الذين تم حبسهم من الأجناد، مما دفعهم إلى شق عصا الطاعة، ونشر روح التذمر والعصيان في البلاد، والتي فتحت البلاد على مصراعيها أمام فتنة قاتلة، كادت أن تتحول إلى صراع ونزاع لا ينتهي، مقتضاها المطالبة بالقضاء على كل من السلطان لاجين ونائبه منكوتمر الذي أساءَ كثيراً للخاصة والعامة بسبب ذلك التقسيم للإقطاعات.[67] ذكر ابن تغري بردي ذلك في قوله:((وكان عمل هذا الروك وتفرقته من أكبر الأسباب وأعظمها في فتك الأمراء بالسلطان الملك المنصور لاجين وقتله وقتل نائبه منكوتمر)).[68] فمن المتاعب الذي خلفه الروك الحسامي للسلطان الناصر محمد بن قلاوون عند عودته للسلطنة للمرة الثانية سنة (698هـ/1298م)، اشتداد العداء العنصري بين المماليك الترك والجراكسة.[69] ومع كل تلك الفوضى والإضطراب الذي أحدثه الروك الحسامي فقد شرع الناصر محمد بن قلاوون بعد اعتلائه

عرش السلطنة على تغيير ذلك الروك الحسامي، وعمل الروك الناصري نسبة إليه.[70] وهو الروك الثاني في تاريخ دولة المماليك البحرية والسابع في تاريخ مصر الإسلامية، واستخدمه السلطان الناصر في الحد من نفوذ بعض الأمراء الذين يتخوف منهم، وهكذا كان الروك في خدمة السياسة.وعلى هذا الأساس فإن تلك الإقطاعات أصبحتأحد الأسباب الرئيسة لضعف الإقتصاد، ومن ثم التأثير سلباً على الحياة السياسية من خلال خلق حالة عدم الإستقرار والصراعات بين الأمراء والسلاطين.

النتائج والحقائق

النتائج: استطاع الباحث تحديد سمات منهج السلاطين وهو ايمانهم بمبدأ الإنفراد بالسلطنة، دون مراعاة للمسؤولية والأفراد ومبدأ المحاسبة، غير أن السلطان كان كل تركيزه على الدولة بقدرٍ كبير.وبما أن منهج الدراسة قد اعتمد على الوصف والتحليل، لذلك يبدو للباحث أنه يستحق مقارنتها مع الوقت الحالي، وأنه يستحق أن يتبع من قبل المختصين في التاريخ الإسلامي.حيث قام برصد خصائص الاقتصاد المملوكي، فجاءت هذه الخصائص لتؤكد أن الاقتصاد المملوكي لم يكن اقتصاداً بسيطاً، فتعددت فيه انواع الملكية – بالرغم من وجود نظام الإقطاع، فقد تدخلت الدولة في هذا الاقتصاد بشكل غير محدود، وقد استنتج:- أن الاقتصاد المملوكي احتوى على جذور ساعدت على ظهور مشاكل اقتصادية أدت إلى صراعات داخلية بين السلاطين والأمراء أنفسهم. بالرغم من أن المماليك البحرية تربوا تربية دينية عسكرية، إلا أنهم عمدوا إلى الفساد الإداري، ولا بُدَّ من ربط العوامل الإقتصادية بالأخلاق للإستفادة منها في إدارة الاقتصاد الحديث.وقد تبينت من خلال الدراسة أن ما نسميه اليوم بالقطاع الخاص الذي يتولى الإنفاق على الفقراء الذين يعانون من تدني في مستوى المعيشة، أن يقوم بمساعدة في توزيع الثروة دون احتكار أو انحياز لأي فئة أو حزبٍ أو فصيلةٍ معينة.

وأفرزت الدراسة العديد من الحقائق: فقد أثبتت أن المماليك الذين كانوا في الأصل أرقاء، استطاعوا حكم بلادٍ هي بالأصل ليست بلادهم، وأصبحوا أسياداً للبلاد التي كانوا فيها.وأظهرت الدراسة أن المماليك لم يكن لهم الولاء إلى سلطان أو أمير إلا وفقاً لما اقتضته أطماعهم وغاياتهم، وكان ذلك واضحاً عند قتل الظاهر بيبرس للسلطان المظفر قطز، فلم يُظْهِر أولئك المماليك والأمراء الذين أحاطوا بالسلطان أي معارضة تذكر ضد من قتل سلطانهم، بل على العكس من ذلك، سرعان ما بادروا إلى تنصيب القاتل بيبرس سلطاناً عليهم. لذلك فقد كان ولاؤهم للسلطان الذي يحقق لهم غاياتهم وأطماعهم. وأفصحت سوء الأوضاع الاقتصادية المتمثلة بالإقطاعات التي أثقلت كاهل الطبقة الضعيفة في المجتمع المصري في العصر المملوكيعن أهمية بيت المال في أيام دولة المماليك البحرية، واتباعهم سياسة جائرة متمثلة غير الشرعية.

التوصيات

يوصي الباحث بالقيام بالمزيد من الدراسات حول الإقطاع في دولة المماليك البحرية في مصر بشكل أوسع، ودراسة أفكار جديدة وفي مجالات مختلفة.

يوصي الباحث بالقيام بدراسات مختصة ومتنوعة حول الإقطاع حصراً، وربطها بالاقتصاد، بحيث يتم الرجوع إلى مختلف المصادر ذات العلاقة مثل: كتب مؤرخي المماليك التالية اسمائهم: المقريزي، ابن تغري بردي، ابن حجر العسقلاني، ابن اياس،

العيني، السخاوي، ابن دقماق وغيرهم، وذلك من خلال رصد المتغيرات والظواهر والمشاكل الاقتصادية التي حدثت هناك، ومحاولة معرفة جذورها وأسبابها ونتائجها وسياسات الحكومة في علاجها، وقد ادرك الباحث وبعد دراسة متعمقة للموضوع أنه يمكن الخروج بنتائج سياسية اقتصادية.

في خضم المشاكل الاقتصادية المعاصرة، والتي تضطلع الإقطاع بدور كبير في احداثها، وفي خضم النداءات التي يدعوا إليها بعض أهل الاقتصاد الاسلامي اليوم بخصوص استخدام الإقطاع كضرائب، فأنا بوصفي باحثاً أوصي بقيام مؤتمرات وندوات علمية ليتم فيها بحث هذا الأمر في عدة محاور وعلى مجموعة من الأسئلة المقترحة التالية:

1. هل هناك ضرورة إلى العودة إلى نظام الإقطاعات؟ وإن كان كيف يكون؟
2. هل تحقيق هذا العَودْ من مصلحة الدولة ويحافظ على حقوقها بكسب ودِ الأفراد فيها؟
3. هل يعتري نظام الإقطاعات الكثير من السلبيات؟ وإن وجدت فما هو؟
4. هل يساعد نظام الإقطاع على تحسين الوضع الاقتصادي للبلاد؟ وهل يوجد معوقات لإبقاء هذا النظام؟

إن الباحث يعتقد أن اجابة المختصين على هذه الأسئلة ستؤدي إلى تحديد المشكلة والكشف عن سبل علاجها.

الحواشي

1 Military Feudalism during the Era of the Great Saljuq Sultans: Reading in ، 2008،Alliyan A. al-Jalludi Jornal of Jordanian ،the contribution of Nizam al-MulkTosi to Its Establishment and Development No1. ، Vo2، Department of History، Al-al bayt University، Mafraq، Jordan،History and Archoelogy P(43-68).

2 The Military Iqta "in Bilad Al- Sham in the Ayyubid period (570- 648 ، 2012،Fawzi Khalid Al-Tawahih ،Faculty of Art، University of Jordan، Jornal of Jordanian History and Archoelogy،A.H/ 1174-1250) No3. P(1-31). ، Vo6،Department of History

3 Journal of Islamic ، *Economic and Financial Crises in Fifteen-Century Egypt*،Abdul AzimIslahi. 2013 ، No 2، Saudi Arabia. Vol 21، Jeddah، King Abdulaziz University،Economics Studies

4 فاضل كاظم صادق العبادي، 1998م، *الصراع على السلطة في مصر في عهد المماليك البرجية (784-923هـ/1382-1517م)*،أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة الكوفة، كلية الآداب.

5 أبي الحسن أحمد بن فارس ابن زكريا، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1999م، مج5، ص352، انظر: سعيد عبدالفتاح عاشور، *العصر المماليكي في مصر والشام*، ص11، انظر أيضاً: محمد سهيل طقوش، *تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام*، دار النفائس، القاهرة، 1997م، ص15، شحادة علي الناطور، *التفاعلات الحضارية في فجر الإسلام وضحى الإسلام*، دار الكندي، الأردن، 1997م، ص3، انظر: Russel Jensen،2002، *Bahrimamluk period (1250-1382)*، Cairo. http://www.webpages.uidaho.edu/arch499/nonwest/cairo/bahri_mamluk_period.htm

6 عبدالمنعم ماجد، *نظم دولة سلاطين المماليك البحرية ورسومهم في مصر*، مكتبة لانجلو المصرية، القاهرة، 1979م، ص11.

7 عبدالمنعم ماجد، *نظم دولة سلاطين المماليك البحرية ورسومهم في مصر*، ص11.

[8] أحمد شفيق، *الرق في الإسلام*، د.م، القاهرة، 2013م، ص.39

[9] أحمد شفيق، *الرق في الإسلام*، ص51، انظر: الخربوطلي علي حسني، 1994م،*الحضارة العربية الإسلامية*، القاهرة، مكتبة الخانجي، ص123، انظر:جميل عبدآلله المصري، *الموالي وموقف الدولة الأموية منهم*، مكتبة لانجلو المصرية، القاهرة، 1967م، ص.23

[10] سعيد عبدالفتاح عاشور، *الأيوبيون والمماليك في مصر والشام*، دار النهضة العربية، القاهرة، 1996م، ص.178

[11] عبدالسلام الترمانيني، *الرق ماضيه وحاضره*، ص85.

[12] محمود رزق سليم ، *عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والادبي*، مكتبة الآداب، القاهرة، 1962م، ج1، ص12، انظر: محمود شلبي، *حياة الملك الظاهر بيبرس*، دار الجيل، بيروت، 1992م، ص11، انظر: أسامة حسن، *الناصر محمد بن قلاوون*، دار الأمل، الهرم، 1997م، ص.7

[13] قاسم عبدة قاسم، *الأيوبيون والمماليك التاريخ السياسي والعسكري*، ص126، انظر: أبي العباس أحمدالقلقشندي، *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*، ج4، ص471، انظر: محمود نديم أحمد فهيم، *الفن الحربي للجيش المصري في العصر المملوكي البحري*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1983م ، ص.12

[14] السيد الباز العريني، *المماليك*، دار النهضة العربية، بيروت، 1987م، ص.63

[15] خان مسرور: مكانان أحدهما كبير والآخر صغير فالكبير على يسار من سوق باب الزهومة، أحد أبوب القصر الشرقي الكبير الذي بني في عهد الفاطميين سنة (358هـ/969م)، إلى الحريرية وكان موضعه خزانة الورق والصغير على يمينه من سلك من سوق باب الزهوة إلى الجامع الأزهر وكان ساحة يباع فيها الرقيق. ستانلي لينبول، *سيرة القاهرة*، ص225، انظر: تقي الدين أحمد المقريزي، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، ج2،ص.572

[16] عبدالسلام الترمانيني، *الرق ماضيه وحاضره*، ص.85

[17] قاسم عبده قاسم. (د.ت). *الأيوبيون والمماليك*، مصر، عين الدراسات للبحوث الإنسانية والإجتماعية، ص.126

[18] الملك الصالح نجم الدين أيوب (ت 647هـ/1249م) بن السلطان الملك الكامل بن السلطان الملك العادل بن الأمير نجم الدين أيوب بن شادي الأيوبي، سلطان الديار المصرية، وهو السلطان السادس من ملوك بني أيوب، وأمه جارية سوداء أسمها " وردى المنى". انظر: أبو المحاسن جمال الدين بن تغري بردي، *المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ج3، ص228، انظر: صارم الدين ابراهيم بن محمد بن يدمر العلائي بن دقماق، *النفحة المسكية في الدولة التركية*، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، المكتبة العصرية، بيروت، 1999م، ط1، ص37، انظر: محمد يونس فلح، *الملك صالح نجم الدين أيوب وعلاقته بالقوى السياسية (638-647هـ/1240/1250م)*، مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد السابع، العدد الثالث عشر، 2013م، ص3. انظر: جمال الدين ابو المحاسن بن تغري بردي، *مورد اللطاف في من ولي السلطنة والخلاف*، دار الكتب، القاهرة، 1997م، ج2، ص16، انظر: شهاب الدين أبي الفلاح عبدالحي بن أحمد الحنبلي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تح: محمود أرناؤوط، بيروت، دار ابن كثير، 1991م، ج7، ص411، انظر: Badr al-din Al- *Al-Sayf Al- Muhannad Fi Sirat Al- Mu'ayyad*،Ayni ، Cairo، Edited by: FahimMuhammedUlwiShaltut، 1998، ،National LibrryPrees p203.

[19] عمادالدين إسماعيل أبو الفداء، *المختصر في أخبار البشر*، ج3، ص.139

[20] صارم الدين ابراهيم بن محمد بن يدمر العلائي بن دقماق، *نزهة الأنام في تاريخ الإسلام*، تحقيق سميرة طبارة، دار المعارف، بيروت، 1999م، ص.186

21 p 188.، 2008، printing in the united states of America، America، *A History of Egypt*،Jason Thompson.

22 إن فكرة الإقطاع في التاريخ الإسلامي ظلت محدودة يغلب عليه الطابع الفردي، بسيطرة من قبل حاكم على فرد أو قبيلة. انظر: سعيد عبدالفتاح عاشور، *بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى*، دار الأحد، بيروت، 1977م، ص143.

23 ، Journal، *Khubz as Iqta' in four authors from the Ayyubid and early Mamluk period*،FelicitTramontana p103.، pp113-122، 2012، tramontane، the University of Chicago،the middle east documentation center

24 جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب*، مج5، ج41، ص3677، انظر: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، دار الحديث، القاهرة، 2008م، ص1339.

25 العصور الوسطى: وهي تلك الحقبة الممتدة من القرن الخامس الميلادي إلى مطلع القرن السادس عشر، وتقسم إلى قسمين: أولها العصور المظلمة وتبدأ من القرن الخامس الميلادي عقب سقوط روما، والثانية من مطلع القرن الحادي عشر إلى نهاية القرن الخامس عشر. انظر: ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968م، ص8.

26 إن قاعدة الإقطاع المملوكي مأخوذة من الإقطاع السلجوقي الذي وضعها وطبقها الوزير نظام الدين، ومن ثم الأيوبيين، ويعتبر من الظواهر الاقتصادية والمالية للدولة المملوكية، حيث استخدموا هذا النظام وتوسعوا فيه توسعاً كبيراً حتى أصبحت من الدول الإقطاعية الكبرى. انظر: منى محمد بدر محمد بهجت، *أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر*، ج1، ص104- 218.

27 الغلة: معناها ما يرده بيت المال ويأخذه التجار من الدراهم. انظر: علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، *معجم التعريفات*، ص136.

28 ورث المماليك دولة أساتذتهم الأيوبيين وانتهجوا طريقهم في أنظمة الحكم بما في ذلك الإقطاع، غير أنهم عدلوه ولم يجعلوه وراثياً. انظر: السيد الباز العريني، *المماليك*، ص168، انظر: أبي العباس أحمدالقلقشندي ، *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*، ج3، ص468.

29 إقطاع تمليك هو الإقطاع العادي، وإقطاع إستغلال هو إقطاع شخص خراج جهة معينة. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص21، انظر: FelicitaTramontana*Khubz as Iqta' in four authors from the Ayyubid and early Mamluk period* ، p108 Rory Cahill،*Structural Changes in Taxation and Fascal Administration during the Reign of al-Nasir Muhammad bin Qalawun*، p3. http://michiganjournalhistory.files.wordpress.com/2014/02/cahill.pdf.

30 تقي الدين أحمد المقريزي: المعروف ب (تقي الدين) أحمد بن علي بن عبدالقادر بن بن محمد بن ابراهيم بن تميم العبدي الحسيني، ولد في القاهرة سنة (766هـ/1364م) وتوفي سنة (845هـ/1441م)، أما لقبه فهو نسبة إلى مقريز، وهر حارة في بعلبك في لبنان، التي عاش فيها أسلافه من قبل، وتلقى تعليمه في القاهرة على يد مجموعة كبيرة من علماء ذلك العصر وخصوصاً جده ، فقد كان من فقهاء المذهب الحنفي، ومن أبرز شيوخه ابن خلدون. انظر: عماد رفيق خالد بركات، في الفكر الاقتصادي عند المقريزي: الأزمات الإقتصادية، رسالة دكتوراه، ماليزيا، الجامعة الإسلامية العالمية، كلية الإقتصاد والعلوم الإدارية، 2002م، ص21.

31 هو الديوان العالي خزانة السلطان، ويعبر عن الإيرادات المخصصة على الدواوين السلطانية، وتسمى الإقطاعات. انظر: ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، ص64.

[32] الديوان الخاص (الملكي): وهو الذي يشرف على الإقطاع السلطاني والنظر في أمواله والتحدث في جهاته ومضافاته، وأعظم بلاده وأغناها. انظر: ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، ص64، انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، .76

[33] الديوان المفرد: وهو الديوان المختص بما أفرد من البلاد لصرف غلتها على مماليك السلطان، من رواتب وطعام للخيل وكسوة، وأنه من منشآت العصر الفاطمي في مصر. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص.79

[34] الوزارة: وهي المرتبة التي تأتي بعد الخليفة والمكونة من الولاة والقضاة والقادة، وعلى رأسها الوزير الذي في أعلى الرتب بعد رتبة الخليفة وله الوكالة عنه في الحل والربط. انظر: طيبة صالح الشذر، *ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ*، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص.178

[35] تقي الدين أحمد المقريزي، *المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار الخطط* ، ج1، ص279.

[36] جان بولياك، *الإقطاعية في مصر وسوريا ولبنان*، ترجمة عاطف كرم، دار المكشوف، بيروت، 1949م، ص38، انظر: أبي العباس أحمدالقلقشندي، *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*، ج3، ص455–.458

[37] القيراط: أصله قَرَّطَ عليه إذا أعطاه قليلاً قليلاً، هو جزء من أجزاء الدينار، وهو نصف عشر في أكثر البلاد، وأهل الشام يجعلونه جزءاً من أربعةٍ وعشرينَ، وإن كان قد خص آلله تعالى ذكرها في مصر، فإن القيراط مذكور في غيرها. انظر: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، *القاموس المحيط*، دار الحديث، القاهرة، 2008م، ص.3591

[38] لم يسمح السلطان الناصر محمد بن قلاوون أن يقطع المماليك موارد أخرى بجوار الأراضي الزراعية، وألغى ذلك حين راك البلاد بالروك الناصري، وجعل الإقطاعات في مصر مقتصرة على الأراضي دون غيرها، وبذلك أصبحت الإقطاعات كلها بلاداً. انظر: مجدي عبدالرشيد بحر، *القرية المصرية في عصر سلاطين المماليك (648-923هـ/1250-1517م)*، ص.95

[39] محمود نديم أحمد فهيم، *الفن الحربي للجيش المصري في العصر المملوكي البحري (648-783هـ/1250-1383م)*، ص.59

[40] صارت الإقطاعات ترد من حهة الملوك والسلاطين على سائر الأموال، ثم تفاحش الأمر حتى زادوا فيه وأقطعوا المكوس على اختلاف أصنافها. انظر: ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، ص12.

[41] الشب: هو حجر يجري استعماله في الصباغة، ويحرص التجار الأجانب على الحصول عليه، ويتولى ديوان السلطان أمر بيعه واستخراجه، ويوجد بصحراء الصعيد في مصر. انظر: السيد الباز العريني، *الشرق الأدنى في العصور الوسطى*، دار النهضة العربية،القاهرة، 1967م، ص193، انظر: IbnMamati، *KitabQawanin Al- Dawawin*، p 328.

[42] النطرون: نوع من أنواع المعادن التي يتم إستخراجها من باطن الأرض وهو على نوعين أحمر وأخضر ويوجد في البر الغربي من أرض مصر، وهناك وادي بمصر يسمى حالياً بوادي النطرون، وهو بجنوبها. انظر: Mamati Ibn، 1991، *KitabQawanin Al- Dawawin*، Madbouli Bookshop، Cairo، p 334.

[43] حسام الدين أبو سعيد طُرُنطاي بن عبدآلله المنصوري الأمير الكبير، كان أوحد أهل عصره، وكان عظيم دولة أستاذه الملك المنصور قلاوون، كان بينه وبين الأمير علم الدين الشجاعي عداوة على الرتبة، فسلمه الأشرف إلى الشجاعي وأمر بتعذيبه، فبسط الشجاعي عليه العذاب أنواعاً إلى أن مات سنة (689هـ/1290م). فغسلوه وكفنوه ودفنوه

بظاهر الزاوية، فلما تسلطن كتيبغا نقله إلى مدرسته بالقاهرة ودفنه بها. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج7، ص324، انظر:شهاب الدين أحمد عبدالوهاب النويري، *نهاية الإرب في فنون الأدب*، ج31، ص.117

[44] تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك في معرفة دول الملوك*، ج2، ص.219

[45] المثال: وهو أمر دون الفرمان والمنشور، كان المثال في العصر المملوكي، أمراً يصدر عن ديوان الجيش بمنح إقطاع أو بتحويله أو بإعادته أو بزيادته. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص.135

[46] من المصطلحات الواردة في العصر المملوكي. تاريخ المشاهدة: 2014/10/3م. http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=55970

[47] تقي الدين أحمد المقريزي، *المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار*، ج1، ص.254

[48] الروك: مصدرها رَوْك، هو مسح الأراضي الزراعية في بلد من البلدان لتقدير الخراج المستحق عليه لبيت المال، انظر: ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، ص97، انظر: صفوان طه حسن، *تاريخ الأيوبيين والمماليك*، ص199، انظر: تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج2، ص289، انظر: رينهارتدوزي، *تكملة المعاجم العربية*، ترجمة محمد سليم النعيمي،الأعظمية، بغداد، 1981م،ج5، ص.255

[49] محمد ابن احمد ابن إياس، *بدائع الزهور في تاريخ الدهور*، ج1، ص115، انظر: تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك في معرفة دول الملوك*، ج2/ص289، انظر: السير ويليم موير، *تاريخ دولة المماليك في مصر*، ص.74

[50] ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، ص96.

[51] منى محمد بدر محمد بهجت، *أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر*، ص.221

[52] مقدم المماليك: وهو الذي يتولى أمر المماليك للسلطان أو الأمير عن الخدم الخصيان المعروفين بالطواشية، ومقامه فيهم مقام أمير النوبة. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص.142

[53] أجناد الحلقة: وهم الجنود المرتزقة من غير مماليك السلطان، ولكل أربعين جندياً يقدم عليهم واحد منهم، لا يقودهم مقدمهم إلا إذا خرجوا إلى الحرب أو السفر. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص.12

[54] مقدم الخاص: وهو المتحدث عن الأعوان والمتصرفين بديوان خاص. أي المتخصص بالسلطان. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص.142

[55] العبرة: هو مقدار المساحة والمتحصل. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، ص.77

[56] تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج2، ص291.

[57] هو منكوتمر بن عبدآلله الحسامي المنصوري نائب السلطنة بمصر وهو مملوك السلطان حسام الدين لاجين. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *مورد اللطاف في من ولي السلطة والخلاف*، ج2، ص52، انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، ص88.

[58] تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج2، ص290-.291

[59] صفوان طهحسن، *تاريخ الأيوبيين والمماليك*، ص.199

[60] أخباز: ومفردها خبز وهي قطعة من الأرض كانت تمنح إلى الأمير أو أي شخص من المجندين ويستعمل حاصلها لغرض المعيشة. انظر: رينهارت دوزي، *تكملة المعاجم العربية* ، ج4، ص15.

[61] تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج2، ص.291

[62] يوسف بن تغري بردي بن عبدآلله، الأمير جمال الدين أبو المحاسن ابن الأمير الكبير سبف الدين تغري بردي. أتابك العساكر بالديار المصرية، ولد سنة (813هـ/1410م)، وتوفي سنة (874هـ/1470م، وهو من طبقة العيني والمقريزي، وله مؤلفات كثيرة وخاصة حول عصر المماليك، ولا يسعني أن أذكرها كلها. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *مورد اللطاف في من ولي السلطة والخلاف*، ج1، ص.16

[63] جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *مورد اللطاف في من ولي السلطة والخلاف*، ج2، ص52، انظر: تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج2، ص291، انظر: ركن الدين بيبرس المنصوريالداودار، *زبدة الفكر في تاريخ الهجرة*، تحقيق دونالد س. ريتشارد، الشركة المتحدة للتوزيع،بيروت، ج42، 1998م، ص.320

[64] لقد استاء الأمراء من فعل السلطان لاجين وأخذوا يكيدون له وزاد من سخطهم حين راك السلطان البلاد بالروك الحسامي، وكان سبباً في هلاكه. انظر: سعيد عبدالفتاح عاشور، *العصر المماليكي في مصر والشام*، ص115، انظر: بيبرس المنصوري، *مختار الأخبار- تاريخ الدولة الأيوبية ودولة المماليك*، ص.107

[65] جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، ص.78

[66] الولد الخبيث يكون سبباً لجلب اللعنة لوالده. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، ص80، انظر:شهاب الدين أحمد عبدالوهاب النويري، *نهاية الإرب في فنون الأدب*، ج31، ص228.

[67] لمَّا بلغ السلطان لاجين أفعال نائبه منكوتمر وبتصرفه اللا أخلاقي وسبه الأمراء والأجناد وزجهم في السجن، عنفه وعاتبه (أي لامهُ)، حيث عمل على إخراج الأجناد (الجنود المرتزقة) من السجن بعد أيام، وكان منكوتمر سبباً في قتل السلطان لاجين إضافة إلى الروك. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، ص78، انظر: ركن الدين بيبرس المنصوري الداودار، *زبدة الفكر في تاريخ الهجرة*، ج42، ص324.

[68] أخذ الناصر محمد على عاتقه تطبيق سياسته الإقتصادية الصارمة بشأن ذلك الروك الذي أوجده كسياسة إقتصادية للحد من حالات التذمر والفوضى التي عمت تلك الإقطاعات. انظر: السيد الباز العريني، *المماليك*، ص177.

[69] تقي الدين أحمد المقريزي، *المواعظ والإعتبار بذكر الخطط و الآثار*، ج1، ص255.

والمراجع

القرآن الكريم

ابن إياس، محمد ابن احمد. 1960م. بدائع الزهور في وقائع الدهور. القاهرة: مطابع الشعب.

ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن. 1992م. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة تحقيق. محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن. 1997م. مورد اللطاف في من ولي السلطنة والخلاف. القاهرة: دار الكتب.

ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن. 1997م. مورد اللطاف في من ولي السلطنة والخلاف.القاهرة: دار الكتب.

ابن دقماق، صارم الدين ابراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي. 1999م، النفحة المسكية في الدولةالتركية، تحقيق. عمر عبدالسلام تدمري، بيروت، المكتبة العصرية.

ابن دقماق، صارم الدين ابراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي. 1999م. نزهة الأنام في تاريخ الإسلام.تحقيق. سميرة طبارة. بيرت: دار المعارف.

ابن زكريا، أبي الحسن أحمد بن فارس. 1999م. معجم مقاييس اللغة. تحقيق. عبدالسلام محمدهارون.بيروت: دار الجيل.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. 1882م. لسان العرب. القاهرة: دار المعارف.

أبو المحاسن جمال الدين بن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ج3، ص228.

أبي الفداء، عمادالدين إسماعيل. د.ت. المختصر في أخبار البشر. تحقيق. محمد زينهم. القاهرة: دارالمعارف.

بحر، مجدي عبدالرشيد. 1999م. القرية المصرية في عصر سلاطين المماليك. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب.

بركات، عماد رفيق خالد. 2002م. في الفكر الإقتصادي عند المقريزي: الأزمات الإقتصادية.رسالة دكتوراه. ماليزيا. الجامعة الإسلامية العالمية. كلية الإقتصاد والعلوم الإدارية.الفيروز آبادي،بهجت، منى محمد بدر محمد. 2002م. أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر. القاهرة: مكتبة الزهراء.

بهجت، منى محمد بدر محمد. 2002م. أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر. القاهرة: مكتبة الزهراء.

بولياك، جان. 1949م. الإقطاعية في مصر وسوريا ولبنان. ترجمة عاطف كرم. بيروت: دارالمكشوف.

الترمانيني، عبدالسلام. 1990م. الرق ماضيه وحاضره. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. 1988م. معجم التعريفات. تحقيق. محمد صديق المنشاوي، القاهرة: دار الفضيلة.

جلايلي، أحمد. 2007م. الحياة الثقافية في مصر المملوكية. الأثر- مجلة الآداب واللغات. الجزائر:جامعة قاصدي مرباح. العدد السادس، ص170-180.

حسن، أسامة. 1997م. الناصر محمد بن قلاوون. الهرم: دار الأمل.

حسن، صفوان طه. 2010م. تاريخ الأيوبيين والمماليك. عمان: دار الفكر.

الحنبلي، شهاب الدين أبي الفلاح عبدالحي بن أحمد بن محمد العكري. 1991م. شذرات الذهبفي أخبار من ذهب. تحقيق. محمد أرناؤوط. بيروت: دار ابن كثير.

الخربوطلي، علي حسني. 1994م. الحضارة العربية الإسلامية. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الداودار، ركن الدين بيبرس المنصوري. 1998م. زبدة الفكر في تاريخ الهجرة. تحقيق. دونالد ريتشارد.بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع.

دهمان، محمد أحمد. 1990م. معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي. بيروت: دار الفكر.

دوزي، رينهارت. 1981م. تكملة المعاجم العربية. ترجمة. محمد سليم النعيمي. بغداد: الأعظمية.

سليم، محمود رزق. 1962م. عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والادبي، مكتبة الآداب، القاهرة.

الشذر، طيبة صالح. 1998م. ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ. القاهرة: دار قباء.

شفيق، أحمد. 2013. الرِق في الإسلام. القاهرة: د.م.

شلبي، محمود. 1992م. حياة الملك الظاهر بيبرس. بيروت: دار الجيل.

طرخان، ابراهيم علي. 1968م. النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى. القاهرة: دار الكاتب العربي.

طرخان، ابراهيم علي. 1968م. النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى. القاهرة:دارالكاتب العربي

طقوش، محمد سهيل. 1997م. تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام. القاهرة: دار النفائس.

عاشور، سعيد عبدالفتاح. 1976م. العصر المماليكي في مصر والشام. القاهرة: دار النهضة.

عاشور، سعيد عبدالفتاح. 1977م. بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى. بيروت: دارالأحد.

عاشور، سعيد عبدالفتاح. 1996م. الأيوبيون والمماليك في مصر والشام. القاهرة: دار النهضةالعربية.

العريني، السيد الباز. 1967م. الشرق الأدنى في العصور الوسطى. القاهرة: دار النهضة العربية.

العريني، السيد الباز. 1987م. المماليك. بيروت: دار النهضة العربية.

فاضل كاظم صادق العبادي، 1998م، الصراع على السلطة في مصر في عهد المماليك البرجية (784-923هـ/1382-1517م)،أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة الكوفة، كلية الآداب.

فلح، محمد يونس. 2013م. الملك صالح نجم الدين أيوب وعلاقته بالقوى السياسية (638-647هـ/1240-1250م). مجلة كلية العلوم الإسلامية. المحلد السابع. العدد الثالثعشر. ص1-35.

فهيم، محمود نديم أحمد. 1983. الفن الحربي للجيش المصري في العصر المملوكي البحري. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قاسم، قاسم عبده. د.ت. الأيوبيون والمماليك. مصر: عين الدراسات للبحوث الإنسانية والإجتماعية.

القلقشندي، أبي العباس أحمد. 1922م. صبح الأعشى في صناعة الإنشا. القاهرة: دار الكتب المصرية لينبول، ستانلي. د.ت. سيرة القاهرة. ترجمة. الأخوان حسن وعلي إبراهيم حسن. القاهرة: مكتبةالنهضة المصرية.

ماجد، عبدالمنعم. 1979م. نظم دولة سلاطين المماليك البحرية ورسومهم في مصر. القاهرة: مكتبة لانجلو المصرية.

مجد الدين الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. 2008م. القاموس المحيط. القاهرة: دار الحديث.

المصري، جميل عبدآلله. 1967م. الموالي وموقف الدولة الأموية منهم. القاهرة: مكتبة لانجلو المصرية

المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي. 1987م. المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي. 1997م، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق. محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.

المنصوري، بيبرس. 1993م. مختار الأخبار- تاريخ الدولة الأيوبية ودولة المماليك البحرية. تحقيق. عبدالحميد صالح حمدان. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

موير، السير ويليم. 1995م. تاريخ دولة المماليك في مصر. ترجمة. محمود عابدين و سليم حسن. القاهرة: مكتبة مدبولي.

الناطور، شحادة علي. 1997م. التفاعلات الحضارية في فجر الإسلام وضحى الإسلام. الأردن: دار الكندي.

الناطور، شحادة علي. 1997م. التفاعلات الحضارية في فجر الإسلام وضحى الإسلام. الأردن: دار الكندي.

النووي، الحافظ محي الدين أبو زكريا بن شرف. د.ت. المنهاج في شرح صحيح مسلم بنالحجاج. الرياض: بيت الأفكار الدولية.

النويري، شهاب الدين أحمد عبدالوهاب. 2004م. نهاية الإرب في فنون الأدب. تحقيق.نجيبمصطفى فواز و حكمت كشلي فواز. بيروت: دار الكتب العلمية.

al-ᶜAyni, Badr al-Din. 1998. *al-Sayf al-Muhannad Fi Sirat al-Muᶜayyad*. Fahim Muhammed Ulwi Shaltut (Pnyt), Cairo: National Library Press.

Cahill, Rory. 2014. Structural Changes in Taxation and Fascal Administration during the Reign of al-Nasir Muhammad bin Qalawun. http://michiganjournalhistory.files.wordpress.com/2014/02/cahill.pdf

http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=55970 تاريخ المشاهدة: من المصطلحات الواردة في العصر المملوكي. 2014/10/3م.

http://www.webpages.uidaho. edu/arch499/nonwest/cairo/bahri_mamluk_period.htm

Ibn Mamati, A. 1991. Kitab Qawanin al-Dawawin. Cairo: Madbouli Bookshop.

Islahi, Abdul Azim. 2013. *Economic and Financial Crises in Fifteen- Century Egypt*. *Journal of Islamic Economics Studies*. King Abdul Aziz University, Jeddah, Saudi Arabia. 21.(2).

al-Jalludi, Alliyan A. 2008. Military Feudalism during the Era of the Great Saljuq Sultans: Reading in the contribution of Nizam al-Mulk Tosi to Its Establishment and Development. *Journal of Jordanian History and Archoelogy*. Jordan, Mafraq, al-Al Bayt University. Department of History. 2(1):43-68.

al-Tawahih, Fawzi Khalid. 2012. The Military Iqta "in Bilad Al- Sham in the Ayyubid Period (570- 648 A.H/ 1174-1250). *Journal of Jordanian History and Archoelogy*. University of Jordan, Faculty of Art, Department of History. 6(3): 1-31.

Thompson, Jason. 2008. *A History of Egypt*. America ،printing in the united states of America. Jensen, Russel, 2002 ،*Bahri Mamluk period (1250-1382)*. Cairo.

Tramontana, Felicita. 2012. Khubz as Iqta' in four authors from the Ayyubid and early Mamluk period. *Journal the middle east documentation center*. 113-122.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

الأسماء المتباينة المبنى والمتشابهة المعنى في سورة الأنعام

Muhammad Sarvi & Salmah Ahmad

Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

الملخص: لقد اهتم العلماء بدراسة المفردات اللغوية في القرآن الكريم خصوصا في الألفاظ التى تشابه في المعنى، إلا أنهم ً قد أغفلوا عن دراسة أسماء المتباينة المبنى و المتشاهبة المعنى في التراكيب اللغوية في سور القرآن الكريم، خاصة في لذا قام البحث بدراسة هذا الجانب متخذا سورة ً السور المطولة، حيث كثرت فيها هذه النوعية من الأسماء، إلى التعرف على نشأة الأسماء المتباينة المبنى و المتشاهبة المعنى وتطورها، ثم دراسة ً نموذجا. هتدف الدراسة ً الأنعام ظاهر ة الفروق اللغوية لهذه النوعية من الأسماء وتطبيقها في سورة الأنعام. قامت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، و ذلك ابستخراج الأسماء التى لها تشابه في المعنى وتباين في المبنى من سو رة الأنعام، ثم بيان معانيها في اللغة ابستخدام المعاجم العر بية، و مقارنتها بالآيات الأخرى وتوضيحها حسب السياق. و كذلك ابتباع المنهج توص البحث بجملة من النتائج منها: أن الأسماء ً الإستقرايي ابلاطلاع على الكتب المكتوبة في هذا الموضوع. لالمتباينة في المبنى و المتشاهبة في المعنى ينظر على وجه التحديد لا التقريب، وكذلك ينظر إليها حسب ورودها في السياق، لا حسب المفردات وحدها. تكمن أهمية البحث في إسهام تطوير اللغة العربية والأدب بصو رة عامة ووضع خطة في تفسير اللغوي والبياني بصورة خاصة

مقدمة

العلاقة بين اللفظ والمعنى موضوع قديم وعريق تناولها العلماءُ منذ زمن بعيد. إذ لانجدُ من العلماءِ المتقدمين أحدا تطرق في مجال اللغة أو البلاغة أو النقد إلاّ والعلاقة بين اللفظ والمعنى، كانت إحدى مباحثه و أغراضه ومراميه. يمثل القرن الثاني الهجري البدايات الرائدة لبيان العلاقة بين اللفظ والمعنى من جوانبه المتعددة، وأول من أشار إلى هذه الجوانب سيبويه (ت180) حيث قسم علاقة الألفاظ بالمعانى إلى ثلاثة أقسام،[1] منها اختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق[2] والحنطة والبر والقمح.[3] ثم توالت هذه الفكرة فيما بعد عند كل من معمر بن مثنى (ت210) وأبوعبيدة (ت224)، والمبرد (ت286)، وابن الأنباري (ت328) و ابن خالويه (ت 370) حيث طوّروا هذه الفكرة، وجعلوها أساساً تبنى عليه مصنفاتهم إلى أن ظهر مصطلح الترادف في القرن الرابع عندالرمّاني(384)، غموض هذا المصطلح وعدم وضوحه عند الرّماني أورث خلافاً بين اللغويين إلي أن وصلت إلى حد التناقض بين إقرار الترادف وإنكاره. وقد نجد من يباهون بظاهرة الترادف، ويفتخرون بها وينظرون إليها على أنها ميزة للعربية ومفخرة لها، بينما ينظر الآخرون إلى الترادف كأنه آفة أصابت اللغة العربية في عصور الإنحطاط حيث ضاعت الفروق بين الكلمات، واشتبهت المعاني واختلط بعضها ببعض. وأصبحت الأسماء المتشابهة في المعنى محطة أنظار الدراسة، وتبارت الأقلام لدراسة هذه النوعية من الألفاظ، غير أن الإشكالية تبرز أن هذه النوعية من الدراسة لا يزال بين الإشكاليتين:

الأولى دراسة هذا النوع من الأسماء تحت عنوان الترادف بدلا من المصطلح الذي يتناول هذا المفهوم و يتجنّب الإختلافات اللفظية والجدل العريض حول مصطلح الترادف، وهو مصطلح " الأسماء المتباينة المبنى والمتشابه المعنى " والثانية غياب تطبيق هذه الدراسة في القرآن الكريم أو على الأقل في السور الطوال من القرآن الكريم. يعد القرآن منهلاً عذباً، وميزاناً عدلاً للدراسات اللغوية؛ وذلك لما تميز به القرآن من انتقاء الألفاظ المناسبة أولاً، ثم وضعها في أسلوب بليغ إلى درجة يصعب

معها أن يستبدل بلفظ آخر يرادفه في الإستعمال العادي، مهما بلغ من الجودة من إنتقاء الألفاظ وإتقان الأسلوب؛ لذلك عجز كل الشعراء والخطباء أن يأتوا بمثله على الرغم من أن القرآن استعمل ألفاظاً كانت متداولة عند العرب في أشعارهم وخطبهم وأحاديثهم اليومية.

وهذه الإختصاصية في التعبير القرآني يسوغ للباحث دراسة الأسماء المتباينة المبنى والمتشابه المعنى في سورة من سور القرآن. واخترت سورة الأنعام لكثرة وجود هذه النوعية من الأسماء في هذه السورة و لما فيها من وحدة السياق؛ لأنها نزلت جملة واحدة.[4] وهو موضوع جديد يلقي الضوء على زاوية لم تتطرق إليه دراسة عربية سابقة على حد علم الباحث، على الرغم من كثرة الدراسات اللغوية في القرآن الكريم. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة تتناول إشكالية مفهوم الترادف و دور علماء اللغة في إصلاحها، وفيه إشارة إلى دور العلماء في إظهار الفروق في بين الألفاظ المتشابهة المعنى في القرآن الكريم، ثم النماذج التطبيقية لهذه النوعية من الأسماء في سورة الأنعام.

إشكالية مفهوم الترادف و دور علماء اللغة في إصلاحها

إن من اتساع اللغة العربية وجود مفردات كثيرة تدل على شئ واحد، كما ذكر في المعاجم للسيف معاني كثيرة منها، الحسام، والخشيب،والمخضل...[5] وكذلك للناقة منها، الإبل، والأجد،و الأمون، والجلالة و....[6] والخمرمنها، الفهيج، الخندريس، والرحيق و ....[7]

وقد ظهرت فكرة جمع الألفاظ المتشابهة المعنى في بداية القرن الثاني الهجري عند سيبويه، ثم تطورت هذه الفكرة بتصنيف الكتب والمؤلفات عند العلماء في هذا المجال. فمعمر بن مثنى (ت210) ألّف كتاباً في *أسماء الخيل* وكتابا في *أسماءالسيف*، والأصمعي (ت216) صنّف في *أسماء الخمر وأسماء القداح*، وقاسم بن سلام (ت224) والمبرد (ت286) ألفا" *ما اتفق لفظه واختلف معناه في القرآن الكريم*. وابن خالويه(ت370) ألف كتاباً في الأسد وكتاباً في أسماء الحية، وهو جمع أيضاً أكثر من مائة وأربعين اسماً للسيف".[8] وكان أكبر همّ علماء اللغة في هذه الفترة جمع اللغة وروايتها؛ لأنهم كانوا يرون كثرة المعنى للفظ واحد سمة من سمات العربية التي تدل على اتساعها في الكلام. كما أشار إليه القطرب: (206هـ) ، بقوله" إنما أوقعت العرب اللفظتين على المعنى الواحد ليدلوا على اتساعهم في كلامهم كما زاحفوا في أجزاء الشعر ليدلوا على أن الكلام واسع عندهم"؛[9] لذا كانوا مشغولين بجمع الألفاظ المختلفة الدالة على معنى واحد، بغض النظر عن تسميتها بـ" *الترادف*" وغيرها.

وقد ظهر مصطلح الترادف في القرن الرابع لأول مرة، وقد استخدمه الرمّاني (ت384) في كتابه" *الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى*" الذي جمع فيه الألفاظ المختلفة ذات المعنى الواحد في فصول مختلفة. والرمّاني في كتابه ما ذكر تعريفاً خاصاً للترادف، ولم يبين مقصوده من الترادف بنفسه. وهذا كان أحد أسباب الخلاف بين العلماء بعده، بجانب من أسباب أخرى، مثل، كثرة معاجم اللغة العربية المأخوذة من قبائل مختلفة، وتدخل اللغات الأجنبية و..."،[10] لكن الشئ الذي زاد الطين بِلّة، وكانت الشرارة الأولى لإشعال نار الخلاف بين علماء في القرن الثالث واستمراره في القرون التوالى، هو الفخر بجمع هذا النوع من الأسماء والتباهي بحفظها. وكان ابن خالويه يتباهى بحفظ خمسين اسماً للسيف".[11] ومثل ذلك نقل عن الأصمعى فخره على أنه يحفظ للحجر سبعين اسماً، وكان أبوالعلاء يشتم من لا يعرف للكلب خمسين اسماً.[12] فلولا تلك المبالغة في جمع ألفاظ الترادف والمباهاة بها لم يصل الترادف إلى حد الإنكار؛ لأن الألفاظ المتشابهة المعنى لم يكن موضع جدل أو خلاف قبل ذلك، وكان ينظر إليه على أنه من سنن العرب في كلامها.

أدت هذه المباهاة والمبالغة إلى انقسام العلماء إلى فريقين: فريق ذهب إلى إثبات الترادف وجعلها سمة من سمات العربية، وميزة من مميزاتها، ومظهرا من مظاهر العبقرية منهم حمزة الأصفهاني(ت ٣٦٠ هـ) وابن خالويه(ت 370 هـ)، والرّماني (ت ٣٨٤ هـ)، والباقلاني(ت 403 هـ)، وابن سيده(ت ٤٥٨ هـ). بينما فريق آخر أنكر الترادف ويراه آفة أصابت اللغة العربية في عصور الإنحطاط حيث ضاعت الفروق بين الكلمات، واشتبهت المعاني واختلت بعضها ببعض منهم ابن الأعرابي(231)،وتلميذه *ثعلب* (ت291) والأنباري(ت 328)، وابن درستويه(ت347) وابن فارس(ت395) وأبوهلال العسكري (ت395)، والأصفهاني(ت،502).

ويكمّن هذا الخلاف في ثلاثة أشياء رئيسة، أولاً: الغموض في مفهوم الترادف.ثانياً: عدم الإهتمام بالفروق الموجودة بين الألفاظ المتشابهة. وثالثاً: التكاثر والتفاخر بين القدامى في جمع الألفاظ المترادفة. ولذلك قام علماء اللغة العربية بتصحيح مفهوم الترادف وإظهار الفروق اللغوية بين الألفاظ المسمى المسميّة بالترادف، أمثال، القطرب، الجاحظ، الثعالبي، ابن جني، وابن فارس، أبو هلال العسكري و..وكذلك المحدَثين من الغربيين والإسلاميين أمثال أولمان، رمضان عبد التواب وعلي جارم.

دور علماء اللغة في إصلاح مفهوم الترادف

أدت كثرة جمع الألفاظ المترادفة في المعاجم إلى الخلط بين معاني الأسماء المتشابهة المعني بحيث يلتبث بعضها ببعض في المعنى دون التنبه إلى الفرق بين هذه الأسماء، وموضع استخدامها. "وقد كانت الفروق بين هذه الأسماء واضحة لدى القدماء من العرب في القرون الأولى، وهم العرب الفصحاء الخلص الذين لم تدخل عليهم العجمة، لكن كثرة إستعمال الألفاظ المترادفة، وضعف السليقة، والاختلاط بالأعاجم، اضمحلت تلك الفروق بين الكلمات المتقاربة وصار الناس يستعملونها بمعنى واحد".[13]

ومن هنا قام علماء اللغة أمثال:القطرب(ت210)،والجاحظ(ت255)،وابن قتيبة(ت276هـ)، وثعلب(ت291)، ابن جنى (ت392) وشيخه أبو على الفارسي وابن فارس(ت395) والعسكري(ت395) للرد على تيار القائلين بالترادف، حفاظاً على سلامة اللغة العربية، وخوفاً من أن يتسرب هذا الفهم الخطأ إلى لغة القرآن؛ لأن ما يجري على اللغة العربية يجري على القرآن الكريم.

أول من أشارمن اللغويين إلى الفرق بين الأسماء المتشابهة المعنى، هو القطرب (ت210)في كتابه *الفرق في اللغة*، وهو يقوم فيه على التمييز الدقيق ما بين الإنسان والحيوان من حيث التسميات الدالة على كل ما يتعلق بهما من أعضاء أو أمور أخرى. فهو يعتقد أن هناك فرقاً مثلاً بين اطلاق الفم للإنسان والحيوان، حيث اختص"الفم للإنسان والجَحْفَلة لذي الحافر،كالخيل والخُرْطُوم لذي البراثن،كالفيل، والمِنْقار والمِحْجَن لذي الجناح من الطائر،كالحمام..[14] ومن الطريف أنه ذكر الفرق الدقيق بين تسمية الأصوات بين الإنسان والحيوان، حيث صرح بأن العرب تقول"صاحَ الإنسان وصهلَ الفرس ونَهقَ الحمار وشحجَ البغل نبحَ الكلب ونقنقتِ الدجاجة وعندلَ البلبل .... ،[15] فلا يجوز لنا أن نقول، صهل الإنسان أو، صاح الفرس، إلا على سبيل المجاز.

ومن اللغويين الذين تنبهوا إلى دقة الفرق بين الكلمات المتشابهة هو الجاحظ(255) حيث بين لنا بأن الألفاظ ليست بمستوى واحد في القوة والضعف. والعرب القدامى، لم تستعملوا المتشابهات من الألفاظ في موطن واحد، بمعنى واحد، بل كانوا مراعين درجاته من حيث الضعف والقوة . فألفاظ"الشجاع" البطل"،البهمة" والأليس" ما كان عندهم بمستوى واحد من المعنى، "بل، يقال للفارس شجاع، فإذا تقدم في ذلك قيل بطل، فإذا تقدم شيئا قيل بهمة، فإذا صار إلى الغاية قيل أليس...[16]

و ابن قتيبة (ت 276هـ) فقد يحضض الناس على إستعمال الألفاظ في موضعها الصحيحة، وكان يعيب على من تستعمل الألفاظ في غير موضعها. فألف كتابه *أدب الكاتب لتصحيح هذه النظرة* وخصص الباب الأول من كتابه بـ"ما يضعه الناس غير موضعه" وفيه يفرّق بين جملة من الألفاظ يستعملها الناس بمعنى واحد، مثل" الخُلْف، والكَذِب". فيقول" أن الكذب فيما مضى، وهو أن يقول: فعلت كذا وكذا، ولم يفعله، والخلف فيما يُستقبل.[17]

وقد كتب الثعلب(ت 291هـ) في القرن الثالث كتابه "الفصيح" لإصلاح ما تخطئ فيه الخاصة والعامة، وما تضع الناس في غير موضعه، فتنبه الناس على أخطاءهم وتساهلهم في استعمال الألفاظ في غير أماكنها الصحيحة، حيث من الخطأ استعمال لفظ " الشفة، للإبل، والحمار، والمعز. فلانقول، شفة الإبل وشفة الحمار وشفة المعز، بل نقول مشافر الإبل، وحفلة الحمار، وزيار الفرَس، ومقمة الشاة والمعز وفنطيسة الخنزير. وأما الشفة خاص للإنسان دون الحيوان".[18]

ثم جاء ابن فارس(ت395) وسلك مسلك شيخه ثعلب في الإهتمام بقضية الفروق، حيث تحدّث عن الألفاظ التى تختلف أسماؤها وأوصافها باختلاف أحوالها. وأورد أمثلة على ذلك نحو "قعد و جلس" والخضم والقضم. فقال" إن في قعد معنى ليس في جلس. فالقعود عن قيام والجلوس عن حالة هي دون الجلوس. والخضم يطلق على الفم كله، والقضم يطلق على أطراف الأسنان.[19]

وكانت لمحاولة ابن جنى(ت392) وشيخه أبوعلي الفارسي دوراً كبيراً لتصحيح مفهوم الترادف. وقد وضّح ابن جني قضية الترادف خلال قاعدة الأصول والجذور، وعيّن باباً سماه "تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني".[20] ففي هذا الباب بيّن أن الترادف ليس إلا إشتراك أو علاقة في المعنى وليس تطابقاً تاماً في المعنى، وذلك يُعرف حين يردّ مثل هذه الأسماء التى قيل بترادفها إلى أصولها وجذورها. ومن أمثلة ذلك "الخليقة" والنحيية". وذلك بأن الخليقة أصلها من خلقت الشئ، أي: ملسته، وصخرة خلقاء، أي ملساء. و النحيية" أصلهامن نحت الشئ، أي ملسته وقررته"،[21] فكل من الخليقة والنحيية يجمعهما معنى واحد وهو "ملس" أي: الضعف والرسم. إذاً، الخليقة والنحية، لا تكونا مترادفتين وليس لهما التطابق التام في المعنى، بل لهما التشابه في المعنى . وكذلك الطبيعة والغريزة، يجمعهما معنى التثبيت والترسيخ[22] وبينهما نوع من العلاقة في المعنى، وليس تمام المعنى بحيث لا يصح أن يتبادل بعضها ببعض.

فابن جنى بهذا صحّح مفهومية ما يسمى بالترادف، و تنبه على أن العلاقة بين هذه النوعية من الأسماء، ليس إلا قدر المشترك من المعنى و ليس تمام المعنى، ولا يصح أن نعتبرهما واحدا، ولذلك ما سمى هذه النوعية من الألفاظ بالترادف، بل عبر عنه بـ "تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني".[23] وأكد ابن جنى أن هذا كان منهج شيخه أبو علي الفارسي–رحمه الله– كذلك، و هو يستحسن هذا الموضع جدًّا وينبه عليه، ويسر بما يحضره خاطره منه"[24]

ومن الذين اهتموا بقضية الفروق أبو هلال العسكري (ت395) حيث ألف كتاباً سماه "*الفروق اللغوية* "بعد أن رأى عدم العناية الكافية بالفروق بين الألفاظ المتشابهة. فكان عنايته بالتفريق بين الألفاظ المتقاربة ذا أهمية كبيرة بحيث أدت إلى المعرفة بوجوه الكلام، والوقوف على حقائق معانيه. ويميّز العسكري من الآخرين بأنه أشار إلى منهجه ومقاييسه في التفريق بين الألفاظ المتقاربة في المعاني".[26]

وكان لأبي منصور الثعالبي (ت 429هـ) دوراً كبيراً في التفريق بين الألفاظ المتشابهة، فهو يرى التفريق بين الألفاظ من حيث الكيفية والهيئة ووضع فصلا خاصاً في كتابه "فقه اللغة وسر العربية" لهذه القضية سماه "فصل تفصيل كيفية النظر وهيئاته في اختلاف أحواله" فيقول في هذا الفصل:" إذا نظر الإنسان إلى الشيء بمجامع عينه قيل رمقه، وإذا نظر إليه من جانب أذنه قيل لحظه، وإذا نظر إليه بعجلة قيل: لحَه.... فإن نظر إليه بعين المحبة قيل نظر نظرة ذي علق... فإن نظر إلى

جميع ما في المكان حتى يعرفه قيل: نفضه . فإن نظر في الكتاب أو حساب ليهذب أو ليستكشف صحته وسقمه قيل :تصفَّحه. فإن فتح جميع عينيه لشدة النظر قيل: حَدَقَ.[27]

وكذلك تعرّض لقضية الفروق وإصلاح مفهوم الترادف اللغويين المحدَثين أمثال، أولمان، عبدالوهاب رمضان، والأستاذ علي جارم. حيث قسموا الترادف إلى أقسام ووضعوا شروطاً لإمكانية الترادف. فالأولمان قسّم الترادف إلى قسمين : التام، وشبه التام. فالتام عنده من نوادر الوقوع، وإن وقع أحياناً فسيكون لفترة قصيرة محدودة, ثم لاتلبث أن تظهر فروق معنوية دقيقة بين هذه الألفاظ.

وأما الترادف شبه التام عنده فلابد من وجود جانب من المعنى الذي لا يوجد في الآخر".[28] وهذا معناه أنه يلزم نوع من الفروق بين الألفاظ المتشابهة. وتبعه في ذلك عبد الوهاب رمضان.

وأما الأستاذ علي جارم يرى بأن الترادف موجود، غير أن أمثلته ليست كثيرة بالصورة التي زعمها بعض العرب. وفي رأيه المنكرون للترادف في العربية مبالغون،لإنكارهم أي تشابه في المعنى بين الألفاظ، والتى لا داعي إلى إنكارها. وأما المثبتون للترادف فقد بالغوا لأنهم أتوا بأمثلة يمكن تخريجها على وجه من الوجوه، أي يمكن تأويلها على اختلاف في المعنى الدقيق أو إختلاف اللهجات، أو يمكن إخراجها من باب الترادف نهائياً..[29]

ووضع هؤلاء جملة من الشروط لإمكانية وقوع الترادف. وهي :

١. ألاَّ يكون أحد اللفظين نتيجة تطور صوتي للفظ الآخر.نحو، كبح الدابة, وكمحها، فهما ليسا لفظين،بل لفظ واحد والفرق بينهما في التطور الصوتي فقط. وكذلك، الجَثل و الجفل بمعنى النمل.
٢. الاتحاد في البيئة اللغوية الواحدة، وهذا الأمر أغفله كثير ممن نادوا بوجود الترادف حين عدوا الجزيرة العربية بيئة واحدة، لكن المحدثون من اللغويين يعتبرون الإشتراك في اللغة الفصحى الأدبية، بيئة واحدة.
٣. الاتفاق التام في المعنى بين الكلمتين، وفي هذا إقرار واعتراف بالفروق الدقيقة بين الألفاظ .
٤. الاتحاد في العصر، ويعنون به أن تكون المترادفات في عصر واحد .

فتقسيم الترادف إلى التام وشبه التام وتحديد الشروط عند المحدثين تدل على تضييق دائرة الترادف التام عندهم، وإظهار الفروق بين الألفاظ المتشابهة .[30]

ومما سبق ظهرلنا مدى اهتمام علماء اللغة العربية، لإظهار الفروق الدقيقة بين الألفاظ المتشابهة. بحيث كل يوضح الفروق اللغوية برؤية مختلفة. منهم من يركز على التفريق بين الألفاظ المتشابهة، من حيث الجنس والنوع كما فعل القطرب، و منهم من يبين هذا الجانب بالتركيز على خصائص القوة والضعف للألفاظ، كالجاحظ. ومنهم من يرى أن ضياع الفروق بين الألفاظ هو بسب إهمال الناس في وضع الألفاظ في غير موضعها الصحيحة، ويؤكد بوضع الألفاظ في المكان الذي هو ملائم لمعناه، أمثال إبن قتيبة، وثعلب. وابن فارس الذي كان رؤيته للتفريق من حيث اختلاف حالات الألفاظ. بجانب من محاولة ابن جني وشيخه أبوعلى الفارسي بإرجاع الأسماء إلى أصولها وجذورها والتى أدت إلى بيان الفروق اللغوية على أساس من مناهج ومقاييس معينة من قِبَل العسكري. وكذلك اتجاه اللغويين المحدَثين إلى تقسيم الترادف وتضييق دائرته ،كانت لأجل شيئين:

الأول: إثبات نوع من العلاقة في المعنى بين الأسماء المتشابهة.

والثاني: عدم إهمال الفروق اللغوية الموجودة بين الأسماء المتشابهة في المعنى؛ لذلك آثرت عنوان" الأسماء المتباينة المبنى و المتشابهة المعنى" بدلاً من الترادف، لما رأيت من شمولها لدلالته على المقاصد المتبَعة من قبل علماء اللغة القدامي والمحدَثين. ومن هنا يأتى مفهوم ومقصود أسماء المتباينة المبنى والمتشابهة المعنى وهي ألفاظ مختلفة في التركيب اللغوي، لها تشابه في التركيب

المعنوي، بحيث يشترك في جزء من معناه ويختلف عن جزء آخر،الذي يؤدي إلى نوع من الفروق بين هذه الأسماء وذلك لإختلاف السياق والعبارات.

دور علماء اللغة في إظهار الفروق في القرآن الكريم

لم يكتف علماء اللغة بإظهار الفروق اللغوية، وإصلاح المفاهيم الخاطئة، في اللغة العربية، بل لهم الدور الرئيسي في تبيين معاني القرآن، حتى لا يسري إلتباس في معانى الأسماء المتشابهة المعنى في القرآن؛ لأنهم أدركوا خطورة الأمر في القرآن الكريم. واللغويون أو أصحاب المعاني قد سبقوا المفسرون في إظهار الفروق بين الألفاظ المتشابهة المعنى.

أول من تنبه إلى دقة إستعمال الألفاظ في القرآن الكريم هو "الجاحظ"(ت255) حيث أشار إلى خطورة التباس المعنى في الألفاظ المتشابهة وعدم الإهتمام بها في كتابه *البيان والتبيين*، قائلاً" وقد يستخف الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها.. ،[31]ومن الأمثلة التي ذكرها "المطر"و الغيث" في القرآن الكريم. حيث بين اختلاف تعبيرهما في البيان القرآني، بحيث "المطر" لا يستعمل إلا في موضع العقاب والأذى، كما في قوله تعالى" أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ "[32] بخلاف الغيث الذي يذكره القرآن في الخير والعافية، قال تعالى" وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ [33].

بيّن الجاحظ أن من الخطأ إستعمال والمطر في حال القدرة والسلامة؛ لأن هذا اللفظ استعمل في القرآن في موضع العذاب والعقاب. لكن هذا ما يجري على أفواه العامة وأكثر الخاصة، بدون التفقد من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال ".[34]

وقد سمى الإمام الخطّابي(ت388) في كتابه *الإعجاز البيانى* التفريق بين الأسماء المتشابهة المعنى "عمود البلاغة"،[35] بحيث لو أبدل لفظ مكان آخر، إما يؤدي إلى تبديل المعنى وفساد الكلام، وإما إلى ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة.[36] فالإمام الخطابي بيّن التفريق بين الأسماء المتشابهة بقاعدة"خصائص الألفاظ"، حيث يرى أن "لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، وإن كانا قد يشتركان في بعض المعانى".[37] ومن خلال هذه القاعدة فرّق بين كثير من الأسماء التي قد تظن أنها تدل على نفس المعنى أو أنها متساوية في المعنى. منها الحمد والشكر.

ومن الأئمة اللغويين الذين لهم الدور في تبيين الفروق اللغوية و تطور مفهومها، هو عبد القاهر(ت471) الجرجاني،حيث طوّر بـ نظرية النظم مفهوم الفروق اللغوية من دائرة المفردات إلى دائرة العبارات والسياق؛ لأن النظم الذي تكلم عنه، ليس إلا تعليق الكلِم بعضها على بعض . ويقرر عبد القاهر في"دلائل الإعجاز" أن المزية للكلام، ليس لمجرد الألفاظ ومعانيها و"إنما هي في نظمه باعتبار ملائمة معنى اللفظة لمعنى اللفظة التي تليها.[38] وهذا معناه أن النظم المعجز الذي تكلم عنه الجرجانى لايكون في الكلمات والألفاظ وحدها، بل هي في تركيب هذه الألفاظ في العبارات والسياق.

ففي الدراسات الحديثة، تُعرف هذه النظرية بـ" نظرية السياقية. ترجع هذه النظرية إلى اللغوي الإنجليزي، فيرث (firth). وهو" أن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أى، وضعها في سياقات مختلفة".[39] وهذا يعني أن السياق، هو الذي يحدد قيمة الكلمة في أحوال ورودها في التركيب، فرب كلمة لها من المعاني المتنوعة ما ليس في وسعنا أن نكتشف عنها إلاّ بطريق ورودها في سياق معين " يقول لاينز "أن الكلمة ليس كياناً مستقلاً منفصلاً عن الكلمات الأخرى، و لا يمكن فهم أية كلمة على نحو تام بمعزلٍ عن الكلمات الأخرى ذات الصلة ؛لأن الألفاظ تشبه نسيج العنكبوت متماسكة و متشابكة بعضها ببعض....[40]

وعلى أساس من فكرة الجرجاني بنيت قاعدة مهمة في التفسير، وهي قاعدة المقامات، التي تساعد المفسر للتفريق بين الألفاظ المتشابهة المعنى. وقد أشار الزركشي إلى هذه القاعدة في *البرهان*، بقوله" وزعت الألفاظ بحسب المقامات فلا يقوم مرادفها فيما استعمل فيه مقام الآخر، فعلى المفسر مراعاة الاستعمالات والقطع بعدم الترادف ما أمكن فإن للتركيب معنى غير معنى الإفراد ".[41] تشير هذه القاعدة إلى أن معنى اللفظ في التركيب يختلف معناه عن الإفراد، فالألفاظ تفهم معناها في السياق والمقام التى وردت فيه. لهذا "منع كثير من الأصوليين وقوع أحد المترادفين موقع الآخر في التركيب وإن اتفقوا على جوازه في الإفراد".[42] ومن أمثلة ذلك، "الخوف" و"الخشية" فإنهما في اللغة سواء ولا يكاد اللغوي يفرق بينهما، إلا أن ثمة فرقاً بينهما سيظهر في التركيب والسياق. قال تعالى "ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ".[43] سياق ورود اللفظين، يرشدنا بأن الخشية أعلى من الخوف؛ لأن الخشية ذُكر مع الرب، والخوف ورد في مقام الخوف من الحساب. والخشية من الله أعلى من الخوف عن سوء الحساب؛ لكونها من عظم المخشي؛ لذلك خاطب الله سبحانه العلماء الذين يعرفون عظمة الله، بقوله" إنما يخشى الله من عباده العلماء".[44] والخوف يكون من ضعف النفس، لذلك خاطب الله موسى حين ذهب إلى فرعون بقوله" لا تخف.. [45]" أي لا يكون عندك من ضعف نفسك ما تخاف منه من فرعون".[46]

وقد اعتنى بقضية الفروق اللغوية في القرآن الكريم، بعد الجرجانى، الراغب الأصفهاني(ت502). فقد اهتم الراغب اهتماماً بالغاً بمفردات ألفاظ القرآن، وتحصيل معانيها. وتحصيل المعاني لا يتم إلا عن طريق معرفة ما تستقل به كل لفظةٍ من معنى دون أختها من الألفاظ المتشابهة. وقد سلك في كتابه *مفردات في غريب القرآن* منهجاً بديعاً ومسلكاً رفيعاً، للتمييز بين المتشابهات من الألفاظ، حيث يستعرض الآيات القرآنية التي ذكرت فيها اللفظة، ثم يذكر المعنى الدقيق لها محاولاً التفريق بين هذه اللفظة و الكلمات المقاربة لها. وأحياناً يذكر الكلمات التي تدور في فلك هذا الجذر ".[47] ومن أمثلة ذلك، قول الراغب في "الأمد" بحيث يستعرض الآية التي وردت فيها لفظ الأمد "تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً"،[48] ثم يقارنها بالأبد، الكلمة التى لها تقارب في المعنى، ثم يبين الفرق بينهما بقوله" الأَمَد والأبد يتقاربان، وبينهما من الفروق، فالأبد عبارة عن مدّة الزمان التي ليس لها حدّ محدود، ولا يتقيد، والأَمَدُ: مدّة لها حدّ، لكنه مجهول ، وقد يكون لها حد معين ومعلوم ".[49]

قدّم الراغب جهوداً كبيرا لبيان أسرار اللغة في القرآن الكريم. وأظهر كثيراً من الفروق بين الألفاظ التي قيل بترادفها، مع ذلك يقرر ويعزم أن يؤلف كتاباً آخر ينبئ عن تحقيق الألفاظ المترادفة على معنى واحد وما بينها من الفروق الغامضة ليعرف اختصاص كل خبرٍ بلفظٍ من الألفاظ المترادفة دون غيره من أخواته"[50]

وهذا العزم يدل على أهمية موضوع الفروق اللغوية، وخاصة في القرآن الكريم. واهتمام علماء اللغة بهذه القضية . وقد أغلظ الراغب على من لم يفرق بين الألفاظ المتشابهة بقوله" وهذا ممّا يعدّه من لا يحقّ الحقّ ويبطل الباطل أنّه باب واحد".[51] لم يُعرف شيء عن الكتاب الذي وعد به الراغب إما أن المنية وافت الراغب قبل كتابته، وإما أنه في عداد المخطوطات التي لم تصل إلينا"[52] ويبدوا أنه بقى وعداً.[53] لكن بقيت فكرة الفروق اللغوية في الألفاظ القرآنية التي سار على نهجها المفسرون بعد الراغب؛ ولذلك التفاسير المكتوبة في هذا القرن(الخامس)والذي تليه فيه من الإهتمام بجانب اللغوي وقضية الفروق اللغوية. ومن أمثلة ذلك، تفسير *"الكشاف عن حقائق التنزيل* للزمخشري (ت538 ه) *الجامع لأحكام القرآن* للقرطبي (ت 671ه) وإن غلب فيه الأحكام الفقهية، *و كذلك البحر المحيط في تفسير القرآن الكريم* لأبي حيان (ت 745 ه).و *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم* لأبي السعود(982ه)، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* لشهاب الدين الآلوسي (ت 1270 ه) *التحرير والتنوير* للطاهر بن عاشور (ت 1393 ه) *والتفسير البياني للقرآن الكريم* لعائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطئ (ت 1419ه).

ونخلص مما تقدم إلى أن قضية الفروق بين الألفاظ المتشابهة كانت ملموسة و واضحة عند العرب القدامى، ولكن كثرة استعمالها بين الناس أدّى إلى الغلو والمباهاة بالترادف ونسيان الفروق الموجودة بين هذه الألفاظ . وحين أدرك علماء اللغة خطورة هذا الفساد اللغوي، حاولوا اصلاح هذا الخطأ اللغوي، خصوصاً حينما رأوا أن هذا الفساد اللغوي تسري إلى القرآن الكريم . ثم بينوا في مؤلفاتهم و تفاسيرهم أن اختيار الألفاظ القرآنية، ووضعها في السياق ليس وضعاً عشوائيا، بل هو اختيار مقصود، ووضع فنى رائد، يؤدى معناه في دقة فائقة بحيث أن كلمة المقاربة للفظ لا تستطيع توفية المعنى، فلكل لفظة لها نصيب من المعنى، ما ليس في في أختها.

نماذج تطبيقية لأسماء المتباينة المبنى والمتشابهة المعنى في سورة الأنعام

الصراط والسبيل

الصراط في اللغة: أصلها بالسين، وقُلب السِين صاداً لأجل الطاء، كمصيطر، الذي كان أصله مسيطر، قُلبت السين صاداً لأجل الطّاء. فمثل هذه الألفاظ تُكتب بحسب اللفظ لا الأصل.

يقال سِرط الطعام سِرطاً وسِرطانا، أي بلعه، واسترطه، أي، ابتلعه،54 تصوراً أنه يبتلع سالكه. كما سمى: لُقماً، لأنه يلتقمهم.[55] إذاً الصراط في اللغة، يطلق على طريق فيه من الوسع الكبير أو بتعبير آخر، هو أوسع الطرق.

وإذا أمعنا النظر في سياق ورود الصراط في سورة الأنعام، نلاحظ عدة أمور:

أولاً: ورود لفظ الصراط بصيغة المفرد كما في قوله تعالى" وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ" 56

ثانياً: الصراط في سورة الأنعام، كلها وصفت بـ "المستقيم كما في قوله تعالى: وَمِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡ وَإِخۡوَٰنِهِمۡۖ وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ وَهَدَيۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ".[57] وقوله "قُلۡ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ دِينٗا قِيَمٗا مِّلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ".[58] وكذلك الآيات الأخرى من سورة الأنعام ".[59] مع أن كلمة الصراط في القرآن الكريم تأتي بأوصاف متعددة نحو: صراطاً مستقيما، وصراطا سوياً، أو مضافاً بشيء كصراط الله، أو صراط الحميد أو صراط الجحيم.."[60]

ثالثاً: نلاحظ أن "الصراط المستقيم" يأتي مع لفظ الهداية، قال تعالى: وَمِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡ وَإِخۡوَٰنِهِمۡۖ وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ وَهَدَيۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ".[61] وقوله تعالى" وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ" [62]

وقد يأتى الصراط مع لفظ الضلال وهو ضد الهداية . قال تعالى" وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا صُمّٞ وَبُكۡمٞ فِي ٱلظُّلُمَٰتِۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِهۡ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ".[63]

فهذا كله يدل على أن الصراط، لا يتشعّب، بل هو الطريق الوحيد المستقيم للهداية والنجاة من الضلال.

وأما السبيل في اللغة، فهو يطلق على الطريق وما وضح منه.[64] يذكر ويؤنث، والتأنيث أكثر، جمعه سُبل، ككتُب، قال الله تعالى" وَأَنۡهَٰرٗا وَسُبُلٗا ".[65] وقال الراغب: السبيل، الطريق الذي فيه سهولة".[66]

فقد ورد السبيل في القرآن بمختلف صيغه نحو مائة وأربع وسبعين موضعاً [67] وغالباً يضاف إلى لفظ الجلالة .وقد يأتي مضافاً إلى غير الله كالطاغوت والمجرمين و..كقوله تعال" ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا".[68] وهكذا الشأن في سورة الأنعام قال تعالى" وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ وَلِتَسۡتَبِينَ سَبِيلُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ".[69] وقوله سبحانه"وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ * إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ".[70]

والسبيل يجمع على سبُل، يأتي مفرداً ويأتي جمعاً، كما في قوله تعالى" وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ".[71]

إذاً تجمع في السّبيل طرق الشر وطرق الخير إلا أن إستخدامه في الخير أكثر. والمراد مِن "في سبيل الله" كل عمل خالص، سلك به طريق التقرب إلى الله عز وجل، بأداء الفرائض، والنوافل، وأنواع التطوعات، وإذا أطلق فهو في الغالب واقع على الجهاد، حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه".[72]

نلخص أن الصراط والسّبيل في البيان القرآني في سورة الأنعام ليسا بمعنى واحد، بل لكل لفظ منهما خصائصه. واللفظان يشتركان في معنى الطريق، لكن السبيل يطلق على الطريق السهل والمتشعب؛ لذلك يأتي في القرآن بصيغة الجمع وهو السبل. والصراط هو طريق الله المتوسع المستقيم للمهتدين وهو غير متشعب، ولذلك لم يرد في القرآن إلا مفرداً. والعلاقة بينهما هو علاقة العموم والخصوص.

البأساء والضّرّاء

البأساء: مشتق من البأس، وجمعه أبؤس، بمعنى العذاب، والشدة في الحرب. والبئيس يأتي بمعنى الشجاع والشديد"[73] ورجل ذو بأس وبئيس أي: شجاع".[74]

إذاً، البأساء فيها معاني، العذاب، الخوف، القوة والشجاعة، وشدة القتال. وقد تأتي بمعنى العداوة والإختلاف،[75] كما في قوله تعالى" بَأۡسُهُم بَيۡنَهُمۡ شَدِيد تَحۡسَبُهُمۡ جَمِيعا وَقُلُوبُهُمۡ شَتَّىٰۚ ".[76]

و أما الضرّاء في اللغة تأتي من الضَّر بالفتح(مصدر)، وأما والضُّر(اسم)، بالضم يعني، الهزال وسوء الحال".[77] و الضَرّاء فهو نقيض السرّاء، مشتق من الضَّر، ضد النفع.".[78] ويطلق للشدة والزمانة وكل حالة تضر".[79] وقد تأتي بمعنى اجتماع الشيء، والقوة والشدة".[80]

إذاً "البأسا" و"الضَرّاء" لهما إشتراك في واحد من المعانى وهي الشدة، ولكن لهما من الفروق في اللغة وهي " أن "البأساء" ضرّاء معها خوف وسميت الحرب بأسا لما فيها من الخوف والبأس".[81] قال تعالى" فَلَا تَبۡتَئِسۡ بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ".[82] أي: لا يلحقك بؤس وخوف. فهو أشدّ من الضراء.

وانتبه الفطناء من المفسرين أيضاً إلى فروق بين البأساء والضرّاء، ولاحظوا هذه الفروق في التعبير القرآني، وبالأخص سورة الأنعام. قال تعالى" وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٖ مِّن قَبۡلِكَ فَأَخَذۡنَٰهُم بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمۡ يَتَضَرَّعُونَ ".[83] قال ابن كثير" البأساء هي الفقر والضيق في العيش "والضراء"هي الأمراض والأسقام والآلام".[84] وقد فسر بعض من المفسرين البأساء بالقحط والجوع "وَالضَّرَّآءِ"، بالمرض ونقصان الأنفس.[85]

نقول: مع أن المفسرين قد اختلفوا في تفسير البأساء والضراء ولكن كادوا أن يتفقوا على أن البأساء غير الضراء، وقالوا عن الضراء بغير ما قالوا عن البأساء. وهذا معناه أنهم كانوا يقولون بالفروق بين هذين اللفظين. وهذا هو الصحيح عندنا. إضافة إلى هذا اجتماع اللفظين في آية واحد خير دليل على افتراق المعنى بين اللفظين. كما في قوله تعالى" وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٖ مِّن قَبۡلِكَ فَأَخَذۡنَٰهُم بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمۡ يَتَضَرَّعُونَ ".[86]

اللعب واللهو

بداية نذكر معنى اللهو واللعب في اللغة، وبعد ذلك نتابع ورود هذين اللفظين في سورة الأنعام مقارنة بالأيات المتشابه لها، في سورتَى الأعراف والعنكبوت لتوضيحها أكثر. فهناك فروق دقيقة بين اللفظين نناقشها بالرجوع إلى اللغة وإلى الآيات القرآنية.

اللَّعِب في اللغة هو ضد الجِدّ. وأصله اللُّعَابُ، وهو مَا يسيل من فم الصبي. ويقال لمن يعمل عملا لا يعود عليه بالنفع، إنما أنت لاعب".[87]

إذاً، اللعب يطلق على عمل ليس له مقصداً صحيحاً و ونفعاً مبيناً.

وأما اللَّهو في اللغة فهو يطلق على كلّ ما شغلك عن شيء".[88] يقول الراغب، اللهو، هو كل ما يشغل الإنسان عمّا يعنيه ويهمّه".[89]

إذاً، اللهو يطلق على أشياء تشغل الإنسان عن مهمته وداعيته وفي الغالب سيكون الهوي والرغبات، ثم اختص في العرف بما يلتذُّ به الإنسان ويشغل به من هوى وطرب وإن لم يقصد به؛[90] لذا يكون اللهو مذموماً.

أما اللعب كأفعال الصبيان، وإن لم يكن وراءه قصداً صحيحاً، لكن فيه نوع من ترويح النفس وتدريب البدن؛ لذا اللعب،قد يكون مذموماً وقد يكون غير مذموم، كقوله تعالى على لسان إخوة يوسف"أَرۡسِلۡهُ مَعَنَا غَدا يَرۡتَعۡ وَيَلۡعَبۡ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ.1[9] فاللعب هنا هو الفعل المقصود به الراحة وحصول المسرة؛ لذا لم ينكر عليهم ذلك نبي الله يعقوب عليه الصلاة والسلام.[92]

واجتمع اللهو واللعب في القرآن الكريم ست مرات، مرة في سورة محمد[93]والحديد،[94] ومرتين في سورة الأنعام.

وفي كل هذه المواضع قُدم لفظ "اللعب" على "اللهو" إلا في موضعين، وهما في سورتى الأعراف[95] والعنكبوت[96]..

أما المرتين المذكورتين في سورة اللأنعام فهما في قوله تعالى" وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَعِب وَلَهۡو وَلَلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡر لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ[97] وقوله سبحانه" وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمۡ لَعِبا وَلَهۡوا وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَاۚ وَذَكِّرۡ بِهِۦٓ أَن تُبۡسَلَ نَفۡسُۢ بِمَا كَسَبَتۡ لَيۡسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّ وَلَا شَفِيع وَإِن تَعۡدِلۡ كُلَّ عَدۡل لَّا يُؤۡخَذۡ مِنۡهَآۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أُبۡسِلُواْ بِمَا كَسَبُواْۖ لَهُمۡ شَرَاب مِّنۡ حَمِيم وَعَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ

يَكۡفُرُونَ" [98]وفي كِلى الآيتين قدّم فيهما لفظ اللعب على اللهو. وهذا التقديم ليس مجرد تقديم وتأخير لفظ فقط، بل هو سمة من دقة استعمال القرآن للإلفاظ حسب ورودها في السياق. ويمكننا أن نقول أن تقديم اللعب على اللهو هنا لسببين:

أولاً:مراعاة الزمان وترتيب الحياة؛ لأن اللعب كما قلنا يحدث في زمان الصبا، واللهو في زمن الشباب؛ وزمان الصبا مقدم على زمان الشباب. ولذك قدّم "اللعب"في سورة الأنعام. وكذلك الحال في سورتَى محمد والحديد، إلا أن الحديد فيه تفسير وتبيين أكثر للحياة الدنيا. فذكر بأن الحياة الدنيا"لعب" كلعب الصبيان، و"لهو" كلهو الشبان، "وزينة" كزينة النسوان،"وتفاخر"كتفاخر الإخوان، "وتكاثر"كتكاثر السلطان.[99]

ثانياً: مراعاة السياق، حسب مقام كل واحد منهما في الآيات. ففي سورة الأنعام كان سياق الآيات فيها أمر الآخرة، حيث ينتهي بقوله سبحانه "قَدۡ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتۡهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغۡتَة قَالُواْ يَٰحَسۡرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطۡنَا فِيهَا وَهُمۡ يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡۚ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ،ثم يقول" وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَعِب وَلَهۡوۖ وَلَلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡر لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ" [100]فهذا موقف للقيامة، وهو موقف رهيب حيث يبعد استغراق الإنسان في الدنيا و الاشتغال بها، فأخر اللهو؛ لبعد الإنسان عنه.

وأما في سورة العنكبوت ليس الأمركذلك؛ لأن المذكور قبلها أمر الدنيا، حيث قال تعالى " وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآء فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ مِنۢ بَعۡدِ مَوۡتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ[101] وهي خداعة تدعو النفوس إلى الإقبال عليها والاستغراق فيه، فهذا يقتضي تقديم اللهو؛ لأن اللهو أشد من اللعب.[102]

وقدم اللهو في الأعراف؛ لأن هذه الآية تخاطب الكافرين يوم القيامة، والكفار يؤاخذون بالعذاب بما كان في سن التكليف، ولم يقدم اللعب؛ لأنه جارٍ في البدأة وقبل التكليف" فقدم الأهم الذي استحق به الكافر عذاب الآخرة.

الفؤاد والقلب

فأد يدلُّ في أصل اللغة على التَوقّد والحرارة الشديدة. قال ابن فارس" الفاء والألف والدال يدل على حمى وشدة الحرارة. من ذلك: فأدت اللحم:شويته. وهذا فئيد، أي مشوي.[103]وإنما سمي الفؤاد؛ لتفؤده أي: توقُّده وشدة حرارته.

أما القلب في اللغة يدل على الشيئين: أحدهما ردّ الشي من جهة إلى جهة والآخر خالص الشئ وشريفه.[104] وسُمى المضغة الموجودة في جسد الإنسان قلباً؛ لتقلبه بالخواطر والعزوم من جانب إلى جانب و لأنه أخلص شيءٍ فيه و أرفعه.

وقد اختلف العلماء في تحديد مكان الفؤاد بالنسبة القلب. فبعضهم يرون أن الفؤاد هو جزء من القلب وموضعه في وسط القلب،كمثل الحدقة في سوادالعين، وكمثل الفتيلة في موضعها وسط القنديل، وكلما يستفيد الرجل يستفيد فؤآده أولا ثم القلب،[105] بينما الآخرون يقولون بأن الفؤاد هو غشاء القلب"[106] ومن العلماء من يرون بأن الفؤاد ليس في القلب، بل هو موضع في عمق مخ الإنسان، وفي منطقة تسمى جهاز النطاقي؛لأن هذه المناطق فيه الأحاسيس والعواطف والذاكرة. ليس مهمتنا في هذا المبحث تحديد مكان الفؤاد، والخلافات حوله، بل الذي يهمنا هو أن الفؤاد ليس هو القلب، كما يظن بعض العلماء،[107] وإن كان بين الفؤاد و القلب نوع من العلاقة. وهذا شئ يدل عليه اللغة، ويؤيده القرآن، والحديث النبوي الشريف.

فأما من جانب اللغة، فباب اشتقاق القلب مختلفة عن باب اشتقاق الفؤاد، فالقلب له اشتقاقين، أحدهما اللُّب والآخر هو ردّ الشي من جهة إلى جهة،[108] بينما يأتى الفؤاد من باب واحد وهو التَّفَؤُّد والتوقد كما ذكرناه في اللغة.[109]

ومما تفك الجهة بين القلب والفؤاد هو قوله تعالى"" وَأَصۡبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًاۖ إِن كَادَتۡ لَتُبۡدِي بِهِۦ لَوۡلَآ أَن رَّبَطۡنَا عَلَىٰ قَلۡبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ".[110] فذكر الفؤاد والقلب في آية واحدة، فهذا تدل على أنهما ليسا شيء واحد.إضافة إلى ذلك، إذا أمعنا النظر في القرآن الكريم، نرى أن الفؤاد في القرآن الكريم يأتي في مكان ثابت بعد السمع والبصر كما في قوله تعالى" إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولاً".[111] وقوله تعالى" وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗاۙ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ" .[112] بينما القلب قد يأتى قبل السمع والبصر كما في قوله تعالى" خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيم.[113] وقد يأتي بين السمع والبصر كما في قوله تعالى" خَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ وَقَلۡبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةٗ فَمَن يَهۡدِيهِ مِنۢ بَعۡدِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ "[114] وكذلك يأتي ذكره بعد السمع والبصر. كما في سورة الأنعام" قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِنۡ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمۡعَكُمۡ وَأَبۡصَٰرَكُمۡ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَأۡتِيكُم بِهِۗ ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ ثُمَّ هُمۡ يَصۡدِفُون".[115]

إذاً، الفؤاد ليس القلب،كما قال البعض[116] ولا مكان في القلب ولا غشاء للقلب، بل هوأداة من أدوات التكليف كالسمع والبصر التى يأخذ المعلومات لأمير الجوارح وهو القلب. وله التشابه مع القلب في بعض الأوصاف، منها، صفة الإصغاء. قال تعالى" وَلِتَصۡغَىٰٓ إِلَيۡهِ أَفۡـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ وَلِيَرۡضَوۡهُ وَلِيَقۡتَرِفُواْ مَا هُم مُّقۡتَرِفُونَ "[117] فقد اتُصف الفؤاد بالصغو في هذه الآية. وهو الميل، صغا إليه: أي مال، وصغا الرجل إذا مال على أحد شقيه".[118]

وكذلك اتصف القلب بالإصغاء في قوله تعالى"إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ" .[119] وكذلك صفة التقليب ،كما في قوله تعالى" وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ ".[120] أي نصرفها من رأي إلي رأي. والتقليب كما يكون للفؤاد فهو حالة من حالات القلب أيضا.[121] قال سبحانه" يَخَافُونَ يَوۡماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلۡقُلُوبُ وَٱلۡأَبۡصَٰرُ".[122]

ولكلّ من الفؤاد والقلب من الإختصاصية التى لا توجد في غيرها، فالتثبيت خاص للفؤاد، من دون القلب، كما جاء في قوله تعالى"وَكُلّاً نَّقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَۚ".[123] وقوله تعالى"وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلا ".[124] واختص "الربط"بالقلوب. قال تعالى"وَرَبَطۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ إِذۡ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَن نَّدۡعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗاۖ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذا شَطَطًا".[125] وقوله تعالى" وَأَصۡبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًاۖ إِن كَادَتۡ لَتُبۡدِي بِهِۦ لَوۡلَآ أَن رَّبَطۡنَا عَلَىٰ قَلۡبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ".[126] ومن خصوصيات القلب دون الفؤاد هما" الأكنة" "والختم" التى ذكرا في سورة الأنعام في قوله تعالى" وَمِنۡهُم مَّن يَسۡتَمِعُ إِلَيۡكَۖ وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٗاۚ".[127] وقوله تعالى"قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِنۡ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمۡعَكُمۡ وَأَبۡصَٰرَكُمۡ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَأۡتِيكُم بِهِۗ ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ ثُمَّ هُمۡ يَصۡدِفُونَ".[128] وقد ورد هذان اللفظان في قول الرسول عليه الصلاة والسلام ما يدل على التفريق بين الفؤاد والقلب .قال: صلى الله عليه وسلم" أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَلْيَنُ قُلُوبًا وَأَرَقُّ أَفْئِدَةً، الْإِيمَانُ يَمَانٍ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَةٌ..[129] فوصف الرسول عليه الصلاة والسلام، القلب باللين والأفئدة بالرقة، فهذا وصف دقيق، ممن أوتى له جوامع الكلم، وهو أعظم دليل على أنهما ليسا شيء واحد، بل فيهما من الفروق كما بيّنا.

الخاتمة

توصّل البحث على جملة من النتائج منها:

١. وجود أسماء متباينة المبنى و متشابهة المعنى في سورة الأنعام، وعدم وجود الترادف بين هذه الأسماء من سورة الأنعام.

٢. وجود أسماء متباينة المبنى و متشابهة المعنى في سورة الأنعام، وعدم وجود الترادف بين هذه الأسماء من سورة الأنعام.

٣. أن الأسماء المتباينة في المبنى والمتشابهة في المعنى في السور القرآن الكريم، ينبغي أن تنظر إليها على وجه التحديد لا التقريب. وذلك لبيان الفروق اللغوية بين الألفاظ المتشابهة؛لأن اختيار الكلمات في القرآن الكريم ليس اختياراً عشوائياً بل هو تعبير فني دقيق ومقصود.

٤. عدم الإهتمام بالفروق اللغوية، بين الأسماء المنشابهة تؤدي إلى اختلاط في المعنى،وأد المعاني.

هـ. أن الأسماء المتباينة في المبنى والمتشابهة في المعنى في السور القرآن الكريم، ينبغي أن تنظر إليها على وجه التحديد لا التقريب. وذلك لبيان الفروق اللغوية بين الألفاظ المتشابهة؛لأن اختيار الكلمات في القرآن الكريم ليس اختياراً عشوائياً بل هو تعبير فني دقيق ومقصود.

٦. الطريق الصحيح لفهم الأسماء المتشابهة في المعنى، هو أن ينظر إليها حسب ورودها في السياق والمقام الذي وردت فيه اللفظة، لا حسب المفردات وحدها.

[1] سيبويه، عمرو بن عثمان. 1408ه ، 1988م. *الكتاب*. التحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة : مكتبة الخانجي، ط3: 24.

[2] سيبويه، عمرو بن عثمان. 1408ه ، 1988م. الكتاب: 24.

[3] السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر. 1418ه 1998م. المزهر في علوم اللغة وأنواعها.تحقيق: فؤاد علي منصور. بيروت: دارالكتب العلمية،ط1: 317.

[4] الحاكم النيسابوري،أبو عبدالله، محمد. 1411ه، 1990م. *المستدرك على الصحيحين*.التحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.بيروت: دار الكتب العلمية، *ط*1.ك:التفسير،ح3227.ج2: 344.

[5] انظر: ابن فارس، أبوالحسين أحمد. 14ه، 1986م. *مجمل اللغة*. التحقيق: زهير عبدالمحسن سلطان. بيروت: الرسالة،ط1/3: 199،121، 232، 292، 296.

[6] الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد.(د.ت).كتاب العين. التحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال:ج1/ 336،327،290،164،141،110،106،98.

[7] انظر:الفراهيدي،أبوعبدالرحمن،الخليل بن أحمد.(د.ت).كتاب العين.ج1: 152،147.ج3: 293،125،45. وانظر: ابن فارس، أبوالحسين أحمد. 14ه، 1986م. مجمل اللغة.ج1: 303، 315، 316، 340.

[8] الرمّاني، أبوالحسن، علي بن عيسى.1407ه،1987م. الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى. التحقيق:فتح الله صالح علي المصري. المنصورة:دارالوفاة،ط1:10.

[9] السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر. 1418ه 1998م. المزهر في علوم اللغة وأنواعها:315.

[10] سليمان أبوعيسى،2008م. ظاهرة الترادف عند القدماء والمحدثين، سليم.شبكة الألوكة: http://www.alukah.net/literature_lang. (20 سبتمبر2014م).

[11] السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر. 1418هـ 1998م. المزهر في علوم اللغة وأنواعها.تحقيق: فؤاد علي منصور. بيروت: دارالكتب العلمية،ط1: 318.

[12] محمد نورالدين المنجد. 1417هـ،1997م. الترادف في القرآن بين النظرية والتطبيق .دمشق: دار الفكر،ط1: 30.

[13] حاكم مالك الزيادي (1400هـ،1980م) .الترادف في اللغة.بغداد: دارالحرية:223

[14] قطرب، أبوعلي،محمد.(د.ت). الفروق في اللغة. تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية.مكتبة الثقافة الدينية، د.ط:46-47.

[15] انظر: قطرب، أبوعلي،محمد.(د.ت). الفروق في اللغة:156-166.

[16] الجاحظ،أبو عثمان،عمروبن بحر.1423هـ،2003م. *البيان والتبيين*.بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ط،1: 210.

[17] ابن قتيبة،أبومحمد، عبدالله بن مسلم.(د.ت). *أدب الكاتب.التحقيق:* محمد الدالي. مؤسسة الرسالة،د.ط،33.

[18] ثعلب، أبوالعباس، أحمد بن يحيى(د.ت).الفصيح.التحقيق: دكتور عاطف مدكور.مصر:دار المعارف، د.ط/1: 231.

[19] انظر: ابن فارس، أبوالحسين، أحمد. 1418هـ-1997م.الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها.بيروت:دار الكتب العلمية، محمد علي بيضون،ط1: 152-160.

[20] ابن جني، أبوالفتح،عثمان بن عمرو.(د.ت).الخصائص.مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط4، 2: 115.

[21] ابن جني، أبوالفتح،عثمان بن عمرو.(د.ت).الخصائص،2: 115.

[22] ابن جني، أبوالفتح،عثمان بن عمرو.(د.ت).،2: 115.

[23] ابن جني، أبوالفتح،عثمان بن عمرو.(د.ت).،2: 115.

[24] ابن جني، أبوالفتح،عثمان بن عمرو.(د.ت).،2: 115.

[25] العسكري،أبو هلال ،الحسن بن عبد الله.(د.ت). الفروق اللغوية.التحقيق: محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د.ط:25-28.

[26] الثعالبي، أبو منصور، عبد الملك بن محمد. 1422هـ - 2002م. فقه اللغة وسر العربية.

[27] بيروت: إحياء التراث العربي،ط1،1: 86.

[28] ستيفن أولمان.(د.ت). دور الكلمة في اللغة. مترجم،:كمال محمد بشر. مكتبة الشباب :97.

[29] انظر: ستيفن أولمان.(د.ت). دور الكلمة في اللغة:106-107.

[30] الدوري ،محمد ياس خضر. ١٤٢٦ هـ ،2005م. دقائِق الفُروق اللغوية في البيان القرآني.إشراف الأستاذ الدكتور خليل بنيان الحسون:24.

[31] الجاحظ،أبو عثمان،عمروبن بحر.1423هـ،2003م. البيان والتبيين.بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ط،1: 41.

[32] الأعراف،7: 74.

[33] الشورى،42: 28.

[34] الجاحظ، أبو عثمان، عمروبن بحر.1423هـ،2003م. *البيان والتبيين*،1: 41.

[35] الخطابي، أبوسليمان،حمد بن محمد.(د.ت). بيان إعجاز القرآن. التحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام.ضمن" ثلاث رسائل في إعجاز القرآن". مصر: دار المعارف،ط3: 30.

[36] الخطابي، أبوسليمان،حمد بن محمد.(د.ت). بيان إعجاز القرآن:29.

[37] الخطابي، أبوسليمان،حمد بن محمد.(د.ت):29.

[38] الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن .1413هـ،1992م. دلائل الإعجاز في علم المعاني. التحقيق: محمود محمد شاكر.القاهرة: دار المدني،ط3: 466.

[39] الدوري ،محمد ياس خضر. ١٤٢٦ هـ ،2005م. دقائِق الفُروق اللغوية في البيان القرآني.إشراف الأستاذ الدكتور خليل بنيان الحسون:35.

[40] جون لايتر.1423هـ،1987م. اللغة والمعنى والسياق.ترجمة : د. عباس صادق .بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط1: 83.

[41] الزركشي، محمد بن عبد اللَّه . 1376 هـ،1957 م. البرهان في علوم القرآن. تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم.بيروت، دار إحياء الكتب العربية،،ط4/1: 78.

[42] الزركشي، محمد بن عبد اللَّه . 1376 هـ،1957 م. البرهان في علوم القرآن.4: 78.

[43] الرعد،13: 21.

[44] الفاطر،35: 28.

[45] طه،20: 68.

[46] الزركشي، محمد بن عبد اللَّه . 1376 هـ،1957 م. 4: 78.

[47] محمد محمود موسى الزواهرة .1423هـ، ٢٠٠٧م. الفروق اللغوية عند الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات وأثرها في دلالات الألفاظ القرآنية.الإشراف: مصطفى إبراهيم المشني :53.

[48] آل عمران،3: 30.

[49] الراغب الأصفهاني، أبوالقاسم الحسين بن محمد.1412هـ1991م. المفردات في غريب القرآن. التحقيق: صفوان عدنان الداودي.دمشق: دار القلم،ط1: 54.

[50] الراغب الأصفهاني، أبوالقاسم الحسين بن محمد.1412هـ1991م. المفردات في غريب القرآن:54

[51] الراغب الأصفهاني، أبوالقاسم الحسين بن محمد.1412هـ1991م:54

[52] محمد محمود موسى الزواهرة .1423هـ، ٢٠٠٧م. الفروق اللغوية عند الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات وأثرها في دلالات الألفاظ القرآنية.الإشراف: مصطفى إبراهيم المشني :53.

[53] انظر:الشايع، محمدبن عبدالرحمن. 1414هـ،1993. الفروق اللغوية وأثرها في القرآن الكريم.الرياض، مكتبةالعبيكان،،ط1: 192.

[54] ابن منظور، أبوالفضل، محمد بن مكرم.1414هـ،1993م. لسان العرب. بيروت،دار صادر،ط7/3: 113.

[55] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو. 1407هـ،1986م. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل.بيروت، دار الكتاب العربي،ط1/3: 15.

[56] الأنعام،6: 153.

[57] الأنعام،6: 78.

[58] الأنعام،6: 161.

[59] انظر:الأنعام، 6: 68، 126، 153، 161 .

[60] انظر: الشورى،42: 53. الحج،22:24, صافات،37: 23.

[61] الأنعام،6: 87.

[62] الأنعام،6: 153.

[63] الأنعام،6: 39.

[64] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو. 1407هـ،1986م. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل،1: 15. والزَّبيدي، محمّد بن محمّد الحسيني.(د.ت).تاج العروس من جواهر القاموس.التحقيق: مجموعة من المح ..الناشر: دارالهداية،د.ط،1/ 29: 161.

[65] النحل،16: 15.

[66] الراغب الأصفهاني، أبوالقاسم الحسين بن محمد.1412هـ1991م. المفردات في غريب القرآن. التحقيق: صفوان عدنان الداودي.دمشق: دار القلم،ط1/1: 395.

[67] الشايع، محمدبن عبدالرحمن. 1414هـ،1993. الفروق اللغوية وأثرها في القرآن الكريم.الرياض، مكتبةالعبيكان،،ط1: 263.

[68] النساء:76.

[69] الأنعام،6: 55.

[70] الأنعام 116-117.

[71] الأنعام،6: 153.

[72] الزَّبيدي، محمّد بن محمّد الحسيني.(د.ت).تاج العروس من جواهر القاموس. 29: 161.

[73] الجوهري، أبونصر، إسماعيل بن حماد . 1407 هـ ، 1987 م . صحاح تاج اللغة وصحاح العربية. التحقيق: أحمد عبد الغفور عطار.بيروت،دارالعلم للملايين،ط3/4: 906.

[74] ابن فارس، أبوالحسين، أحمد. 1399هـ - 1979م. معجم مقاييس اللغة.التحقيق : عبد السلام محمد هارون،بيروت، دارالفكر،د.ط،1: 38.

[75] الجوهري، أبونصر، إسماعيل بن حماد . 1407 هـ ، 1987 م . صحاح تاج اللغة وصحاح العربية.3: 906.

[76] الحشر،59: 14.

[77] والزَّبيدي، محمّد بن محمّد الحسيني.(د.ت).*تاج العروس من جواهر القاموس*.التحقيق: مجموعة من المح ..الناشر: دارالهداية،د.ط،1/ 12: 384.

[78] ابن منظور، أبوالفضل، محمد بن مكرم.1414هـ،1993م. لسان العرب. بيروت،دار صادر،ط4/3: 384.

[79] مجموع من المؤلفين: إبراهيم مصطفى الخ..(د.ت).المعجم الوسيط. دار الدعوة،د.ط/1: 538.

[80] انظر: ابن فارس، أبوالحسين، أحمد. 1399هـ ، 1979م. معجم مقاييس اللغة.التحقيق : عبد السلام محمد هارون،بيروت، دارالفكر،د.ط،3 : 361- 362.

[81] العسكري،أبو هلال ،الحسن بن عبد الله.(د.ت). الفروق اللغوية.التحقيق: محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د.ط، 1: 89.

[82] هود،11: 36.

[83] الأنعام،6: 42.

[84] ابن كثير، إسماعيل بن عمر،1419هـ،1999م. تفسير القرآن العظيم.التحقيق: محمد حسين شمس الدين.بيروت: دار الكتب العلمية،ط1،/3:229.

[85] محمد عبد اللطيف بن الخطيب. 1383 هـ ، 1964 م .أوضح التفاسير.مصر: المطبعة المصرية،ط6ظ/1: 157.

[86] الأنعام،6: 42.

[87] الزَّبيدي، محمّد بن محمّد الحسيني.(د.ت).تاج العروس من جواهر القاموس.التحقيق: مجموعة من المح ..الناشر: دارالهداية،د.ط،4: 213-208.

[88] ابن فارس، أبوالحسين أحمد. 14هـ، 1986م. مجمل اللغة. التحقيق: زهير عبدالمحسن سلطان. بيروت: الرسالة،ط3، 1: 795.

[89] الراغب الأصفهاني، أبوالقاسم الحسين بن محمد.1412هـ1991م. المفردات في غريب القرآن. التحقيق: صفوان عدنان الداودي.دمشق: دار القلم،ط1/1: 748.

[90] الألوسي، شهاب الدين محمود. 1415 هـ، 1995.روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. التحقيق: علي عبد الباري عطية.بيروت: دار الكتب العلمية،ط4/1: 126.

[91] يوسف،12:12

[92] الدوري ،محمد ياس خضر. ١٤٢٦ هـ ،2005م. دقائِق الفُروق اللغوية في البيان القرآني.إشراف الأستاذ الدكتور خليل بنيان الحسون:196.

[93] إِنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِب وَلَهۡو وَإِن تُؤۡمِنُواْ وَتَتَّقُواْ يُؤۡتِكُمۡ أُجُورَكُمۡ وَلَا يَسۡـَٔلۡكُمۡ أَمۡوَٰلَكُم محمد،47: 36 .

[94] ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِب وَلَهۡو وَزِينَة وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُر فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰما وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَاب شَدِيد وَمَغۡفِرَة مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰن وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ.الحديد،57: 20.

[95] ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمۡ لَهۡوا وَلَعِبا وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَاۚ فَٱلۡيَوۡمَ نَنسَىٰهُمۡ كَمَا نَسُواْ لِقَآءَ يَوۡمِهِمۡ هَٰذَا وَمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَجۡحَدُونَ . الأعراف،7: 51.

[96] وَمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَهۡو وَلَعِب وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ.العنكبوت،29: 64.

[97] الأنعام،6: 32.

[98] الأنعام،6: 70.

[99] الدوري ،محمد ياس خضر. ١٤٢٦ هـ ،2005م. دقائِق الفُروق اللغوية في البيان القرآني.إشراف الأستاذ الدكتور خليل بنيان الحسون:175.

[100] الأنعام،6: 34-32.

[101] العنكبوت،29: 63

[102] فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر(1420هـ،2000م). مفاتيح الغيب.بيروت: دار إحياء التراث العربي،ط25/3: 75.

[103] ابن فارس، أبوالحسين، أحمد. 1399هـ ، 1979م. معجم مقاييس اللغة.التحقيق : عبد السلام محمد هارون،بيروت، دارالفكر،د.ط،4/3: 469.

[104] ابن فارس، أبوالحسين، أحمد. 1399هـ ، 1979م. معجم مقاييس اللغة،5: 17.

[105] سلمان زيد اليماني.(1414هـ،1994م). القلب ووظائفه في القرآن والسنة. المملكة العربية السعودية: دار ابن قيم،ط1: 58.

[106] الدوري، محمد ياس خضر. ١٤٢٦ هـ ،2005م:106.

[107] النووي، أبو زكريا محيي الدين. 1392هـ،1973م. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.بيروت: دار إحياء التراث العربي،ط2/2: 33.

[108] ابن فارس، أبوالحسين، أحمد. 1399هـ ، 1979م. معجم مقاييس اللغة،5: 17.

[109] ابن فارس، أبوالحسين، أحمد. 1399هـ ، 1979م،4: 469.

[110] القصص، 28: 10.

[111] الإسراء،17: 36.

[112] النحل،16: 78.

[113] البقرة،2: 7.

[114] الجاثية،45: 23.

[115] الأنعام،6: 46.

[116] النووي، أبو زكريا محيي الدين. 1392هـ،1973م. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.بيروت: دار إحياء التراث العربي،ط2/ 2: 33.

[117] الأنعام، 6: 113.

[118] ابن منظور، أبوالفضل، محمد بن مكرم.1414هـ،1993م. لسان العرب. بيروت،دار صادر،ط14/3: 461.

[119] التحريم،66: 4.

[120] الأنعام،6: 110.

[121] سلمان زيد اليماني.(1414هـ،1994م). القلب ووظائفه في القرآن والسنة. المملكة العربية السعودية: دار ابن قيم،ط1: 55-56.

[122] النور،24: 37.

[123] هود،11: 120

[124] الفرقان 25: 32.

[125] الكهف،18: 14.

[126] القصص، 28: 10.

[127] الأنعام،6: 25

[128] الأنعام،6: 46.

[129] النووي، أبو زكريا محيي الدين. 1392هـ،1973م. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.بيروت: دار إحياء التراث العربي،ط2:/1 73.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

السؤال في سورة الزمر واثرهُ في التربية والتعليم

عمر رحيم محمد محمد & نجيب عبد القادر

Jabatan al-Quran dan As-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

التمهيد

فإن كتاب الله عز وجل فصلٌ قوله، سابق فوته، قائم براسخ المباني قد فاز به السالكون، ومنع فضله الخاسرون، وأني قد أمعنتُ النظر في روضات آياته، فعزمت بعون الله وفضله على البحث في منهج التعليم واسلوبه في ضوء القرآن الكريم، وقد أستخدم القرآن الكريم الفاظ مختلفة في التعبير عن المضمون الذي يريد الله سبحانه وتعالى إيصال أحكامه وشرائعه ومن هذه الألفاظ هي السؤال، وقد وردت هذه اللفظة وتعددت بأماكن مختلفة في القرآن الكريم، وذلك لما لها من اوجه مختلفة تحاجج اصحاب العقول، وكذلك لما تحمله هذه اللفظة من معان تربوية تعليمية للمكلف، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: " فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"، [النحل:43]، وقوله تعالى: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ"، [الزمر:9]، فهذه الاسئلة الربانيه لها حكمة في صيغت السؤال وما فيه من معاني تكون لنا دليل وطريق الى مراد الله سبحانه وتعالى.

أن للسؤال أهمية تستحق البحث والنظر، فالسؤال جاء في القران الكريم بصيغ متعدده وكل صيغة تدل على موقع حال لنلتمس منه مناهج تربويه تعليميه ناجحه.

وتدور مشكلة البحث حول جوانب متعددة منها: مشكلة غياب أسلوب السؤال اليومي عند المعلم والمتعلم في المراحل التعليمية، والذي كان له أثراً تربوياً عند المعلم والمتعلم، وعدم الاتزام بادآب السؤال وضوابطه في المجال الاخلاقي والتعليمي واثره على الطلبة، وتدور مشكلة الدراسة أيضاً في عدم الأخذ بالاسلوب القرآني في آلآيات التي تخص السؤال، وجعله وسيلة من وسائل مراحل التربية والتعليم.

لذلك كان هدف البحث هو توضيح وبيان تاثير السؤال في مجال التربية والتعليم، وذلك بالرجوع الى القرآن الكريم، والسنه النبوية المطهرة، واستنباط منهما الدروس التربوية التعليمية.

وكان اعتماد البحث على منهجين الاستقرائي، والاستنباطي، وانتهى بنتائج كما في خاتمة هذا البحث مفادها ان القرآن الكريم اعتنى عناية كبيرة باسلوب السؤال في المنهج التربوي وجعله وسيلة من وسائل التعليم، كما في قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)،[سورة النحل :43]، كما ان السؤال هو وسيله للحوار والاقناع ليتمكن من عقول المدعوين لإفهامهم بما يجب أن ينقادوا له من شرع الله وحكمه، والسؤال هو كما وصفه ابن حجر (رحمه الله) هو امتحان أذهان الطلبة بما يخفى مع بيانه لهم إن لم يفهموه،[1] إذن لا شك ان اسلوب السؤال له ايقاع خاص بالنفس البشرية من اقامة الحجة ووضوح الدليل.

السؤال لغة واصطلاحاً

السؤال لغة: سأل: سَأَلَ يَسْأَلُ سُؤَالًا وسَآلَةً ومَسْأَلةً وتَسْآلًا وسَأَلَةً.[2]

وسأَلْته عَنِ الشَّيْءِ: استَخبَرتهُ.[3]

إصطلاحاً: وَالسؤَال هو طلب الاخبار بأداته فِي الافهام فَإِن قَالَ مَا مذهبك فِي حُدُوث الْعَالم فَهُوَ سُؤال لِأَنَّهُ قد أَتَى بِصِيغَة السُّؤَال وَلَفظه لفظ الْأَمر.[4]

وَلَفْظُ السُّؤَالِ يَجِيءُ لِمَا تَجِيءُ لَهُ أَدَوَاتُ الِاسْتِفْهَامِ.[5]

اساليب السؤال

هو الاستفهام، والاستفهام في اللغة: هو طلب الفهم، وأما الاستفهام في النحو فهو أسلوب يطلب به العلم بشيء مجهول، كقولك: هل لديك نقود؟ فتجيب السائل بالنفي أو الإيجاب.[6]

أدوات الاستفهام:

وتقسم الى قسمين:

أ- حرفا الاستفهام
ب- أسماء الاستفهام

حرفا الاستفهام:

وهما: الهمزة ، هل.

الهمزة: وهي أم باب الاستفهام وتختص بأمور:

فهي تستعمل لطلب التصور أي الاستفهام عن المفرد، وتستعمل لطلب التصديق، أي الاستفهام عن حقيقة نسبة فعل أو صفة إلى شخص معين، كما لها الصدارة في الجملة، وتليها الجملة الإسمية والجملة الفعلية مثل: أحضر أحمد؟ أمحمد في البيت؟ أما إذا كان الكلام منفياً فيجاب عنه ب(نعم) لتصديق النفي، مثل: ألم تفهم الدرس؟، وب(بلى) لتحويل النفي الى اثبات مثل: ألم تستقبل الضيف؟ فتقول (بلى) إذاً استقبلته، ومثال ذلك من القرآن الكريم قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)، [سورة البقرة:260].

وقوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِ ٱلْمَوْتَىٰ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ)، [سورة الاحقاف: 33].

وقوله تعالى: (وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ)، [سورة الانعام: 30].

هل: وقد وردت قرابة ثمانين مرة في القران الكريم اكثرها مع الجملة الفعلية.

ب- أسماء الاستفهام:

وهي: من، ما، متى، أيان، أين، أنى، كيف، كم، أي.[7]

اقسام الاستفهام

عند الزركشي وهو قسمان: بمعنى الخبر، وبمعنى الإنشاء.

أ. **الاستفهام بمعنى الخبر**:وَهو ضربان: أَحدهما: نَفي والثاني: إِثبات فالوارد لِلنفي يُسمى استفهام إِنكار والوارد لِلإِثبات يُسمى استفهام تقرير لأَنه يطلب بالأول إنكار المخاطب وبالثاني إقراره به.

استفهام الإنكار: والمعنى فيه على أَن ما بعد الأَداة منفِي ولذلك تصحبه "إِلَّا" كقوله تعالى:(فهل يهلك إلا القوم الفاسقون)، [الاحقاف :35]، وقوله تعالى: (وهل نجازي إلا الكفور)، [سبأ:17]، ويعطف عليه المنفي كقوله تعالى: (فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ)، [الروم:29]، أي: لا يَهدي وهو كَثير، ومنه: (أَفَأَنْتَ تنقذ من في النار)، [الزمر:19]، أي: لَستَ تُنقذُ من في النار

استفهام التقرير:والتقرير: حملك المخاطب على الإِقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده، وحقيقة استفهام التقرير أنه استفهام إنكار والإِنكار نفي وقد دخل على المنفِي ونفي المنفِي إثبات والذي يقرر عندك أن معنى التقرير الإِثبات قول ابن السراج:[8] فإذا أدخلت على "ليس" ألف الاستفهام كانت تقريرًا وأمثلته كثيرة كقوله تعالى: (ألست بربكم)، [الأعراف:172]، أي: أَنَا رَبُّكُمْ، وقولهِ: (أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى)، [القيامة:40]، وقولهِ (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ)، [الزمر:36]، وقولهِ (أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِينَ)، [الزمر:32].

ب. الاستفهام بمعنى الإنشاء:

القسم الثاني: الاستفهام المراد به الإِنشاء وهو على ضروب:

الأَول: مجرد الطلب وهو الأَمر كقوله تعالى: (أَفَلَا تَذَكَّرُونَ)، [النحل:17] أَي: اذكروا.

وقوله: (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ)، [المائدة:91]، انتهوا ولهذا قال عُمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه: "انتهينا".

الثاني: النهي كقوله تعالى: في سورة التوبة: (أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ)، [التوبة:13].

الثالث: التحذير كقوله: (أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ)، [المرسلات:16]، أي: قدرنا عليهم فنقدر عليكم.

الرابع: التذكير كقوله تعالى: (قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ)، [يوسف:89].

الخامس: التنبيه وهو من أقسام الأَمر كقوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ)، [البقرة:258]، (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ)، [الفيل:1]، والمعنى في كل ذلك: انظر بفكرك في هذه الأمور وتنبه.

السادس: الترغيب كقوله تعالى: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا)، [البقرة:245]، وقوله (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ)، [الصف:10].

السابع: التمني كقوله: (فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ)، [الأعراف:53].

الثامن: الدعاء وهو كالنهي إِلَا أنه من الأدنى إلى الأعلى كقوله تعالى: (أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا)، [الأعراف:155].

التاسع والعاشر: العرض والتحضيض والفرق بينهما: الأول طلب برفق والثاني بشق فالأول: كقوله تعالى: (أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ)، [النور:22]، والثاني: (أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُمْ)، [التوبة:13].

الحادي عشر: الاستبطاء كقوله: (وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ)، [الملك:25].

الثاني عشر: الإياس (فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ)، [التكوير:26].

الثالث عشر: الإيناس نحو: (وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يا موسى)، [طه:17].

وقال ابن فارس:[9] المراد به الإِفهام فإن اللّه تعالى قد علم أن لها أمرا قد خفي على موسى عليه السلام فأعلم من حالها ما لم يعلم وقيل: هو للتقرير فيعرف ما في يده حتى لا ينفر إذا انقلبت حيّةً.

الرابع عشر: التهكم والاستهزاء (أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ)، [هود:87].
الخامس عشر: التحقير كقوله تعالى: (وَإِذَا رَأَوْكَ إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا)، [الفرقان:41].
السادس عشر: التعجب نحو:(كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ)، [البقرة:28]، ومنهم من جعله لِلتنبيه.
السابع عشر: الاستبعاد كقوله: (أَنَّىٰ لَهُمُ الذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ)، [الدخان:13]، أي: يُستبعَدُ ذلك مِنهم بعد أن جاءهم الرسول ثم تولوا.
الثامن عشر: التوبيخ كقوله تعالى: (أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ)، [ال عمران:83]، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ)، [الصف:2].[10]

فوائد الاستفهام

قال بعض الأئمة: ما جاء على لفظ الاستفهام في القرآن فإنما يقع في خطاب اللّه تعالى على معنى أن المخاطب عنده علم ذلك الإثبات أو النفي حاصل فيستفهم عنه نفسه تخبره به إذ قد وضعه اللّه عندها فالإثبات كقوله تعالى: (وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا)، [النساء:87]، والنفي كقوله تعالى: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا)، [الانسان:1]، فإن الرب تعالى لا يستفهم خلقه عن شيءٍ وإنما يستفهمهم ليقررهم ويذكرهم أنهم قد علموا حق ذلك الشيء فهذا أسلوب بديع انفرد به خطاب القرآن وهو في كلام البشر مختلف، وكذلك قد يخرج الاستفهام عن حقيقته بأن يقع ممن يعلم ويستغني عن طلب الإفهام.[11]

انواع السؤال:

للسؤال انواع عديدة تصل الى اكثر من عشرين نوعاً او معنى بلاغي التي جاءت في القران الكريم والتي بينتهُ كتب التفسير، وسوف نتطرق الى انواع السؤال التي تضمنته سورة الزمر،مع ذكر مثال لكل نوع، كما جاء في كتب التفسير المعتمدة وهي:

1. **سؤال النفي**: في قوله تعالى: (أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ)، (الزمر:19)
2. **سؤال تقريري**: في قوله تعالى: (وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْمُتَكَبِّرِينَ)، (الزمر:60).
3. **سؤال إنكاري**: في قوله تعالى: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا رَّجُلا فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ)، (الزمر:29).
4. **سؤال تنبيه وتذكير**: في قوله تعالى:(أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ)، (الزمر:21).
5. **سؤال توبيخي**: في قوله تعالى: (وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ)، (الزمر:71).

أهم الاشارات أو القيم التربوية التي تضمنتها الايات

نلاحظ ان هناك عدة انواع من الاسلوب الاستفهامي، مثلاً جاءت الآية الاولى باستفهام المتعلق بالنفي، لكي تقول: لا تستطيع انت يا محمد (عليك الصلاة والسلام) ان تنقذ من في النار، وهذا نهي في غاية البلاغة، وتاتي آية اخرى تدل على الاثبات وبصيغة السؤال او الاستفهام فتقول ان جهنم هي مأوى ومسكن للمتكبرين، والآية الثالثة تستنكر وباسلوب السؤال من ان تساوي بين من يعبد آله واحد، وبين من يعبد شركاء، ونلاحظ ايضاً ان اسلوب السؤال ياتي منبهاً للانسان بما يراه من عظمة الكون، ودورة الحياة السريعة، وتذكيراً بالاخرة الخالدة، واخيراً ياتي السؤال التوبيخي عندما ينتهي الامر ووقع المنكر منهم وهم مقرون بالحق كما في قوله تعالى: (قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ)، (الزمر:71).

اهمية السؤال

للسؤال أهمية بالغة في التربية والتعليم، وقد كان السؤال وما زال من أفضل الطرق التربوية وأحسنها أثراً وأعظمها نفعاً.
ويُعدّ السؤال الطريقة التي يتعرّف الطفل من خلالها على العالم المحيط به، كما أنه يقدم الكثير من المنافع للمتعلم فيحرك تفكيره، ويثير نشاطه، ويقوي صلته بالموضوعات التي يدرسها، كما يعتمد المعلم على السؤال في تحقيق كثير من الأهداف التعليمية والتربوية، كما أن حسن استخدام المعلم للسؤال يعد آية نجاحه، ومقياس مهارته، ويعد السؤال قوام الدرس، وأساس الطريقة التدريسية، ولأهمية السؤال فإنه لا يمكن الاستغناء عنه في أي مرحلة من المراحل التعليمية، حيث تستمر الحاجة إليه من قبل المتعلم والمعلم على حد سواء.[12]
وفي الحديث عن عطاء بن أبي رباح، أنه سمعَ عبد اللّه بن عَباس قال: أَصابَ رجلًا جرحٌ في عَهد رسول اللّه صلى الله عليه وسلم، ثم احتَلَمَ فأمرَ بالاغتسَالِ فاغتسلَ فَماتَ، فبلغَ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلَمْ يَكُنْ شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالَ»[13]

آداب السؤال

ان للسؤال آداب يجب ان يتصف بها السائل واهمها بين الوجوب والتحريم، فقد اوجب القران الكريم لنا السؤال فقال تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)، [النحل:43]، كذلك نجد السنة النبوية حافلة بالاسئلة بهدف التربية وتعليم المسلمين بامور دينهم، اذن يجوز السؤال بغرض ازدياد علم ومعرفة.

اما تحريم السؤال فيكون عن الامور التي لا فائدة من معرفتها كما في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ)، [المائدة:101]، ومن آداب المتعلم التلطف والتواضع والاستئذان عند سؤال المعلم، وقد كان نبي الله موسى في غاية التلطف عند سؤال الخضر في اتباعه والتعلم منه، قال تعالى: (قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً)، [الكهف:66] قال الإمام الشوكاني في تفسير الآية: "في هذا السؤال ملاطفة ومبالغة في حسن الأدب،[14]كذلك إن التزام المتعلم بعدم سؤال المعلم فيما

لا يجب أن يسأل فيه من الأسباب المؤدية إلى استمرار العلاقة بين المعلم والمتعلم وقوتها، فالاستخدام الحكيم للسؤال من وقته واسلوبه الناجح يدل على أهمية السؤال في تحقيق الهدف المتقدم وغيره من الأهداف التعليمية والتربوية الإيجابية.[15]

وقول بعض السلف أن حسن السؤال نصف العلم، وقول ابن القيم: "إن أول مراتب العلم حسن السؤال، وإن من الناس من يحرم العلم لعدم حسن سؤاله"[16]

التربية ومفهومها

التربية لغة واصطلاحاً

التربية لغة: تعود الى ربا يربو اي زاد ونما وينمو، رَبَّيْته تَرْبِيَة وتَرَبَّيْته أَي غَذَوْتُه، بمعنى تولى امره.[17]
التربية اصطلاحاً: وهي تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً.[18]

او هي عملية بناء شخصية الأفراد بناء شاملاً كي يستطيعوا التعامل مع كل ما يحيط بهم، أو التأقلم والتكيف مع البيئة التي يعيشون بها،وتكون التربية للفرد والمجتمع، وعرف علماء التربية الحديثة (التربية) بأنها تغيير في السلوك.[19] والتربية نتاج فكر وأخلاق وقيم أية أمة من الأمم.[20] أذن التربية هي ليست تصحيح الأخطاء فقط، وإنما هي تلقين وتعليم وعرض لمبادئ الدين وأحكام الشريعة أيضا واستعمال الوسائل المختلفة لتأسيس التصورات وتثبيتها في النفوس من التربية بالقدوة والموعظة والقصة والحدث وغيرها، ومن هنا يتبين قصور بعض الآباء والأمهات والمدرسين والمربين بتوجيه جلّ اهتمامهم إلى معالجة الأخطاء ومتابعة الانحرافات دون ترجيح الاهتمام بتعليم المبادئ والأسس والمبادرة بالتحصين الذي يمنع وقوع الانحرافات والأخطاء،[21] ولن تقع الانحرافات والاخطاء الا من قِبل الجهل دون التعلم واشارة ذلك قوله تعالى:(أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاء اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ)، [الزمر:9].

التربية الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان:

إن الأخذ بالتربية الدينية هو الأساس لتقويم الأخلاق والطباع وتوجيه النفس لمرامي الفلاح، لأن التدين فطري في النفوس، تجد النفس طمأنينتها وراحتها فيه،

ويسعد القلب بنهج التدين الفطري الذي يوقظ حوافز الخير فيه، وينهض بهمته نحو المعالي فيعيش قلباً صافياً قوياً له صلة بربه يخشع عند ذكره، ويحب ويبغض ويواد ويخاصم في رضا ربه، حتى يصبح قلباً ربانياً يراقب الله عز وجل في كل نبض وحركة، وهذه التربية الدينية للقلب وإيقاظه إنما تأتي مع عناية تربوية وحسن توجيه وتعهد منذ الصغر بممارسة الفضائل والالتزام بالأوامر والانتهاء عن النواهي، وتعويد النفس ما فيه كلفة ظاهرة حتى تتمرن وتتعود، فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عَن جَدِّهِ قالَ قال رسول اللّه – صلى الله عليه وسلم – « مُرُوا أَوْلاَدَكُمْ بِالصَّلاَةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِى الْمَضَاجِعِ »[21] [22]

ومصادر التربية الاسلامية هي: (القرآن الكريم) و (السنة النبوية).

القران الكريم: هو كلام الله المنزل على رسوله المعْجز بألفاظه ومعانيه المتعبد بتلاوته.[23] والقرآن الكريم هو الاصل الاول للتشريع وهو المعجزة الالهيه والدستور العدل للبشر هذا وما يحمل من معاني تربوية مؤثرة والذي استطاع ان يقنع بها اهل الشرك والجاهليه بالالوهيه الحقة والتوحيد الخالص عن طريق تنوع اسلوبه وتعدد مصطلحاته البلاغيه التي تتمكن من سامعه وقارئه.والتي جاءت من ضرب الامثال وسرد القصص والعبر، واسلوب الترغيب والترهيب والاقرار والتنكير والتوبيخ وكذالك التنبيه التي جائت بتعبير بلاغي فريد، مشيراً الى مجالات متعددة اهمها:العقدي والتشريعي والإخباري ، وتعلقت بأمور الدين والدنيا.

كما جاء في القرآن الكريم من آيات تربوية أولية للدعوة نرى فيها البلاغة في الأسلوب القرآني المكي، ويدعو القوم إلى توحيد الألوهية والربوبية، ويهتك أستار فسادهم، ويسَفِّه أحلامهم، ويقيم دلائل النبوة، ويضرب الأمثلة للحياة الآخرة وما فيها من جنة ونار، ويتحداهم –على فصاحتهم– بأن يأتوا بمثل القرآن، ويسوق إليهم قصص المكذبين الغابرين عبرة وذكرى، فتجد في مكي القرآن ألفاظًا شديدة القرع على المسامع، تقذف حروفها شرر الوعيد والسُّنَّة العذاب، فـ "كلا" الرادعة الزاجرة، والصاخة والقارعة، والغاشية والواقعة، وألفاظ الهجاء في فواتح السور، وآيات التحدي في ثناياها، ومصير الأمم السابقة، وإقامة الأدلة الكونية، والبراهين العقلية – كل هذا نجده في خصائص القرآن المكي.[24]

التي امتازت بقصر الفواصل مع قوة الألفاظ، وإيجاز العبارة، بما يصخ الآذان، ويشتد قرعه على المسامع، ويصعق القلوب، ومن بين هذه الايات آيات السؤال،

قال تعالى : (أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (35) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (36) أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ (37) إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ (38) أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَالِغَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ (39) سَلْهُم أَيُّهُم بِذَلِكَ زَعِيمٌ (40) أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِن كَانُوا صَادِقِينَ (41)،[سورة القلم].

السنة النبوية: عند المحدثين: ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقية أو خُلقية سواء قبل البعثة أو بعدها.

وعند الأصوليين: السنة هي ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير.24

ثم ان السنة هي الأصل الثاني للتشريع وهي شارحة للقرآن الكريم مفصلة لمجمله مقيدة لمطلقه مخصصة لعامه مبينة لمبهمه مظهرة لأسراره كما قال سبحانه: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)، [النحل:44].[25]
وقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) [الجمعة: 2]

ولو نظرنا نظرة يسيرة إلى ما كانت عليه البشرية قبل الإسلام, ونظرة ثانية بعد الإسلام في جزيرة العرب, ندرك من خلالها إن إي معلم كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) فقد علم أصحابه تعاليم راسخة ومقنعة بإساليب متعددة وفريدة لتكون لها أثر في النفس وأقربها إلى الفهم وأكثرها تبيانا إلى العلم, ونرى من بين هذه الأساليب أسلوب السؤال الذي يثير الأنتباه إلى الحقائق فهو مؤثر في المجال التعليمي والمجال التربوي, فهو أسلوب أستنباطي لأخراج المعارف من أفواه المتعلمين, مثل ما جاء في الحديث الشريف عن أَبي هريرة (رضي الله عنه) أنّه سَمع رسول اللَّهِ صلَّى الله عَليه وسلّم يقول: " أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهَرًا بِبَابِ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسًا، مَا تَقُولُ: ذَلِكَ يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ "[26] قَالُوا: لاَ يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْئًا، قَالَ: «فَذَلِكَ مِثْلُ الصَّلَوَاتِ الخَمْسِ، يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الخَطَايَا».[27] أراد الرسول (عليه الصلاة والسلام) بهذا الأسلوب الأستفهامي تنبيه المستمع وتقرير الحجة .

التربية العقدية

استخدم القرآن الكريم اسلوب السؤال في غرس التوحيد الخالص لله رب العالمين، وهذا ما نجده في سورة الزمر بل ان محور هذه السوره تدور حول اثبات التوحيد وما يتعلق بامور العقيدة، هذا ما كان جل آيات السؤال في هذه السورة تنبه الى هذا المحور، مثلاً ما جاء في مطلع السورة في قوله تعالى: (خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنْ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ)، [الزمر: 6].

وفي اية اخرى قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الأَلْبَابِ)، [الزمر:21].

وآية اخرى قال تعالى: (وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ)، [الزمر: 38].

كل هذه الآيات وغيرها، تدل الى تربية فريدة من التذكير والتنبيه الى مسألة تقرير العقيدة والتوحيد، الذي جاء بتعبير بليغ الذي كان السؤال إحدى ادوات هذا التعبير.

علاقة السؤال بالمنهج التربوي

عني القرآن الكريم بالسؤال عناية كبيرة، فالسؤال في المنهج التربوي وسيلة من أهم وسائل التعلم، بل هو الأداة التي يتوصل عن طريقها إلى الإلمام بالحقائق والمعلومات التي يرغب المتعلمون في معرفتها، لذلك وجه القرآن إلى الانتفاع بأسلوب السؤال وحثّ عليه ورغّب فيه، قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)، [النحل:43]، فقد وجه القرآن الكريم كفار قريش إلى سؤال علماء التوراة والإنجيل عن حقيقة إرسال الله رسلاً من البشر عندما استعظموا ذلك وأنكروا أن يرسل الله بشراً، فكان سؤال أهل العلم والاختصاص وسيلة استخدمها القرآن لتثبيت حقيقة إيمانية، وترسيخها في النفوس، فلا يتطرق إليها الشك بعد ذلك.[28]

ومن جهة أخرى نجد ان القرآن الكريم ياتي في مقام التذكير والتنبيه وبطريقة تربوية تحمل اسلوب السؤال الذي يقرر به توحيد الله تعالى وحده، ولتنبه على قضية عقدية أساسية هي قضية البعث، وذلك في قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ)، [ابراهيم:19]، فهذا إخبار من الله تعالى بقدرته على معاد الأبدان (بأنه خلق السماوات والأرض التي هي أكبر من خلق الناس)، وهذا من قبيل التنبيه بالأعلى على الأدنى، وهذا من الأساليب القرآنية المعهودة كما في قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)، [الأحقاف:33].[29]

كما ان السؤال هو وسيله للحوار والاقناع ليتمكن من عقول المدعوين لإفهامهم بما يجب أن ينقادوا له من شرع الله وحكمه.

والإقناع الفكري من أول الطرائق التي سلكها القرآن ، وسلكها الرسول – صلى الله عليه وسلم – في معظم الحقائق التي اشتمل عليها الإسلام، ومنها موضوعات الأخلاق، ومن الأمثلة التي سلكها القرآن في هذا الأمر – الإقناع – قول الله

تبارك وتعالى :(قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (84) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (85) قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (86) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (87) قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (88) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ (89)، [المؤمنون: 84 - 89].[30]

واما في السنة فعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن امرأةً أتت رسول اللّه صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها، وفي يد ابنَتِها مَسكتَانِ غَليظَتَانِ من ذَهب، فقال لها: «أَتُعْطِينَ زَكَاةَ هَذَا؟» ، قالت: لَا، قال: «أَيَسُرُّكِ أَنْ يُسَوِّرَكِ اللَّهُ بِهِمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ سِوَارَيْنِ مِنْ نَارٍ؟» ، قال: فَخلَعَتهُمَا، فألقتهما إلى النبي صلى الله عليهِ وسلم، وقالت: هُمَا لِلَّهِ عزَّ وجلَّ ولرَسوله.[30]اذن السؤال هو كما وصفه ابن حجر (رحمه الله) هو امتحان أذهان الطلبة بما يخفى مع بيانه لهم إن لم يفهموه.[31]

الخاتمة وتضمنت النتائج والتوصيات

النتائج

1. تعد سورة الزمر من السور التي تدور محور آياتها حول العقيدة والتوحيد، وهي بذلك تدعوا الى أولوية الاسلام، ونجد هذا الاسلوب التربوي في آياتها التي احتوت على اسلوب السؤال.
2. إن تنوع أساليب السؤال في سورة الزمر من [تقرير- نفي – إنكار – تذكير – توبيخ]، يعد وسيلة تربوية ناجحة، بما يثير النفس والعاطفة الانسانية.
3. يعد السؤال وسيلة من وسائل التعليم الإرشادي، وذلك بإثارة العقول، وتشويق المستمع للإجابة.
4. كذلك في السؤال اكتساب معرفة، وازدياد عِلم، وازالة شَك، ودفع ريبة.
5. ويعتبر السؤال مفتاح للحوار الفكري، وأداة كشف ما هو مستور في الاذهان من ميول أو اعتقاد.

التوصيات

1. الأخذ من النموذج القرآني والسنة النبوية وسيلة لتقوية مجال التربية والتعليم.
2. اتاحة المجال امام الباحثين في القرآن والسنة، وخاصة في مجال التربية والتعليم كونة اساس المجتمع.
3. الاهتمام بالسؤال، وذلك بالتأكيد على المكانة التي جاء بها القران الكريم والسنة النبوية الشريفة.

[1] العسقلاني.أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل. فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ج1، ص.146

[2] الأنصاري.محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (المتوفى: 711هـ). لسان العرب، الناشر: دار صادر- بيروت الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، ج11، ص.318

[3] الأنصاري.محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (المتوفى: 711هـ). لسان العرب، الناشر: دار صادر- بيروت الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، ج11، ص.319

[4] العسكري.أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (المتوفى: نحو 395هـ). الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر،ج1،ص.37

[5] التونسي.محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (المتوفى : 1393هـ). التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الناشر : الدار التونسية للنشر – تونس سنة النشر: 1984 هـ، ج2، .288

[6] يوسف.عبد الكريم محمود. اسلوب الاستفهام في القرآن الكريم غرضهُ – إعرابهُ، الطبعة الاولى 2000م، الناشر: المؤلف طبع في مطبعة الشام، توزيع مكتبة الغزالي،ص.8

[7] يوسف.عبد الكريم محمود. اسلوب الاستفهام في القرآن الكريم غرضهُ – إعرابهُ، الطبعة الاولى 2000م، الناشر: المؤلف طبع في مطبعة الشام، توزيع مكتبة الغزالي،ص8 –.12

[8] ابن السراج: إمام النّحو، أبو بكر، مُحمد بن السَّرِيِّ البغدادي، النحوي، ابن السَّرَّاجِ، صاحبُ المبَرِّدِ، انتهى إليهِ عِلمُ اللِّسان. ماتَ في الكُهُولةِ، في شَهر ذي الحِجَّةِ، سنة سِتَّ عَشرَةَ وثَلاَثِ مائَة. انظر: سير أعلام النبلاء، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، الناشر: دار الحديث- القاهرة الطبعة: 1427هـ-2006م، ج11، ص.296

[9] ابن فارس: الإمام العلامة، اللغوي المحدث، أبو الحسَيْنِ، أَحمد بن فَارسِ بنِ زَكَرِيا بن محمد بنِ حَبِيب القَزوِينِي، وَماتَ في صَفَر سنة خَمسٍ وَتِسعِينَ وَثلاثِ مائَةٍ، انظر: سير أعلام النبلاء، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، الناشر: دار الحديث- القاهرة، الطبعة: 1427هـ-2006م، ج12، ص538-.539

[10] الزركشي.أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (المتوفى: 794هـ). البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة: الأولى، 1376 هـ – 1957م الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ج2، ص328 – ص.344

[11] الزركشي.أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (المتوفى: 794هـ). البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة: الأولى، 1376 هـ – 1957م الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ج2، ص.327

[12] ضليمي.أحمد بن عبد الفتاح. السؤال في القرآن الكريم وأثره في التربية والتعليم، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: السنة الثالثة والثلاثون – العدد 111 – 1421هـ/2001م، ص.252

[13] السِّجِسْتاني.أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو (المتوفى: 275هـ). سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ج1، ص93، رقم الحديث:337، [حكم الألباني] : حسن.

[14] ضليمي.أحمد بن عبد الفتاح. السؤال في القرآن الكريم وأثره في التربية والتعليم، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: السنة الثالثة والثلاثون – العدد 111 – 1421هـ/2001م، ص.272

[15] ضليمي.أحمد بن عبد الفتاح. السؤال في القرآن الكريم وأثره في التربية والتعليم، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: السنة الثالثة والثلاثون – العدد 111 – 1421هـ/2001م، ص.268

[16] ضليمي.أحمد بن عبد الفتاح. السؤال في القرآن الكريم وأثره في التربية والتعليم، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: السنة الثالثة والثلاثون – العدد 111 – 1421هـ/2001م، ص.275

[17] الأنصاري.محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (المتوفى: 711هـ). لسان العرب، الناشر: دار صادر – بيروت الطبعة: الثالثة – 1414 هـ، ج14 انظر كلمة تربية.

[18] البيضاوي.ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد (المتوفى: 685هـ). أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الأولى – 1418 هـ، ج1 ص.28

[19] الشحود.علي بن نايف. الخلاصة في أصول التربية الإسلامية، الطبعة الأولى1430 هـ – 2009 م، ((ماليزيا)) – ((بهانج- دار المعمور))، ص.8

[20] الشحود.علي بن نايف. أسس بناء شخصية الطفل المسلم، الطبعة الأولى1430 هـ 2009 م ماليزيا ((بهانج – دار المعمور))، ص.1

[21] الشحود.علي بن نايف. منهاج الرسول – صلى الله عليه وسلم – في تصحيح الأخطاء، الطبعة الأولى1430 هـ 2009 م بهانج – دار المعمور، ص.306

[22] السجستاني.أبو داود سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود، الناشر : دار الكتاب العربي . بيروت مصدر الكتاب: وزارة الأوقاف المصرية وأشاروا إلى جمعية المكنز الإسلامي، ج1، ص185، رقم:495، قال الألباني :حسن صحيح.

[23] الشحود.علي بن نايف. الخلاصة في أصول التربية الإسلامية، الطبعة الأولى1430 هـ - 2009 م ((ماليزيا)) ((بهانج- دار المعمور)) ص.44

[24] القطان.مناع بن خليل (المتوفى: 1420هـ). مباحث في علوم القرآن، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الطبعة: الطبعة الثالثة 1421هـ- 2000م، ص.325

[25] القطان.مناع بن خليل (المتوفى: 1420هـ). مباحث في علوم القرآن، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الطبعة: الطبعة الثالثة 1421هـ- 2000م، ص.50

[26] الأعظمي.محمد ضياء الرحمن. دراسات في السنة النبوية، الناشر: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ج16، ص62 "المكتبة الشاملة".

[27] الزرقاني.محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن، المحقق : فواز أحمد زمرلي دار النشر : دار الكتاب العربي البلد : بيروت الطبعة : الأولى سنة الطبع : 1415هـ ، 1995م،ج1 ص.243

[28] الدرن: الوسخ.

[29] البخاري.محمد بن إسماعيل أبو عبدالله. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، 1422هـ، ج1, ص112, رقم الحديث .528

[30] ضليمي.أحمد بن عبد الفتاح. السؤال في القرآن الكريم وأثره في التربية والتعليم، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: السنة الثالثة والثلاثون - العدد 111 - 1421هـ/2001م، ص.264

[31] فتح الله.وسيم. أساليب التربية والدعوة والتوجيه من خلال سورة إبراهيم، الناشر: الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بيانات، ص.35

[32] الشحود.علي بن نايف. منهاج الرسول - صلى الله عليه وسلم - في تصحيح الأخطاء، الطبعة الأولى1430 هـ 2009 م بهانج - دار المعمور، ص.238

[33] السِّجِسْتاني.أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو (المتوفى: 275هـ). سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ج2، ص95، رقم الحديث1563، [حكم الألباني] : حسن

[34] العسقلاني.أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل. فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379 رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، ج1، ص146.

المراجع

القرآن الكريم.

البخاري.محمد بن إسماعيل أبو عبدالله. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، 1422هـ.

السجستاني. أبو داود سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود، الناشر : دار الكتاب العربي-بيروت مصدر الكتاب: وزارة الأوقاف المصرية وأشاروا إلى جمعية المكنز الإسلامي.

العسقلاني. أحمد بن علي بن حجر ابو الفضل. فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر دار المعرفة-بيروت 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه:محمد فؤاد عبد الباقي.

السجستاني. أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو (المتوفى: 275هـ).

سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

التونسي. محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (المتوفى : 1393هـ). التحرير والتنوير " تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، الناشر : الدار التونسية للنشر– تونس سنة النشر: 1984هـ.

البيضاوي. ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد (المتوفى: 685هـ). أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الأولى – 1418هـ.

الأعظمي.محمد ضياء الرحمن. دراسات في السنة النبوية، الناشر: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة، "المكتبة الشاملة".

الزركشي.أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (المتوفى: 794هـ). البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة: الأولى، 1376 هـ – 1957م الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه.

القطان.مناع بن خليل (المتوفى: 1420هـ). مباحث في علوم القرآن، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الطبعة: الطبعة الثالثة 1421هـ– 2000م.

الزرقاني.محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن، المحقق : فواز أحمد زمرلي دار النشر : دار الكتاب العربي البلد : بيروت الطبعة : الأولى سنة الطبع : 1415هـ ، 1995م.

الشحود.علي بن نايف. منهاج الرسول – صلى الله عليه وسلم – في تصحيح الأخطاء، الطبعة الأولى 1430هـ – 2009م، بمانج – دار المعمور.

الشحود. علي بن نايف. الخلاصة في أصول التربية الإسلامية، الطبعة الأولى1430هـ – 2009م "ماليزيا"، "بمانج– دار المعمور ".

الشحود.علي بن نايف. أسس بناء شخصية الطفل المسلم، الطبعة الأولى1430 هـ 2009م،" ماليزيا"، "بمانج– دار المعمور ".

الأنصاري.محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (المتوفى: 711هـ). لسان العرب، الناشر: دار صادر–بيروت الطبعة: الثالثة – 1414هـ.

العسكري.أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (المتوفى: نحو 395هـ). الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة–مصر.

الذهبي.شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (المتوفى: 748هـ). سير أعلام النبلاء، الناشر: دار الحديث– القاهرة، الطبعة: 1427هـ–2006م.

ضليمي.أحمد بن عبد الفتاح. السؤال في القرآن الكريم وأثره في التربية والتعليم، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: السنة الثالثة والثلاثون – العدد 111 – 1421هـ/2001م.

فتح الله.وسيم. أساليب التربية والدعوة والتوجيه من خلال سورة إبراهيم، الناشر: الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بيانات.

يوسف.عبد الكريم محمود. اسلوب الاستفهام في القرآن الكريم غرضهُ – إعرابهُ، الطبعة الاولى 2000م، الناشر: المؤلف طبع في مطبعة الشام، توزيع مكتبة الغزالي.

Prosiding Kolokium Antarabangsa Siswazah Pengajian Islam (KASPI) 2014: Memartabatkan Penyelidikan Pengajian Islam
Disunting oleh: Muhammad Adib Samsudin, Maheram Ahmad, Latifah Abdul Majid, Ahmad Yunus Mohd Nor, Rosmawati Mohamad Rasit, Zulkarnain Mohamed & Zuliza Mohd. Kusrin
© Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor
http://www.ukm.my/fpi/kaspi/

الكنائس والمعابد في البلاد الإسلامية وتأثيرهما في واقع المسلمين

محمد صبار طه، عبد الرحمن محمود، جفري اوانج

Jabatan al-Quran dan As-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi

التمهيد

ان واقع الامة الإسلامية المرير الذي تعيشه اليوم في جميع النواحي ولا سيما في الاحكام الاعتقادية، ومن محاولة هيمنة الدول الكافرة عليها من خلال تشريعتها التي تدعو الى حرية الأديان المطلقة والتي انقاد وعمل بها بعض ولاة أمور المسلمين من إعطاء الأقليات الغير إسلامية في بلاد الإسلام، الحرية الكاملة من بناء وترميم الكنائس والمعابد وإظهار شعائرهم وطقوسهم التي يعتقدونها بدون شرط او قيد، مساوين بذلك حال المسلمين، وهذا يناقض شروط اهل الذمة التي تضمن لهم حق المواطنة وممارسة طقوسهم، ما داموا ملتزمين بتلك الشروط، وهذا الانفلات الذي يحدث اليوم من بناء وترميم الكنائس والمعابد واظهار شعارهم وطقوسهم أدى سلباً من ناحية كونها أصبحت منطلقا للتبشير لتلك المعتقدات، وتشبّه البعض من المسلمين بهم من خلال مشاركتهم في مناسباتهم الدينيه وغيرها، واعتقاد البعض بصحة تلك الممارسات، وكما هو معلوم ان هذا الامر يفضي الى نقض الايمان اذا توفرت الشروط وانتفت الموانع. كذلك أدى هذا الانفلات الى زعزعة الوضع السياسي من اثارة الفتن والنزاعات، مما أدى الى ضعف في التعاملات الاقتصادية. وبناءً على ذلك، يتطلب من الجميع من ولاة الأمور وعلماء ودعاة المسلمين بيان الحق في هذا الامر وعدم كتمانه ومعالجته معالجة حقيقة وفق احكام الشريعة الإسلامية.

وضع غير المسلمين في البلاد الإسلامية

لقد عاشت الأقليات الغير مسلمة في المجتمع الإسلامي علاقة يسودها العدل والأمان والبر والرحمة، لم تكن تنعم به مع باقي الأمم في العهود السابقة من ظلم واضطهاد وتضييق لحرية الأديان.(نريمان: 106) واساس هذه العلاقة في الحكم الإسلامي قوله سبحانه وتعالى:[لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ](القران الكريم:421). وقيام هذه العلاقة مبنياً على عقد الذمة الذي يضمن إقرار غير المسلمين من اهل الكنائس وهم اليهود والنصارى واهل المعابد من باقي المعتقدات على دينهم، ودليل ذلك قوله سبحانه وتعالى:[لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ](القران الكريم: 31). وتمتعهم بحماية المجتمع الإسلامي، من كل اعتداء خارجي وداخلي، فقد روي عن عمر بن عبد العزيز: انه كتب الى بعض امرائه عن مسلم قتل ذمياً فأمره ان يدفعه الى وليه، فأن شاء قتله وان شاء عفا عنه، فدفع اليه فضرب عنقه (الجوهر النقي: ج8: 34) ومع اختلاف الفقهاء في هذه المسالة من ناحية الحكم؛ لكن الشاهد منها هو ضمان حقوق اهل الذمة في المجتمع الإسلامي، ومن حقوقهم حماية أموالهم واعراضهم، واعطائهم حرية الكسب بضوابطها، واعطائهم حق التولي بمناصب في الدولة الإسلامية، التي ليس لها صبغة دينية مثل رئاسة الدولة والقضاء والجيش ونحو ذلك. كل هذه الحقوق تضمن لهم في دار الإسلام بشرط؛ بذل الجزية واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم، والتزامهم بجميع احكام القانون الإسلامي غير الشؤون الدينية المتعلقة بالمسلمين لا غيرهم (القرضاوي: 9: 23) ولا يقال ليس من العدل عدم مشاركة الاقليات في المناصب المتعلقة بالمسلمين ويجاب عن ذلك؛ بأن أساس الحكم قائم على أساس العقيدة؛ ولأنهم يكذبون برسالة الإسلام فمن العدل عدم مشاركتهم في الحكم.

حرية الديانة

ان من ابرز سمات الدين الإسلامي هو احترام حرية التدين فمنع الاكراه في الدين كما بيناه آنفاً، وأعطى الأقليات الغير مسلمة حق ممارسة طقوسهم وشعائرهم بضوابطها، ما لم يجدونه في الديانات الأخرى، مثل ما فعلته الدولة الرومانية لمخالفيها في الدين من قتل واضطهاد وتشريد وهدم لمعابدهم (القرطبي: 486)، فالإسلام على النقيض من ذلك، فقد اعطى حق المواطنة الحقيقة، ووضع أسس حمايتها، اما في العصر المعاصر فقد حددت اسسه البلدان الكافرة المتمثلة بمجلس الامن الدولي وجمعية الأمم المتحدة والمنظمات الدولية التي تدعم اهل هذه الشرائع وعباد الاوثان الى الحرية المطلقة في ممارسة طقوسهم (العرموطي: 57-58) فقد نصت وثائق الأمم المتحدة ومن أهمها العهدين الدوليين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والثقافية عام 1966، من ثم الإعلان العالمي لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية أو أقليات دينية ولغوية عام 1992 الذي جاء: إن تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية يسهمان في الاستقرار السياسي والاجتماعي للدول التي يعيشون فيها. وهذا يعتبر من أشهر وثائق الأمم المتحدة التي تناولت الأقليات وحقوقها في وثيقة منفصلة وكان هذا الاعلان قد استند بشكل مباشر على المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والتي تنص على: لا يجوز في الدول التي توجد فيها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية أن يحرم الأشخاص المنتمين إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة والمجاهرة بدينهم وإقامة شعائرهم واستخدام لغتهم بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم (أطياف العراق مصدر ثراءه الوطني: 2).

نستنتج مما تقدم ان الإسلام قد كفل حرية الأديان بضوابطها والمحافظة على الأقليات في بلاد الاسلام وإعطائهم حق المواطنة، لكن التشريعات الدولية التي لا تدين بالإسلام، اصبح المسلم في البلاد الإسلامية غريب كأنه من غير أهلها وذلك بضياع حقوقه الشرعية التي يحق له التفرد بإظهار شعائره الدينية دون مشاركة اهل الشرائع وعباد الاوثان معه في بلاد الاسلام، وفي المقابل أصبحت الأقليات الكافرة هم الأصل في البلاد الإسلامية، فقد أصبحت لهم الحرية الكاملة والمطلقة من اظهار شعائرهم الدينية وغيرها وبناء وترميم معابدهم دون شرط او قيد معارضة بذلك شروط اهل الذمة.

اراء الفقهاء حول بناء الكنائس والمعابد

اختلف الفقهاء في حكم بناء وترميم الكنائس والمعابد حسب اختلاف البلاد الى اقسام:

القسم الأول: الكنائس والمعابد في جزيرة العرب: اجمع الفقهاء انه لا يجوز اجتماع قبيلتين في جزيرة العرب ولا يكون فيها كنيسة او معبد من حيث البقاء والبناء والترميم او اظهار أي شعيرة من شعائر الكفار، ولا يجوز معارضة الهدم او منع الاحداث، لورود احاديث صحيحة منها قوله صلى الله عليه وسلم: [لا يجتمع دينان في جزيرة العرب](مالك: 5: 1314). والاحداث فيها اشد اثماً واعظم جرماً من أي مكان اخر في بلاد المسلمين او من كانت ولاية المسلمين عليها وان لم يكن فيها مسلم(أبو زيد: 45). كما تدلّ هذه النصوص على وجوب إخراج كل مشرك من جزيرة العرب، سواء أكان وثنيّاً كعبدة الاوثان كالهندوسية والبوذية وغيرها من الديانات الوضعية، أم يهوديّاً، أم نصرانيّاً، أم مجوسيّاً، لما لها من خصوصية عن باقي البلاد.

القسم الثاني: البلاد التي تفتح عنوةً: يحق للمسلمين الذين فتحوا البلاد عنوةً، حرية التصرف الكاملة في الكنائس والمعابد من حيث البقاء او الهدم ولا يجوز الاحداث فيها؛ وللفقهاء اقوال فيها، فقد ذهب مالك والشافعي في قول واحمد في رواية يجب الهدم، وعند الاحناف؛ ان يجعلوا كنائسهم مساكن، ويمنع من صلاتهم فيها ولكن لا تهدم، وهو قول للشافعي ورواية عن أحمد، ولأن رسول الله فتح خيبر عنوة وأقرهم على معابدهم فيها ولم يهدمها وكذلك ويستدل على ذلك بفعل الصحابة رضي الله عنهم، فقد فتحوا عدة بلاد عنوة ولم يهدموا كنيسة او معبد (ابن الهمام: 6: 58) لكن الاحسان في هذا الامر هو الافضل وعدم التعرض لها بسوء من الهدم وغيرة وهذا ما سار عليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فلم يثبت انه تعرض لها بسوء وتركها على حالها (النووي: 19: 414) وهذا يدل على سماحة الإسلام من إعطاء اهل الشرائع السماوية والديانات الوضعية حق المواطنة، وحق التعبد بما يعتقدونة ضمن ضوابط عقد اهل الذمة.

القسم الثالث: البلاد التي انشاها المسلمون: أي البلاد التي مصرها المسلمون كالكوفة والبصرة وبغداد وواسط وغيرها، فلا يجوز فيها إحداث الكنائس والمعابد ولا مجتمع لصلاتهم ولا صومعة بإجماع العلماء ولا يمكنون فيه من شرب الخمر واتخاذ الخنزير وضرب الناقوس (ابن نجيم: 12: 359). لكن روي عن ابي حنيفة ان الاحداث في القرى جائز دون الامصار، وعلة ذلك؛ ان الامصار هي التي تقام فيها شعائر المسلمين من إقامة الجماعات والحدود والقصاص والتعزير وغيرها، اما في القرى، فلا اظهار لتلك الشعائر، فلا يمنعون من الاحداث من بناء وترميم، لكن روي عن الحسن عن ابي حنيفة؛ انه يمنع من الاحداث في القرى كما في الامصار؛ لأنه اعلان للكفر في كلا المكانين.(السرخسي: 15: 34). وهو الراجح لان الاحداث وسيلة لإظهار شعائر الكفر وهو محرم في الشريعة الإسلامية، فلا يسمح لهم بالبناء والترميم، سواء اكن في القرى ام الامصار.

القسم الرابع: ما فتحه المسلمون صلحاً: فأن صولحوا على ان الأرض لهم والخراج للمسلمين فلهم ما يحتاجون اليه من بناء وترميم الكنائس والمعابد، وهو قول الحنفية والمالكية والحنابلة، والاصح عند الشافعية، لأن الدار لهم، اما الرواية الأخرى عند الشافعية هو المنع من الاحداث؛ لان البلد تحت حكم الإسلام. اما ان صولحوا على ان الأرض لنا ويؤدون الجزية فيكون حكم الكنائس والمعابد على ما تم الصلح عليه، لأنه إذا جاز أن يقع الصلح معهم على أن الكل لهم، جاز أن يصالحوا على أن يكون بعض البلد لهم، ويكون موضع الكنائس والبيع معينا والأولى ان يتم الصلح على عدم الاحداث شيء منهما، وان وقع الصلح مطلقاً؛ فلا يجوز الاحداث من بناء وترميم وهو قول الحنفية والشافعية والحنابلة، وذهب المالكية الى الجواز ان لم يكن في البلد من المسلمين(الموسوعة الفقهية الكويتية: 7: 130). والراي الراجح في هذه المسالة هو؛ بما ان الامر فيه سعة وانه من الأمور التي ساغ الخلاف فيها عند فقهاء الامة الإسلامية، فتغلب فيها ما يعود النفع به للمسلمين من الاحداث وعدمه؛ اذا لم يكن في تلك البلاد من المسلمين.

تأثيرهما على المسلمين: ان بناء وترميم الكنائس في بلاد المسلمين له عدة تأثيرات منها:

أ- **التبشير:** تعبير أطلقه رجال الكنيسة النصرانية على الاعمال التي يقومون بها لتنصير الشعوب غير النصرانية، ولا سيما المسلمين. ثم تحول هدف التبشير داخل الشعوب المسلمة الى غاية التكفير، وإخراج المسلمين عن دينهم، ولو إلى الألحاد والكفر بكل دين (الميداني: 53). ومن ابرز الديانات التي تبشر وتدعوا الديانات الأخرى للدخول في دينها في العصر الحديث هي النصرانية، وفي البلاد الإسلامية وجد التنصير بعض الحظ، وذلك بسبب ضعف الوازع الديني عند بعض المسلمين، وعوامل التنشئة عند البعض الآخر وذلك من انبهارهم بالغرب وبديمقراطيتهم التي ينادون بها وانبهارهم

بالتكنولوجيا الغربية من فضائيات وشبكات الانترنت وغيرها. ويقوم المنصرون باستغلال الظروف الاقتصادية الصعبة لبعض الدول المسلمة واستغلال جانب الفقر والحاجة، للدعوة للتنصير، وأيضا التسلل والدخول لهذه الدول تحت غطاء الإغاثة لتلبية حاجات المواطن ومن ثم تنصيره. كذلك استخدموا طرق مختلفة في استدراج الإنسان البسيط الذي يسكن في الأصقاع بعيدا عن مناطق العلم والمعرفة واستدراجه إلى التنصير باستغلال حاجياته في الحياة من مأكل وملبس ومسكن وترفيه (موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة: 22: 141).

وقد كان النصيب الاكبر في التنصير هي اندونيسيا وهي اكبر البلدان الإسلامية، فقد استخدموا بالإضافة الى ما تقدم أفلام تدعوا الى الرذيلة وتشجع على الفاحشة، وتبديل بعض الاذكار اليومية للمسلمين بأخرى نصرانية، مثل عبارة ((لا اله الا الله)) يجعلون المسلمين يرددون العبارة الشركية ((الاله الابن))

(الميداني: 38-39). وقد كان للكنائس الدور كبير في الدعوة للتبشير بالنصرانية لذلك حرص المبشرون على بناء اكبر عدد منها في البلاد الإسلامية وغيرها لتكون منطلقاً للتبشير بالنصرانية، كما دعا البابا شنودة في خطابه السري من خلال الكنيسة المرقصية في الاسكندرية في شهر صفر من سنة 1393 هـ - مارس من سنة 1973م ذكر فيه أنه " يجب مضاعفة الجهود التبشيرية التي وضعت وبنت على أساس هدف اتفق عليه للمرحلة القادمة وهو زحزحة أكبر قدر من المسلمين عن دينهم والتمسك به، على ألا يكون من الضروري اعتناقهم المسيحية، فإن الهدف هو زعزعة الدين في نفوسهم، وتشكيك الجموع الغفير منهم في كتابهم وصدق محمد" وقد حرصوا على ان تكون مبانيها ذات اشكال هندسية تبهر ناظريها من حيث الارتفاع الشاهق مزينة بألوان وزخارف غريبة تؤثر في عقول وعواطف الزائرين وهي معدة ومدروسة مسبقاً لهذا الغرض (الصالح: 27-47). كذلك بناء معابد مصغرة ترمز الى المعابد الاصلية من اهل الاوثان البوذية والهندوسية، وانتشارها في الأماكن العامة وامام المباني والدور وأماكن عملهم كما يحدث ويشاهد اليوم في ماليزيا وغيرها من البلدان. مما تقدم نستطيع ان نستنتج ان بناء الكنائس والمعابد وخاصة في بلاد المسلمين يكون لهما الدور الكبير والسلبي في عملية التبشير فكلما زاد عدد الكنائس والمعابد زاد عدد المنصرين، وهم معدين مسبقاً في كيفية التأثير بالناس وبأساليب مختلفة لكسب اكبر عدد ممكن، وترسيخ عقائدهم من خلال ارتيادهم لها ضمن برامج محدده ومدروسة.

ب- **التشبه:** ان من الأصول العظيمة التي ينبغي على كل مسلم غيور على دينه ان يفخر بها هو الولاء المطلق لدينه والبراءة من الكفر واهله، ومما تمر به الامة الإسلامية اليوم من ضعف وهوان في جميع الميادين، على ان لا يكون ذلك مسوغاً للتشبه بالكفار ولا سيما في مناسباتهم الدينية التي تقام في الكنائس والمعابد وترديد التراتيل وممارسة الطقوس الدينية وغيرها، وهذا ما يدعوا اليه ضعيفي الايمان والمغرر بهم بأفكار الغرب الزائفة، لذا ينبغي على كل من يدين بالإسلام، ان يبتعد ويحذر من التشبه بهم. لقوله صلى الله عليه وسلم:"**[من تشبه بقوم فهو منهم]** اخرجه أبو داود وصححه ابن حبان، والحديث دال على أن من تشبه بالفساق كان منهم أو بالكفار أو المبتدعة في أي شيء مما يختصون به من ملبوس أو مركوب أو هيئة قالوا فإذا تشبه بالكفار في زي واعتقد أن يكون بذلك مثله كفر فإن لم يعتقد ففيه خلاف بين الفقهاء منهم من قال يكفر وهو ظاهر الحديث ومنهم من قال لا يكفر ولكن يؤدب"(سبل السلام: 4: 175). ويشمل التشبه أيضا بمشاركة اهل الكنائس والمعابد في مناسباتهم الدينية وترديد البعض التراتيل والطقوس الكفرية ووصل الامر الى قول القائل: المعبود واحد، وإن كانت الطرق مختلفة، ومما لا شك فية ان هذه الممارسات من اشد المنهيات من حالات التشبه بالزي وغيره لأنها تدخل في صميم العقيدة، وهي أساس الدين مما يؤدي بالمتشبه بهم من نقض

الايمان الى الكفر؛ اذا توفرت الشروط وانتفت الموانع المعروفة بهذا الجانب، لذا يجب معالجة الحالات التي تسبب وتهيأ للتشبه بهم وهي بناء الكنائس والمعابد التي تقام فيها اغلب المناسبات، والتي تعد المكان الروحي لترسيخ العقائد الكفرية في البلاد الإسلامية، والتنبيه ان التشبه هو اهانه للامة والشعور بالضعف والتبعية لأعداء الإسلام، والدعوة الى الاعتزاز بديننا لما فيه ما يغنينا عن غيرنا وانه ناسخ لجميع الأديان.

ت- **اثارة الفتن:** ان انصياع غالبية ولاة امور البلاد الاسلامية للتشريعات التي تخالف الاحكام، وعدم الحكم بما انزل الله ومساواة المسلمين بغيرهم من الكفار الذين يقيمون في البلاد الإسلامية من خلال القوانين والدساتير الوضعية التي رُسِمَتْ لهم، والتي رضوا ان يحكموا بها. وكما هو معلوم ان الحكم بغير ما انزل الله، الحكم به يدور بين الكفر الأكبر وبين الكفر دون كفر. وان السماح للأقليات الغير مسلمة في البلاد الإسلامية من بناء وترميم الكنائس والمعابد وممارسة شعائرهم وطقوسهم الدينية بشكل علني دون مراعاة مشاعر وشعور المسلمين وتأثر بعض الشباب المسلم بهم من ناحية التشبه كما بيناه انفاً، مما اثار حفيظة بعض المجاميع الإسلامية المسلحة المتشددة سلبا على الأقليات الغير مسلمة من تفجير لكنائسهم ومعابدهم وقتل لا صحابها كما يحدث الان عدة بلدان إسلامية ومنها العراق(أطياف العراق مصدر ثراء وطني: 27-28). مما أدى إلى نزوح هذه الطوائف وبشكل كبير إلى بلدان أخرى علهم يجدون مكاناً آمناً، حيث أصبحت نسبة النصارى في العراق نحو 2% من سكان العراق بعد أن كانوا قرابة 5% قبل الاحتلال الأميركي عام 2003 أي أنهم كانوا قرابة مليوني مسيحي فقتل كثير منهم وهاجر قسم كبير ممن تبقى بينما هاجر آخرون داخل وطنهم، وبحسب مفوضية اللاجئين التابعة للأمم المتحدة فإن عدد طالبي اللجوء من النصارى إلى دول أخرى تضاعف بعد حادثة كنيسة سيدة النجاة في 31 تشرين الأول، 2010 بعد أن اقتحم مسلحون لتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين كنيسة سيدة النجاة للسريان الكاثوليك بالكرادة في بغداد أثناء أداء مراسيم القداس. انتهت الحادثة بتفجير المسلحين لأنفسهم وقتل وجرح المئات ممن كانوا بداخل الكنيسة وأن نصارى العراق يشهدون عملية نزوح بطيئة لكنها منتظمة. (http://www.aljazeera.net). هذه الاثار السلبية اتجاه اهل الكنائس والمعابد؛ اما التأثير السلبي في بناء الكنائس والمعابد في المجتمع الإسلامي فأن لها الدور الكبير في اثارة الفتن وزعزعة الوضع السياسي والاجتماعي بين المسلمين وكما هو معلوم ان المبشرين هم من الد أعداء الإسلام ويعملون لصالح اجندات خارجية معادية للمسلمين، من خلال تعايشهم وارتباطهم بتلك المعابد، ويكونون على دراية كبيرة في أحوال المجتمع الإسلامي ومعرفة أماكن الضعف والقوة، لأثارة الفتن، كما ان بناء الكنائس والمعابد سوف يكون المقر الرئيسي للمبشرين الذين يقومون بالتجسس لصالح دول معادية للمسلمين، كل هذه المخالفات أدت الى اثارة الفتن وزعزعة الوضع الامني في البلاد الإسلامية.

ث- **المعاملات:** ان بناء الكنائس والمعابد في البلاد الإسلامية كما بيناه انفاً له تأثيرات سلبية من ناحية التبشير واثارة الفتن وزعزعة الوضع السياسي والاجتماعي التي أدت الى ظهور جماعات متشددة تدعي نصرة الدين تقوم بقتل وتهجير اهل الكنائس والمعابد وتفجيرها، مما انعكس سلباً على تلك المجتمعات بسبب التدخل الدولي لنصرة الأقليات، مما أدى الى تراجع المعاملات وظهور حالات الفقر بشكل كبير وارتفاع الأسعار كما يحصل الان في العراق وسوريا وغيرها. فبعد سقوط الموصل وهي من اكبر المحافظات العراقية على يد تنظيم دولة العراق والشام المتشددة، وحصول حالات قتل وتهجير وهدم الكنائس والمعابد، وقرار تدخل دول الغرب لحماية الأقليات، أدى هذا الامر الى مؤشرات سلبية آنية ومستقبلية على الوضع الاقتصادية وعدم استقرار في التعاملات المالية؛ فيقدر ان يصل العجز لهذا في الميزانية العراقية الى

اكثر من 50 مليار دولار، ويؤثر كذلك على التعاملات الدولية. (.html25453987http://www.iraqhurr.org/content/article/).

الخاتمة

من خلال البحث في موضوع الكنائس والمعابد تبين ما يلي:

أهمية الموضوع وحاجة المسلمين ولا سيما في العصر المعاصر لدراسة مثل هذه المواضيع ولعموم البلوى بهما في اكثر البلاد الإسلامية. لقد كفل الدين الإسلامي ممارسة اهل الشرائع وعباد الاوثان من ممارسة طقوسهم الدينية واعطائهم حق المواطنة ما داموا ملتزمين بشروط اهل الذمة. هيمنة الدول الكافرة على البلاد الإسلامية خصوصا في هذا الجانب من خلال تشريعاتها المنبثقة من الأمم المتحدة ومنظمات حقوق الانسان وغيرها، وانقياد غالبية ولاة المسلمين، وذلك بإعطاء اهل الكنائس والمعابد الحرية المطلقة من حيث البناء والترميم وممارسة طقوسهم الدينية دون شرط او قيد. اختلاف اراء الفقهاء من حيث البقاء والبناء والترميم للكنائس والمعابد؛ اما في جزيرة العرب فقد اجمع الفقهاء على وجوب هدمها وعدم احداثها لورود نصوص توجب ذلك، كذلك الامصار التي انشأها المسلمون؛ اما التي فتحت عنوة والتي تم الصلح؛ فقد اختلف بين مجيز وممتنع. للكنائس والمعابد تأثيرات على واقع المسلمين من حيث التبشير كونها أصبحت منطلقا للمبشرين، وتأثر بعض المسلمين من حيث التشبه بهم بمشاركتهم بمناسباتهم الدينية وغيرها فيها، وهذا يخالف الاحكام الاعتقادية التي جاء بها الدين الإسلامي، كذلك لها اثار سلبية من ناحية اثارة الفتن وزعزعة الوضع السياسي والاجتماعي، مما اثر سلباً على التعاملات الاقتصادية. وصلى الله وسلم على سيد المرسلين وعلى اله وصحبه وسلم اجمعين.

المراجع

القرضاوي، يوسف القرضاوي،1423هـ/1992م، *غير المسلمين في المجتمع الإسلامي*، ، ط3. القاهرة: مكتبة الوهبة.

ابن التركماني، علاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني، أبو الحسن، د.ت، *الجوهر النقي على سنن البيهقي*، دار الفكر.

العرموطي، مازن، 1994م، *لقاء الإسلام والغرب وحقوق الانسان*، عمان: المطبعة الوطنية.

احمد، نرمان عبد الكريم، 1996م، *معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية*، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قسم حقوق الانسان، 2011م، *أطياف العراق مصدر ثراء وطني*.

مالك. مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، 2004م، *الموطا*، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية.

أبو زيد، عبد الله بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان بن يحيى غيهب بن محمد، 1417 هـ، *الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان*، دار العاصمة.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى، د.ت، *المجموع شرح المهذب*، دار الفكر.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، 2002م، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، تحقيق: احمد عزو عناية الدمشقي، دار احياء التراث العربي.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، د.ت، *فتح القدير*، دار الفكر.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله، د.ت، *الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام*، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: دار التراث العربي.

النملة، علي بن إبراهيم الحمد النملة،1419هـ، *التنصير، مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته*، ط2،

الشحود، علي بن نايف الشحود، د.ت، *موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة.*

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، 1414هـ-1993م ، المبسوط، بيروت: دار المعرفة.

الميداني، عبد الرحمن حسن جبنكة، 2000م، *اجنحة المكر الثلاثة وخوافيها –التبشير-الاستشراق- الاستعمار*، ط8. دمشق: دار القلم.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني، 1960م، *سبل السلام*، ط4، مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

الجزيرة نت- 2014/9/14 b1bc4126aef5-5-aec20b4-6f9-a1ea36c24http://www.aljazeera.net/programs/pages/

ملف العراق. هاشم علي مندى، 18-9-2014. html25453987http://www.iraqhurr.org/content/article/.

Penyusun

Noorsafuan Che Noh, Nurul ‘Izzah Baharudin, Siti Nurul Izah Musa, Nurfida’iy Salahuddin, Mohd Zaid Daud, Muhammad Sofiyuddin Zakaria, Fatin Nabila Mohd Tahir, Nor Hafizah Ahmad, Badriah Hasbullah, Shahinaz Zakaria, Muhammad Baihaki Ropiah, Fazlina Fadzil, Jazilah Ramly dan Ahmad Sobrie Haji Ab. Rahman & Rohimah Borhan