Jaminan Sekuriti Makanan Di Malaysia Melalui Kesatuan Ekonomi Politik Dalam Pembangunan Lestari Islam [1]

[2] Nurul Suhada Ismail
[3] Wan Norhaniza Wan Hasan
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, 11800 Minden, Pulau Pinang
E-mel: inurulsuhada@gmail.com, wanhaniza@usm.my

Abstrak

Makalah ini membincangkan tentang peranan ekonomi politik terhadap jaminan sekuriti makanan di Malaysia berdasarkan perspektif pembangunan lestari Islam. Ekonomi dan politik merupakan antara faktor yang mempengaruhi sekuriti makanan. Malah, faktor ekonomi dan faktor politik yang saling berkait membentuk peranan ekonomi politik yang holistik memberi pengaruh yang besar dalam menjamin sekuriti makanan sesebuah negara. Kerajaan selaku pemain ekonomi politik terpenting dalam negara bertanggungjawab untuk memastikan keberlangsungan, ketersediaan dan aksesibiliti makanan kepada rakyat. Data sekunder yang terdiri daripada dokumen dasar berkaitan sekuriti makanan negara dianalisis dengan berdasarkan konsep pembangunan lestari Islam yang dibentuk melalui sorotan keatas pandangan ahli akademik. Dapatan menunjukkan kesatuan ekonomi politik dalam pembangunan lestari Islam wujud menerusi peranan kerajaan berasaskan nilai hamba dan khalifah Allah SWT. Kedua-dua peranan ini berfungsi dengan menjalankan tanggungjawab *fardu kifayah* kepada rakyat. Tindakan ini akhirnya menjurus kepada pengukuhan jaminan sekuriti makanan secara berterusan.

Kata Kunci: sekuriti makanan Malaysia, ekonomi politik, pembangunan lestari Islam

1 PENDAHULUAN

Krisis makanan telah melanda dunia pada tahun 2007-2008 dengan situasi era kenaikan harga makanan secara mendadak sehingga memberi kesan kepada kebanyakan negara sedang

[1] Kertas kerja yang dibentangkan di *The 13th ISDEV International Islamic Development Management Conference* (13th IDMAC 2018) anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM) Pulau Pinang pada 13-14 November 2018 di Universiti Sains Malaysia, (USM), Pulau Pinang.

[2] Nurul Suhada Ismail ialah calon Ijazah Doktor Falsafah Pengurusan Pembangunan Islam di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang.

[3] Wan Norhaniza Wan Hasan ialah pensyarah di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang.

membangun dan negara miskin. Peningkatan harga makanan ini dikatakan berpunca daripada kenaikan harga minyak, peningkatan penggunaan di China dan India, kemarau, spekulasi ekonomi dan juga peralihan penggunaan yang semakin bertambah kepada bahan api bio (Shattuck & Holt-Gimenez, 2014; Johnston & Bargawi, 2010). Rentetan kenaikan harga barang makanan ini menonjolkan pengaruh globalisasi kepada penduduk sejagat terhadap aspek ekonomi politik sesebuah negara. Penduduk terjejas kerana kekangan untuk mendapatkan bahan makanan akibat harga yang tinggi. Malahan negara juga terkesan dengan situasi ini bagi menstabilkan kembali keadaan ekonomi dan sosial penduduk. Keterhadan untuk mengakses makanan mengakibatkan sekuriti makanan[4] mulai terjejas berikutan perolehan makanan yang rendah dan kualiti makanan yang diambil penduduk. Menurut Bakri Mat dan Zarina Othman (2014), pengajaran yang boleh diambil daripada krisis makanan global ialah keperluan sesebuah negara untuk mempunyai perancangan dan persediaan yang rapi berkait dengan sekuriti makanan.

Berikutan itu menimbulkan gesaan untuk pihak pemerintah menterjemah usaha mengukuhkan sekuriti makanan melalui kuasa ekonomi politik yang dimiliki. Di Malaysia khususnya golongan berpendapatan rendah lebih merasai kesan kenaikan harga makanan. Begitu juga dengan golongan yang tinggal di bandar yang mempunyai kos sara hidup yang lebih tinggi. Hal ini berlaku rentetan keadaan kewangan yang terhad serta pendapatan yang rendah dalam kalangan isi rumah sehingga menyebabkan golongan ini mengalami ketidakjaminan sekuriti makanan (Ferdoushi Ahmed &Chamhuri Siwar, 2013).

Bagi merungkai hal ini dengan lanjut, makalah ini pada bahagian pertama mengemukakan unsur kesepaduan antara ekonomi politik yang terkandung dalam pembangunan lestari Islam melalui data primer dan data sekunder. Kemudiannya di bahagian kedua memaparkan jaminan sekuriti makanan dengan kesatuan ekonomi politik dalam pembangunan lestari Islam ini dengan wujudnya tindakan pihak pemerintah. Penulisan makalah ini diakhiri dengan penutup sebagai rumusan perbincangan.

2 KESATUAN EKONOMI POLITIK DALAM PEMBANGUNAN LESTARI ISLAM

Umumnya dalam aliran perdana, polisi antarabangsa sememangnya menekankan isu sekuriti makanan. Asasnya melalui Matlamat Pembangunan Lestari (*Millennium Development Goals,* MDG's) terdapat lapan matlamat bermula tahun 2010 sehingga tahun 2015 dan salah satu daripadanya untuk memerangi situasi kelaparan. Tamatnya MDG's diikuti dengan pengenalan Matlamat Pembangunan Lestari (*Sustainable Development Goals*, SDG's) dari tahun 2016 hingga tahun 2030. Kesinambungan polisi pembangunan antarabangsa ini dikongsi ke seluruh dunia bawah kelolaan Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu (PBB) merentasi negara, agama, budaya dan bangsa. Berikutan itu, usaha dunia Islam menterjemah dan menyesuaikan dengan masyarakat Islam mula timbul.

Pendekatan pembangunan lestari Islam mula timbul semasa Deklarasi Islam dalam Pembangunan Lestari dan kemudiannya disebar luaskan semasa Persidangan Dunia di Johannesburg yang dikenali sebagai "Kerangka Asas Agenda Islam Bagi Pembangunan Lestari

[4] Sekuriti makanan menurut FAO (2008) mengandungi empat dimensi termasuk ketersediaan makanan secara fizikal, akses kepada makanan secara ekonomi dan fizikal, penggunaan makanan dan kestabilan tiga dimensi tersebut sepanjang masa.

Islam" pada tahun 2002 (Abdul Haseb Ansari, Parveen Jamal & Umar A. Oseni, 2012). Melalui persidangan ini pengenalan pendekatan pembangunan lestari Islam kepada dunia mula diketengahkan dengan menonjolkan sisi Islam yang berakar umbi daripada sumber al-Qur'an dan hadith. Secara asasnya pembangunan lestari Islam mengandungi elemen ekonomi, politik, sosial dan alam sekitar yang bercirikan ketauhidan kepada Allah SWT.

Kebanyakan kajian dan karya yang ditemui banyak mengaitkan perbincangan pembangunan lestari Islam dengan fungsi ekonomi Islam. Patmawati Ibrahim, Siti Arni Basir, Asmak Ab Rahman (2011) menekankan ekonomi Islam mampu menjamin kebajikan manusia kerana wujudnya keseimbangan antara aspek kebendaan dan kebajikan untuk keperluan generasi kini dan akan datang. Z.Hafsa Orhan Astrom (2011) juga menyentuh sumbangan ekonomi Islam kerana pembangunan lestari memerlukan paradigma baru untuk lebih bersifat holistik.

Oleh itu lahirnya, perbincangan yang mula memasukkan elemen spiritual terhadap pembangunan lestari. Van Wensveen (2011:88) menjelaskan agama mampu menjadi instrumen untuk menjayakan pembangunan lestari melalui amalan dan peraturan agama misalnya kempen kebersihan dan kesihatan penduduk. Kajian Mohammed Rizki Moi, Muhammad Hakimi Mohd Shafiai & Bayu Taufiq Possumah (2016), membincangkan dari aspek falsafah pembangunan lestari yang memerlukan kepada elemen spiritual untuk mencapai kelestarian ekonomi. Namun semuanya ini lebih banyak menumpukan kepada aspek ekonomi. Tidak dapat dinafikan pelaksanaan ekonomi memerlukan kepada aspek politik sebagai penggerak.

Peranan manusia dalam pembangunan lestari Islam lebih daripada pengeluar, pengguna dan aktor ekonomi tetapi sebaliknya berperanan sebagai khalifah Allah SWT dan hamba Allah SWT (Mohd Yusof Othman, 2013; Azizan Baharuddin, 2017); Aburonia & Sexton, 2004; Usman Aminu Umar & Mohd Faris Khamidi, 2012; Atih Rohaeti Dariah, 2016). Lantas ini, menjadi keutamaan untuk menjelaskan peranan manusia dalam pembangunan lestari Islam kerana manusia yang menggerakkan sesebuah fungsi masyarakat. Terjemahan peranan manusia kepada fungsi kehidupan mampu menjayakan agenda ekonomi, politik dan sosial sesebuah negara.

Pembangunan lestari Islam memaparkan peranan manusia dengan definisi lebih luas kerana merangkumi fungsi sebagai khalifah yang merujuk kepada pemerintah dan pemimpin di bumi sebagaimana maksud firman Allah SWT ayat 30 surah *al-Baqarat*. Menurut tafsiran Ibnu Katsir, Allah SWT memberitahu malaikat untuk menciptakan manusia. Khalifah yang dimaksudkan dalam ayat ini ialah mereka yang menggantikan kaum dengan kaum yang lain (Abdullah Muhammad Abdurahman Ishaq al-Sheikh, 2004:99-100).

> *"Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah di muka bumi". Mereka berkata, "Adakah Engkau hendak menjadikan orang yang akan merosakkan dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami sentiasa bertasbih dan mensucikan-Mu?" Allah berfirman, "Sesungguhnya, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."*
>
> (*al-Baqarat* 2:30)

Tanggungjawab manusia selaku khalifah dalam pembangunan lestari Islam disokong oleh beberapa informan yang ditemu bual seperti kenyataan yang dikemukakan:

> "Memanglah sebab manusia khalifah di muka bumi daripada sekecil-kecil hingga sebesar-besar. Ibu bapa, pemerintah, rakyat semua sekali. Bila mana manusia ini dia mukallaf, dia **khalifatullah di muka bumi.** Dia nama manusia dia ada tanggungjawab. Jadi peranan manusia dalam melaksanakan pembangunan lestari Islam bagi saya keseluruhannya sekecil sampai sebesarnya." [5]

> "Semuanya kena ada konsep ni habluminallah dan habluminnas. Jadi secara automatik, hubungan dengan alam akan terjaga. Sebab alam ni dia tidak boleh bertindak, sebab itu manusia sebagai **khalifah** yang akan mempunyai dua hubungan ini. Alam akan *sustain* bila mana ekosistem ini lancar, tersusun kemas."[6]

Dengan taklifan selaku khalifah manusia mempunyai hak untuk memanfaatkan sumber alam yang dikurniakan Allah SWT untuk keperluan kehidupan manusia. Namun demikian, kekuasaan manusia masih dikawal dengan sifat kehambaan kepada Allah SWT yang menunjukkan manusia perlu sedar batasan tindakan. Perkara menjelaskan segala tindakan manusia berada dalam rangka syariat Allah SWT untuk memastikan manusia tidak bertindak secara melampau dan berlebih-lebihan. Allah SWT menjelaskan perkara ini dalam surah *al-An'aam*, ayat 141 yang bermaksud:

> *…..Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin); dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.*
>
> (*al-An'aam*, 6:141)

Berdasarkan ayat ini juga menunjukkan penekanan untuk memelihara hubungan manusia dengan Allah SWT, hubungan manusia dengan sumber alam dan juga hubungan sesama manusia yang terdapat dalam pembangunan lestari Islam. Kesan kepada ini menjamin kehidupan manusia yang berterusan dan baik di dunia seterusnya kejayaan (*al-falah*) di akhirat. Perkara ini dinyatakan menerusi temu bual dengan informan:

> "Oleh yang demikian, pembangunan lestari Islam yang didefinisikan sebagai "pembangunan yang berterusan dengan mengambil kira serta menjaga, memelihara dan mengurus alam sekitar serta sumber-sumber alam dengan cara yang terbaik" sudah tentu melibatkan hubungan manusia dengan Allah SWT, pencipta sekalian alam, serta hubungan-Nya dengan alam sekitar. Ini bukan sekadar hubungan kita dengan Allah SWT di muka bumi ini sahaja, tetapi dipanjangkan sehingga ke akhirat nanti kerana setiap insan yang hidup pasti akan menemui kematian."[7]

Peranan manusia dalam pembangunan lestari Islam menjelaskan bahawa manusia bertindak dengan melaksanakan dan menguruskan aktiviti negara merangkumi ekonomi politik yang

---

[5] Sahibus Samahah Dato' Seri Dr. Haji Zulkifli Mohamad al-Bakri. Temu bual separa berstruktur. 18 September 2018.
[6] Dr. Mohammad Aizat Jamaludin. Temu Bual Separa Berstruktur. 25 April 2018.
[7] Prof. Dr. Pazim @ Fadzim Othman. Temu Bual Separa Berstruktur. Melalui E-mel.

dijalankan oleh aktor pemerintah. Gabungan ekonomi politik dalam pembangunan lestari menjanjikan pemeliharaan hubungan manusia dengan Pencipta (Allah SWT), sumber alam dan juga sesama manusia bagi memperoleh kehidupan yang baik.

3 JAMINAN SEKURITI MAKANAN DI MALAYSIA MELALUI KESATUAN EKONOMI POLITIK DALAM PEMBANGUNAN LESTARI ISLAM

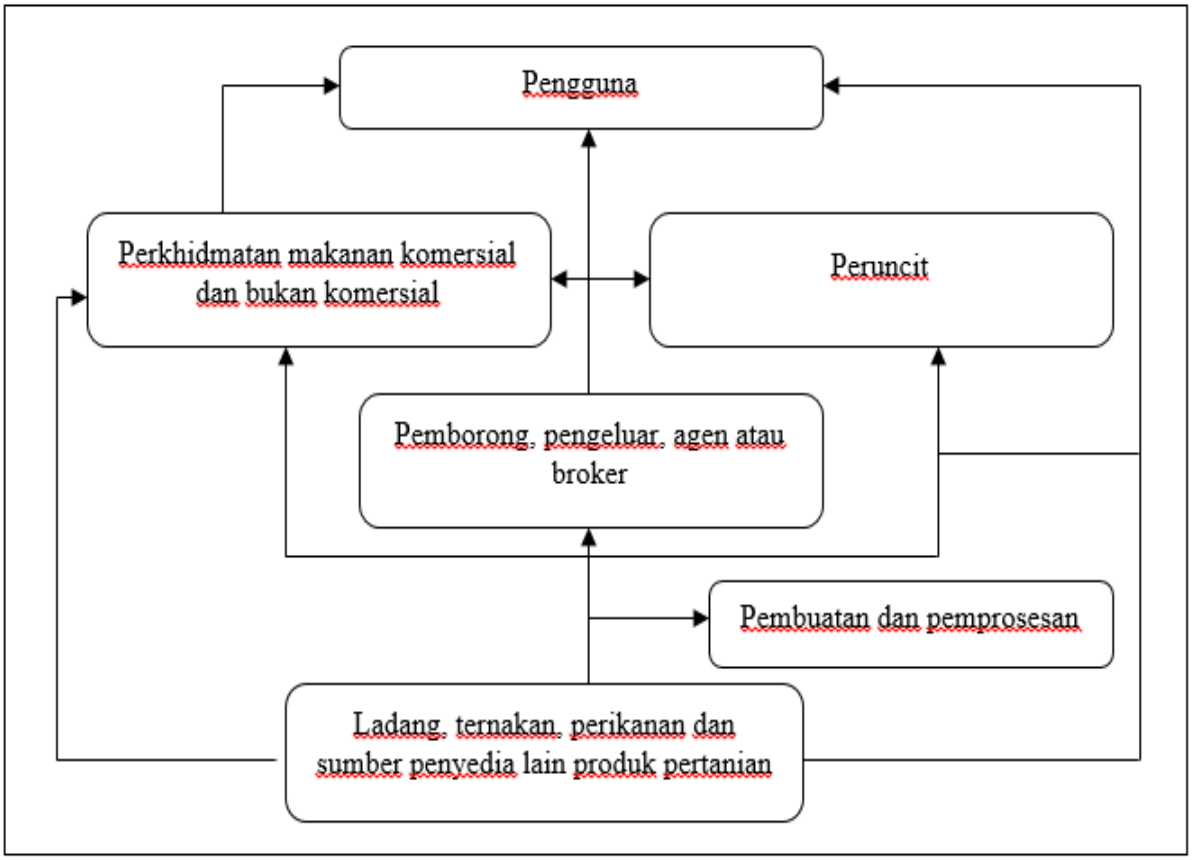
Usaha untuk menterjemah kesatuan ekonomi dan politik begitu menonjol bagi isu sekuriti makanan. Penekanan ini sebagaimana yang terkandung dalam SDG pada matlamat yang kedua untuk mencapai sifar insiden kelaparan di seluruh dunia, Malaysia juga berusaha untuk memenuhi agenda polisi pembangunan antarabangsa ini. SDG bercita-cita untuk memastikan pada tahun 2030, penduduk dunia keseluruhannya terutama golongan miskin dan golongan yang berisiko untuk mendapatkan akses makanan yang bernutrisi dan mencukupi sepanjang masa (*United Nations,* 2018). Atas sebab itu, kesatuan ekonomi politik dalam pembangunan lestari Islam wajar muncul dalam gerak usaha pihak pemerintah di Malaysia. Kekuatan pihak pemerintah dalam menyusun agenda pertanian, pemeliharaan alam dan perdagangan menyumbang kepada kestabilan ekonomi politik negara (Wang, Biewald, Dietrich, Schmitz, Lotze-Campen, Humpenoder, Bodirsky & Popp, 2016).

Dalam era pemerintahan Malaysia baharu kini menyaksikan berlakunya peralihan kuasa politik dengan kejayaan Pakatan Harapan memenangi pilihan raya umum pada Mei 2018. Namun demikian, ini tidak bermakna segala dasar negara dirombak dan dihapuskan. Dasar negara yang relevan dan bermanfaat buat rakyat masih kekal dan diteruskan dalam pemerintahan Malaysia baharu. Misalnya untuk sekuriti makanan, Dasar Agro Makanan Negara (DAN) bermula tahun 2011 hingga 2020 diteruskan sehingga kini. Peranan pemerintah dalam menyusun, merancang dan melaksanakan tindakan dasar untuk manfaat penduduk menggambarkan kepentingan ekonomi politik dalam pembangunan lestari Islam dilaksanakan.

Bagi menjamin sekuriti makanan, pemerintah negara bertanggungjawab menzahirkan dalam bentuk tindakan seperti dasar atau polisi. Ini menjadi medium menghubungkan pemerintah dan penduduk. Keutuhan komponen sekuriti makanan perlu mencapai ketersediaan, aksesibiliti dan penggunaan yang stabil sepanjang masa. Misalnya di negara maju menerusi dasar ekonomi umum seperti program anti-kemiskinan dan intervensi untuk golongan berpendapatan rendah dan secara khususnya melalui program bantuan makanan. (Wilde, 2011:332-333).

Berdasarkan perbincangan sebelum ini, kesatuan ekonomi politik dalam pembangunan lestari Islam menunjukkan peranan manusia sebagai khalifah dan hamba Allah SWT. Oleh itu, manusia sememangnya bertanggungjawab mengendalikan dan membangunkan kehidupan di dunia untuk memperoleh kejayaan dunia dan akhirat. Tanggungjawab ini terletak kepada pemimpin, pemerintah serta penguasa. Kapasiti sebagai pemimpin meletakkan negara perlu berusaha memastikan pengeluaran makanan berlaku secara berterusan, aksesibiliti dan penggunaan makanan kepada semua penduduk. Komponen ini menggambarkan rantaian makanan yang wujud dalam sekuriti makanan seperti Rajah 1. Rantaian ini bermula dengan pengeluar melibatkan ladang ternakan, perikanan, pertanian dan kemudiannya kepada pembuatan dan pemprosesan bahan makanan. Berikutnya bahan makanan melalui pemborong dan membawa kepada peruncit dan juga perkhidmatan makanan komersial dan bukan komersial. Akhir sekali

rantaian makanan sampai kepada pengguna untuk diambil manfaat untuk meneruskan kehidupan.



(Sumber: Pullman & Wu, 2012:2)

Bagi memenuhi tanggungjawab tersebut, peranan manusia selaku khalifah terlaksana atas asas tanggungjawab *fardhu kifayah* yang terletak terhadap kelompok masyarakat tertentu. Menurut Mohd Effendi Norwawi (2006), penglibatan masyarakat Muslim dalam sektor pertanian penting untuk menyokong bekalan makanan dalam kelompok umat Islam bukan sahaja untuk kepentingan diri sendiri. Keterlibatan dalam penghasilan makanan khususnya aktiviti pertanian, penternakan dan perikanan dapat menjamin bekalan makanan di pasaran untuk diakses oleh penduduk.

Aspek ketersediaan makanan tercapai melalui rangkaian kerjasama daripada golongan petani, nelayan, pengilang, peruncit yang akhirnya sampai kepada pengguna. Hal ini juga dibincangkan oleh Nur Annizah Ishak dan Pazim @Fadzim Othman (2005); Marwan Haddad (2012), tanggungjawab pihak pemerintah menyediakan makanan yang mencukupi, halal dan selamat. Malahan perkara ini yang ditekankan dalam Islam untuk mengadakan perancangan dan pemantauan bekalan makanan. Pengajaran ini terkandung dalam kisah Nabi Yusuf a.s yang memaparkan kebijaksanaan Nabi Yusuf a.s. bertindak selaku bendahara kerajaan Mesir menyediakan perancangan dan pengurusan bekalan makanan. Menurut Sayyid Qutb (2000:249), penduduk negeri Kan'an dan sekitarnya datang ke Mesir semasa musim kemarau kerana mengetahui bahawa adanya simpanan bekalan makanan daripada lebihan makanan semasa musim subur. Perancangan Nabi Yusuf A.S. menyimpan lebihan makanan dan berjimat

cermat semasa musim subur untuk kegunaan musim kemarau mempamerkan elemen perancangan yang rapi menghadapi risiko.

Secara lebih lanjut pihak kerajaan berperanan mewujudkan dasar yang menyokong tindakan ke arah mengukuhkan sekuriti makanan. Pembinaan dasar yang terkait dengan dasar ekonomi antara input penting (Nur Annizah Ishak dan Pazim @Fadzim Othman (2005); Mohammed Obaidullah (2015). Malahan melalui masukan mekanisme ekonomi Islam seperti zakat, infaq, sedekah dan wakaf menyumbang keutuhan sekuriti makanan. Misalnya dalam kajian Mohammed Obaidullah (2015) menyaksikan bantuan kewangan pertanian yang diberikan kepada golongan petani membantu membangunkan potensi ekonomi dan sosial penduduk selain menyumbang kepada peningkatan pengeluaran makanan untuk umat Islam. Hal ini kerana Muslim seharusnya menguasai sektor pengeluaran bahan makanan untuk menjamin kualiti makanan yang halal, selamat dan baik serta keberlangsungan sumber makanan.

Mekanisme ekonomi Islam terbukti membantu jaminan sekuriti makanan penduduk kerana wujudnya hubungan sesama manusia yang berpaksikan kepada ketauhidan kepada Allah. Instrumen zakat, waqaf, infaq dan sedekah berjaya menurunkan kadar kemiskinan penduduk serta meningkatkan taraf kehidupan penduduk (Mohammed Yusoff, 2006; Muniaty Aishah, 2014; Ihsana EL Khuluqo, 2016). Manfaat instrumen ini dirasai oleh golongan miskin dan yang memerlukan dengan meningkatkan aksesibiliti mereka terhadap makanan. Secara tidak langsung prinsip perkongsian dan pengagihan semula kekayaan berlaku antara golongan kaya dan miskin.

Pada masa ini juga wujud kebimbangan kebergantungan negara bukan Muslim terhadap makanan import khususnya daging dan haiwan ternakan yang dianggarkan sebanyak 85 peratus diimport daripada Brazil, Australia, India, Amerika Syarikat dan Perancis (*Global Islamic Economy Getway*, 2015). Sambutan yang baik daripada pengguna Muslim menggunakan daging import ini bukan sahaja kerana halal tetapi kualitinya yang tinggi (Noor Ahmed Memon, 2015). Oleh yang demikian menjadi keperluan kepada pihak pemerintah menyusun strategi untuk menggalakkan penyertaan penduduk dalam industri makanan. Malahan melalui keterlibatan dalam perdagangan antarabangsa mengukuhkan sekuriti makanan. Caranya melalui konferens, program dan projek yang dianjurkan oleh Pertubuhan Kerjasama Islam (*Organization of Islamic Countries*, OIC). Malaysia misalnya bertindak secara proaktif dengan terlibat dalam *The General Agreement on Tariffs and Trade* (GATT)[8]. Penglibatan ini mampu menyokong keperluan makanan penduduk di Malaysia.

Tuntasnya, peranan pemerintah yang memegang amanah pemimpin dan melaksanakan *fardu kifayah* menjelaskan kesatuan ekonomi politik dalam pembangunan lestari Islam. Jaminan sekuriti makanan terbentuk dengan adanya pembentukan dan pelaksanaan dasar berkaitan sekuriti makanan berlandaskan peranan khalifah dan hamba Allah SWT. Pada akhirnya manfaat secara berterusan ini dapat dirasai oleh penduduk untuk kehidupan di dunia dan juga akhirat.

[8] GATT merupakan set undang-undang dan prosedur bagi perdagangan antarabangsa dalam usaha memelihara hubungan antara negara. Matlamat GATT untuk memastikan sempadan perdagangan semakin berkurang, menghalang negara daripada mengenakan tariff dan quota import atau subsidi terhadap eksport dan usaha ke arah perdagangan terbuka (Khalid Abdul Rahim, 2007).

4 PENUTUP

Secara keseluruhannya, kesatuan ekonomi politik dalam pembangunan lestari Islam dapat memberi sumbangan dari segi jaminan sekuriti makanan. Perkara ini direalisasikan melalui peranan pemerintah berasaskan nilai hamba dan khalifah Allah SWT dengan menjalankan tanggungjawab *fardu kifayah* kepada masyarakat. Pelaksanaan tanggungjawab pemerintah menerusi perancangan dan pengurusan yang melibatkan dasar negara. Dasar negara ini melibatkan kesatuan unsur ekonomi politik serta alam untuk memastikan ketersediaan makanan, aksesibiliti dan penggunaan makanan berlaku secara berterusan kepada penduduk.

RUJUKAN

Abdullah Muhammad Abdurahman Ishaq al-Sheikh. (2004). *Tafsir Ibnu Katsir jilid 1*. (M.Ghoffar E.M., Penterj.). Bogor: Pustaka Imam As-Syafi'i.

Aburounia, H. & Sexton, M. (2004). *Islam and sustainable development*. Proceeding of the 6th International Postgraduate Research Conference, Delft, Netherland pada 3-4 April 2004.

Atih Rohaeti Dariah. (2016). The shape of Islamic sustainable development. dlm. *Islamic perspectives on sustainable development*, Shereeza Mohamed Saniff & Raudha Md Ramli (Eds.), (pp.1-12). Pulau Pinang: ISDEV, USM & Islamic Relief Academy.

Azizan Baharuddin. (2017b). Science for Sustainable Development: some ideas on concepts and definitions from Islamic perspectives. dlm. *Science for sustainable development: Islamic and interfaith perspectives.* (pp.11-38). Kuala Lumpur: Penerbit IKIM.

Bakri Mat & Zarina Othman. (2014). Regional ccoperation in addressing food security issues in Southeast Asia: Malaysia perspectives. *Geografia Online Malaysian Journal of Society and Space, 10*(6), 37-47.

Food and Agriculture Organization (FAO). (2008). *Methods to monitor the human right to adequate food.* Rome: FAO.

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

Johnston, D. & Bargawi, H. (2010). *The 2007-2008 world food crisis: Focusing on the structural causes*. Development Viewpoint, 46.

Khalid Abdul Rahim. (2007). *Trade and sustainable development: lesson from Malaysia's experience.* Serdang: Universiti Putra Malaysia Press.

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

Mohammed Rizki Moi, Muhammad Hakimi Mohd Shafiai & Bayu Taufiq Possumah. (2016). *Concept of sustainable development from Islamic perspective.* Prosiding The 3rd International Conference on Management & Muamalah 2016 (3rd ICoMM) pada 31 Oktober-1 November 2016.

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

Mohd Yusof Othman. (2014). Islamic science (tawhidic): Toward sustainable development. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, 7*, 110-123.

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

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

Patmawati Ibrahim, Siti Arni Basir, Asmak Ab Rahman. (2011). Sustainable economic development: Concept, principles and management from Islamic perspective. *European Journal of Social Sciences, 24*(3), 330-338.

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

Sayyid Qutb. (2000). *Tafsir fi zilalil Qur`an: di bawah bayangan al-Qur`an (Jilid 9).* Yusoff Zaky Yacob (terj.). Kelantan: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd.

Shattuck, A. & Holt-Gimenez, E. (2014). Moving from food crisis to sovereignty. *Yale Human Rights and Development Journal, 13*(2), 1-15.

United Nations. (2018). *Goal 2: Zero hunger.* Diakses daripada https://www.un.org/sustainabledevelopment/hunger/

Usman Aminu Umar & Mohd Faris Khamidi (2012). *Green and sustainable development in an Islamic perspective.* Kertas kerja yang dibentangkan di World Conference on Islamic Thought & Civilization Contemporary Challenges and Realities pada 11-12 September 2012 Di Kolej Islam Darul Ridzuan, Kuala Kangsar, Perak, Malaysia.

Van Wensveen, L.M. (2011). Religion and sustainable development: a typological analysis. dlm. Te Haar, G. (Ed.), *Religion and development: Ways of transforming the world*.(pp.81-108). London: Cittust & Co.

Wang, X., Biewald, A., Dietrich, J.P., Schmitz, C., Lotze-Campen, H., Humpenoder, F., Bodirsky B.L. & Popp, A. (2016). Taking account of governance: Implications for land-use dynamics, food prices and trade patterns. *Ecological economics*, 122, 12-24.

Z. Hafsa Orhan Astrom. (2011). Paradigm shift for sustainable development: The contribution of Islamic economic. *Journal of Economics and Social Studies, 1*(1), 73-83.

Ekonomi Politik Kepenggunaan Berteraskan Islam[9]

Siti Mastura Muhammad[10]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang
Tel: 019-4974123, Email: m.sitimastura89@gmail.com

Mohd Shukri Hanapi[11]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang
Tel: +6019-450 7576 E-mel: hshukeri@yahoo.com

Abstrak

Kepenggunaan merupakan satu disiplin ilmu yang bersifat sosial, ekonomi dan politik. Ia bertujuan melindungi dan mengawal aktiviti pengguna secara keseluruhannya. Justeru, aktiviti kepenggunaan penting dibicarakan apabila seseorang yang membelanjakan pendapatannya bagi tujuan memaksimumkan kehendak dan kepuasan merupakan sesuatu yang rasional dan membawa kebahagiaan kepada manusia. Hal ini dilihat memberi kesan negatif kepada pengguna terutamanya masalah keberhutangan yang serius, muflis dan pemborosan. Oleh sebab itu, kertas kerja ini bertujuan meneliti dan mengenal pasti ekonomi politik kepenggunaan berteraskan Islam. Persoalannya, apakah yang dimaksudkan ekonomi politik kepenggunaaan berteraskan Islam? Bagaimanakah ekonomi politik kepenggunaan berteraskan Islam mampu menanggani isu-isu negatif kepenggunaan semasa? Bagi menjawab persoalan-persoalan ini, kertas kerja ini ditulis hanya menggunakan data sekunder. Data-data sekunder ini dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Hasilnya, didapati ekonomi politik kepenggunaan berteraskan Islam merupakan satu disiplin yang mengawal segala aktiviti kepenggunaan-*ghuluw* (mengikut hawa nafsu dan kemahuan) bersumberkan al-Qur'an dan al-Hadith, bertunjangkan tauhid dan bermatlamatkan mencapai keredaan Allah SWT.

Kata kunci: *ekonomi, politik, kepenggunaan*

1 PENGENALAN

Ekonomi politik Islam mencakupi segala bidang dan boleh diaplikasikan dalam pelbagai aspek (Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2014) antaranya diaplikasikan dalam konteks kepenggunaan. Hal ini mengikut strategi dan garis panduan berasaskan al-Qur'an dan al-Hadith. Justeru, ekonomi politik Islam ini mampu membezakan kepenggunaan Islam dengan kepenggunaan konvensional yang sentiasa mengutamakan individualisme dan materialisme sehingga dianggap membawa

[9] Kertas kerja dibentangkan di *The 13th ISDEV International Islamic Development Management Conference (IDMAC 2018)*, anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malayisa (USM), pada 13-14 November 2018, di USM, Pulau Pinang.

[10] Pelajar Doktor Falsafah Pembangunan Berteraskan Islam, Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

[11] Pensyarah Kanan di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

kebaikan kepada masyarakat dan kebahagian kepada manusia (Samuelson & Nordhaus, 2001:30-31; Deliarnnov, 2003:11-17; Polli, 2010:6-8). Oleh itu, perbincangan kepenggunaan amat penting dan menjadi isu utama dalam kalangan pengguna apabila pelbagai isu kepenggunaan dan ketidakseimbangan pengaruh material melanda masyarakat (Nor Ain Mohamad Kastolani, 2014; Fadhilah Mat Nor, Aza Shahnaz Azman, et. al, 2016). Misalnya, isu pembaziran makanan, isu bankrap, isu hutang isi rumah yang tinggi dan sebagainya.

Oleh yang demikian, kesan-kesan negatif daripada isu kepenggunaan ini tidak mungkin dapat diselesaikan selagi pengguna Muslim khususnya tidak kembali kepada acuan yang jitu dan komprehensif bagi menggerakkan aktiviti kepenggunaan yang baik dan seimbang bertepatan dengan peraturan dan kehendak Allah SWT (al-Nisa', 4:59)[12]. Justeru, bagi menanggani isu-isu kepenggunaan yang timbul dalam masyarakat pengguna Muslim masa ini, penelitian tentang ekonomi politik kepenggunaan berteraskan Islam dijadikan asas untuk memperkemaskan disiplin kepenggunaan semasa. Persoalannya, apakah maksud ekonomi politik kepenggunaan? Bagaimanakah ekonomi politik kepenggunaan ini mampu mengatasi isu-isu kepenggunaan semasa?

Bagi menjawab persoalan-persoalan tersebut, maka perbincangan dalam kertas kerja ini dibahagikan kepada tiga bahagian utama. Pertama, membincangkan maksud ekonomi politik kepenggunaan; kedua, dapatan dan perbincangan; dan ketiga analisis analisis dapatan dan perbincangan.

2 DEFINISI EKONOMI POLITIK KEPENGGUNAAN

Ekonomi politik merupakan pengintegrasian daripada istilah ekonomi dan istilah politik. Ia merupakan cabang ekonomi yang menganalisis perihal ekonomi berasaskan pendekatan politik atau cabang politik yang membincangkan pengaruh ekonomi terhadap. Selain itu, Deliarnov (2006), Jevons (2008) menjelaskan bahawa ekonomi politik sebagai pengawalan dan pengurusan pemerintah terhadap arah kegiatan ekonomi.

Seterusnya, Bascom (2009) dan Devas (2009) pula menghuraikan ekonomi politik sebagai sebuah kajian yang menyeluruh sama ada melibatkan aspek ekonomi, politik atau sosial. Hal ini sebagaimana pengkajian masalah teori sosial membawa kepada perbincangan masalah ekonomi dan politik serta sebaliknya. Selain itu, Shively (2011) pula memperincikan bahawa ekonomi politik adalah bidang yang luas merangkumi pelbagai disiplin melibatkan ilmu sosial, ekonomi, politik, hukum, budaya dan psikologi. Justeru, ekonomi politik ini sebagai sasaran melihat bagaimana interaksi hubungan negara dengan ekonomi.

Kepenggunaan pula dari segi bahasa adalah guna atau pakai (Hana Johannsen & Terry Page, 1980:79). Sementara dari segi istilah ialah perlakuan mengguna barangan dan perkhidmatan bagi memenuhi keperluan semasa (Pearce, 1983:81). Senada dengan Pearce (1983:81), Moffat (1984:64) turut mengutarakan kepenggunaan sebagai hal-hal berkaitan penggunaan barangan

[12] Firman Allah SWT yang bermaksud: "Kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisih faham) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada Kitab Allah SWT (al-Qur'an) dan Rasul-Nya (al-Sunnah)" (al-Nisa', 4:59).

dan perkhidmatan bagi memuaskan kehendak-kehendak pengguna sehingga melahirkan nilai faedah atau utiliti.

Selanjutnya, Nurizan Yahaya dan Mohd Amim Othman (2002) pula menghuraikan kepenggunaan merujuk individu yang membeli, menyewa, menerima, mengguna, menyelenggara atau melupuskan barangan dan perkhidmatan sama ada untuk digunakan, disimpan, dipelihara atau dibuang sahaja dalam bentuk terakhir (*final form*). Kepenggunaan atau *istihlak* dalam bahasa arab pula dinyatakan sebagai *itlaf al-'ayn* iaitu menggunakan sesuatu benda atau barangan yang boleh memberi faedah serta manfaat yang dikehendaki. Contohnya, air digunakan untuk minuman serta sistem pengairan. Ia akan berkurangan dan habis tetapi faedahnya diperoleh iaitu menjaga kehidupan dan menyuburkan pertanian. Oleh itu, *itlaf al-'ayn* tidak menghasilkan manfaat, tetapi *istihlak* menghasilkan manfaat (Muhammad Rawas Qal'aqrajiy, 1991:94).

Berdasarkan perbincangan definisi kepenggunaan tersebut, jelaslah bahawa kepenggunaan adalah segala hal berkaitan pengguna yang berorientasikan tindakan iaitu tingkah laku pengguna terhadap sesuatu barangan, produk atau perkhidmatan mahupun urusan pentadbiran dan pembangunan.

Oleh yang demikian, apabila digabungkan antara istilah ekonomi politik dengan istilah kepenggunaan, maka terbentuklah ungkapan ekonomi politik kepenggunaan. Integrasi ekonomi politik kepenggunaan ini bukanlah ilmu baru yang diwujudkan, malahan ia wujud dan diaplikasi oleh Nabi SAW sendiri yang tidak terpisah daripada ajaran Islam (Atikullah Abdullah, 2009:73). Oleh itu, definisi ekonomi politik kepenggunaan dalam kertas kerja ini merujuk kepada satu disiplin atau sistem yang bertunjangkan al-Qur'an dan al-Hadith dalam mengawal dan mengatasi segala aktiviti kepenggunaan-*ghuluw* (mengikut hawa nafsu dan kemahuan).

3 METODOLOGI

Perbincangan dalam kertas kerja ini dibuat melalui kaedah kualitatif yang menggunakan data-data daripada sumber sekunder. Terdapat dua tujuan pengumpulan data sekunder dalam kajian ini. Pertama, bertujuan meneliti ekonomi politik kepenggunaan. Penelitian dibuat melalui kaedah analisis kandungan terhadap data-data yang dikumpulkan daripada sumber sekunder, iaitu kajian-kajian dan karya-karya terdahulu yang berkaitan seperti tesis, jurnal, dan penulisan-penulisan berkaitan ekonomi politik dan kepenggunaan; kedua, bertujuan menganalisis dapatan berkaitan ekonomi politik kepenggunaan. Hal ini dilakukan dengan merujuk kepada sumber-sumber utama epistemologi Islam iaitu al-Qur'an dan al-Hadith serta penulisan-penulisan yang berkaitan merangkumi kajian-kajian berautoriti yang diterbitkan (tesis dan artikel jurnal).

4 DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Secara umumnya, perbincangan ini merangkumi lima perkara utama. Perincian kelima-lima perkara ini dibincangkan sebagaimana berikut:

4.1 Ekonomi Politik Konvensional

Perbincangan ekonomi politik konvensional dapat dilihat sebagaimana sorotan kajian-kajian lepas yang berkaitan. Misalnya, Karl Marx (2007) menjelaskan bahawa ekonomi politik mempunyai hubungan dengan ideologi komunisme dan kapitalisme. Hal ini dilihat mempengaruhi suasana pekerjaan yang hanya melibatkan kelompok tertentu sahaja. Senada dengan Karl Max (2007), Smith (1776) pula menghuraikan bahawa konsep pasaran bebas kapitalisme lebih baik dan adil berbanding konsep komunisme yang dibawa oleh Karl Marx.

Seterusnya, M. Umer Chapra (1997) pula berpandangan kedua-dua sistem sosialis dan kapitalis sebagaimana dibincangkan Karl Marx (2007) dan Smith (1776) tidak memberikan prestasi yang baik dalam perkembangan ekonomi politik dunia. Hal ini disebabkan sistem kapitalisme dan sosialisme dilihat menimbulkan kebencian masyarakat kerana pelaksanaan sistem individualisme melampau yang menonjolkan diri dalam persaingan tidak sihat.

Kajian lain oleh Weingast et al. (1981) pula, memperihalkan kebaikan penyusunan semula ekonomi politik. Hal ini disebabkan kepincangan dalam bidang politik berkaitan salah laku institusi perundangan, manakala dalam bidang politik pula disebabkan pelbagai masalah berkaitan ekonomi politik misalnya pemilihan projek-projek ditentukan oleh kuasa politik. Justeru, lebih berkesan sekiranya bidang ekonomi dan politik diintegrasikan menjadi satu bidang iaitu ekonomi politik.

4.2 Ekonomi Politik Islam

Terdapat sebilangan penulis membincangkan secara khusus berkaitan ekonomi politik Islam. Antaranya, Ghosh (1997) membincangkan ontologi dalam ekonomi politik Islam, manakala Radiah Abdul Kader dan Mohamed Ariff (1997) pula menghuraikan pengalaman ekonomi politik kewangan Islam di Malaysia. Kajian lain oleh Ahmad Gusau (1997) pula memperincikan berkaitan peranan gerakan politik Islam di Nigeria dalam perkembangan ekonomi di negara tersebut.

Seterusnya, Muhammad Syukri Salleh (1997) pula lebih meneliti politik pembangunan berteraskan Islam manakala Abdad (1997) pula menumpukan pembaharuan yang ingin dilakukan dalam sebuah negara Islam. Selain itu, Masudul Alam Choudhury (1997) meneliti ciri-ciri ekonomi politik Islam melalui pengaplikasian ekonomi politik Islam. Hal ini dibincangkan bagi mengembangkan pemahaman masyarakat mengenai institusi sosial dan hubungannya dengan institusi syariat. Kajian lain ekonomi politik Islam ini dikembangkan lagi oleh Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010) yang menggariskan konsep, pelaksanaan, prinsip-prinsip, ciri-ciri dan matlamat ekonomi politik Islam manakala Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014) pula memperincikan perbincangan bahawa tahaluf siyasi tidak terikat kepada politik kepartian semata-mata, malahan turut merangkumi ekonomi politik Islam.

Berdasarkan perbincangan berkaitan ekonomi politik Islam sebelum ini didapati perbincangannya perlu dikembangkan. Justeru, perbincangan ekonomi politik kepenggunaan berteraskan Islam ini dilakukan bagi mengisi lompang kajian yang diperlukan.

4.3 Kepenggunaan Konvensional

Berhubung kepenggunaan konvensional, terdapat sorotan kajian-kajian lepas secara khusus membincangkan perkara ini. Antaranya ialah Maryam Jameela (1968) dan Ali Shariati (1979) menyatakan falsafah ekonomi Barat mencorakkan aktiviti kepenggunaan dengan memisahkan agama sebagai panduan kehidupan mereka. Bahkan aspek *modenisme* (penolakan terhadap kewujudan akhirat) dan *humanisme* (konsep yang mengagungkan kemampuan dan kewibawaan manusia) dijadikan asas kepada kejayaan kepenggunaan dan kejayaan pengumpulan harta kekayaan mereka.

Selain itu, perbincangan konsep kepenggunaan konvensional dikembangkan lagi oleh Marshall (1980) dengan memperkenalkan konsep rasional dan utiliti sebagai asas kepada perkembangan ekonomi termasuklah aktiviti kepenggunaan. Selanjutnya, A. Pollak (1969) turut menyatakan bahawa fungsi utiliti bergantung kepada penggunaan isi rumah, individu, teknologi dan citarasa. Justeru, kesemua faktor tersebut adalah relevan dalam menentukan fungsi utiliti isi rumah (Meadows, 1997).

Seterusnya, Muhammad Syukri Salleh (2008) yang memetik pandangan Karl Marx menghuraikan kepenggunaan konvensional ternyata menafikan konsep pemilikan sebenar segala yang wujud di alam ini adalah hak mutlak Allah SWT. Sifat kepenggunaan konvensional yang anti-dogmatis dan anti-teologi membawa kepada kefahaman substruktur (ekonomi) menentukan superstruktur (agama, pemerintahan, perundangan dan sebagainya). Kajian lain oleh Siddiqi (1982) pula memperincikan tiga andaian utama kepenggunaan konvensional. Pertama, setiap manusia amat mementingkan diri; kedua, matlamat utama pendapatan adalah menambahkan kebendaan; dan ketiga, setiap individu bebas untuk memaksimumkan kebajikan kebendaannya.

Berdasarkan perbincangan sebelum ini, didapati konsep kepenggunaan konvensional lebih cenderung kepada aspek fizikal dan materialisme tanpa menghubungkannya kepada nilai-nilai spiritual dan moral. Hal ini tidak sewajarnya diaplikasikan oleh pengguna Muslim. Seharusnya, Islam menjadi panduan dan pegangan bagi masyarakat dalam segenap dimensi kehidupan. Maka, perbincangan ekonomi politik kepenggunaan berterasan Islam ini dilakukan bagi mengisi lompang kajian yang diperlukan.

4.4 Kepenggunaan Islam

Terdapat sebilangan penulis membincangkan secara khusus berkaitan kepenggunaan Islam. Misalnya, Basri Abd. Ghani, Abd Aziz Harjin & Sayuti Abd. Ghani (2011) dan Nurshuhaida Abdul Razak dan Siti Zaiton Mohd Dali (2012) mengemukakan kepenggunaan dalam ekonomi Islam mengandaikan pengguna adalah rasional apabila mereka membelanjakan pendapatan mereka untuk memaksimumkan kepuasan material sejajar dengan kepuasan kerohanian.

Selain itu, kajian lain oleh Muhammad Tarmizi Abdul Rahman (2003) dan Nor ‘Azzah Kamri (2008) memfokuskan dan memperkemaskan isu etika yang penting diamalkan oleh pengguna Muslim berasaskan sistem ekonomi Islam dan hukum Allah SWT. Walau bagaimanapun, menurut Mohd Azhar Mat Zim (1998) menghuraikan bahawa aktiviti kepenggunaan menurut

Islam dan konvensional adalah berbeza menurut sistem ekonomi Islam. Keseimbangan kepenggunaan dalam sistem ekonomi Islam bukanlah semata-mata melayani kehendak manusia yang tidak terbatas, bahkan Islam menyeimbangkan kehendak material dan spiritual manusia secara adil dan saksama.

Karya lain pula membincangkan kepenggunaan menurut syariah seperti yang dilakukan oleh Nur Amani Pauzai dan Shariffah Nuridah Aisyah Syed Nong (2011) dan kajian Fadhilah Mat Nor *et al*. (2016) Dalam konteks kepenggunaan menurut syariah ini, pengguna diberi kebebasan sepenuhnya dalam menggunakan sesuatu barangan atau perkhidmatan untuk mendapat kesejahteraan hidup, namun penggunaan itu tertakluk kepada adab dan peraturan yang telah ditetapkan oleh syarak.

Seterusnya, kepenggunaan halal haram pula dihuraikan oleh Mohammad Aizat Jamaludin, et.al. (2012) Zalina Zakaria dan Siti Zubaidah Ismail (2015). Kepenggunaan halal haram ini lebih bersifat hukum atau menekankan soal halal haram di samping itu, melibatkan konsep halalan tayyiban, proses penghasilan produk halal, pengenalpastian logo halal, etika kepenggunaan, hak-hak pengguna Muslim dan perundangan yang berhubung kepenggunaan halal.

Berdasarkan perbincangan yang dilakukan berkaitan kepenggunaan Islam ini, masih belum ditemui kajian-kajian yang membincangkan secara khusus ekonomi politik dalam mengatasi isu-isu kepenggunaan.

4.5 Isu-Isu Kepenggunaan

Selain perbincangan berkaitan kepenggunaan Islam, terdapat sebilangan kajian dan karya yang membincangkan isu-isu kepenggunaan dalam kehidupan masyarakat. Misalnya, kajian Zalina Zakaria (2007) yang membincangkan isu-isu pengguna berkaitan penipuan barangan dan perkhidmatan serta penyalahgunaan logo halal. Kajian lain oleh Mohd Anuar Ramli dan Mohamad Aizat Jamaludin (2012) pula menjelaskan berkaitan isu pemprosesan dan pengeluaran makanan, sumber asal bahan-bahan mentah dan seumpamanya, manakala kajian Anisah Ab Ghani dan Muhammad Safiri Ismail (2014) melihat beberapa isu hukum seperti susu haiwan ternakan, madu lebah, cuka daripada arak dan lain-lain serta menghubungkannya dengan pendekatan kaedah *al-istihalah* (perubahan jirim atau zat sesuatu bahan).

Seterusnya, kajian tentang isu-isu kepenggunaan bertambah oleh S.M. Mohamed Idris (2013) yang memfokuskan permasalahan budaya boros, membazir serta sikap suka berhutang dalam kalangan pengguna Malaysia akibat penggunaan kad kredit serta corak perbelanjaan yang berlebihan.

Berdasarkan kajian-kajian dan karya-karya terdahulu berkaitan isu-isu kepenggunaan dalam kehidupan masyarakat, didapati ia berlaku akibat kecenderungan kepuasan material masyarakat yang tidak dapat dikawal dan diseimbangkan. Panduan berkaitan kefahaman sebenar mengenai kepenggunaan Islam wajar dirumuskan demi kemaslahatan pengguna Muslim khususnya. Oleh itu, kajian ini cuba mengisi lompang yang telah dikenal pasti ini dengan memfokuskan ekonomi politik kepenggunaan berteraskan Islam.

5 ANALISIS DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Sorotan terhadap dapatan dan perbincangan sebelum ini mempamerkan lima perkara utama. Pertama, ekonomi politik konvensional; kedua, ekonomi politik Islam; ketiga, kepenggunaan konvensional; keempat, kepenggunaan konvensional; dan kelima, isu-isu kepenggunaan. Berdasarkan penelitian terhadap sebilangan kajian sebelum ini, dilihat integrasi antara ekonomi politik Islam dan kepenggunaan Islam menjadi satu keperluan dan seterusnya membentuk kerangka ekonomi politik kepenggunaan berteraskan Islam.

Perbincangan berkaitan kerangka ekonomi politik islam dapat dilihat secara tersusun sebagaimana kajian Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010:50) yang menggariskan enam perkara utama dalam ekonomi politik Islam. Pertama, acuan dan sumber utama ekonomi politik Islam adalah al-Qur'an dan al-Hadith. Hal ini disebabkan keunggulan hukum-hukum Islam terletak pada prinsip-prinsipnya yang komprehensif dan sesuai sepanjang kehidupan manusia (Abdul Mannan, 1989:53). Kedua, ekonomi politik Islam lebih komprehensif kerana merangkumi kesepaduan tiga bidang iaitu ekonomi, politik dan sosial. Ketiga, pelaksanaan ekonomi politik Islam menitik beratkan aspek keadilan dan kebajikan, *amar makruf nahi mungkar*, *ubudiyyah* dan *uluhiyyah* serta tanggungjawab sebagai khalifah dan hamba Allah SWT. Keempat, ciri-ciri ekonomi politik islam merangkumi pembangunan sosiopolitik dan sosioekonomi, keseimbangan pembangunan masyarakat, kepentingan awam serta pengurusan sumber manusia. Kelima, konsep pengislahan ummah merupakan wasilah kepada perubahan masyarakat dalam ekonomi, politik dan sosial; dan keenam, ekonomi politik Islam bermatlamatkan *mardhatillah* (keredaan Allah SWT).

Seterusnya, dalam konteks kepenggunaan Islam pula walaupun tiada istilah khusus kepenggunaan dalam al-Qur'an, namun segala petunjuk Allah SWT adalah komprehensif merangkumi segala aspek pengendalian kehidupan manusia tanpa pengecualian sesuatu perkara (Fadhilah Mat Nor, Aza Shahnaz Azman, Mawar Murni Yunos & Abdul Ghafar Ismail, 2016). Hal ini dapat dikukuhkan bahawa segala tindakan Nabi SAW dalam aspek perniagaan dan perdagangan membuktikan pelaksanaan aktiviti kepenggunaan (Muhammad Tarmizi Abdul Rahman, 2003:28-29). Justeru, kepenggunaan Islam turut mempunyai kaedahnya tersendiri. Terdapat lima perkara utama dalam kepenggunaan Islam. Pertama, bertunjangkan falsafah *uluhiyyah*, *rububiyyah*, *ubudiyyah* dan amanah berasaskan acuan al-Qur'an dan al-Hadith. Kedua, prinsip kepenggunaan Islam menitik beratkan aspek kebenaran, kebersihan dan suci, kesederhanaan, kemanfaatan dan kerohanian (Afzal Ur Rahman, 1991). Ketiga, etika kepenggunaan Islam menitik beratkan kebajikan, keadilan, menolak kerosakan dan kemungkaran. Keempat, keutamaan kepenggunaan Islam sama ada pilihan barangan keperluan hidup atau asas, barangan keperluan kecekapan, barangan keselesaan, barangan mewah atau barangan yang merbahaya dan merosakkan (Surtahman Kastin Hasan 2001). Kelima, matlamat kepenggunaan Islam adalah untuk memperolehi kebahagiaan dunia akhirat dan mendapat keredaan dan keberkatan Allah SWT (Mahbob Mahfot dan Norlela Kamaluddin, t.t).

Berdasarkan perbincangan kepenggunaan Islam ini, dilihat terdapat lima persamaan dengan ekonomi politik Islam. Pertama, bersumberkan al-Qur'an dan al-Hadith; kedua, pelaksanaannya bertunjangkan tauhid *uluhiyyah*, *ubudiyyah* dan amanah sebagai hamba dan khalifah Allah

SWT. Ketiga, penekanan terhadap konsep keadilan dan kebaikan dan kebajikan kepada masyarakat. Keempat, matlamat akhir pelaksanaanya adalah memperoleh keredaan Allah SWT.

Oleh itu, berasaskan empat persamaan antara ekonomi politik Islam dengan kepenggunaan Islam ini, maka integrasi kedua-dua bidang tersebut dilihat sesuai dan komprehensif bagi membentuk bidang baharu iaitu ekonomi politik kepenggunaan berteraskan Islam.

6 KESIMPULAN

Berdasarkan keseluruhan perbincangan dalam kajian ini, didapati integrasi ekonomi politik Islam dan kepenggunaan Islam menjadi asas bagi membangunkan konsep yang lebih sepadu dan holistik berkaitan ekonomi politik kepenggunaan berteraskan Islam. Hal ini dapat dilihat pada empat aspek kekuatannya. Pertama, aspek sumber berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadith; kedua, aspek tunjang berfalsafahkan tauhid; ketiga, aspek elemen asas yang merangkumi hubungan dengan Allah, hubungan dengan manusia dan hubungan dengan alam sekitar; dan keempat, aspek matlamat akhir bersandarkan keredaan Allah SWT. Justeru, analisis ekonomi politik kepenggunaan Islam ini dilihat mampu memandu pengguna Muslim khususnya daripada tidak terus mengamalkan kepenggunaan konvensional yang didominasi oleh sistem liberal-kapitalis. Pada masa yang sama ia dapat membantu masyarakat dalam mengurus kewangan mereka dengan baik iaitu berbelanja mengikut keutamaan dan kemampuan serta mengelak daripada sikap boros, membazir dan berbelanja untuk perkara yang tidak berfaedah.

PENGHARGAAN

Kertas Kerja ini adalah sebahagian daripada hasil kajian yang berjudul Pembinaan Model Kepenggunaan-Wasatiyyah (203.CISDEV.6711588) yang dibiayai oleh Skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS), Fasa 1/2017, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.

RUJUKAN

Afzalul Rahman. (1991). *Doktrin ekonomi Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka (DBP).

Ali Shariati. (1979). *Islamic view of man.* Texas: Free Islamic Literatures Inc. Houston. Texas Fondation.

Anisah Ab. Ghani & Muhammad Safiri Ismail. (2014). *Konsep Istihalah Dan Hubungannya Dalam Penentuan Hukum Makanan*. Diakses pada 20 Julai 20 2016 daripada https://www.google.com/amp/s/helikmedia.wordpress.com/

Atikullah Abdullah. (2009). "Fiqh lestari: Ke arah penyusunan prinsip-prinsip muamalat Islam untuk pembangunan lestari yang sepadu". *Jurnal Malim*, 10. Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia (USM).

Bascom, J. (2009). *Political Economy*. Bibliobazaar, LLC.

Basri Abd. Ghani, Abdul Aziz Harjin & Sayuti Abd. Ghani. (2011). Konsep kepenggunaan dari perspektif ekonomi Islam. *Seminar Keusahawanan Islam 11, Peringkat Kebangsaan*, pada Jun.

Chapra, M. Umer. (1997). *Islam dan Pembangunan Ekonomi*. Terbitan bersama. Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought dan Thinker's Library Sdn. Bhd.

Choudhury, M.A., Abdad M.Z., Muhammad Syukri Salleh. (1997). *Islamic Political Economy in Capitalist-Globalizaton*. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd. Dan International Project on Islamic Political Economy (IPIPE), Universiti Sains Malaysia.

D. W. Moffat. (1984). *Economics dictionary*. USA: Elsevier Science Publishing Company Inc.

Dawid W. Pearce. (1983). *The dictionary of modern economics*. London: The Macmillan Press.

Deliarnov. (2006). *Ekonomi Politik*. Indonesia: Penerbit Erlangga.

Devas, C.S. (2009). *Political Economy*. Bibliobazaar, LLC.

Fadhilah Mat Nor, Aza Shahnaz Azman, Mawar Murni Yusnos & Abdul Ghafar Ismail (2016). Epistemologi Tauhid Dalam Pemikiran Ekonomi: Teori Penggunaan. Paper presented at *International Conference on Aqidah, Dakwah & Syariah (IRSYAD 2016)*, at Grand Blue Wave Hotel, Shah Alam, 10 May 2016.

Hana Johannsen & G. Terry Page. (1980). International *dictionary of management.* London: The Macmillan Press Ltd.

Jevons, W.S. (2008). *Political Economy*. Bibliobazaar, LLC.

Konsep-istihalah-dan-hubungannya-dalam-penentuan-hukum.

Marshall, A. (1890). *Principles of economics*. London: Macmillan and Co.

Maryam Jameelah. (1968). *Islam and modernism*. Lahore: Islamic Publications Ltd.

Meadows, E. (1977). "The New and Improved Consumer Behavior Theory", *Studies in Economics and Finance*, Vol. 1 Issue 1, p.16-27, https://doi.org/10.1108/eb028586

Mohammad Aizat Jamaludin, Mohd Anuar Ramli & Suhaimi Ab. Rahman. (2012). *Ijtihad kontemporari dalam pembinaan fiqh kepenggunaan*. Kertas Kerja Academia.edu. Diakses pada 15 Disember 2013 daripada http://malaya.

Mohd Anuar Ramli & Mohammad Aizat Jamaludin. (2012). *Pengenalan kepenggunaan Islam.* Diakses pada 15 Disember 2013 daripada http://www.academia.edu/4350011/

Mohd Azhar Mat Zim. (1998). *Teori penggunaan di dalam ekonomi Islam: Kajian perbandingan dengan ekonomi konvensional*. Kertas Projek Bahagian Pengajian Syariah Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Mohd Syakir Mohd Rosdi. (2010). *Dr. Burhanuddin Al-Helmi dan Pembangunan Ekonomi Politik Islam Di Malaysia*. Disertasi Sarjana yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan (Pengurusan Pembangunan Islam), Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

Mohd Syakir Mohd Rosdi. (2014). *Tahaluf Siyasi Dalam Ekonomi Politik Islam*. Tesis Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

Muhammad Rawas Qal'aqraji. (1991). *Mabahith fi al-iqtisad al-Islam fi usul al-fiqhiyyat*. Beirut, Lubnan: Darul al-Nafa'is.

Muhammad Syukri Salleh. (2008). Pengurusan Pembangunan Berteraskan Islam: Konsep dan Perkaedahan. *Siri Kertas ISDEV, Bil. 1,* Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia.

Nor Ain Mohamad Kastolani. (2004). *Penyediaan Fiqh Kepenggunaan Islam Berasaskan Konsep Hukum Islam.* Diakses pada 15 Ogos 2016 daripada http://www. academia.edu/

Nor Azzah Kamri. (2008). Kepenggunaan dalam Islam: Tinjauan dari sudut etika. *Jurnal Kanun Undang-undang Malaysia*. Universiti Darul Iman Malaysia, Terengganu.

Nurizan Yahaya & Mohd Amim Othman. (2002). *Pengenalan sains pengguna*. Serdang: Universiti Putra Malaysia (UPM).

Nurshuhaida Abdul Razak & Siti Zaiton Mohd Dali. (2012). Perbezaan analisis kepenggunaan menurut ekonomi konvensional dan ekonomi Islam, kertas kerja yang dibentangkan dalam *Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia ke-VII* (*PERKEM VII)*. Ipoh, Perak, 4-6 Jun.

Pengenalan_kepenggunaan_Islam.

Pollak, R.A. (1969). Conditional Demand Functions and Consumption Theory, *The Quarterly Journal of Economics*, 1969, Vol. 83, Issue 1, p. 60-78.

Shively, W.P. (2011). *Power and Choice An Introduction To Political Science*. Ed. ke-12. Mc Graw Hill International Edition.

Zalina Zakaria (2007). Isu-isu terkini tentang pengguna di Malaysia. *Jurnal Syariah*, 15:2 (2007), 45-60.

Literatur Komunikasi Kepimpinan Di Malaysia[13]

Mastura Syamsudin[14]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang
E-mel : mas88_sagittarius@yahoo.com
017-7114765

Abstrak

Komunikasi kepimpinan merupakan stail, kaedah dan strategi komunikasi yang digunakan oleh pemimpin dalam melaksanakan peranan dan tugas formal sebagai seorang pemimpin. Justeru, kertas kerja ini dilakukan dengan tujuan untuk melihat kepada hasil-hasil kajian yang telah dilakukan oleh pengkaji-pengkaji terdahulu mengenai komunikasi kepimpinan yang terdapat di Malaysia. Keperluan untuk seseorang pemimpin mempunyai stail komunikasi yang tersendiri sangat tinggi terutamanya dalam era kepimpinan Malaysia baharu yang wujud pada hari ini. Namun begitu, adakah realiti yang berlaku dalam komunikasi kepimpinan yang ada pada hari ini mempamerkan komunikasi kepimpinan yang baik? Rentetan daripada permasalahan tersebut, timbul persoalan apakah gaya kemahiran komunikasi yang diperlukan oleh seseorang pemimpin terutamanya pemimpin yang ada pada hari ini? Bagaimanakah untuk melaksanakan komunikasi yang sedemikian dalam kepimpinan yang ada pada hari ini? Justeru, bagi menjawab persoalan-persoalan tersebut satu kaedah analisis kandungan data terhadap sumber sekunder dilakukan. Berdasarkan tinjauan literatur yang telah dilakukan didapati bahawa terdapat beberapa aspek yang ditekankan untuk menjadi seorang pemimpin yang boleh berkomunikasi dengan baik iaitu dengan menekankan nilai-nilai akhlak dalam berkomunikasi antara pemimpin dan pengikut.

Kata Kunci: Literatur, Komunikasi Kepimpinan, Malaysia

1 PENGENALAN

Komunikasi merupakan salah satu kemahiran yang perlu ada dalam kepimpinan. Setiap ketua perlu memiliki komunikasi yang berkesan dengan pengikut atau pekerja bawahan dalam sesebuah organisasi. Hal ini sangat penting kerana cara berkomunikasi yang digunakan oleh pemimpin akan mempengaruhi pengikut atau pekerja bawahan dalam mencapai matlamat yang dikehendaki. Beberapa orang tokoh sarjana seperti Allio (2012), Garcia (2012), Friedman (2011), Tourish dan Jackson (2008), dan Barret (2006) telah menekankan akan kepentingan kemahiran komunikasi yang perlu ada bagi setiap pemimpin sama ada pemimpin dalam organisasi ataupun pemimpin politik. Jika dilihat komunikasi kepimpinan di Malaysia, boleh dilihat daripada pelbagai organisasi yang ada di Malaysia.

---

[13] Kertas Kerja ini dibentangkan dalam ISDEV International Development Management Conference (IDMAC 2018) di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV) Universiti Sains Malaysia (USM) Pulau Pinang pada 13 & 14 November 2018.

[14] Mastura Syamsudin merupakan pelajar Doktor Falsafah Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV) Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

2 KOMUNIKASI KEPIMPINAN DI SEKOLAH-SEKOLAH MALAYSIA

Komunikasi kepimpinan di Malaysia realitinya telah banyak kajian yang dilakukan meneliti kepada gaya komunikasi kepimpinan yang berlaku antara guru besar atau pengetua dengan guru-guru sekolah dan pentadbir. Dalam kajian yang dilakukan oleh Rosnah Ishak (2017) terhadap beberapa buah sekolah menengah dan sekolah rendah di Perlis, Perak, Selangor, Negeri Sembilan, Johor, Kelantan dan Sabah didapati bahawa pengetua atau guru besar yang berfungsi sebagai pemimpin menggunakan perananya dalam membina dan membangunkan komuniti sekolah terutamanya dengan para guru dan kakitangan sekolah. Selain itu, dapatan kajian juga mendapati pengetua telah melaksanakan tugasnya sebagai pemberi makna ketika berkomunikasi dengan komuniti sekolah. Hal ini seiring dengan kajian yang telah dilakukan oleh Cooren et. al (2011) dan Hedman (2016) yang menyatakan bahawa komunikasi pemimpin sebagai pemberi makna. Namun, dari aspek pembinaan kepercayaan didapati tidak selari dengan kajian-kajian yang dilakukan oleh Meyer, Le Fevre, dan Robinson (2017), dan Sinema et. al (2013) kerana didapati pemimpin sekolah menggunakan komunikasi sebagai Pembina kepercayaan secara sederhana sahaja.

Dalam kajian yang dilakukan oleh M. Al-Muz-Zammil dan Noraini Hayati Ahmad (2017) terhadap gaya komunikasi guru besar di sekolah-sekolah kebangsaan di zon Tangkak, Ledang didapati bahawa terdapat hubungan yang signifikan antara gaya komunikasi memberitahu, memujuk, konsultasi dan penyertaan dengan motivasi guru-guru di sekolah. Berdasarkan hasil soal selidik didapati bahawa gaya komunikasi penyertaan paling banyak diamalkan oleh guru besar di sekolah. Selain itu, didapati juga guru besar akan memberi penerangan yang ringkas dan jelas kepada guru-guru untuk memudahkan tugasan disamping memberi panduan lengkap agar sesuatu tugasan dapat dilaksanakan dengan baik. Selari dengan pendapat Bateman dan Snell (1996) yang menyatakan kesibukan mendorong ketua lebih gemar berkomunikasi secara autoritatif mutlak iaitu dengan mengeluarkan arahan kepada warga organisasi semata-mata untuk dipatuhi dan dilaksanakan. Guru besar juga berfungsi sebagai alat motivasi untuk organisasi sekolah. Hal ini kerana guru besar perlu menggunakan gaya komunikasi memujuk bagi memberi motivasi guru-guru dalam melaksanakan tugas seperti mana Adair (1989) yang menyatakan bahawa motivasi adalah satu perkara yang menyebabkan seseorang itu menumpukan sepenuh tenaga dan usaha dalam melaksanakan tugasan. Dalam kajian yang dilakukan ini juga turut didapati guru besar kerap bersama-sama guru dalam melaksanakan program yang dilaksanakan, pandai menggunakan bahasa yang lembut sehingga guru-guru patuh dengan arahan dan menyebabkan guru-guru melakukan kerja yang diberi dengan hati yang terbuka. Hal ini menyamai dengan pendapat Azizi (2005) yang menyatakan bahawa motivasi merupakan penggerak kepada kemahuan dan keinginan untuk berjaya atau mencapai sesuatu.

Manakala kajian yang dilakukan oleh Asmia Ayu Alias (2013) pula melihat kepada gaya komunikasi kepimpinan pengetua dan hubungannya dengan kepuasan kerja guru-guru sekolah rendah zon Kukup, Pontian, Johor. Dalam kajian yang dilakukan, komunikasi pengetua ditentukan oleh beberapa tahap antaranya adalah gaya komunikasi interpersonal yang digunakan oleh pengetua, kepuasan kerja guru terhadap komunikasi interpersonal guru besar, perbezaan tahap gaya komunikasi interpersonal guru besar berdasarkan jantina, tahap kepuasan kerja guru berdasarkan jantina dan hubungan antara gaya komunikasi interpersonal

guru besar dengan kepuasan kerja guru. Berdasarkan kajian tinjauan yang dilakukan melalui kaedah soal selidik didapati bahawa tahap gaya komunikasi interpersonal guru besar dan tahap kepuasan kerja guru berada pada tahap yang tinggi. Tambahan juga, terdapat hubungan yang signifikan antara gaya komunikasi interpersonal guru besar dan kepuasan kerja guru di sekolah-sekolah kebangsaan zon Kukup, Pontian.

Berbeza dengan kajian yang dilakukan oleh Nazahiyah Abdul Kadir (2013) yang melihat kepada gaya komunikasi pengetua dan penglibatan guru-guru di SMK Telok Datok, Kuala Langat, Selangor. Dalam kajian yang dilakukan secara kuantitatif melalui kaedah soal selidik dan temu bual didapati bahawa kebanyakan guru terlibat dalam aktiviti kurikulum dan didapati juga terdapat hubungan yang sangat lemah di antara gaya komunikasi pengetua dan penglibatan guru dalam aktiviti di sekolah. Tambahan juga, didapati bahawa tiada perbezaan yang signifikan antara pentadbir dan guru-guru dari segi jawatan dalam gaya komunikasi pengetua. Selain itu, komunikasi yang digunakan oleh pengetua adalah sederhana dan hasil analisis yang dilakukan didapati bahawa pengetua sentiasa menghantar mesej melalui mesyuarat yang diadakan dan komunikasi yang digunakan adalah gaya komunikasi struktur. Rumusan yang dapat dilakukan adalah terdapat hubungan yang lemah antara gaya komunikasi pengetua dan penglibatan guru-guru dalam aktiviti di sekolah.

3 KOMUNIKASI KEPIMPINAN BERDASARKAN KONSEP

Selain itu, kajian yang dilakukan oleh Mohd Yusri Ibrahim dan Mohd Hazlami Jusoh (2015) pula cuba melihat komunikasi kepimpinan di sekolah dalam aspek konsep komunikasi kepimpinan. Dalam kajian yang dilakukan terdapat beberapa konsep yang diambil daripada beberapa orang tokoh seperti Philiphs (2000), Mai dan Akerson (2003), Andrews dan Andrews (2004) Raja Roslan et. al (2008), Lussier dan Achua (2007), Mohd Yusof, Noor Rahamah, Abd. Hair, Junaenah dan Ong Puay Liu (2011), Johnson (2011), dan Zulth (2014).
Terdapat beberapa ciri komunikasi kepimpinan sebagaimana yang dikemukakan oleh Philips (2000). Antaranya ialah seorang pemimpin harus menguasai secara verbal pengetahuan dalam proses kerja dan memahami aplikasi pengurusan, seseorang pemimpin juga haruslah mempunyai falsafah tersendiri yang membimbing terhadap komunikasi yang juga merujuk kepada tindakan pemimpin tersebut, dan seseorang pemimpin juga harus mengamalkan komunikasi yang berkesan.

Konsep komunikasi kepimpinan seharusnya meliputi tiga aspek yang harus diambil perhatian iaitu pertama, apa yang pemimpin sampaikan serta bagaimana disampaikan. Kedua, dengan siapa pemimpin itu berkomunikasi. Ketiga, bagaimana pemimpin mengenali dan membangunkan pengikutnya (Mai dan Akerson, 2003). Selain itu, Mai dan Akerson (2003) menyatakan bahawa komunikasi kepimpinan tidak boleh wujud jika tiada komunikasi dengan orang bawahan. Kuasa yang diberikan kepada pemimpin dan sifat kepimpinan itu terserlah apabila ada ahli bersama dengan seorang pemimpin dalam organisasi dengan adanya perkongsian pendapat dan terdapat perubahan yang dilakukan bersama dalam menubuhkan dan membangunkan hubungan antara pemimpin dan orang bawahan.

Andrews dan Andrews (2004) pula menyatakan bahawa konsep komunikasi harus melibatkan dua ikon yang penting iaitu pengantar dan penerima. Beliau menjelaskan bahawa pengantar

selaku pemimpin merupakan individu yang perlu memulakan komunikasi seperti memberi arahan, maklumat, idea dan sebagainya. Penerima pula merupakan individu yang mendapat pesanan komunikasi. Justeru, apabila wujudnya hubungan antara keduanya maka komunikasi kepimpinan akan berlaku.

Lussier dan Achua (2007) pula menyatakan bahawa konsep kepimpinan merangkumi lima elemen kepimpinan iaitu pemimpin dan pengikut, pengaruh, objektif organisasi, perubahan dan masyarakat. Tambahan juga, pemimpin dan pengikut saling mempengaruhi dan pemimpin pula individu yang mempengaruhi pengikut.

Berbeza dengan pemerian konsep yang dikemukakan oleh Raja Roslan et. al (2008) yang menegaskan bahawa konsep komunikasi kepimpinan haruslah melibatkan tiga elemen kemahiran komunikasi yang terbina dalam organisasi. Antaranya ialah Komunikasi secara ke bawah (*downward communication*) yang merujuk kepada arahan daripada pemimpin kepada sub-ordinat bawahan, komunikasi ke atas (*upward communication*) yang merujuk kepada maklum balas oleh ahli organisasi kepada pemimpin, dan komunikasi horizontal (*lateral communication*) yang merujuk kepada interaksi tidak rasmi dalam organisasi (Hidayat, 2013; Evawani, 2012; Lunenburg, 2010; Pace dan Faules, 2002).

Mohd Yusof, Noor Rahamah, Abd. Hair, Junanenah dan Ong Puay Liu (2011) pula berbeza dalam pemerian konsep komunikasi kepimpinannya iaitu pemimpin adalah sebagai seorang fasilitator. Hal ini bermaksud pemimpin merupakan fasilitator yang harus berkomunikasi dalam menjalankan tugasnya. Antara tugas tersebut adalah mengenal pasti individu-individu yang sesuai dan mahu menyertai dialog perbincangan, bertanyakan soalan untuk mendapatkan pandangan daripada peserta, mendengar pandangan yang dikemukakan, mencatatkan semua pandangan, mendapatkan kesepakatan fikiran tentang pandangan, merumuskan pandangan yang dicatat bersama peserta dan menulis laporan hasil perbincangan antara mereka. Johnson (2011) pula menyatakan komunikasi kepimpinan hakikatnya merangkumi makna hubungan dan motivasi pekerja selaras dengan visi organisasi yang bergantung kepada keadaan persekitaran dan budaya organisasi untuk membina keberkesanan struktur komunikasi kepimpinan. Berbeza dengan Zulth (2014) yang menggariskan komunikasi kepimpinan sebagai sebuah kemahiran kepimpinan. Selain itu, Zulth (2014) turut menegaskan bahawa seseorang pemimpin haruslah memastikan strategi pelaksanaan, membuat keputusan dan nilai terhadap kemahiran komunikasi ini haruslah mempunyai sebuah proses yang kuat.

4 KOMUNIKASI KEPIMPINAN DALAM ORGANISASI DI MALAYSIA

Selain itu, kajian yang dilakukan oleh Zulkifli Ariffin dan Sharifah Hayati Syed Ismail (2016) pula melihat kepada analisis teori komunikasi interpersonal antara eksekutif dan bukan eksekutif dalam organisasi menurut perspektif moden dan Islam serta faktor-faktor yang menentukan komunikasi interpersonal yang menyenangkan dan tidak menyenangkan di GBA dan mencadangkan bentuk komunikasi interpersonal yang menyenangkan menurut perspektif Islam. Kajian yang dilakukan secara tinjauan terhadap Kumpulan Jaminan Perniagaan Telekom Malaysia Berhad ini didapati bahawa komunikasi interpersonal antara eksekutif dan bukan eksekutif secara keseluruhannya dipersepsi sebagai menyenangkan di Kumpulan Jaminan Perniagaan (KJP).

Dalam kajian yang dilakukan Zulkifli Ariffin dan Sharifah Hayati Syed Ismail (2016) juga turut mengemukakan faktor-faktor yang berperanan sebagai instrumen dalam mewujudkan satu suasana yang baik ketika berkomunikasi iaitu kemesraan, toleransi, berhemah, kesopanan, personality yang baik, memberi ucapan salam, memberi ucapan salam, memberi senyuman, memberi perhatian, memberi galakan, memberikan penghargaan. Selain itu, dinyatakan juga faktor-faktor yang mewujudkan suasana yang pahit ketika berkomunikasi antaranya ialah maklumat tidak jelas, tidak faham arahan, bersikap sombong, tiada perkongsian idea, tidak membantu untuk berdaya saing dan tidak ada toleransi serta konflik. Hasil daripada itu telah dibina satu model Komunikasi Interpersonal Holistik (MKIH) yang lebih menumpukan kepada komunikasi yang berkesan dan beretika melibatkan unsur-unsur ketuhanan.

Raja Roslan Raja Abd. Rahman, Abu Bakar Mohd. Yusof, Azizi Yahaya, dan Mohd. Salleh Hassan (2010) telah melakukan kajiannya terhadap pelaksanaan komunikasi kepimpinan dalam organisasi pengamal pengurusan kualiti MS ISO 9001 di Malaysia. Berdasarkan kaedah kualitatif melalui temu bual secara mendalam yang dilakukan terdapat empat kategori dan sembilan sub-kategori yang telah ditemui. Pertama, pemimpin atasan perlu memahami bentuk-bentuk dan jenis-jenis kemahiran komunikasi dalam amalan komunikasi kepimpinan termasuk komunikasi lisan dan bukan lisan, komunikasi kumpulan kecil, komunikasi budaya organisasi, dan komunikasi awam di organisasi pengurusan kualiti. Kedua, pemimpin harus memahami teknik dan strategi komunikasi kepimpinan perlu dipelbagaikan strategi dan gaya komunikasi kepimpinan dalam organisasi mereka. Ketiga, dalam amalan komunikasi kepimpinan ialah kemampuan pemimpin dalam memahami hubung kait amalan komunikasi kepimpinan dengan pengekalan pencapaian anugerah Persijilan MS ISO 9001. Hal ini kerana, pemimpin perlu meningkatkan ciri-ciri peribadi mereka sebagai pemimpin atasan dalam komunikasi kepimpinan kearah memastikan pengiktirafan anugerah tersebut dikekalkan. Keempat, pemimpin perlu memahami konsep amalan komunikasi kepimpinan terutamanya memahami bahawa amalan komunikasi kepimpinan bergantung kepada situasi organisasi dan gaya kepimpinan transformasi serta kepimpinan altruistik.

Dalam kajian yang dilakukan oleh Ab. Samad Kechot dan Daeng Haliza Daeng Jamal (2012) pula melihat kepada gaya komunikasi kepimpinan dalam kalangan pemimpin bagi pertubuhan bukan kerajaan (NGO) perfileman di Malaysia dan kesannya kepada ahli. Berdasarkan hasil kajian yang dilakukan melalui kaedah temu bual, pemerhatian dan soal selidik didapati bahawa pemimpin NGO perfileman cenderung mengamalkan gaya komunikasi berbentuk memberi perhatian dan terbuka. Gaya komunikasi ini jelas dapat dilihat ketika pemimpin NGO terbabit dalam berhadapan dengan konflik organisasi. Selain itu, hasil daripada temu bual yang dilakukan didapati bahawa pemimpin NGO sangat memberi perhatian terhadap konflik atau isu yang boleh mencetuskan permasalahan. Tambahan juga, sikap keterbukaan pemimpin dalam berkomunikasi menjadikan ahli juga dilihat tidak mempunyai masalah untuk bersama-sama dalam menyumbang idea mengenai tugas atau aktiviti persatuan. Hal ini secara tidak langsung menggambarkan ahli-ahli mengakui dan bersetuju bahawa pemimpin mereka mengambil kira dan bersifat terbuka dalam menerima pandangan dan pendapat orang lain. Namun, Ab. Samad Kechot dan Daeng Haliza Daeng Jamal (2012) turut mencadangkan supaya pemimpin NGO mempelbagaikan gaya komunikasi seperti menambah gaya meninggalkan kesan (impression) dan perama, hal ini secara tidak langsung mendorong ahli untuk lebih komited dan berdaya

saing. Melalui gaya meninggalkan kesan, pandangan atau perasaan yang disampaikan pemimpin realitinya boleh mempengaruhi emosi dan tindakan ahli. Pemimpin yang peramah juga boleh merapatkan hubungan antara pemimpin dengan ahli kerana pemimpin yang ramah lebih mudah memberi galakan, input dan maklum balas yang positif (Norton, 1983).

Kajian Wan Abd Aziz Wan Mohd Amin, Mohd Shaladin Muda, Nik wan Omar, dan Wan Salihin Wong Abdullah (2010) pula melihat kepada penentu komunikasi kepimpinan dan empowermen terhadap motivasi kakitangan awam di Kuala Terengganu. Berdasarkan kajian yang dilakukan terhadap 108 sampel daripada pekerja dalam badan kerajaan melalui kakitangan badan berkanun didapati bahawa terdapat hubungan yang positif antara komunikasi kepimpinan dengan empowermen. Tambahan juga, terdapat hubungan yang signifikan di antara orientasi komunikasi dengan motivasi dalam kalangan pekerja.

Berbeza dengan kajian yang dilakukan oleh Baharom Mohammad, Ahmad Esa, Mohd Noor Hashim, Mohd Yusop Ab Hadi, Jamaluddin Hashim, dan Nur Fadzillah Hussin (2008). Kajian yang dilakukan adalah untuk melihat keberkesanan pendekatan tauhid dalam kepimpinan di Universiti Tun Hussien Onn Malaysia. Hasil kajian yang dilakukan didapati bahawa ciri-ciri kepimpinan yang dikaji mempunyai hubungan dengan pendekatan kepimpinan yang telah sedia ada khususnya dari Barat. Selain itu, pengkaji juga telah menghasilkan satu kerangka strategi operasi dalam pelaksanaan pendekatan tauhid dalam kepimpinan di Universiti Tun Hussein Onn Malaysia. Berdasarkan kerangka yang dibina adalah berbentuk segi tiga yang menunjukkan jalinan antara misi universiti, pelaksanaan dan model strategi. Pada puncak segitiga adalah menggambarkan konsep tauhid yang merupakan satu pendekatan yang meletakkan ketuhanan sebagai paksi. Pelaksanaan dan amalan konsep tauhid dalam konteks melahir para pemimpin universiti yang kreatif, inovatif, berdaya saing dan bertanggungjawab serta mampu mengaplikasi, meneroka dan menerajui teknologi baru untuk kesejahteraan sejagat adalah penting sejajar dengan misi universiti. Selain itu, pengkaji juga telah menggariskan ciri-ciri kepemimpinan yang bertepatan dengan penerapan konsep tauhid. Ciri-ciri ini adalah merupakan model terbaik seperti yang diamalkan oleh Nabi Muhammad SAW. Penyelidik menekankan tiga perkara pokok di dalam kepemimpinan Islam, iaitu syura, keadilan dan kebebasan bersuara. Ini diikuti pula dengan dengan lima aspek sistem nilai Islam iaitu kewibawaan diri, peningkatan perhubungan, keberkesanan kepimpinan, tatasusila yang beretika serta peningkatan moral melalui pengetahuan rohani. Secara keseluruhannya, responden mengamalkan penerapan konsep tauhid di dalam ciri-ciri kepimpinan di UTHM.

5 KESIMPULAN

Berdasarkan tinjauan literatur yang dilakukan didapati terdapat banyak asek yang dilihat oleh pengkaji-pengkaji terdahulu mengenai komunikasi kepimpinan. Antaranya adalah mengenai gaya komunikasi, kemahiran komunikasi kepimpinan, konsep kepimpinan, dan keberkesanan komunikasi kepimpinan kepada motivasi pekerja. Berdasarkan aspek-aspek tersebut boleh diaplikasikan kepada pimpinan dalam Malaysia Baharu yang wujud pada hari ini terutamanya dalam berkomunikasi dengan rakyat atau pekerja bawahan.

BIBLIOGRAFI

Ab. Samad Kechot & Daeng Haliza Daeng Jamal (2012). Pengurusan badan bukan kerajaan (ngo) perfileman: gaya komunikasi kepimpinan dan kesannya kepada ahli organisasi. *Jurnal Pengurusan* 34. pp. 151-162.

Ahmad Talal Hashan, Norazah Mohd. Nordin & Ghazali Darusalam (2018). Amalan komunikasi kepimpinan dalam mempengaruhi kepuasan dan komitmen guru: kajian di sekolah-sekolah menengah daerah bentong. *Seminar Antarabangsa Isu-Isu Pendidikan* (ISPEN2018). pp. 204-209.

Andrews, D. C. & Andrews, W. D. (2004). Management communication: a guide. Cengage Learning.

Asmia Ayu Alias (2013). *Gaya komunikasi interpersonal guru besar dan hubungannya dengan kepuasan kerja guru sekolah rendah zon kukup, daerah pontian, johor*. Disertasi yang diserahkan bagi memenuhi keperluan ijazah sarjana pendidikan (pengurusan dan pentadbiran). Universiti Teknologi Malaysia.

Baharom Mohammad, Ahmad Esa, Mohd Noor Hashim, Mohd Yusop Ab Hadi, Jamaluddin Hashim, dan Nur Fadzillah Hussin (2008).

Johnson, M. C. (2011). A correlational study examining leadership communication and human performance at a commercial nuclear power plant. Doctoral Dissertation. University of Phoenix.

Lussuer, R. N. & Achua, C. F. (2007). Leadership: theory, application, skill development

Mohd Al-Muz-Zammil Yasin & Noraini Hayati Ahmad (2017). Gaya komunikasi guru besar dan hubungannya dengan motivasi guru: kajian di sekolah-sekolah kebangsaan zon Tangkak, Ledang. *Journal of Science & Mathematics Education*. pp. 1-9.

Mohd Yusof, Noor Rahamah, Abd. Hair, Junanenah dan Ong Puay Liu (2011)

Mohd Yusri Ibrahim & Mohd Hazlami Jusoh (2015). Komunikasi kepimpinan di sekolah. *Proceeding: 7th international seminar on regional education*, November 5-7, pp. 929-938.

Nazahiyah Abdul Kadir (2013). *A study on a principals' communication style and teachers involvements in a rural school.* Disertasi yang diserahkan bagi memenuhi keperluan ijazah sarjana pendidikan Universiti Teknologi Mara.

Raja Roslan Raja Abd. Rahman, Abu Bakar Mohd. Yusof, Azizi Yahaya, & Mohd. Sallaeh Hassan (2010). Pelaksanaan komunikasi kepemimpinan dalam organisasi pengamal pengurusan kualiti ms iso 9001 di Malaysia. *Seminar Kebangsaan Kemahiran Insaniah dan Kesejahteraan Sosial, 1- 15.*

Rosnah Ishak (2017). Komunikasi kepimpinan dalam kalangan pemimpin sekolah. *Jurnal komunikasi borneo edisi khas*. pp. 58-66.

Wan Abd Aziz Wan Mohd Amin, Mohd Shaladin Muda, Nik wan Omar, dan Wan Salihin Wong Abdullah (2010). Penentu komunikasi kepimpinan dan empowermen terhadap motivasi kakitangan awamdi kuala Terengganu. *Journal of techno social,* 1 (1). pp. 57-75.

Zulkifli Ariffin & Sharifah Hayati Syed Ismail (2016). Komunikasi interpersonal dalam pengurusan organisasi menurut perspektif islam: satu analisis di kumpulan jaminan perniagaan telekom Malaysia berhad. *Jurnal Media Global*, 6(1). pp. 1-14.

Konsep Awal Paradigma Kepimpinan Kerajaan Malaysia Baharu[15]

Mohd Syakir Mohd Rosdi[16]
Khaidir Bin Bachok[17]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia
11800 Minden, Pulau Pinang, Malaysia
Emel: mohdsyakirmohdrosdi@gmail.com/mohdsyakir@usm.my,
khaipyat92@hotmail.com

Abstrak

Malaysia Baru boleh disebut sebagai Malaysia berwajah baru dengan dominasi Pakatan Harapan (PH) dalam Pilihanraya Umum (PRU) ke-14. PH berjaya mengalahkan Barisan Nasional (BN) dengan majoriti mudah. Populariti kerajaan Malaysia Baru yang dipimpin PH ini banyak dikaitkan dengan empat faktor yang membentuk paradiqma masyarakat Malaysia dalam pengundian mereka. Pertama, rakyat mahu kalahkan Najib; kedua, rakyat mahu menjatuhkan kerajaan BN yang dianggap zalim; ketiga, rakyat mahukan kebajikan yang lebih baik dari kerajaan BN; dan keempat, rakyat mahukan Tun Mahathir kembali memerintah. Siapa sahaja yang dikaitkan dengan BN seperti Parti Islam SeMalaysia (PAS) yang dikatakan mahu selamatkan kerajaan BN, maka akan ditolak rakyat. Tambahan pula, pengundi bukan Islam menolak PAS kerana menolak paradiqma PAS yang dianggap radikal Islamisme dan menolak BN kerana parti *United Malays National Organization* (UMNO) yang mendominasi BN dianggap berparadigma perkauman. Walaupun majoriti rakyat mengundi PH, paradiqma kepimpinan PH yang diterima sebelum ini masih dipersoalkan sama ada paradigma mereka masih dalam skop empat faktor di atas atau pun sebaliknya sudah berbeza kerana selepas tertubuhnya Malaysia Baru timbul isu hutang negara satu trillion dan isu negara akan bankrap sehingga rakyat belum merasai kebajikan yang dijanjikan dalam manifesto sebelum ini. Dalam keadaan begini, rakyat mula tertanya-tanya apa sebenarnya pendekatan dan pembawakan Malaysia Baru ini? Apa pula paradiqma kerajaan PH sebenar sehingga janji manifesto masih belum tertunai? Bagi menjawab persoalan tersebut, maka kertas kerja ini dilakukan untuk meneliti konsep awal paradigma kepimpinan kerajaan Malaysia Baru. Dengan menggunakan kaedah kajian dokumen dan analisis dengan menggunakan analisis kandungan kualitatif, maka hasilnya didapati bahawa konsep awal paradiqma kepimpinan kerajaan Malaysia Baru ini terbina dari tiga bentuk. Pertama, keterbukaan; kedua, sama rata; dan ketiga, penyatuan.

Kata Kunci: Paradiqma, Kepimpinan Kerajaan, Malaysia Baru

---

[15] Kertas kerja ini disediakan untuk *ISDEV International Development Management Conference 2018* (IDMAC2018) di Universiti Sains Malaysia, pada 13-14 November 2018 yang dianjurkan oleh Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.

[16] Dr Mohd Syakir Mohd Rosdi merupakan pensyarah kanan di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM. Beliau dalam bidang Ekonomi Politik Islam. Penghargaan khusus kepada ISDEV dan Universiti Sains Malaysia (USM) kerana memberikan sokongan dana dan menyokong penghasilan kertas kerja ini.

[17] Khidir Bachok merupakan calon Sarjana di Pusat Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM.

1 PENGENALAN

Tanggal 9 Mei 2018 menjadi satu detik bersejarah yang menyaksikan perubahan kerajaan Malaysia. Selama ini Malaysia diperintah dan dipimpin oleh Barisan Nasional (BN) selama 61 tahun. Kini telah beralih arah kepada pihak pembangkang iaitu Pakatan Harapan yang dianggotai oleh Parti Keadilan Rakyat (PKR), *Democratic Action Party* (DAP), Parti Amanah Negara (AMANAH) dan Parti Pribumi Bersatu Malaysia (PPBM) serta bekerjasama dengan parti tempatan dari negeri Sabah iaitu Parti Warisan Sabah (WARISAN). Detik keramat ini telah memperlihatkan kebangkitan rakyat Malaysia yang dahagakan perubahan dari pelbagai aspek terutama dari aspek ekonomi yang semakin hari semakin membebankan rakyat Malaysia.

Peralihan kerajaan yang berlaku secara aman tanpa ada pertumpahan darah menerusi pilihanraya umum memberi satu sinar harapan baru kepada dunia bahawa demokrasi masih tetap subur terutama dalam konteks dunia Islam. Hal ini sekali gus memperlihatkan kepada dunia bahawa rakyat Malaysia adalah rakyat yang matang dalam melakukan perubahan iaitu melalui kertas undi bukannya melalui peperangan dan keganasan.

Setelah kejayaan PH, Mohamad Raimi Ab. Rahim (2018) menyatakan bahawa imej Malaysia yang dahulunya cukup harum dan masyhur seantero dunia, kini kembali menjadi sandaran bagi memimpin suara umat Islam menerajui kebangkitan ummah dalam dunia era revolusi perindustrian 4.0. Mohamad Raimi Ab Rahim (2018) juga menyatakan bahawa Malaysia perlu melihat ke dalam untuk membersihkan tatakelola negara daripada skandal besar yang menconteng arang ke muka setiap rakyat Malaysia, sementelahan membina semula sekali gus memperkukuhkan asas-asas kebangkitan sebuah negara yang berdaulat dan bermaruah. Kenapa beliau risau dengan kepimpinan PH kali ini?

Bagi menjelaskan perkara ini, kertas kerja ini ingin meneliti paradigm kerajaan PH. Perbincangan kertas kerja ini dibahagikan kepada tiga bahagian. Pertama, konsep paradigma; kedua, paradigma sebelum PRU 14; dan ketiga, paradigma kepimpinan kerajaan Pakatan Harapan dalam Malaysia Baru.

2 KONSEP PARADIGMA

Paradigma adalah dari perkataan Greek iaitu *'paradeigma'*. Dalam bahasa Inggeris disebut *paradigm*. Dalam bahasa Perancis disebut *paradigm***.** Secara *etimologis***,** istilah *para* dari Bahasa Latin bererti di samping atau di sebelah. D*eigma* pula bererti memperlihatkan yang bererti, model, contoh atau ideal. Sedangkan *deigma* dalam bentuk kata kerja *deiknynai* bererti menunjukkan atau mempertunjukkan sesuatu yang membawa maksud model, bentuk atau contoh. Maksud paradigma sebenarnya boleh diperjelaskan dengan kaedah kita melihat sesuatu situasi atau keadaan berasaskan andaian umum dan bagaimana kita boleh berjaya dalam lingkungan atau batasan yang ditetapkan.

Istilah paradigma cenderung merujuk kepada dunia pola pikir atau pun teknik penyelesaian masalah yang dilakukan oleh manusia. Istilah yang satu ini pertama kali diperkenalkan oleh seorang ilmuan bernama Thomas Kuhn (1970) melalui buku buatannya yang berjudul *The Structure of Scientific Revolution*. Saat pertama kali diperkenalkan, istilah paradigma tidak

dijelaskan secara jelas oleh Thomas Khun (1970). Pada waktu itu, paradigma hanya diutarakan sebagai termonologi kunci yang dipakai dalam model perkembangan ilmu pengetahuan saja. Beberapa ketika selepas itu, barulah istilah paradigma dibawa secara jelas oleh Robert Fridrichs (1970).

Pengertian-pengertian paradigma adalah dijelaskan seperti berikut. Thomas Kuhn (1970) mendefinisikan paradigma sebagai landasan berpikir atau pun konsep dasar yang digunakan atau dianut sebagai model atau pun pola yang dimaksud para ilmuan dalam usahanya, dengan mengandalkan studi-studi keilmuan yang dilakukannya. Robert Freidrichs (1970) pula menjelaskan paradigma merupakan kumpulan tata nilai yang membentuk pola pikir seseorang sebagai titik tolak pandangannya sehingga terbentuk citra subjektif seseorang terhadap ralita sehingga berujung pada ketentuan bagaimana cara untuk menangani realita tersebut. Pandangan George Ritzer (1975) mendasar perbincangan para ilmuan mengenai apa yang menjadi pokok permasalahan yang seharusnya dipelajari oleh satu cabang ilmu pengetahuan tertentu.

Rumusannya, paradigma berkaitan erat dengan prinsip-prinsip dasar yang menentukan berbagai macam pandangan manusia terhadap dunia sebagai sebahagian dari sistem pengembara. Sebuah paradigma biasanya meliputi tiga elemen utama iaitu elemen metodologi, elemen epistemologi, dan elemen ontologi. Dengan menggunakan tiga elemen ini, manusia menggunakan paradigma untuk meraih berbagai macam pengetahuan mengenai dunia dan berbagai fenomena yang terjadi.

Pembentukkan paradigma ini berkaitan dengan isu-isu awal yang dibangkitkan bagi menyelaraskan pemikiran. Di sini didapati terdapat tiga isu yang membentuk paradigma rakyat. Pertama, rakyat menolak Dato' Seri Najib Razak; kedua, rakyat mahu jatuhkan kerajaan zalim; ketiga, rakyat mahu kebajikan lebih baik; dan keempat, rakyat mahu Tun Mahathri kembali memerintah.

2.1 Isu Pertama: Rakyat Menolak Dato' Seri Najib Razak

Isu pertama merupakan isu sebilangan besar pemimpin Pakatan Harapan. Ia menjadi tujuan utama Pakatan Harapan untuk memenangi hati rakyat dengan menggunakan pelbagai persepsi yang negatif terhadap kepimpinan Dato' Seri Najib Razak. Paradigma ini telah meresap ke dalam hati sebilangan besar rakyat Malaysia yang inginkan perubahan pemimpin di peringkat nasional. Paradigma ini semakin menjadi kuat apabila persepsi buruk dimainkan terhadap Dato' Seri Najib Razak mengenai isu-isu integriti, ekonomi, kos sara hidup, rasuah dan pelbagai lagi isu yang menaikkan kemarahan rakyat terhadap kerajaan pimpinan Dato' Seri Mohd Najib Tun Razak.

Pelbagai isu berkenaan hal tersebut disebut saban hari oleh pimpinan Pakatan Harapan. Seperti isu 1MDB sehingga ia menjadi sebutan isu di peringkat antarabangsa. Selain itu, isu GST yang membebankan rakyat yang semakin hari semakin tertekan dengan kos harga barang yang semakin meningkat naik harganya. Dua isu besar ini telah memperlihatkan bahawa kredibiliti Dato Seri Najib Razak di mata rakyat tercalar kerana tiada perubahan dan penyelesaian yang

optimum dapat dilihat oleh rakyat. Kerajaan Barisan Nasional dilihat sebagai kerajaan kleptokrasi iaitu kerajaan yang merujuk kepada negara yang dikuasai oleh pencuri harta rakyat.

Seperti mana yang dicermati oleh Francis Fukuyama (2015) dan Larry Diamond (2016), politik dunia sejak lebih sedekad yang lalu sedang mengalami kemerosotan politik (*political decay*). Sementalahan amalan demokrasi dalam pemerintahan negara terus merundum. Di negara-negara maju, tiga elemen tonggak yang mendukung dan menetukan kejayaan demokrasi dalam tatacara negara moden iaitu kerajaan, kedaulatan undang-undang dan akauntabiliti menjadi semakin tegar. Namun, di negara-negara membangun, integriti ketiga-tiga elemen ini mengalami kemerosotan. Institusi-institusi yang sepatutnya mewakili suara dan kepentingan rakyat dalam sistem demokrasi dimanipulasi untuk melindungi kepentingan sekelompok elit penguasa. Krisis kepimpinan ini membawa kepada lemahnya konsep demokrasi berpewakilan (Mohammad Raimi Abd Rahim, 2018).

Pada tarikh 19 April 2018, portal berita MalaysiaKini telah melaporkan bahawa sebuah kajian yang dijalankan oleh *Financial Time* menunjukkan populariti Perdana Menteri Dato' Seri Najib Razak lebih rendah di kawasan bandar. Keputusan kajian itu disimpulkan dalam carta oleh FT Confidential Research (FTCR) melalui tinjauan melibatkan 1,000 responden bandar di seluruh Malaysia menunjukkan populariti Najib hampir mencapai 10 peratus bagi suku pertama (Q1) tahun ini. Laporan FTCR bertajuk "*Pilihan Raya Malaysia Akan Terjadi Kejutan*" yang diterbitkan hari ini tidak menunjukkan angka sebenar populariti Najib.

Carta itu jelas menunjukkan penurunan sokongan terhadap Najib dari 80 peratus pada suku keempat (Q4) 2015 kepada 50 peratus Q1 tahun ini. FTCR tidak memperincikan kaedah yang digunakan dalam tinjauan itu. Sebaliknya, tinjauan Merdeka Centre melibatkan 1,028 pengundi Semenanjung yang dipilih berdasarkan latar belakang secara rawak pada Mei 2010 menunjukkan populariti Najib berada pada tahap 72 peratus. Penghujung 2014 pula, tinjauan Merdeka Centre menunjukkan populariti Najib berada di bawah 50 peratus. Populariti Najib selepas itu tidak lagi diterbitkan oleh laman web Merdeka Centre. Sementara itu, carta yang dikeluarkan FTCR menunjukkan 31.1 peratus responden tidak menolak Tun Dr Mahathir Mohamad menjadi perdana menteri sekali lagi. Hanya 22.5 peratus responden menolak cadangan itu sementara 46.3 peratus berkecuali.

Tinjaun lain melibatkan 252 responden dari kawasan majoriti Melayu termasuk Kedah, Kelantan, Perlis dan Hulu Perak pada bulan ini menunjukkan 51.8 peratus responden tidak berpuas hati dengan keadaan ekonomi. Hanya 23.7 peratus responden yang gembira dengan siatuasi ekonomi sementara 24.5 peratus berkecuali. Berhubung situasi politik semasa, 50.2 peratus responden menyatakan tidak senang hati sementara hanya 23.7 peratus yang berpuas hati.

Paradigma yang pertama ini dapat dirumuskan bahawa, rakyat berpendapat bahawa Dato Seri Najib Razak sebagai Perdana Menteri tidak mampu untuk mengalas tanggungjawab untuk memulihkan negara. Justeru rakyat berpendapat bahawa Dato' Seri Najib Razak patut digulingkan dalam pilihanraya umum ke-14.

2.2 Isu Kedua: Rakyat Mahu Jatuhkan Kerajaan Zalim

Isu kedua ialah menjatuhkan kerajaan yang zalim iaitu kerajaan Barisan Nasional. Inilah yang berlaku kepada kerajaan UMNO-BN pimpinan Najib Razak pada 9 Mei yang lalu. Rakyat membuktikan kuasa mereka lebih besar daripada kuasa pemimpin yang zalim dan dianggap pemerintahan bodoh sombong. Begitulah seperti yang disebut oleh ZF Zamir (2018) yang mengatakan Jemaah Menteri Kabinet BN berkelakuan kelakar seperti badut dan menjawab soalan rakyat dengan jawapan yang tidak masuk akal sejak lima tahun yang lalu. Kini telah berakhir.

Menariknya Pilihanraya ke-14 ini memperlihatkan seorang negarawan negara yang telah memimpin Malaysia selama 22 tahun akhirnya bertukar arah kepada pembangkang dan mewujudkan parti baharu iaitu Parti Pribumi Bersatu Malaysia (PPBM) dan juga menyertai blok pembangkang Pakatan Harapan. Negarawan itu tidak lain tidak bukan iaitu Tun Dr. Mahathir Mohamad, Perdana Menteri Malaysia ke-4. Beliau yang sebelum ini digelar dan dicaci dengan pelbagai gelaran oleh pihak pembangkang sebelum ini seperti mahafiraun dan mahazalim kini mengetuai barisan pembangkang menentang kerajaan zalim, *"Zalim vs Mahazalim".*

Pandangan berbeza dijelaskan pada 24 Jun 2012 oleh bekas Ketua Puteri Umno Rosnah Abdul Rashid Shirlin (2012) yang menyifatkan dakwaan pembangkang kononnya kerajaan Barisan Nasional (BN) zalim terhadap rakyat sebagai fitnah semata-mata untuk mengaburi mata rakyat supaya tidak menyokong kerajaan BN. Beliau berkata sebaliknya rakyat kini menikmati pelbagai bantuan yang diberikan oleh kerajaan hasil proses transformasi dan juga penambahbaikan yang dilakukan demi kebaikan dan kesejahteraan hidup rakyat.

Menurut beliau lagi, adakah ini dikatakan kerajaan yang zalim setelah pihak kerajaan BN melaksanakan pelbagai bantuan demi membantu meringankan bebanan rakyat akibat kenaikan kos sara hidup pada zaman sekarang? Bantuan seperti BR1M, K1M, KR1M, KARISMA, Menu 1Malaysia, PRIMA dan Skim Amanah Rakyat 1Malaysia diperkenalkan oleh Perdana Menteri dalam usaha menangani masalah belanja sara hidup rakyat Malaysia.

Beliau yakin rakyat bijak memilih pemimpin atau kerajaan yang akan menerajui kepimpinan negara pada pilihan raya umum akan datang, sekali gus memastikan masa depan rakyat yang lebih cerah. Walau apa pun pandangan diberikan, paradigma menjatuhkan kerajaan yang zalim telah menjadi nyata dengan kuasa rakyat ketika PRU-14 yang lalu.

2.3 Isu Ketiga: Rakyat Mahu Kebajikan Lebih Baik

Isu ketiga iaitu rakyat mahu kebajikan yang lebih baik. Isu ini adalah antara isu penting peralihan kuasa kerajaan daripada Barisan Nasional (BN) kepada Pakatan Harapan (PH). Rakyat terlalu mendahagakan kebajikan mereka lebih terjamin daripada sebelum ini. Tidak dinafikan bahawasanya kerajaan BN telah menjaga kebajikan rakyat. Pelbagai inisiatif telah dilakukan dalam menjaga kebajikan rakyat. Dibawah pemerintah Dato Seri Najib Razak, beliau telah melakukan pelbagai cara untuk melihat rakyat Malaysia terpelihara dan kebajikan terus terjaga. Antara inisiatif yang dilakukan ialah Klinik 1 Malaysia, Bantuan Rakyat 1Malaysia, Kedai Rakyat

1Malaysia dan pelbagai lagi usaha-usaha yang dilakukan oleh kerajaan BN untuk mengurangkan bebanan rakyat jelata.

Antara punca rakyat beralih arah kepada Pakatan Harapan adalah janji-janji manifesto pilihanraya. Barisan kepimpinan PH telah membuat 10 janji awal dalam 100 hari sekiranya mereka dapat memerintah negara. Antara janji-janji mereka ialah hapuskan GST, caruman KWSP untuk para isteri, hapuskan pinjaman PTPTN, harga petrol turun dan pelbagai lagi tawaran yang diberi kepada rakyat dan akhirnya rakyat percaya dengan janji-janji ini walaupun ianya tidak pasti lagi menjadi realiti. Tetapi kini sudah terjawab bahawasanya janji-janji itu semuanya tinggal janji kerana manifesto bukan kitab suci untuk diikuti. Antara penyumbang undi terbesar kepada Pakatan Harapan adalah anak muda berusia 21-30 tahun. Ini disebabkan antara menyumbang terbesar adalah tarikan mereka terhadap tawaran penghapusan PTPTN yang dimana para remaja dan anak mudalah yang majoritinya melanjutkan pelajaran dan meminjam PTPTN. Oleh kerana terlalu ghairah untuk mendapat berita gembira itu, mereka menyokong PH pada PRU 14 yang lalu.

Mengulas terhadap janji terhadap peminjam PTPTN, Kementerian Pendidikan meminta pihak-pihak tertentu termasuk pembangkang agar tidak berterusan mengaitkan hutang pinjaman Perbadanan Tabung Pendidikan Tinggi Nasional (PTPTN) dengan manifesto Pakatan Harapan (PH) ketika Pilihan Raya Umum ke-14 lalu. Menterinya Dr Maszlee Malik berkata kepada mstaronline pada 23 September 2018 yang lalu, setiap peminjam apa sekali pun, mereka perlu melunaskan hutang berkenaan termasuk dituntut di dalam Islam.

“Apa pun manifesto kata tetapi kalau sudah pinjam kenalah bayar hutang itu. Kalau sudah pinjam kenalah berusaha untuk membayar pinjaman itu. Pembangkang semua nak politikkan isu tetapi ini soal akhlak dan moral apabila pinjam duit kenalah bayar. Bayarlah walau dengan hanya RM10 sebulan," katanya kepada pemberita.

Perdana Menteri Tun Dr Mahathir Mohamad juga kesal terhadap sikap tidak amanah peminjam PTPTN yang menjadi punca jumlah tunggakan hutang pembayaran balik pinjaman tersebut menjangkau sehingga RM36 bilion. Mahathir berkata kebanyakan daripada peminjam telah mempunyai pekerjaan dan memperoleh pendapatan sendiri namun masih belum mahu membayar hutang tersebut. Manifesto PH pada kempen pilihan raya umum lalu menyebut untuk menangguh pembayaran balik pinjaman PTPTN untuk graduan berpendapatan RM4,000 kebawah sebulan.

Kesimpulannya, adakah paradigma ini harus diteruskan untuk rakyat untuk mendapat pembelaan dan kebajikan mereka sentiasa terjamin dan apa pula tindakan kerajaan PH dalam memastikan janji-janji untuk menjaga kebajikan rakyat dapat ditunaikan atau sebaliknya. Persoalan sehingga kini juga adalah mengenai sikap kerajaan PH yang gagal mengotakan janjinya dalam 100 hari yang dimana akan menyalahkan kerajaan terdahulu iaitu UMNO-BN kerana keadaan hutang negara yang banyak. Adakah alasan ini akan terus menjadi modal untuk menidakkan ketidakmampuan PH dalam memenuhi janji mereka?

2.4 Isu Keempat: Rakyat Mahu Tun Mahathir Kembali Memerintah

Isu ini menjadi impian sebilangan besar rakyat Malaysia yang ingin melihat kembali Tun Mahathir kembali menjadi Perdana Menteri bagi menyelamatkan kembali keadaan Malaysia. Ini kerana Tun Mahathir adalah seorang negarawan yang menjadi ikon dan idola bukan sahaja di Malaysia malah di seantero dunia mengangumi kepimpinan beliau. Justeru, pemimpin Pakatan Harapan mengangkat beliau sebagai calon Perdana Menteri ke-7 selepas PRU-14.

Tarikh keramat Khamis 10 Mei 2018, Tun Dr Mahathir Mohamad dilantik sebagai Perdana Menteri Malaysia yang ketujuh selepas 15 tahun meninggalkan pentas politik. Namun apa yang pasti, semua maklum akan pencapaian susuk tubuh yang berusia 92 tahun ini. Kehadiran beliau dilihat sebagai penyelamat dan hero rakyat negara ini. Mahathir, lelaki yang mempunyai aura hebat ini dilahirkan pada 10 Julai 1925 di di Lorong Kilang Ais Seberang Perak, Alor Setar, Kedah.

Beliau sebelum ini dikenali ramai sebagai sebagai Perdana Menteri keempat Malaysia yang menjawat jawatan itu selama 22 tahun iaitu bermula tahun 1981 sehingga tahun 2003. Tun M bergiat seawal umur 20 tahun dalam bidang politik iaitu sekitar sejak tahun 1945 selepas tamatnya pendudukan Jepun di Tanah Melayu yang mana beliau mengambil bahagian dalam kempen menentang Malayan Union.

Apabila UMNO ditubuhkan pada 1946, beliau adalah salah seorang yang pertama mendaftarkan diri sebagai ahli dan dilantik menjadi Pengerusi Parti Negeri Kedah dan Pengerusi Jawatankuasa Politik. Pertama kali menjejakkan kaki ke dalam kabinet adalah pada pilihan raya ketiga di tahun 1964 di mana beliau dipilih sebagai Ahli Parlimen Kota Setar selepas menewaskan calon Parti Islam Se-Malaysia (PAS) dengan majoriti sebanyak 60.2%. Tun M mengangkat sumpah sebagai Perdana Menteri keempat pada 16 Julai 1981, pada usia 56 tahun.

Salah satu tindakannya selepas menjadi PM adalah membebaskan 21 banduan di bawah Akta Keselamatan Dalam Negeri, termasuk wartawan Samad Ismail dan bekas timbalan menteri di dalam kerajaan, Abdullah Ahmad, yang disyaki menjadi komunis bawah tanah. Begitupun, kronologi paling tidak boleh dilupakan oleh rakyat Malaysia adalah apabila Tun M yang meninggalkan tampuk pemerintahan pada 2003 dan kembali semula ke dalam politik dan menjadi Perdana Menteri tetapi kali ini di bawah naungan parti Pakatan Harapan. Tun M dipilih untuk rakyat dan oleh rakyat (Astro Awani, 11 Mei 2018).

Sementara itu, penganalisis politik, Prof Dr. Sivamurugan Pandian berkata kepada Kosmo pada 26 Mei 2018, beliau mengatakan bahawa sejak melepaskan jawatan 14 tahun lalu. Tun Mahathir telah memerhatikan landskap politik Malaysia dan terus bertindak selepas mendapati apa yang berlaku bukan seperti yang beliau harapkan. Katanya, Tun Mahathir seperti ingin memperbaiki dan memperkukuhkan apa yang dia gagal laksanakan ketika dan selepas melepaskan jawatan sebagai Perdana Menteri keempat.

“Kini terdapat pelbagai kelompok kumpulan sasar dengan tetapan minda yang berbeza. Rakyat menunggu 60 janji yang akan dilaksanakan dalam tempoh 100 hari PH memerintah seperti yang terkandung dalam manifesto bertemakan kesejahteraan rakyat sepanjang kempen PRU-14,”

katanya. Tambahnya, janji PH untuk menghapuskan GST, meringankan beban, menangguhkan pembayaran balik Perbadanan Tabung Pendidikan Tinggi Nasional dan menyiasat pelbagai jenis skandal sentiasa ditunggu rakyat.

Menurut Sivamurugan, pada era pemerintahan 2.0, Mahathir perlu memberikan tumpuan ke arah pembentukan modal insan berbanding pembangunan fizikal ketika zaman 1.0. "Sebab itu kita lihat untuk fasa pertama, Mahathir telah menubuhkan Majlis Penasihat Kerajaan yang berperanan memberi pandangan mengenai keadaan ekonomi negara dengan tujuan menstabilkan kedudukan dalaman supaya dapat meyakinkan pelabur asing," katanya.

Ujarnya, sebaik sahaja dapat menstabilkan ekonomi, Perdana Menteri dijangka meneruskan pembangunan fizikal pula yang juga dilihat penting untuk meyakinkan pelabur luar. "Tambahan pula, walaupun pasukan Mahathir baru pertama kali menjadi menteri, mereka mempunyai pengalaman mentadbir negeri selama 10 tahun seperti Guan Eng dan Mohamed Azmin. Peluang harus diberikan dan kita tunggu pula apa pula yang akan berlaku selepas 100 hari," katanya.

Kesimpulannya, isu ingin melihat Tun Mahathir menjadi Perdana Menteri sudah tercapai tetapi persoalannya disini adalah adakah Tun Mahathir mampu mengalas tanggungjawab ini dalam usianya yang terlalu tua dan berapa lama beliau akan memimpin Malaysia? Persoalan ini telah menjadi buah mulut semua pihak kerana berdasarkan penjanjian antara parti Pakatan Harapan, Tun Mahathir hanya Perdana Menteri sementara sahaja sebelum jawatan itu diserahkan kepada Dato Seri Anwar Ibrahim sebagai Perdana Menteri yang ke-8.

3 PARADIGMA KEPIMPINAN PAKATAN HARAPAN DALAM MALAYSIA BAHARU

Daripada keempat-empat isu tersebut, ia membentuk paradigma rakyat yang menyokong kerajaan Pakatan Harapan yang juga merupakan paradigma kerajaan Malaysia Baharu. Paradigma-paradigma yang dikenal pasti ialah keterbukaan, sama rata dan penyatuan.

3.1 Paradigma Pertama: Keterbukaan

Paradigma yang memperlihatkan keterbukaan ini dapat dilihat menerusi kebebasan media dalam penyampaian berita. Kebebasan bersuara, kebebasan media dan hak untuk berorganisasi yang menjadi penyumbang ke arah mewujudkan suatu persekitaran kondusif kepada sistem demokrasi (Miller, 1978). Malah, jika diperhalusi dengan teliti, daripada 10 elemen sistem berdemokrasi, salah satunya ialah kebebasan media (Roskin, 2011). Bagaimanapun, sukar untuk melihat sebuah negara yang benar-benar memberikan hak tersebut kepada rakyat dan ia boleh dikatakan tidak bersifat mutlak.

Ia membawa kepada andaian bahawa tidak ada satu model demokrasi pun dalam sistem dunia ini yang mengamalkan demokrasi yang patuh kepada ciri-ciri tersebut termasuklah negara-negara Barat yang seringkali melaungkan tentang kebebasan bersuara dan hak asasi manusia seperti Amerika Syarikat, Perancis dan Britain. Ia seterusnya mengheret kita kepada andaian bahawa media Malaysia lebih ke arah media *authoritarian.* Dua faktor yang menentukan dasar negara kerajaan *authoritarian* terhadap media elektronik dan cetak ialah pertama media

mestilah memperjuang kepentingan kerajaan dan penggunaan gelombang elektromagnet adalah hakmilik negara. Kedua, kerajaan negara authoritarian mempunyai kuasa monopoli sepenuhnya ke atas sistem media massa negara berkenaan (Roskin, 2011).

Peranan media amat penting dalam menentukan hala tuju sesebuah negara. Media merupakan medium yang menghubungkan kerajaan dengan rakyat. Misalnya, media menyiarkan dasar-dasar kerajaan seperti menjelaskan Program Tranformasi Negara agar rakyat dapat memahami serta bersikap terbuka terhadap dasar-dasar pembangunan negara. Di pihak rakyat pula, media massa membolehkan rakyat memberi reaksi dan mengemukakan pandangan terhadap dasar-dasar yang dijalankan oleh kerajaan. Dengan ini, pertukaran maklumat wujud di antara kerajaan dan rakyat dalam sesebuah negara. Untuk membolehkan pertukaran maklumat ini berlaku secara telus dan benar, kebebasan media diperlukan. Tanpa kebebasan media, matlamat komunikasi tidak dapat mencapai objektif yang dikehendaki (Yahya Abdul Rahman, 2017).

Oleh dengan demikian Kerajaan Pakatan Harapan telah mengorak langkah ke depan bagi merealisasikan kebebasan bersuara oleh pihak media. Kepesatan penggunaan media sosial yang meluas akan menjuruskan lagi kepada fenomena media dan rakyat berlumba-lumba untuk mengambil kesempatan terhadap keterbukaan kerajaan. Berbanding dengan suasana sebelum ini yang dikatakan dikongkong dan tertakluk pula dengan Akta Antiberita Tidak Benar 2018. Perdana Menteri, Tun Dr Mahathir Mohamad dalam sidang media 16 Mei lalu menegaskan bahawa kerajaan tiada niat untuk mengekalkan Akta Antiberita Tidak Benar 2018 tetapi juga akan buat kajian undang-undang keselamatan negara dan beberapa lagi undang-undang berkenaan yang menyekat kebebasan dan hak bersuara rakyat.

Perdana Menteri juga menegaskan bahawa kerajaan baharu Pakatan Harapan mahu agar wujud kebebasan media di negara ini, namun ia mempunyai hadnya. Dalam nada yang sama kerajaan pimpinannya tidak akan menyekat atau mengambil tindakan terhadap mana-mana laporan berita yang tidak tepat selagi ia tidak mengganggu ketenteraman negara. Tindakan itu bagi membolehkan pengamal media tempatan mengetahui sendiri dengan lebih jelas mana satu berita palsu atau mana satu benar dalam laporan mereka tetapi jika mereka sengaja membuat laporan untuk menimbulkan huru-hara atau ketegangan, mereka akan hadapinya dengan undang-undang khas.

Menteri Komunikasi dan Multimedia, Gobind Singh Deo pula berkata, Akta Antiberita Tidak Benar yang diwartakan pada April lalu akan dimansuhkan. Seperti yang disebut dalam manifesto Pakatan Harapan akta ini akan dimansuhkan dalam tempoh masa 100 hari. Antara perkara lain yang akan dikaji semula adalah beberapa undang-undang berkaitan Suruhanjaya Komunikasi Multimedia Malaysia (SKMM) yang membabitkan aduan dan siasatan terhadap beberapa kes yang dilaporkan.

Perdana Menteri juga mencadangkan undang-undang mengenai berita palsu akan diberi definisi baharu dan jelas supaya orang ramai dan syarikat penerbitan faham apa yang dimaksudkan. Sejauh mana akta ini perlu dihapuskan? Dalam isu ini, media adalah satu medium yang mampu memberi impak kepada masyarakat. Jika tidak terkawal mampu mengundang fitnah, huru-hara dan mengancam ketenteraman awam. Justeru, ajaran Islam perlu dijadikan

landasan serta dasar dalam membentuk garis panduan kebebasan media komunikasi mahupun media massa dan amalan etika pengamal serta pengguna media di negara kita.

Mutakhir ini, isu utama yang sering dibangkitkan masyarakat khususnya pengamal media ialah hak menulis dan melapor dengan bebas dan tanpa sekatan. Atas nama kebebasan bersuara dan kebebasan media menjadi *tagline* bagi Kerajaan Pakatan Harapan. Memang benar, kebebasan untuk menulis, memberi pandangan, melapor sangat berkait rapat dengan kebebasan bersuara iaitu salah satu hak asasi yang diiktiraf di peringkat antarabangsa dan dijamin dalam Perlembagaan Persekutuan di bawah Fasal (1)(a) Perkara 10 Perlembagaan Persekutuan. Namun, perlu diingat bahawa kebebasan ini bukanlah suatu hak mutlak. Fasal (2) Perkara 10 memberi kuasa kepada Parlimen untuk mengenakan sekatan melalui undang-undang kepada kebebasan bercakap dan bersuara demi memelihara kepentingan keselamatan Persekutuan, hubungan baik dengan negara-negara lain, ketenteraman awam atau prinsip moral.

Kesimpulannya, dalam konteks Malaysia, komunikasi media diberi kebebasan untuk berperanan dalam lingkungan undang-undang dan akta yang telah ditetapkan. Ini bertujuan mengelak daripada berlakunya sebarang penyebaran maklumat yang boleh memudaratkan keselamatan atau kestabilan negara. Oleh kerana pengamal media diberi kuasa untuk 'mempengaruhi' orang awam maka sewajarnya digunakan dengan penuh tanggungjawab bagi memelihara ketenteraman dan kesejahteraan rakyat Malaysia yang berbilang kaum dan agama (Ismail Sualman, Sinar Harian, 27 Mei 2018).

3.2 Paradigma Kedua: Sama rata

Kesamarataan atau keadilan sosial dalam kerajaan Pakatan Harapan merujuk kepada aspek ekonomi, pendidikan, sosial, gender, hak asasi manusia dan sebagainya. Hak kesamarataan atau keadilan sosial bermaksud, keadilan berasal dari lafaz Arab merujuk kepada tanggapan terhadap sesuatu yang baru sama seperti sesuatu yang terdahulu. Ia merupakan lafaz yang menuntut kepada kesamarataan. Keadilan juga digambarkan sebagai perletakan sesuatu pada tempatnya yang betul yang sepatutnya ia berada. Ia mempunyai hubungan yang rapat dengan kesamarataan di mana hak dan tanggungjawab, dan faedah dan bebanan diagihkan secara samarata di kalangan komuniti.

Memetik definisi keadilan seperti yang diberikan oleh Ibn 'Ashur, beliau menjelaskan bahawa keadilan merujuk kepada "satu kondisi yang harmoni di mana setiap sesuatu itu terletak di tempatnya yang betul dan sesuai. Maka, keadilan itu ialah terletak nya sesuatu pada tempatnya yang sesuai dan ia berfungsi mengikut aturan yang sepatutnya". Asasnya, keadilan dalam konteks hubungan sesama manusia bergantung kepada prinsip memberikan hak yang sewajarnya kepada setiap individu. Keadilan perlu diberikan kepada semua pihak tanpa mengira agama, bangsa, warna kulit, bahasa dan sebagainya. Uniknya keadilan dalam Islam meliputi semua golongan tanpa membeza-bezakan mereka dan ia menggambarkan bagaimana Islam mengaplikasikan konsep adil.

Sosial pula, merujuk kepada Kamus Dewan edisi ketiga bermaksud segala perkara berkaitan masyarakat, perihal masyarakat atau kemasyarakatan. Proses kemasyarakatan tidak akan berlangsung melainkan melalui pergaulan dan saling kebergantungan seseorang dengan

seorang yang lain. Natijahnya, ia akan membawa kepada lapangan-lapangan atau platfom yang penting di mana proses sosialisasi itu berlangsung. Daripada sudut bahasa dapatlah dirumuskan bahawa keadilan sosial ialah kesamarataan perihal kemasyarakatan yang melibatkan semua individu dari segi hak dan tanggungjawab dalam ruang lingkup yang betul dan sesuai dalam semua lapangan kemasyarakatan (Muhammad Zarifi & Taqwa Zabidi, 2009).

Di dalam era Malaysia Baru ini pelbagai tuntutan kesamarataan dan keadilan sosial disuarakan dari pelbagai pihak samaada dari ahli politik, ahli akademik, pengamal media, NGO, perjuang hak asasi manusia dan pelbagai lagi. Bagi meraikan golongan-golongan ini, pelbagai inisiatif diambil oleh pihak kerajaan pasca PRU-14. Antara perkara yang dibangkitkan ialah isu royalty petroleum bagi negeri-negeri pengeluar minyak iaitu Terengganu, Kelantan, Sabah dan Sarawak. Kerajaan Pakatan Harapan telah menyatakan untuk memberi royalty sebanyak 20 peratus dari jumlah keuntungan hasil petroleum tersebut. Kelantan antara negeri yang dinafikan hak royalti sejak Kelantan diperintah oleh pembangkang iaitu PAS. Terengganu juga pernah dinafikan hak royalti minyak ketika PAS mengambil alih negeri itu pada PRU ke-10 pada tahun 1999. Oleh dengan demikian, kerajaan Pakatan harapan yang baru ini mengambil inisiatif bagi menghentikan diskriminasi hak royalti kepada semua negeri pengeluar minyak walaupun ditadbir oleh parti pembangkang.

Selain itu, negeri di Malaysia Timur iaitu Sabah dan Sarawak menuntut kesamarataan terutama dari aspek ekonomi dan kepimpinan. Tun Dr Mahathir Mohamad seperti yang dilaporkan Oleh Sarawak Voice pada 3 September 2018 yang lalu telah memberi jaminan bahawa kerajaan akan memberi layanan yang adil kepada Sabah dan Sarawak dan tidak akan membezakan pelaksanaan dasar dan pembangunan di kedua-dua negeri itu dengan negeri-negeri Semenanjung Malaysia.

Perdana Menteri berkata dalam soal gaji mininum sebagai contoh, kedua-dua negeri itu akan menikmati jumlah yang sama dengan Semenanjung Malaysia selain pembangunan infrastruktur yang sama. Perdana Menteri juga menyatakan bahawa, kerajaan Pakatan Harapan perlu membangunkan infrastruktur di Sabah dan Sarawak supaya sama dengan infrastruktur di Semenanjung, tetapi harus diingat jumlah penduduk di sana kurang daripada Semenanjung.

Kenyataan pembangunan infrastruktur yang sama rata diterima baik oleh rakyat, kerana sewajarnya sebagai negara yang mengamalkan sistem persekutuan tiada mana-mana negeri patut diabaikan, apatah lagi dianaktirikan. Tidak ada mana-mana negeri harus dilayan sebagai negeri kelas kedua, manakala negeri lain sebagai kelas pertama. Kenyataan ini punya implikasi dan kesan yang mendalam terhadap jumlah peruntukan yang disalurkan kepada Sarawak dan Sabah. Kesan yang ketara ialah dengan peruntukan yang sedikit berbanding negeri-negeri lain yang punya penduduk yang lebih banyak, pasti projek pembangunan juga akan sedikit.

Selain itu, terdapat juga tuntutan mengenai peruntukan kepada wakil rakyat. Ketua Pemuda Parti Bansa Dayak Sarawak Baru (PBDSB), Rapelson Richard Hamit menyarankan agar Perdana Menteri Tun Dr Mahathir Mohamad membahagikan peruntukan yang sama rata kepada semua wakil rakyat tanpa mengira daripada parti pemerintah ataupun pembangkang.

Beliau juga mengatakan bahawa Pakatan Harapan (PH) tidak harus mengikut jejak langkah

Barisan Nasional (BN) mentadbir Malaysia dan kerajaan Pakatan Harapan haruslah membuktikan bahawa mereka adil dan saksama kepada semua wakil rakyat tanpa mengira daripada parti pemerintah mahupun parti pembangkang. Perdana Menteri telah mengumumkan peruntukan RM500,000 untuk Anggota Parlimen kerajaan, RM100,000 untuk Anggota Parlimen pembangkang serta peruntukan RM200,000 untuk pusat khidmat anggota parlimen akan disalurkan sebelum Hari Raya Aidilfitri (Astro Awani, 7 Jun 2018).

Terdapat juga satu lagi tuntutan dari aspek hak asasi manusia yang kini semakin hangat diperkatakan iaitu mengenai golongan LGBT atau *Lesbian Gay Bisexual Transgender*. Seperti yang dilaporkan oleh Kosmo Online pada 11 Ogos 2018, Majlis Perundingan Pertubuhan Islam Malaysia (MAPIM) tidak bersetuju dengan tuntutan yang dibuat oleh golongan lesbian, gay, biseksual dan transgender (LGBT) yang mahukan hak sama dinikmati oleh rakyat di negara ini. Presiden Mapim, Mohd. Azmi Abdul Hamid berkata, sekiranya hak itu diberikan ia seolah-olah seperti kita menerima dan mengiktiraf golongan itu.

Beliau juga menyatakan bahawa, walaupun gaya hidup yang diamalkan golongan itu tidak dibenarkan di negara ini, mereka masih sebahagian daripada masyarakat dan sebab itu mereka diberi hak sebagai warganegara Malaysia di mana mereka tidak boleh didiskriminasi di tempat kerja atau dalam isu lain. Tetapi, hak yang mereka mahukan itu tidak boleh dipersetujui di Malaysia memandangkan Islam sebagai agama rasmi negara ini, secara jelas mengharamkan LGBT dan tidak menghalalkan gaya hidup golongan itu.

Mohd. Azmi berkata, walaupun hak itu ditolak, golongan itu masih perlu dihormati dan tidak seharusnya dikecam dan dihina sebaliknya masyarakat perlu saling menasihati golongan itu untuk kembali ke pangkal jalan. Golongan ini juga tidak perlu kecam dan keluarkan kata-kata yang tidak baik kepada mereka sebaliknya sebagai masyarakat yang prihatin kita perlu saling menasihati bagi memastikan gaya hidup itu tidak terus berleluasa di negara ini.

Pada 17 Julai lepas, Menteri di Jabatan Perdana Menteri, Datuk Dr. Mujahid Yusof Rawa menyatakan bahawa golongan LGBT di Malaysia berhak menikmati hak yang sama sebagai warganegara ini dan mereka tidak seharusnya didiskriminasi dalam sebarang bentuk termasuk di tempat kerja dan Yang Berhormat Menteri juga menyatakan bahwa mereka boleh berkongsi tandas bagi mereka yang transgender ini. Kenyataan ini telah menjadi satu polemic di negara ini. Pelbagai pihak mengecam dan mengkritik kenyataan Menteri Di Jabatan Perdana Menteri ini. Kenyataan ini telah menyebabkan golongan ini seolah-olah diiktiraf oleh kerajaan.

Kesimpulannya, kesamarataan sememangnya harus dilaksanakan supaya semua rakyat dapat merasai hak mereka dengan seadil-adilnya, tetapi ianya juga haruslah berlandaskan undang-undang dan perlembagaan negara serta adat dan tatasusila rakyat Malaysia yang berbilang kaum dan agama serta kedudukan agama Islam sebagai agama persekutuan dipertahankan.

3.3 Paradigma Ketiga: Penyatuan

Paradigma yang terakhir ialah mengenai penyatuan atau integrasi nasional. Adakah kerajaan Pakatan Harapan hari ini melihat penyatuan ini sebagai satu perkara yang perlu ditekankan oleh pihak kerajaan supaya dapat membina sebuah negara yang rakyatnya sentiasa bersatu padu

dan hidup dalam keadaan harmoni dan damai. Jika pentadbiran dahulu dibawah Barisan Nasional yang dipimpin Datuk Seri Najib telah menekankan semangat 1 Malaysia dan ianya telah menjadi slogan yang dilaungkan saban hari oleh para pemimpin dan rakyat jelata. Datuk Seri Najib telah menggunakan slogan *1 Malaysia, Rakyat Didahulukan Pencapaian Diutamakan* setelah mengangkat sumpah sebagai Perdana Menteri ke-6 Malaysia.

Penyatuan atau integrasi nasional adalah usaha menyatukan seluruh unsur suatu bangsa dengan pemerintahan dan wilayahnya. Mengintegrasikan bererti membuat untuk atau menyempurnakan dengan jalan menyatukan unsur-unsur yang pada mulanya terpisah-pisah. Dan beberapa pendapat dari para ahli tentang Integrasi Nasional. Howard Wigins (1996), Integrasi bererti penyatuan bangsa- bangsa yang berbeza dari suatu masyarakat menjadi suatu keseluruhan yang lebih teguh atau menyatukan masyarakat-masyarakat kecil yang banyak menjadi satu bangsa.

Myron Weiner (1971), memberikan lima definisi integrase. Pertama, integrasi menunjuk pada proses penyatuan berbagai kelompok budaya dan sosial dalam satu wilayah dan proses pembentukan identiti nasional, membangun rasa kebangsaan dengan cara menghapus kesetiaan pada ikatan-ikatan yang lebih sempit. Kedua, integrasi menunjuk pada masalah pembentukan sewenang kekuasaan pimpinan pusat di atas unit-unit sosial yang lebih kecil yang beranggotakan kelompok-kelompok sosial budaya masyarakat tertentu.

Ketiga, integrasi menunjuk pada masalah menghubungkan antara pemerintah dengan yang diperintah. Mendekatkan perbezaan-perbezaan mengenai aspirasi dan nilai pada kelompok elit dan massa. Keempat, integrasi menunjuk pada adanya konsensus terhadap nilai yang minimum yang diperlukan dalam memelihara tertib nasional dan yang kelima, integrasi menunjuk pada penciptaan tingkah laku yang terintegrasi dan yang diterima demi mencapai tujuan bersama. Safroedin Bahar (1998), Mengintegrasikan bererti membuat untuk atau menyempurnakan dengan jalan menyatukan unsur- unsur yang semula mula terpisah-pisah.

Integrasi nasional merangkumi enam perkara iaitu, integrasi wilayah, sosial, ekonomi, pendidikan, kebudayaan dan politik. Kerajaan Pakatan Harapan kini dapat dilihat sedang berusaha merealisasikan integrasi nasional ini dapat diterjemahkan mengikut lunas-lunas undang-undang dalam perlembagaan. Sebagai contoh dari aspek ekonomi, kerajaan PH telah bersetuju untuk memberi royalti kepada semua negeri pengeluar minyak termasuk Kelantan dan Terengganu yang diperintah oleh parti pembangkang iaitu PAS. Hak mereka tidak akan dinafikan lagi dalam Malaysia 2.0 ini. Kerajaan juga akan memastikan jurang perbezaan antara masyarakat bandar dan luar bandar dapat dikurangkan.

Selain itu, aspek politik pula ialah PH telah mengembalikan semangat federalisme iaitu sentiasa bekerjasama diantara kerajaan persekutuan dan negeri walaupun negeri itu ditadbir oleh pembangkang. Tiada diskriminasi berlaku supaya pembangunan yang berlaku menjadi seimbang dan rakyat dapat merasai limpahan kemajuan ekonomi. Kerajaan juga harus diingatkan supaya pembangunan yang rancak dilakukan tidak mengambaikan hak dan keistimewaan orang Melayu dan Bumiputera serta kedudukan agama Islam sebagai agama persekutuan. Hak ini telah menjadi isu kebelakangan ini. Agama Islam semakin berani dicabar

oleh agama lain yang tidak mengenal erti sejarah dan perlembagaan serta norma masyarakat majmuk di Malaysia ini.

Integrasi nasional dari aspek pendidikan juga menjadi tumpuan dalam Malaysia 2.0 ini. Antara isu yang dapat dilihat ialah isu memberi pengiktirafan sijil UEC. Pengiktirafan terhadap Sijil Peperiksaan Bersepadu atau Unified Examination Certificate (UEC) hanya akan memberi masalah kepada sistem universiti awam dan juga sektor kerajaan kerana kedua-dua institusi tersebut akan kelak mempunyai individu yang tidak berkualiti. Profesor Kejuruteraan Kimia, Fakulti Kejuruteraan Alam Bina, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Prof. Datuk Dr. Wan Ramli Wan Daud berkata kepada Utusan Malaysia pada 19 Julai 2018, beliau menyatakan bahawa secara profesionalnya pemegang UEC tidak layak diterima masuk ke universiti awam kerana memiliki masalah bahasa Melayu yang kurang berkualiti dan pengetahuan sejarah yang tidak diajar sepatutnya seperti dalam Sijil Peperiksaan Malaysia (SPM).

Tambah beliau lagi, bagaimana hendak diterima dan iktiraf UEC, kerajaan dan pihak berwajib mesti bertindak profesional. Jika diterima pelajar ini nanti akan bermasalah dan mesti berlaku adil kepada mereka, jika tidak pandai dalam bahasa Melayu kenapa perlu memaksa mereka memasuki pusat pengajian tinggi, jika ianya berlaku maka universiti terpaksa membuat kelas peralihan khas buat mereka. Ia juga hanya akan membuang masa dan merugikan masa depan pelajar UEC ini juga, jadi sepatutnya jika mahu menerima UEC ini perlu ada syarat iaitu diubah kurikulum sijil itu supaya menepati kelayakan minimum untuk masuk ke universiti. Pelaksanaan Sijil Peperiksaan Bersepadu (UEC) hanya dilihat demi kepentingan satu kaum semata-mata dan disifatkan 'memperlekehkan' taraf sistem pendidikan terutama Sijil Peperiksaan Malaysia (SPM) serta Sijil Tinggi Persekolahan Malaysia (STPM).

Malah tokoh sosiobudaya, Tan Sri Dr. Rais Yatim menegaskan, pelaksanaan UEC secara jelas menunjukkan bahawa kerajaan tidak mempunyai ketetapan dan pendirian sendiri dalam menentukan setiap dasar dan hala tuju negara. Selain itu, katanya, isu UEC juga perlu dilihat dengan gambaran yang jelas dan bukan hanya mengikut janji politik yang dibuat sebelum ini. "Hal pendidikan negara perlu ke arah yang lebih jitu dan isu UEC adalah isu berkaitan pembentukan negara lebih-lebih lagi dalam situasi sekarang yang lebih menjurus kepada perkauman di mana suara kaum Cina menentang kaum Melayu. "Oleh itu, Kementerian Pendidikan sebenarnya perlu perhalusi lagi isu ini termasuk menjadikan sistem hanya satu sistem pendidikan kebangsaan sahaja dengan memperkasakan sistem tersebut demi kepentingan semua," katanya dalam program *Sembang Online Apa Istimewanya UEC?*

Kesimpulannya, pelbagai agenda ingin diketengahkan oleh kerajaan Pakatan Harapan atau Malaysia Baharu ini. Paradigma penyatuan harus menjadi paradigma utama dalam menjadikan Malaysia Baru yang dipimpin oleh Pakatan Harapan menjadi negara contoh di rantau ini dan rakyat yang berbilang kaum ini dapat disatukan dengan satu identiti iaitu bangsa Malaysia tanpa menafikan hak-hak semua kaum di negara ini.

5 KESIMPULAN

Pilihan Raya Umum yang lalu merupakan satu pilihanraya yang sangat menarik perhatian para pengkaji dan tentunya sangat boleh dibincangkan dalam pelbagai aspek. Majoriti pengundi

merupakan mereka yang lahir selepas kemerdekaan negara iaitu melibatkan generasi X dan Y. Maka keputusan ini adalah hasil daripada paradigma yang dibentuk dengan asas-asas pendidikan dan kesan sosio-ekonomi pasca kemerdekaan. Selama ini, politik di Malaysia diketahui banyak dipengaruhi unsur perkauman dan agama. Isu-isu yang dimainkan, pembahagian kerusi dan seumpamanya belum bebas daripada kerangka etnik (Yusof Kasim, 2002).

Apabila keputusan PRU 14 meletakkan gabungan yang paling kurang membincangkan isu-isu yang eksklusif kepada etnik dan agama sebagai pemenang, maka ia adalah merupakan satu pengukuhan kepada wajah politik baru yang lebih menekankan wacana nasionalisme dan kesejagatan, keadilan sosial, peranan wanita dan pemuda, hak asasi manusia, kesaksamaan ekonomi dan layanan terhadap kelas masyarakat yang berbeza.

Yusof Kasim juga menakrifkan politik baru yang memberikan penekanan kepada aspek-aspek di atas dilahirkan semasa era reformasi 1998-1999. Ia diperkukuh setiap kali menjelang pilihanraya sehingga kemuncaknya pembentukkan kerajaan baru di peringkat persekutuan pada pilihanraya baru-baru ini. Justeru paradigma yang ingin dilihat pada pimpinan Malaysia Baru ini ialah keterbukaan, samarata dan penyatuan.

Walau bagaimanapun, tempoh lima tahun adalah tempoh yang cukup lama sekiranya harapan rakyat dan janji para pemerintah tidak dipenuhi ataupun hanya dilaksanakan sambil lewa (Mohd Daud Bakar, 2018). Oleh yang demikian, diharap paradigma yang dinyatakan dapat diunjurkan dan dilaksanakan oleh kerajaan Malaysia Baru Pakatan Harapan.

RUJUKAN

Awang Bolkiah Ali. (3 September 2018). *Adakah Kerajaan PH Layan Sabah dan Sarawak Dengan Adil?.* Sarawak Voice. Malaysia.

Azyyati Ahmad. (11 Mei 2018). *Tun Mahathir Pemimpin Pilihan Rakyat*. Astro Awani. Malaysia.

Badrul Hafizan Mat Isa. (19 Julai 2018). *UEC: Beri Masalah Kepada Universiti, Sektor Kerajaan*. Utusan Malaysia. Malaysia.

FTCR (19 April 2018). *Kajian: Populariti Najib rendah di bandar, Mahathir Mendahului*. Kuala Lumpur: MalaysiaKini.

Fukuyama, Francis. (2015). *Political Order and Political Decay: From Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. New York: Farrar, Straus amd Giroux.

George Ritzer (1975). *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. University of Maryland.

Ismail Sualman (27 Mei 2018). *Kebebasan Media Era Baru*. Sinar Harian. Malaysia.

Kuhn, Thomas. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions, Ed. 2*. Chicago: University of Chicago Press.

Maszlee Malik. (23 September 2018). *Jangan Politikkan PTPTN*. Mstaronline. Malaysia.

Miller, S.H. (1978). *Reporters and Congressmen: Living In Symbiosis*. Lexington, Kentucky.

Mohamad Raimi Ab Rahim. (2018). *Merealisasikan Harapan Untuk Masa Depan, Malaysia 2.0.* Kuala Lumpur. PTS Publications & Distributions Sdn. Bhd.

Mohd Azmi (11 Ogos 2018). *MAPIM Tidak Setuju Tuntutan Hak Sama Rata Golongan LGBT*. Kosmo Online. Malaysia.

Mohd Daud Bakar. (2018). *Harapan Buat Pakatan Harapan Membina Impian Dan Malaysia Baru.* Amanie Media. Kuala Lumpur.

Mohd Turmadzi Madun (26 Mei 2018). *Prof. Sivamurugan Pandian: Gaya Tun M Mentadbir Malaysia Dulu dan Sekarang*. KosmoOnline. Malaysia.

Muhammad Zarifi & Taqwa Zabidi. (2009). *Petunjuk-petunjuk Keadilan Sosial*. Putrajaya: JAKIM.

Rapelson Richard Hamit (7 Jun 2018). *Kerajaan Disaran Salur Peruntukan Sama Rata Untuk Semua Wakil Rakyat*. Astro Awani. Malaysia.

Roskin, M.G., Robert, L.C., Medeiros, M. & Jones, W.S. (2011). *Political science: An introduction (12th ed.*). New Jersey: Prentice Hall.

Roskin, M.G., Robert, L.C., Medeiros, M. & Jones, W.S. (2011). Political science: An introduction (12th ed.). New Jersey: Prentice Hall.

Rosnah Rashid Shirlin. (24 Jun 2012). *Sangkal Dakwaan Kerajaan BN Zalim*. Sinar Harian. Malaysia.

Yahya Abdul Rahman. (2017). *Impak Kawalan STATE Terhadap Kebebasan Media Di Malaysia.* UKM. Malaysia.

Yusof Kasim. (2002). *Politik Baru Dalam Pilihanraya Umum*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

ZF Zamir. (2018). *Selepas Ini Apa? Malaysia 2.0*. Kuala Lumpur: PTS Publications & Distributions Sdn. Bhd.

Matlamat Akhir Pembangunan Islam Era Malaysia Baharu[18]

Kamarul Ariffin Ithnan[19]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV),
Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang.
E-mel: kamarulithnan@gmail.com
Tel: +6043991119, +601123619786

Abstrak

Kertas kerja ini bertujuan meneliti dan mengkaji tentang matlamat akhir pembangunan Islam era Malaysia baharu. Terdapat pelbagai perbincangan matlamat akhir pembangunan Islam dalam kalangan tokoh masyarakat. Ada yang mengatakan matlamat akhirnya ialah menang dalam pilihan raya, menghapus rasuah dan ada pula yang mengatakan matlamat akhirnya *mardat Allah* (keredaan Allah). Persoalannya, apakah matlamat akhir pembangunan Islam yang sebenar? Untuk menjawab persoalan ini, kertas kerja ini memfokuskan perbincangan kepada dua perkara utama. Pertama, mengenal pasti pandangan tokoh-tokoh masyarakat berkaitan matlamat akhir pembangunan Islam. Kedua, menganalisis dan merumuskan matlamat akhir pembangunan Islam berdasarkan pandangan-pandangan tersebut. Kajian kualitatif ini hanya menggunakan data sekunder iaitu kajian-kajian dan karya-karya berkaitan matlamat akhir pembangunan Islam. Semua data ini dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Akhirnya berdasarkan pandangan tokoh-tokoh tersebut, kertas kerja ini mendapati matlamat akhir pembangunan Islam sebenarnya adalah untuk mencapai *mardat Allah* (keredaan Allah SWT), bukannya yang selain dari itu.

Kata kunci: Matlamat Akhir, Pembangunan Islam, Era Malaysia Baru

1 PENDAHULUAN

Kertas kerja ini dilakukan bertujuan mengenal pasti dan menganalisis matlamat akhir Pembangunan Islam (PI). Matlamat akhir yang betul merupakan perkara terpenting dalam melaksanakan PI. Oleh sebab matlamat akhir ini penting diketahui, maka matlamat untuk PI ini sepatutnya berbeza dengan matlamat akhir pembangunan lazim (PL) kerana tasawurnya yang berbeza. PI bertasawur dan berasaskan epistemologi Islam iaitu al-Qur'an, Hadith, Ijmak dan

[18] Kertas kerja yang dibentangkan di *The 13th ISDEV International Islamic Development Management Conference (IDMAC 2018): Towards Islamic Research Methodology* anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang pada 13-14 November 2018 di Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

[19] Kamarul Ariffin Bin Ithnan merupakan calon Ijazah Doktor Falsafah di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

Qiyas, manakala PL bertasawurkan berasaskan sumber akal dan ideologi pemikiran manusia semata-mata. Hal ini membawa kepada perbezaan matlamat. Matlamat PI meliputi duniawi dan ukhrawi (Muhammad Syukri Salleh, 2009: 1 & 2008a:13-14). Matlamat PL pula mementingkan keuntungan di dunia semata-mata. PL dilihat mengetepikan nilai-nilai agama kerana teori PL menganggap agama sebagai alat kepada pembangunan dan bukannya pembangunan menjadi alat kepada agama (Todaro, 1977:62).

Dari sisi yang lain pula, kajian mengenai matlamat akhir PI untuk era Malaysia baharu perlu dijalankan kerana terdapat pelbagai pandangan mengenai matlamat akhir PI. Menurut sesetengah pandangan, mereka mengatakan *al-falah* (kejayaan dunia dan akhirat) adalah matlamat akhir PI. Sebahagian pandangan lain pula mengatakan *mardat Allah* (keredaan Allah) sebagai matlamat akhir PI. Manakala pandangan tokoh masyarakat dari kalangan ahli politik pula mempunyai pendapatnya yang tersendiri dari kaca mata politik. Justeru itu, apakah matlamat akhir yang sebenar dalam perlaksanaan PI untuk Malaysia baharu? Bagi menjawab persoalan tersebut, kertas kerja ini membincangkan tiga perkara. Pertama, konsep matlamat akhir dan pembangunan Islam; kedua, pandangan sarjana dan ahli politik mengenai matlamat akhir; dan ketiga, analisis pandangan tersebut.

2 MATLAMAT AKHIR[20]

Dalam bahasa Arab, matlamat akhir disebut sebagai *al-ghayat al-'aliyyat. Al-ghayat* bermaksud bendera, manakala *al-'aliyyat* pula membawa maksud ketinggian (Ahmad Warson Munawwar, 1984:968 & 1028). Maksud *al-ghayat al-'aliyyat* di sini sebenarnya boleh diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu sebagai matlamat akhir. Manakala matlamat diertikan dalam Kamus Komprehensif Bahasa Melayu sebagai sasaran (Arbak Othman, 2005:505). Dalam Kamus Arab-Melayu pula, *al-ghayat* memberi maksud tujuan, matlamat dan sasaran (Abd Raof Hasan, 2011:399).

Terdapat pelbagai definisi matlamat akhir telah dibuat oleh pemikir-pemikir PI. Menurut Abdul Rashid Ahmad (2008:73), peranan dan matlamat hidup seorang Muslim sepanjang hayat di dunia ini ialah pengabdian diri berupa peribadatan yang tidak berbelah bagi kepada Allah SWT. Dalam 15 rencana yang ditulis oleh Pendeta Za'ba pula (Mohd. Redza Zainal Abidin, 1989:vii-113), antara lain beliau mengatakan bahawa matlamat akhir manusia sebagai hamba Allah SWT adalah untuk mencari kejayaan. Kehidupan di dunia adalah kehidupan beramal dan bekerja. Kehidupan berjuang dan persaingan seperti dalam perlumbaan. Seseorang itu mestilah berusaha tanpa mengharapkan bantuan orang lain untuk berjaya. Namun begitu, matlamat akhir dalam kajian ini bermaksud matlamat akhir PI dalam era Malaysia baru.

[20] Bagi seorang materialis, kehidupannya adalah berdasarkan kepada fahaman kebendaan, dan bagi seorang sosialis pula akan cuba menekankan konsep kesamaratan di dalam masyarakat. Manakala seorang kapitalis pula akan cuba memungut keuntungan semaksima mungkin hasil daripada sistem yang diciptanya sendiri. Setiap manusia atau masyarakat itu mempunyai matlamat dan tujuannya yang tertentu. Malangnya, matlamat dan tujuan itu telah diseleweng dan disalah-tafsirkan mengikut hawa nafsu dan demi mementingkan kehidupan duniawi semata-mata. Mereka beranggapan ilmu yang dimiliki mampu untuk menguasai manusia dan dunia serta apa-apa sahaja yang mereka hajati. Dari aspek yang lain pula, pendokong sekularisme berpandangan, bahawa agama dan kehidupan duniawi adalah sesuatu yang perlu dipisahkan. Bagi mereka, segala bentuk kepercayaan agama yang membawa kepada ketaatan kepada Allah SWT serta memelihara batasan-batasan syariah adalah terhad kepada amalan-amalan peribadi sahaja, sementara perkara-perkara umum yang melibatkan kehidupan manusia secara keseluruhannya perlulah diatasi dengan kekuatan kebendaan semata-mata (Khairul Azhar Idris, 1996:13).

3 PEMBANGUNAN ISLAM

Dalam usaha melaksanakan PI, aspek matlamat yang ingin dicapai perlu dititik-beratkan. Hal ini kerana hakikat kejayaan dalam PI sama ada pembangunan bersifatkan material, politik mahu pun spritual adalah sangat berbeza dengan pembangunan lazim (PL). Contohnya, PL menghubungkan pembangunan dengan ukuran kuantitatif dan peningkatan taraf ekonomi merupakan faktor penentu, manakala PI tidaklah seperti yang demikian kerana PI tidak mengukur pembangunan berdasarkan ukuran kuantitatif dan peningkatan ekonomi bukanlah penentu segala-galanya. Matlamat PI adalah sangat berbeza yang meliputi duniawi dan ukhrawi (Muhammad Syukri Salleh, 2009: 1 & 2008a:13-14). Hakikat ini telah pun diterangkan dalam sebuah Hadith:

"Dari Zaid bin Thabit r.a berkata: Saya telah mendengar Rasulullah SAW bersabda: Jika matlamat seseorang itu adalah dunia maka Allah SWT akan memporak perandakan urusannya. Yakni Allah SWT akan menyusahkannya di dalam segala urusan dengan rasa kekhuatiran dan kemiskinan terbayang-bayang di hadapan matanya, dan dia akan mendapat dunia hanya sekadar apa yang telah ditakdirkan untuknya, dan sesiapa yang niatnya adalah akhirat, maka Allah SWT akan memudahkan urusannya dan Allah SWT akan menjadikan hatinya kaya dan dunia akan datang dalam keadaan hina kepadanya" (Riwayat Ibn Majah: 2726, no. Hadith 4105).

Daripada Hadith tersebut dapat difahami bahawa matlamat akhir daripada suatu pembangunan itu mestilah yang akan dapat memberikan kejayaan dan kebahagian yang hakiki sama ada di dunia mahu pun di akhirat. Perkara ini hanya akan dapat dicapai sekiranya *al-ghayat* (matlamat) pembangunan itu dapat dihayati dan dilaksanakan dengan betul.

4.1 PANDANGAN SARJANA ISLAM MENGENAI MATLAMAT AKHIR PI

Dalam pada itu, berbagai pihak telah membincangkan matlamat akhir PI. Perbincangan tentang matlamat akhir pembangunan yang paling dominan dapat dibahagikan kepada dua kelompok pemikiran. Kelompok yang pertama mengatakan matlamat akhir PI adalah *al-falah*, kelompok kedua berpendapat *mardat Allah* sebagai matlamat akhir PI manakala pendapat kelompok ketiga pula adalah berdasarkan pandangan tokoh masyarakat pelbagai aliran politik era Malaysia baharu. Perbicangan mengenai perbezaan tiga aliran pemikiran ini diterangkan dalam sub topik 4.1, 4.2 dan 4.3.

4.1 Kelompok yang Mengatakan *al-Falah*

Antara pemikir pembangunan yang mengatakan *al-falah* sebagai matlamat PI ialah Khurshid Ahmad (1994:20), Hussin Salamon (2009:2), Nik Mustapha Nik Hassan (2014), Muhd. Murray Hunter (2012)[21] dan M. Umer Chapra (1995).

Menurut Khurshid Ahmad (1994:20), matlamat akhir bagi PI adalah *al-falah.* Hal ini diperjelas dengan kata beliau:

[21] Muhd. Murray Hunter, School of Business Innovation and Technopreneurship, Universiti Malaya Perlis (UniMAP), Perlis.

“The Islamic concept of development follows from its concept of tazkiyah, as it addresses itself to the problem of human development in all its dimensions: development is concerned with growth towards perfection through purification of attitudes and relationships. The result of tazkiyah is falah – prosperity in this world and the hereafter.”

Maksudnya:

"Konsep Islam dalam pembangunan adalah mengikut konsep tazkiyah, kerana ia menangani sendiri kepada masalah pembangunan manusia dalam semua dimensi: pembangunan adalah berkenaan dengan pertumbuhan ke arah kesempurnaan melalui penyucian sikap dan hubungan. Hasil tazkiyah adalah *falah* - kesejahteraan di dunia dan akhirat."

Perkara ini kemudiannya diperkuatkan lagi oleh pandangan Hussin Salamon (2009:2). Beliau mengatakan:

“Manusia diharapkan agar dapat melaksanakan tanggungjawab sebagai khalifah Allah di muka bumi ini dengan baik kerana tanggungjawab ini akan ditanya di akhirat kelak. Atas tuntutan inilah maka kejayaan yang ingin dicapai oleh setiap individu muslim dalam melaksanakan tuntutan hidup berekonomi ialah untuk mencapai *al-falah*, iaitu kejayaan sebenar di dunia dan akhirat.”

Menurut Nik Mustapha Nik Hassan (2014), prinsip-prinsip umum untuk melaksanakan PI antara lain adalah keadilan sosial, prinsip bekerja dan ganjaran, prinsip menjauhkan daripada melakukan kerosakan dan penghayatan keimanan melalui pengamalan nilai agama yang mana semua perkara ini dilihat bertujuan untuk mencapai kejayaan dunia dan akhirat (*al-falah*). Hal ini dilihat selari dengan pendapat Muhd. Murray Hunter (2012). Beliau mengatakan:

“In Islam, the individual’s vision, mission and objektif is to achieve both succes in the world and hereafter. This is al-falah.”

Maksudnya:

“Dalam Islam, matlamat individu, misi dan objektif adalah untuk mencapai kedua-dua kejayaan di dunia dan akhirat. Ini adalah *al-falah*.”

Sependapat dengan Muhd. Murray Hunter (2012), M. Umer Capra (1995) berpandangan:

‘The fulfillment of all these needs would make all members of both the present and the future generations tranquil, comfortable, healthy and efficient, and able to contribute richly towards the realization and perpetuation of falah and hayat tayyibah.”

Maksudnya:

"Memenuhi semua keperluan ini akan membuat semua ahli-ahli kedua-dua masa kini dan generasi akan datang tenang, selesa, sihat dan cekap, dan mampu menyumbang dalam kekayaan-Nya ke arah merealisasikan dan pengekalan *falah* dan *hayat tayyibah*."

Berdasarkan perbincangan ini, beberapa orang pemikir pembangunan mengatakan bahawa *al-falah* adalah sebagai matlamat akhir PI.

4.2 Kelompok yang Mengatakan *Mardat Allah*

Kelompok yang mengatakan *mardat Allah* sebagai matlamat akhir PI ialah Muhammad Syukri Salleh (2003:81), Haji Abd Malik (1999:3035)[22], Yusuf Qaradawi (1996), Asyraf Wajdi Dusuki (2013).

Menurut Muhammad Syukri Salleh (2003:81), matlamat akhir PI adalah untuk mencapai *mardat Allah* SWT. Dalam tulisan Tujuh Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam, beliau mengatakan:

"Pembangunan adalah alat untuk mencapai *mardat Allah*. Apabila tercapai keredaan Allah SWT, maka akan dikurniakan *al-falah*, yakni kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Ertinya, kebahagiaan di dunia dan di akhirat hanya boleh dicapai kalau Allah SWT reda. Atas sebab itu, matlamat akhir pembangunan ialah keredaan Allah SWT, bukan kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat."

Pendapat beliau ini dikuatkan lagi oleh Haji Abdul Malik (1999:3035).[23]Beliau mengatakan nikmat *ma'nawiyyah* berupa reda Allah SWT itu cukup besar. Buktinya ialah semua nikmat yang berbentuk *mahsusah* (syurga dan keindahannya) itu tidak mempunyai sebarang erti jika reda Allah itu tidak ada. Untuk membuktikan perkara ini, beliau memetik kata-kata Rabi'at al-'Adawiyyat yang berbunyi:

"Bagiku reda Allah itulah yang aku harapkan. Ada pun di mana aku hendak ditempatkan asal reda Allah ada aku tidak memilih."

Yusuf Qaradawi (1996) pula menekankan bahawa setiap individu Islam, dasar bagi seluruh kegiatan adalah Allah. Oleh itu, menurut beliau, matlamat seluruh kegiatannya itu seharusnya menuju kepada Allah dan mendapat *mardat Allah* di samping memastikan kaedah pelaksanaannya tidak bertentangan dengan apa yang disyariatkan oleh Allah SWT.[24]

Senada dengan yang lain, Asyraf Wajdi Dusuki (2013) juga mengatakan *Mardat Allah* sebagai matlamat akhir dalam PI. Hal ini juga dilihat selari dengan pendapat Aidit Ghazali (1990). Beliau mengatakan:

"Keperluan, kemudahan dan kesejahteraan hidup pula hanya merupakan alat bagi mencapai matlamat akhir yang sebenarnya dalam Islam iaitu *mardat Allah*."

---

[22] HAMKA
[23] Dipetik dari karya Mohd Shukri Hanapi (2013:181).
[24] Dipetik dari karya Fadzila Azni Ahmad (2010:288).

Dalam pada itu terdapat sedikit perbezaan pada pendefinisian matlamat akhir PI bagi sesetengah pemimpin masyarakat era Malaysia baharu. Pandangan mereka ini dihimpunkan dalam Sub Topik 4.3.

4.3 Pendapat Tokoh Masyarakat Era Malaysia Baharu

Antara tokoh masyarakat era Malaysia baru yang dipilih dalam perbincangan ini ialah Mahathir Muhammad (2017), Wan Azizah Wan Ismail (2018) dan Mohamad bin Sabu (2018). Justifikasi pemilihan tokoh-tokoh ini juga adalah kerana mereka merupakan pemain utama komponan parti pemerintah era Malaysia baharu ketika ini.

Menurut Mahathir Muhammad (2018), terdapat enam matlamat Parti Pribumi Bersatu Malaysia (PPBM) ditubuhkkan iaitu memberikan perhatian kepada reformasi institusi untuk mengembalikan integriti di dalam pentadbiran negara, mengembalikan semula demokrasi dan kedaulatan undang-undang yang telah dinafikan dan disalahguna, memuliakan pemisahan kuasa antara perundangan, eksekutif dan kehakiman, berjuang untuk menambahbaik prestasi kerajaan dan memberi kehidupan yang lebih baik buat rakyat Malaysia tanpa mengira kaum dan agama, mengembalikan penghormatan dan sanjungan dunia terhadap Malaysia dan rakyatnya dan bekerjasama dengan parti-parti politik dan badan-badan bukan kerajaan yang mempunyai aspirasi dan prinsip sehaluan dalam usaha membentuk kepimpinan kerajaan yang lebih baik, demi kepentingan negara dan rakyat Malaysia.

Dalam pada itu, perlembagaan Parti Keadilan Rakyat (PKR) menjadi salah satu prinsip teras atau matlamat parti itu ditubuhkan iaitu suatu usaha penubuhan masyarakat yang adil, bangsa yang demokratik, progresif dan bersatu (Wan Azizah Wan Ismail, 2018).

Terdapat lima matlamat Parti Amanah Negara (PAN) iaitu memertabatkan Islam sebagai dasar perjuangan, mendirikan sebuah masyarakat dan negara madani dengan Islam sebagai rahmat untuk semua, melaksanakan pemerintahan berdasarkan tadbir urus yang baik (good governance) selari dengan tuntutan prinsip amanah, keadilan, kesaksamaan, komprehensif dan ketelusan, mendukung pendekatan kesederhanaan, keterbukaan, demokratik dan perlembagaan persekutuan, menggembling seluruh segmen warganegara dalam wadah perjuangan politik inklusif merentasi jurang kaum, budaya dan kepercayaan ke seluruh persekutuan (Mohamad bin Sabu, 2015).

Jadual 1: Perbezaan Pendapat Sarjana Islam dan Tokoh Era Malaysia Baharu Berkenaan Matlamat Akhir PI

Pendapat Sarjana Islam (*Al-falah*)	Pendapat Sarjana Islam (*Mardat Allah*)	Pendapat Tokoh Era Malaysia Baharu
"Manusia diharapkan agar dapat melaksanakan tanggungjawab sebagai khalifah Allah di muka bumi ini dengan baik kerana tanggungjawab ini akan ditanya di akhirat kelak. Atas	"keperluan, kemudahan dan kesejahteraan hidup pula hanya merupakan alat bagi mencapai matlamat akhir yang sebenarnya dalam Islam iaitu *mardat Allah*" (Aidit	"Terdapat enam matlamat Parti Pribumi Bersatu Malaysia (PPBM) ditubuhkkan iaitu memberikan perhatian kepada reformasi institusi untuk mengembalikan

tuntutan inilah maka kejayaan yang ingin dicapai oleh setiap individu muslim dalam melaksanakan tuntutan hidup berekonomi ialah untuk mencapai *al-falah*, iaitu kejayaan sebenar di dunia dan akhirat" (Hussin Salamon, 2009:2).	Ghazali, 1990).	integriti di dalam pentadbiran negara, mengembalikan semula demokrasi dan kedaulatan undang-undang yang telah dinafikan dan disalahguna, memuliakan pemisahan kuasa antara perundangan, eksekutif dan kehakiman, berjuang untuk menambahbaik prestasi kerajaan dan memberi kehidupan yang lebih baik buat rakyat Malaysia tanpa mengira kaum dan agama, mengembalikan penghormatan dan sanjungan dunia terhadap Malaysia dan rakyatnya dan bekerjasama dengan parti-parti politik dan badan-badan bukan kerajaan yang mempunyai aspirasi dan prinsip sehaluan dalam usaha membentuk kepimpinan kerajaan yang lebih baik, demi kepentingan negara dan rakyat Malaysia" (Mahathir Muhammad, 2018).
"Dalam Islam, matlamat individu, misi dan objektif adalah untuk mencapai kedua-dua kejayaan di dunia dan akhirat. Ini adalah *al-falah*" (Muhd. Murray Hunter, 2012).	"Yusuf Qaradawi (1996) menekankan bahawa setiap individu Islam, dasar bagi seluruh kegiatan adalah Allah. Oleh itu, menurut beliau, matlamat seluruh kegiatannya itu seharusnya menuju kepada Allah dan mendapat *mardat Allah* di samping memastikan kaedah pelaksanaannya tidak bertentangan dengan apa yang disyariatkan oleh Allah SWT' (Fadzila Azni	"..perlembagaan Parti Keadilan Rakyat (PKR) menjadi salah satu prinsip teras atau matlamat parti itu ditubuhkan iaitu suatu usaha penubuhan masyarakat yang adil, bangsa yang demokratik, progresif dan bersatu" (Wan Azizah Wan Ismail, 2018).

	Ahmad, 2010:288).	
"Memenuhi semua keperluan ini akan membuat semua ahli-ahli kedua-dua masa kini dan generasi akan datang tenang, selesa, sihat dan cekap, dan mampu menyumbang dalam kekayaan-Nya ke arah merealisasikan dan pengekalan falah dan hayat tayyibah" (M. Umer Capra, 1995).	"Pembangunan adalah alat untuk mencapai *mardat Allah*. Apabila tercapai keredhaan Allah SWT, maka akan dikurniakan *al-falah*, yakni kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Ertinya, kebahagiaan di dunia dan di akhirat hanya boleh dicapai kalau Allah SWT reda. Atas sebab itu, matlamat akhir pembangunan ialah keredaan Allah SWT, bukan kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat" (Muhammad Syukri Salleh, 2003:81).	"Terdapat lima matlamat Parti Amanah Negara (PAN) iaitu memertabatkan Islam sebagai dasar perjuangan, mendirikan sebuah masyarakat dan negara madani dengan Islam sebagai rahmat untuk semua, melaksanakan pemerintahan berdasarkan tadbir urus yang baik (good governance) selari dengan tuntutan prinsip amanah, keadilan, kesaksamaan, komprehensif dan ketelusan, mendukung pendekatan kesederhanaan, keterbukaan, demokratik dan perlembagaan persekutuan, menggembeling seluruh segmen warganegara dalam wadah perjuangan politik inklusif merentasi jurang kaum, budaya dan kepercayaan ke seluruh persekutuan" (Mohamad bin Sabu, 2015).

Jadual 1 menunjukkan matlamat akhir PI mengikut tiga kelompok pemikir PI. Dua kelompok dari kalangan sarjana Islam mengatakan matlamat akhir PI adalah *al-falah* dan *mardat Allah* manakala pelbagai pendefinisian matlamat akhir PI berdasarkan pandangan beberapa tokoh berlainan fahaman idealogi politik era Malaysia baharu. Pandangan tersebut dipaparkan dalam jadual 1 untuk memberikan gambaran jelas dalam kajian ini.

5 *AL-FALAH* DAN *MARDAT ALLAH*

Al-falah adalah perkataan Arab yang bermaksud kejayaan (Ahmad Warson Munawwir, 1984:1387). Dalam al-Qur'an, ada banyak ayat yang menerangkan tentang kejayaan di sisi Allah SWT. Antaranya termasuklah firman Allah SWT yang bermaksud:

"Sesungguhnya telah berjaya orang beriman, iaitu mereka yang *khusyu'* dalam solatnya" (*Surah al-Taubah*:112-113).

"Sesungguhnya berjayalah orang yang berusaha membersihkan diri (setelah menerima peringatan itu, dengan taat dan amal saleh)" (*Surah al-A'la*:14).

Berdasarkan ayat di atas dapat difahami bahawa ukuran kejayaan yang hakiki di dunia dan di akhirat adalah dalam mentaati perintah Allah SWT. Namun begitu, dalam mentaati perintah Allah SWT ia mestilah dipraktikkan dengan cara yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad SAW. Hal ini bertepatan dengan pendapat Ikramullah Jan (1996:11-12). Menurut beliau kejayaan manusia di dunia dan di akhirat adalah terletak pada mentaati perintah Allah SWT dengan mengikuti *al-Sunnat* (cara hidup) Nabi Muhammad SAW. *Al-falah* tidak akan tercapai apabila gagal mengikuti perintah Allah SWT dengan cara Rasul-Nya Muhammad SAW.

Bagi menguatkan perbincangan ini, pengkaji memfokuskan kembali kisah dalam peperangan Uhud apabila beberapa orang sahabat r.a dari kalangan tentera pemanah tidak mentaati perintah Nabi Muhammad SAW untuk terus mengawal bukit Uhud dari kemaraan musuh. Kumpulan pemanah itu akhirnya telah diserang dari belakang oleh pihak musuh ketika mereka menuruni bukit untuk mengambil harta rampasan perang. Kegagalan itu adalah kerana mereka tidak taat kepada arahan Nabi SAW pada ketika itu.

Menurut Muhammad Yusuf al-Kandahlawi (1965:523) & Muhammad Ilyas al-Kandahlawi (1944:523) seorang mujahid bernama Quzman gagal mendapat reda Allah walaupun telah berjaya membunuh sembilan tentera kafir Musyrikin dan beliau mati di dalam perang Uhud tersebut. Ketika ditemui sesuasai peperangan, para sahabat mendapati beliau parah dengan luka-luka yang banyak. Lalu orang-orang Islam memikulnya ke perkampungan Bani Dhufr. Mereka memberikan khabar gembira kepada beliau tentang janji-ianji Allah SWT berupa ganjaran syurga dan pahala. Menurut Shafiyurrahman al-Mubarakfuriy (2008:408), para sahabat dan orang-rang Islam berasa hampa apabila beliau mengatakan:

"Demi Allah, aku tidak berperang kecuali kerana martabat kaumku. Seandainya bukan kerana hal ini, aku tidak akan berperang."

Setelah itu beliau menikam dirinya sendiri kerana tidak tertanggung dengan kesakitan akibat luka parah yang dialaminya. Tindakkannya itu telah disamakan dengan perbuatan membunuh diri. Rasulullah SAW telah memberitahu sahabat r.a bahawa Quzman adalah ahli neraka. Walaupun kemenangan (*al-fawz*) berpihak kepada orang Islam dan Quzman gugur dalam medan peperangan namun cara kematian beliau bukanlah dengan cara yang diredai oleh Allah SWT. Maka beliau telah dianggap sebagai gagal dalam perjuangannya itu.

Dalam pada itu, kisah Qarun dan Tha'labah juga boleh dijadikan sebagai indikator kejayaan sebenar di dalam sesebuah pembangunan. Menurut Muhammad Syukri Salleh (2000:48), Qarun yang hidup di zaman Nabi Musa a.s. telah berjaya menjana kekayaan dengan banyaknya. Namun ternyata beliau telah menjadi takabbur, kedekut dan tidak mahu membayar zakat serta derhaka kepada Nabi Musa a.s. dan Allah SWT setelah mendapat kekayaan. Akhirnya, Allah SWT tidak reda dengan kejayaan berupa harta yang diperolehinya lantas memerintahkan bumi menelan Qarun bersama dengan semua hartanya.

Hal yang sama terjadi kepada seorang dari kalangan Ansar iaitu Tha'labah bin Hatib[25] apabila hasil keberkatan doa Nabi SAW dari permintaan beliau, kambing peliharaan beliau telah berkembang biak dengan banyaknnya. Namun begitu beliau telah menjadi lalai dan engkar apabila menolak arahan amil zakat yang dilantik oleh Nabi SAW supaya membayar zakat. Zakat telah dianggap sama seperti jizyah oleh beliau. Walaupun beliau berjaya dengan kekayaan yang diperoleh namun Allah SWT tidak reda dengan kejayaan berupa kekayaan beliau. Oleh itu usaha pembangunan berupa penternakan dan himpunan kekayaan itu telah dianggap gagal. Perkara ini telah dirakamkan di dalam al-Quran dengan firman Allah SWT yang bermaksud:

"Dan di antara mereka ada orang-orang yang membuat perjanjian kepada Tuhan: Jika Tuhan memberikan kurnia-Nya kepada kami, pastilah kami akan memberi sedekah dan masuk dalam golongan orang-orang soleh. Apabila tuhan memberi kurniaNya kepada mereka, lantas mereka menjadi kikir dengan (kurnia) itu. Mereka berpaling dan engkar (akan janjinya). Maka tercetuslah penyakit nifaq di dalam hati mereka sampai hari mereka bertemu dengan Allah, disebabkan mereka telah memungkiri perkara yang mereka janjikan, dan kerana mereka berdusta" (*Al-Taubah* 9:75-77).

Perbicangan ini mendapati matlamat PI mestilah sesuatu yang menepati kehendak Allah dan Rasul-Nya walau di zaman dan era mana sekali pun ia dilakukan. Hal ini jelas seperti kisah-kisah yang telah dipapar dan dibincangkan dalam kertas kerja ini.

6 ANALISIS MATLAMAT AKHIR PI

Daripada analisis pendapat tokoh-tokoh PI di atas, keputusan sama ada berjaya atau pun tidak dalam sesuatu PI sama ada politik, pembangunan material atau spritual adalah hak mutlak Allah SWT. Terdapat sebahagian tokoh sarjana Islam mengatakan matlamat akhir PI adalah *al-falah* manakala sebahagian yang lain mengatakan matlamat akhir PI adalah *mardat Allah*. Berjaya bekerja sama dengan semua parti politik, menang dalam pilihan raya, dapat membenteras rasuah dan penjanaan ekonomi yang mapan pula dikatakan sebagai sebuah kejayaan menurut pendapat tokoh-tokoh politik era Malaysia baharu seperti Mahathir Muhammad (2017), Wan Azizah Wan Ismail (2018) dan Mohamad bin Sabu (2018). Kajian ini mendapati, semua ilmuan dan tokoh-tokoh politik era Malaysia baharu menuju kepada satu matlamat yang hakiki iaitu *al-falah* atau pun *mardat Allah*. Kajian ini telah pun menerangkan perbezaan pandangan matlamat akhir PI dengan jelas seperti dinyatakan. Kajian ini mendapati sesuatu kejayaan (*al-falah*) itu bukanlah semestinya satu kejayaan yang hakiki di sisi Allah SWT. Berjaya di dunia tidak semestinya berjaya di akhirat. Ia bergantung kepada keredaan Allah SWT (*mardat Allah*). Menurut Muhammad Syukri Salleh (2003:40), pembangunan yang berjaya hanyalah pembangunan yang pelakunya diberi ganjaran syurga oleh Allah SWT di akhirat nanti. Kalau manusia diganjarkan dengan neraka, pembangunan yang mereka bangunkan tidak dikira berjaya walaupun telah berjaya mendapat kuasa pemerintahan dan berjaya membangunkan material dan fizikal dengan banyaknya di alam dunia. Begitu juga berjaya mendapatkan syurga bukanlah matlamat akhir dalam PI. Matlamat yang hakiki dalam PI adalah untuk mendapatkan keredaan Allah SWT. Hal ini berdasarkan Hadith Rasulullah SAW yang berbunyi:

[25] Juga dikenali sebagai Tha'labah bin Abi Hatib, berasal dari Bani Umayyah Bin Zaid. Beliau meninggal pada zaman Khalifah 'Uthman Ghani r.a (*Ruh al-Ma'ani* Jild 9, 9-10: 455). Ada pun Tha'labah yang terlibat dalam perang *Badr* bernama Tha'labah bin 'Amr bin 'Ubaid bin Mihsan al-Anthari r.a, beliau telah syahid dalam perang *Uhud*. (*Tahzib al-Kamal* Jild. 2, No. 845: 171).

"Diriwayatkan daripada Abu Sa'id al-Khudri r.a. bahawa Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud: Allah berfirman kepada penghuni syurga: 'Wahai penghuni syurga!'. Penghuni syurga menjawab: 'Baik, kami penuhi panggilan-Mu'. Allah berfirman: 'Telah puaskah kalian?'. Mereka menjawab: 'Bagaimana mungkin kami tidak puas, sedangkan Engkau telah memberi kepada kami sesuatu yang belum pernah Engkau berikan kepada seorang pun daripada makhluk-Mu'. Maka Allah berfirman: 'Sekarang Aku berikan kepada kamu segala sesuatu yang lebih utama daripada itu'. Kemudian penghuni syurga bertanya: 'Ya Allah! Apa yang lebih utama daripada semua itu?'. Allah berfirman: 'Aku halalkan keredaan-Ku untuk kamu semua dan Aku tidak memurkai kamu semua buat selama-lamanya'." (Riwayat al-Tirmidhiy, no. hadith 31)

Hadith tersebut dengan jelas menunjukkan bahawa matlamat akhir PI yang hakiki adalah *Mardat Allah*. Nikmat *Mardat Allah* melebihi nikmat keberadaan dalam syurga Allah SWT. Justeru itu, seharusnya matlamat akhir PI itu hendaklah sesuatu yang dilakukan untuk mencapai sebuah matlamat yang hakiki dan tertinggi di sisi Allah SWT.

7 KESIMPULAN

Daripada keseluruhan perbincangan di atas, jelas menunjukkan bahawa selain *al-falah* dan *mardat Allah* matlamat akhir PI berupa kejayaan pembangunan material, kuasa politik, kemerdekaan dan kedaulatan negara juga adalah merupakan sebuah kejayaan. Namun kejayaan ini hanyalah merupakan kejayaan yang bersifat duniawi. PI adalah bermatlamatkan kejayaan duniawi dan uhkrawi iaitu kejayaan yang mencakupi di dunia dan akhirat (*al-falah*). Namun begitu, dapat disimpulkan bahawa matlamat akhir PI adalah untuk mencapai *Mardat Allah*. Hal ini telah terjawab dengan Hadith yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhiy seperti dinyatakan. Sekali pun jika kejayaan berupa memasuki syurga itu menjadi matlamat akhir yang dalam PI, mengapa perlu Allah SWT menganugerahkan pula dengan keredaan-Nya setelah berada dalam syurga dengan mendapat kesenangan berupa makanan yang lazat-lazat, sungai-sungai yang mengalir, pohon-pohon yang rendang dan segala macam nikmat yang belum pernah dilihat oleh mata dan belum pernah didengar oleh telinga sebelumnya. Ini menunjukkan kejayaan ukhrawi keberadaan dalam syurga itu belum boleh lagi dikatakan sebagai anugerah yang tertinggi dan hakiki di sisi Allah SWT. Oleh itu, kertas kerja ini menyimpulkan bahawa matlamat akhir PI yang lebih tepat adalah untuk mendapatkan matlamat akhir yang hakiki iaitu *mardat Allah* manakala *al-falah* adalah kesan daripada mendapat *mardat Allah*. Matlamat akhir pembangunan era malaysia baharu juga seharusnya hendaklah bermatlamatkan *mardat Allah* kerana ia adalah matlamat akhir yang hakiki dan tertinggi bagi sebuah PI.

BIBLIOGRAFI

Al-Quran al-Karim

Abd Rauf Hasan (2011). *Kamus: Bahasa Arab- Melayu. Bahasa Melayu- Arab*. Selangor: Oxford Fajar Sdn. Bhd.

Ahmad Warson Munawwar (1984). *Al Munawwar Kamus Arab – Indonesia*. Surabaya: Penerbir Pustaka Progressif PO. Box 1322, Surabaya 6000.

Amanah (2015). *Matlamat penubuhan*. Diakses dari https://amanah.org.my/matlamat/ pada 18 Oktober 2018.

Arbak Othman (2005). *Kamus Komprehensif Bahasa Melayu*. Selangor: Oxford Fajar Sdn. Bhd.

Asyraf Wajdi Dusuki (2013). *Fleksibiliti Uslub dakwah*. Diakses dari http://kronikapemuda.blogspot.com/2013/08/syarahan-prof-dr-asyraf-wajdi-di-uiam.html. Pada 20 Mei 2015.

Dasar-dasar PAS (2018). *Tujuan*. Diakses dari https://ms.wikipedia.org/wiki/Dasar-dasar_PAS pada 18 Oktober 2018.

Fadzila Azni Ahmad (2010). *Kaedah Pengurusan Institusi-Institusi Pembangunan Berteraskan Islam di Malaysia*. Selangor: Univision Press Sdn. Bhd.

Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA) (1999). *Tafsir Al-Azhar, Jil. 4.* Singapura : Pustaka Nasional Pte. Ptd..

Hussin Salamon (2009). *Perkembangan Pasaran modal Insan Dalam Pembangunan Ekonomi Negara*. Jurnal Teknologi, 50 (E) Jun 2009: 1-9 @ Universiti Teknologi Malaysia.

Ikramullah Jan (1996*). Zadu al-Da'ie.* Lahore: Maktabah Sa'idiyyah.

Jamaluddin Yusuf al-Miziy (654). *Tahzib al-Kamal Fi Asma' al-Rijal*: Lubnan: Risalah Publisers.
Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia.

Jerry D. Gray (2013). *Deadly MIST*. Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd.

Khairul Azhar Idris (1996). *Kontemporari Islam.* Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).

Khurshid Ahmad, Prof. (1994). *Islamic Approach to Development – Some Policy Implications, Islamabad*, Pakistan: Institute of Policy Studies.

M. Umer Chapra (1995). *Islam and the Economic Challenge (Islamic Economics Series, No. 17)*. Riyadh: International Islamic Publising House.

M. Umer Chapra (1996). *Islam dan Pembangunan Ekonomi (Islam and Economic Development). Terjemahan Adi Setia Mohd Dom. Selangor: The International Institute of Islamic Thought (ISTAC)*, Malaysia dan Thinker's Library Sdn. Bhd.

Mohd Syakir Rosdi (2014). *Tahalluf Siasi Dalam Ekonomi Politik Islam:Satu kajian Teoretis*: Pulau Pinang: Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV) Universiti Sains Malaysia.

Mohd. Kamal Hassan, (1990). *"Pembangunan yang Berteraskan Islam" dlm. Muhammad Syukri Salleh (Peny.). Konsep dan Pelaksanaan Pembangunan Berteraskan Islam.* Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Mohd. Shukri Hanapi (2013). *Tasawur Islam Dan Pembangunan*: Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd. Yusof Abdullah (2013). *Konsep Etika dalam Sistem Pengurusan Islam.* Sabah: Utusan Borneo, Rabu, 14 Ogos 2013.

Muhammad Idris al-Marbawiy (1955). *Mukhtasar al-Tirmidhi wa Syarhihi bi Lughati al-Jawi al-Mal ayu al-Musamma Bahr al-Madhi.* Mesir: Dar al-Fikr.

Muhammad Syukri Salleh (2000). *Pembangunan Zaman Rasulullah SAW: Antara Kemiskinan dan Kekayaan.* Pulau Pinang: Pejabat mufti Kerajaan Negeri Pulau Pinang dan Projek Pengurusan Pembangunan Islam (IDMP), USM.

Muhammad Syukri Salleh (2002). *Pembangunan Berteraskan Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Disrtibutors Sdn. Bhd.

Muhammad Syukri Salleh (2003). *Tujuh prinsip Pembangunan Berteraskan Islam*: Pulau Pinang: Pusat Pengajian Pengurusan Pembangunan Islam, USM.

Muhammad Syukri Salleh (2009). *"The Philosophical Foundations of Islamic Development: Khurshid Ahmad's Conception Revisited" dlm. Proceedings Langkawi Islamic Finance*

Muhammad Yusuf al-Kandahlawi dan Muhammad Ilyas al-Kandahlawi (1944). *Hayatul al-Sahabah.* Beirut: Dar al-Fikr.

Muhd. Murray Hunter (2012). *International Journal of Business and Technopreneurship*, Vol. 2, No. 1, February 2012 (121-135).

Nik Mustapha Nik Hassan (2014). *Pandangan Alam Islam dalam Peradaban Ekonomi*. Selangor: IKIM

Parti Keadilan Rakyat (2018). Diakses dari https://ms.wikipedia.org/wiki/Parti_Keadilan_Rakyat pada 18 Oktober 2018.

Parti Pribumi Bersatu Malaysia (2017). *Kenapa PPBM ditubuhkan*. Diakses dari http://www.pribumibersatu.org.my/ditubuhkan.php pada 18 Oktober 2018.

Shohana Hussain (2010). *Kesejahteraan dan Kedamaian Melalui Pembangunan Modal Insan: Kajian Teks Hidayah al-Salikin;* Seminar Serantau Islam dan Kesejahteraan Sejagat, 24-25 Februari 2010, Universiti Islam Sultan Sharif Ali Brunei Darussalam.

Todaro, Michael P. (1977). *Economic Development in The Third world*. London: longman Group Limited.

Yusuf Qaradawi (1996). *Memahami Keutamaan Berasakan al-Qur'an dan-Sunnah*. Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia.

Konsep Rahmatan Lil 'Alamin Dalam Pembangunan Islam Era Malaysia Baru: Analisis Pendekatan Pembangunan Berteraskan Islam[26]

Mohd Haidzir Bin Auzir[27]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang
Tel: 04-6534603 (Pej.) 016-4066399 (HP) Faks: 04-6532124
E-mail: alyhyder@ymail.com

Abstrak

Konsep Rahmatan lil 'Alamin merupakan satu konsep yang amat baik diketengahkan dalam membentuk dan melaksankan pembangunan Islam era Malaysia baru (PIEBM). Hal ini kerana istilah Rahmatan lil 'Alamin itu sendiri disebut Allah SWT dalam al-Qur'an untuk Nabi Muhammad SAW bagi umat manusia mencontohi Baginda SAW dalam semua hal kehidupan. Namun begitu pendekatan dan pelaksanaan yang diguna pakai oleh pihak-pihak yang mendukung konsep ini masih bersifat campur aduk antara isme-isme lazim dengan Islam seperti pendekatan inklusif dan produktif. Dalam pembangunan berteraskan Islam (PBI) pendekatan-pendekatan sebegini dikenali pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik. Persoalannya, apakah pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik sesuai diguna pakai dalam konsep Rahmatan lil 'alamin bagi tujuan membentuk dan melaksankan PIEBM? Bagi menjawab persoalan ini, makalah ini menumpukan perbincangan kepada dua perkara utama. Pertama, mengenal pasti konsep Rahmatan lil 'alamin dan pendekatan yang diguna pakai oleh pendukung konsep tersebut. Kedua, menganalisis dan merumuskan pendekatan yang sesuai diguna pakai dalam konsep tersebut berdasarkan pendekatan PBI. Kajian kualitatif ini hanya menggunakan data sekunder iaitu kajian-kajian dan karya-karya berkaitan hal yang dibincangkan dan menganalisisnya menggunakan kaedah analisis kandungan. Akhirnya makalah ini mendapati pendekatan pembungkihan akar umbi merupakan pendekatan yang amat sesuai bagi konsep Rahmatan lil 'alamin dalam melaksanakan PIEBM.

Kata kunci: Rahmatan lil 'alamin, Pembangunan Islam Era Malaysia Baru, Pendekatan, Pembangunan Berteraskan Islam.

1 PENDAHULUAN

Tanggal 10 Mei 2018, Suruhanjaya Pilihan Raya (SPR), mengumumkan keputusan kerusi Parlimen bagi Pilihan Raya Umum Ke-14 (PRU-14). Pakatan Harapan (PH) yang terdiri daripada

[26] Kertas kerja yang dibentangkan di *The 7th ISDEV International Islamic Development Management Conference (IDMAC 2018): Towards Islamic Research Methodology* anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang pada 14-15 November 2018 di Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

[27] Mohd Haidzir Bin Auzir merupakan calon Ijazah Doktor Falsafah di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

Parti Pribumi Bersatu Malaysia, Parti Keadilan Rakyat (PKR), DAP dan Parti Amanah Negara (PAN) meraih 113 kerusi diikuti Barisan Nasional (BN) dengan 79 kerusi. PAS pula meraih 18 kerusi Parlimen, diikuti Parti Warisan Sabah 8 kerusi; Parti Solidariti Tanah Airku 1 kerusi dan Bebas 3 kerusi[28]. Keputusan ini menyaksikan catat sejarah bagi Malaysia dengan kemengan Pakatan Harapan dalam PRU-14 dan membentuk kerajaan baru setelah 61 tahun diterajui oleh BN. Peralihan kuasa dari pemerintahan BN kepada pemerintahan PH ini menjadikan pentadbiran Malaysia buat pertama kalinya dipandu oleh parti perikatan yang baharu dalam mengurus tadbir Malaysia ke arah era baru.

Dalam PH, parti komponen yang lebih dilihat membawa pelaksanaan Islam dalam pentadbiran ialah PAN atau dengan kata lainnya diberikan tangungjawab dal hal ehwal berkaitan Islam oleh PH kepada PAN. Konsep Rahmatan lil alamin yang dipegang oleh PAN dijadikan konsep utama direalisasikan dalam pentadbiran Malaysia era baru. Pelbagai pendekatan mula diguna pakai bagi merealisasikan konsep Rahmatan lil ’alamin dalam menangani kepelbagaian isu-isu berbangkit. Antara pendekatan yang sering diguna pakai adalah pendekatan inklusif. Dalam pembangunan berteraskan Islam (PBI) pendekatan-pendekatan sebegini lebih dikenali sebagai pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik. Persoalannya, apakah pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik sesuai diguna pakai dalam konsep Rahmatan lil ‘alamin bagi tujuan membentuk dan melaksankan PIEBM? Berdasarkan analisis kandungan terhadap data sekunder yang diperoleh, perbincangan makalah ini dibahagikan kepada tiga bahagian. Pertama, membincangkan definisi Istilah yang dipilih; kedua, mengenal pasti konsep dan pendekatan yang diguna pakai; dan ketiga; menganalisisnya. Akhir sekali merupakan bahagian kesimpulan atau rumusan daripada keseluruhan perbincangan makalah ini.

2 DEFINISI ISTILAH

Dalam makalah ini, pengkaji memilih dua definisi istilah untuk memudahkan memahami maksud sebenar dan tujuan makalah ini disediakan. Pertama, pendekatan inklusif; dan kedua akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik. Kedua-dua istilah tersebut diperincikan dalam sub topik berikut:

2.1 Pendekatan Inklusif

Pendekatan Inklusif merupakan gabungan daripada dua suku kata iaitu pendekatan dan inklusif. Pendekatan biasanya dimaksudkan dengan arah atau hala tuju dalam mencapai sasaran. Dalam Bahasa Inggeris pendekatan disebut sebagai *approach* yang membawa makna *method* (kaedah) (Gloria G. S., 2008:3). Mengikut istilah ia merujuk kepada satu proses, cara, langkah-langkah, teknik, strategi yang kukuh dan penyusunan prosedur atau peraturan yang sistematik sebelum memulakan dan melaksanakan sesuatu aktiviti bagi mencapai matlamat yang disasarkan (Kamarudin Husin, 1986; Gloria G. S., 2008:3; E. M. Anthony, 1963). Krashen dan Terrell (1983) menekankan pendekatan sebagai satu proses, cara, langkah-langkah, teknik, strategi, teori dan peraturan haruslah bersifat objektif. Manakala Amstrong (1993:15) menambah sainstifik dan kuantitatif sebagai maksud yang perlu ada dalam pendekatan.

[28] Pengumuman dibuat pada sidang media keputusan PRU-14 oleh Tan Sri Mohd Hashim Abdullah pengerusi Suruhanjaya Pilihan Raya (SPR) pada 10 Mei 2018 bertempat di Bilik Sidang Media, Menara SPR, Presint 2, Putrajaya.

Dengan pengertian yang lebih luas pendekatan boleh diertikan sebagai "*to come near to any sence*" iaitu jalan yang diambil untuk melakukan sesuatu (Rahimah Sabran & Rahim Syam, 1985).

Dalam makalah ini pendekatan merujuk kepada satu proses bagi memilih sesuatu falsafah, tasawur dan teori serta langkah-langkah dalam menyusun prosedur dan peraturan yang sistematik sebelum memulakan dan melaksanakan sesuatu aktiviti pembangunan bagi mencapai matlamat yang disasarkan.

Berdasarkan pengertian yang dipilih pengkaji ini, pendekatan juga mencerminkan hala tuju sesuatu pemikiran itu yang mempengaruhi falsafah, tasawur dan teorinya iaitu acuan manakah yang akan diguna pakai bagi membentuk serta melaksanakan pembangunan yang disasarkan.

Kata inklusif pula,berasal dari bahasa Inggeris iaitu *inclusive* yang membawa maksud memasukkan atau termasuk (Echols & Shadily, 1996:316). Menurut Mohd Siraj Awang (1996), istilah inklusif membawa maksud tindakan yang diambil untuk memasuki satu pihak kecil dalam satu pihak yang lebih besar. Istilah ini juga selari dengan Zain Abidin (2013). Zain Abidin (2013) juga menyatakan, bahwa sesuatu yang dimiliki seseorang boleh jadi terdapat pada orang lain, atau kebenaran yang dimiliki oleh suatu agama, boleh jadi terdapat juga dalam agama yang lain.

Istilah inklusif yang diutarakan oleh Zain Abidin (2013) adalah dipengaruhi daripada tasawur inklusif itu sendiri. Menurut Munawar-Rachman (2001), tasawur inklusif dipelopor oleh barat buat pertama kalinya oleh Karl Rahner (1904-1984). Karl Rahne memperkenalkan istilah Kristen anonim[29] *(the Anonimous Christian)* dan tasawur ini menjadi acuan uatama dalam memaknai inklusif (Robbins, Jerry K., 1989). Kristen anonim ialah keselamatan yang diperoleh orang-orang kristian iaitu selagi mereka hidup dalam ketulusan hati kepada Tuhan walaupun mereka belum pernah mendengar kabar baik atau membaca injil keselamatan mereka tetap terjamin kerana karyaTuhan ada pada mereka (Davies, W. D.; Allison, Dale C., 1997; Munawar-Rachman, 2001).

Menurut Munawar-Rachman (2001), intipati makna daripada tasawur inklusif yang diperjuangkan sesetangah pihak ialah keinginan untuk saling memahami dan mengerti serta memberi sesuatu antara kelompok dengan kelompok lain tanpa membiarkan dirinya untuk didominasi atau dipengaruhi oleh satu fahaman, ajaran atau kepercayaan mahupun agama sahaja. Bagi yang berpegang kepada pendekatan inklusif menjadikan tuntutan kebenaran *(claim of truth)* dan tuntutan keselamatan *(claim of salvation)* sebagai pegangan dan tuntutan-tuntutan ini bukan hanya di monopoli oleh kelompok atau agama tertentu, tetapi juga ada pada kelompok atau agama yang lain. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Smith (2005), bahawa kedua-dua tuntutan tersebut pada hakikatnya sama saja iaitu Tuhan hanya ditemukan dalam ruang ini sahaja dan tidak dalam ruang lain atau hanya dalam kelompok atau bahagian ini sahaja dan tidak dalam kelompok atau bahagian yang lain (Smith, 2005).

[29] Lihat "The theologians W. D. Davies and Dale Allison wrote that proponents of the notion find scriptural support in Romans 2:14–16, as well as in Matthew 25:31–46".

Daripada perbincangan definisi istilah yang dikemukakan, penyelidik mendapati pendekatan inklusif merupakan satu pendekatan lazim yang dipelopor oleh Barat. Inklusif mula diguna pakai oleh para sarjana pembangunan Islam dengan menyesuaikannya sesuai Islam. Justeru, dalam makalah ini definisi yang dipilih oleh penyelidik bagi Istilah pendekatan inklusif adalah satu proses dan hala tuju dalam tindakkan yang diambil untuk memasukan satu pihak kecil dalam satu pihak yang lebih besar atau sebaliknya bagi menyesuaikan tuntutan-tuntutan tertentu sesuai Islam dan agama-agama lainnya.

2.2 Pendekatan Akomodatif-Modifikasi Dengan Sifat Eklektisme-Metodologik[30]

Akomodatif biasanya ditakrifkan sebagai penyesuaian. Dalam bahasa Inggeris akomodatif disebut sebagai *accommodative* yang memberi makna *reconciling* (mendamaikan), *adaptative* dan *adaptive* (penyesuaian) yang membawa maksud *having a capacity for adaptation* (yang mempunyai keupayaan untuk penyesuaian). Manakala dari istilah ia merujuk kepada cara atau perbuatan dalam menyesuaikan, memodifikasikan atau mengatur sesuatu supaya menjadi selaras atau sesuai dengan keadaan (Richad & Turner, 2008:217; Muhammad Syukri Salleh, 2011).

Dalam ilmu sosial istilah akomodatif merujuk kepada dua pengertian iaitu menunjukkan sesuatu keadaan dan menunjukkan sesuatu proses (*modification*) (Nurani Soyomukti, 2007:260). Makna akomodatif sebagai menunjukkan sesuatu keadaan, diguna pakai dalam menyesuaikan norma-norma sosial untuk mencapai nilai-nilai sosial yang berlaku dalam masyarakat melalui sesuatu keseimbangan (*equilibrium*). Ia juga sebagai suatu proses (*modification*) bererti tindakkan yang dilakukan untuk menerima kepentingan yang berbeza dalam rangka meredakan sesuatu pertentangan yang terjadi (Nurani Soyomukti, 2007:260).

Bagi modifikasi pula, ditakrifkan sebagai proses (perbuatan, tindakkan dan sebagainya). Perkataan modifikasi adalah berasal dari kata kerja bahasa Inggeris iaitu *modify* yang membawa maksud ubah suai. Modifikasi dalam bahasa Inggeris disebut sebagai *modification* yang membawa makna *adjustment* (pelarasan), *alteration* (pengubahan), *accommodation* (penyesuaian) dan *change* (perubahan). Menurut Muhammad Syukri Salleh (2011), istilah bagi modifikasi adalah mengubah sedikit atau mengadakan sedikit pengubah suaian sesuatu itu mengikut keadaan, sifat dan sebagainya, supaya sesuai dengan keperluan, situasi, sifat, tujuan dan sebagainya seperti yang dikehendaki.

Kesinambungan makna antara akomodatif dan modifikasi ini menunjukkan satu istilah iaitu sesuatu proses penyesuaian dan perubahan yang dilakukan dengan mengadakan sedikit pengubah suaian sesuatu itu mengikut keadaan, sifat dan sebagainya, supaya sesuai dengan keperluan, situasi, sifat, tujuan dan sebagainya seperti yang dikehendaki (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Definisi bagi akomodatif-modifikasi yang cuba diketengahkan oleh Muhammad Syukri Salleh inilah yang dipilih pengkaji sebagai definisi bagi akomodatif-modifikasi.

---

[30] Istilah pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik mula diperkenalkan oleh Prof. Muhammad Syukri Salleh pada tahun 2011. Sebelumnya beliau terlebih dahulu memperkenalkan masalah eklektisme dalam pelaksanaan PBI pada tahun 2008. Hasil daripada ketekunan beliau istilah yang lebih tepat dalam menerangkan masalah percampuran antara pembangunan lazim (konvensional) dengan Islam tampa merombak asas pada peringkat falsafah ialah pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik.

Dalam membentuk acuan pembangunan berteraskan Islam pendekatan akomodatif-modifikasi ini banyak diguna pakai oleh ahli-ahli pembangunan Islam arus perdana dengan mengabungkan sifat eklektisme-metodologik (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Berhubung hal ini, eklektisme-metodologik didefinisikan bagi memperjelaskan rupa bentuk sifat kepada akomodatif-modifikasi.

Secara umum definisi eklektisme merujuk kepada memilih yang baik dari yang sudah ada sebelumnya. Eklektik berasal dari bahasa Yunani *eklegein*, yang membawa maksud memilih sesuatu, optional atau pilihan eklektif. Dalam bahasa Inggeris eklektisme disebut sebagai *eclecticism* yang membawa makna *deciding* (memutuskan) dan *decision making* (membuat keputusan).

Menurut Lorens Bagus (2000: 181-182), istilah bagi eklektisme adalah sikap berfalsafah iaitu mengambil teori yang sedia ada dengan memilih-milih bahagian yang sesuai dan menolak yang tidak sesuai sehingga dapat diselaraskan dengan semua teori itu. Hal ini dilakukan, bagi tujuan mengambil nilai-nilai yang berguna untuk mencipta satu sistem terpadu. Istilah ini seakan sama dengan Muhammad Syukri Salleh (2011), iaitu eklektisme bagi beliau merujuk kepada suatu proses pemilihan secara pilih-pilih dan berbeza-beza penekananya.

Menurut Lorens Bagus (2002: 181-182) lagi, pendekatan eklektisme akan mengarah kepada sinkretisme[31] iaitu dalam menggabungkan idea-idea yang ada, penekanan kepada konteks kesahihan idea-idea itu kurang diberi perhatian. Penggunaan pendekatan eklektisme ini sebenarnya adalah lebih kepada bersifat membatasi usaha berfikir sendiri, hanya menguji hasil karya intelektual orang lain dan mengadakan penggabungan kebenaran-kebenaran tanpa usaha yang serius dalam berfalsafah. Ahli-ahli falsafah[32] yang menggunakan pendekatan eklektisme ini beranggapan cara sebegini adalah yang terbaik kerana dapat memakai semua teori yang bernilai dan dapat diterapkan dalam banyak bidang kehidupan. Terutamanya dalam bidang pembangunan, pendidikan, sosial, politik, masyarakat dan sebagainya.

Pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik dalam makalah ini merujuk kepada suatu konsep yang bersedia menerima dan memperbaiki pemikiran pembangunan bukan Islam untuk menjadikannya sebagai pembangunan Islam secara fleksibel dengan memilih apa-apa yang dirasakan baik dari pelbagai sumber dan menggunakannya secara kolektif dalam pembangunan berteraskan Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Dalam

[31] Menurut Hashim Fauzy Yaacob (2010), Sinkretisme bermaksud penerapan prinsip dan amalan yang datang dari luar ke dalam amalan keagamaan, meskipun ia bertentangan dengan agama itu sendiri. Ia juga boleh berupa budaya atau amalan keagamaan yang tidak ditinggalkan kerana telah sebati dengan amalan dan kepercayaan itu sejak turun temurun, meskipun manusia yang mengamalkannya telah menganut satu agama yang baru. Menurut John L. Esposito (2002) pula, sinskretisme adalah percampuran amalan-amalan dan kepercayaan-kepercayaan dari satu agama dengan agama yang lain. Percampuran ini juga membawa kepada lahirnya tradisi-tradisi yang baru dan berbeza. Sehingga amat sulit dan susah membezakannya dengan amalan bid'ah yang menjadi perdebatan hasil dari sinkretisme.

[32] Menurut Kees Bertens (1975) Salah seorang warga Rom yang dapat digolongkan dalam falsafah ini adalah Cicero (106 SM-43 M). Dia adalah seorang orator terkemuka di Roma. Tokoh lain misalnya Philo (25 SM-50 M), iaitu seorang pemikir Yahudi dari Aleksandria. Pemikiran utamanya adalah mempertemukan dan menyesuaikan agama Yahudi dengan pemikiran falsafah Yunani terutama Plato. Falsafah yang paling dekat dengan Eklektisisme adalan falsafah Stoa pada awal masehi. Menurut Lorens Bagus (2002) dalam Zaman Pencerahan, tokoh yang ke arah eklektisme adalah Victor Cousin (1792-1867).

hal yang sama Ibrahim Abu Rabi' (2001) dan Muji Mulia (2011) menamakan pendekatan ini sebagai *the synthetic trend* (kecenderungan melakukan sintesa)[33].

3 KONSEP RAHMATAN LIL ALAMIN DALAM PEMBANGUNAN ISLAM ERA MALAYSIA BARU

Sebagaimana telah diperbincangkan, tanggal 10 Mei 2018 merupakan satu catatan sejarah bagi Malaysia dengan kemengan PH dalam PRU-14 dan membentuk kerajaan baru setelah 61 tahun diterajui oleh BN. Peralihan kuasa dari pemerintahan BN kepada pemerintahan PH ini menjadikan pentadbiran Malaysia buat pertama kalinya dipandu oleh parti perikatan yang baharu dalam mengurus tadbir Malaysia ke arah era baru.

Dalam PH, parti komponen yang lebih dilihat membawa pelaksanaan Islam dalam pentadbiran ialah PAN atau dengan kata lainnya diberikan tangungjawab dal hal ehwal berkaitan Islam oleh PH kepada PAN. Konsep Rahmatan lil alamin yang dipegang oleh PAN dijadikan konsep utama direalisasikan dalam pentadbiran Malaysia era baru. Konsep ini juga termaktub dalam perlembagaan PAN dalam fasal 3:dasar dan tujuan iaitu mendirikan sebuah negara dan masyarakat madani dengan Islam sebagai rahmat untuk semua (Rahmatan Li Al-'Aalameen). Presiden PAN Muhamad Sabu juga seringkali mempromosikan konsep Rahmatan lil a'lamin dalam ucaptamanya. Antara ucaptamnya (2018)[34]:

"…Dengan keretakan kaum dan konflik sentitiviti agama yang semakin meruncing dalam negara yang berbilang kaum, budaya dan agama ini, kelainan Amanah dalam menghayati Islam semakin ketara berbanding parti yang ditinggalkan sebelum ini. Setiap perbezaan ini kita kena uruskan dengan baik dan inilah peranan parti Amanah untuk memastikan pendekatan Islam sebagai rahmatan lil 'alamin diterima rakyat Malaysia. Islam menjunjung nilai-nilai tinggi syariah dan bukan hanya menekankan aspek hukum secara jumud serta terpisah, dan Amanah akan sentiasa mengambil pendekatan inklusif dan produktif untuk merungkaikan permasalahan tuntutan (pelbagai kaum), melalui pendekaran baharu ini…"

Selain itu, Mujahid Yusof Rawa selaku naib presiden PAN juga seringkali membawa konsep Rahmatan lil a'lamin dan sentiasa mempromosikan konsep ini disetiap program yang melibat kementerian terutamanya daripada Jabatan Kemajuan Islam malaysia (JAKIM). Antara ucapanya:

"…Ada pihak yang melihat konsep Rahmatan Lil Alamin sebagai pendekatan berlembut atau kononnya kita mengiktiraf pihak yang cuba menjatuhkan imej Islam. Itu tidak tepat dan tidak mungkin berlaku. Kita harus tahu bahawa ada perbezaan antara mengiktiraf dan menyantuni permasalahan golongan yang melakukan perkara mungkar. Dari situ,

[33] Pendekatan aliran pemikiran bagi yang cenderung kepada pemusatan Barat (*western ethno-centric*) atau pemusatan Eropah (*eurocentric*). Berlawanan dengan pendekatan akomodatif modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik adalah pendekatan pembungkihan akar umbi iaitu yang cenderung kepada tasawur Islam yang hakiki.

[34] Petikan ucapan Mohamad Sabu di Majlis Sambutan Ulang Tahun ke-3 Parti Amanah Negara di Dewan Tun Razak, Temerloh, Pahang pada 22 September 2018.

barulah kita dapat memahami pendekatan Rahmatan Lil Alamin atau rahmat ke seluruh alam yang dibawa Nabi Muhammad dalam konteks yang lebih luas…"

Melalui perlembangaan PAN fasa 3: 1.2 dan ucaptama kedua-dua pemimpin tertinggi PAN, penyelidik mendapati konsep Rahmatan lil a'lamin merupakan konsep yang diperjuangkan dan dipraktikkan dalam pentadbiran Malaysia era baru kini. Dalam merealisasikan konsep Rahmatan lil a'alamin acuan PH pendekatan inklusif menjadi pendekatan dalam halatuju perlaksanaan konsep ini. Hal ini dikuatkan oleh kenyataan-kenyataan pemimpin tertinggi PAN antaranya Muhammad Sabu (2018) dan Mujahid Yusof Rawa (2018)[35]. Selain itu, pendekatan inklusif juga dimaktubkan penggunaannya dalam perlembagaan PAN. Fasa 3: 1.5 iaitu menggembleng seluruh segmen masyarakat dalam wadah perjuangan politik inklusif, merentasi jurang kaum, budaya dan kepercayaan agama.

Jelasnya di sini, pendekatan inklusif merupakan pendekatan utama dalam konsep Rahmatan lil a'alamin. Pendekatan ini diguna pakai oleh parti pemerintah PH dalam melaksankan pembangunan Islam era Malaysia baru. Melalui huraian di awal perbincangan makalah ini pendekatan inklusif merupakan pendekatan lazim namun ia diubah suai oleh PAN untuk menyelaraskannya sesuai Islam. Dalam prinsip pembangunan berteraskan Islam (PBI), tindakkan yang dilakukan oleh PAN dalam merealisasikan konsep Rahmatan lil a'lamin dengan menjadikan pendekatan inklusif sebagai pendekatan pembangunannya ia termasuk aliran pemikiran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik. Oleh yang demikian, penyelidik akan membahaskan aliran pemikiran akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik disusuli dengan menganalisiskannya.

4 ALIRAN PEMIKIRAN PENDEKATAN AKOMODATIF-MODIFIKASI DENGAN SIFAT EKLEKTISME-METODOLOGIK DALAM PEMBANGUNAN BERTERASKAN ISLAM

Semenjak kebangkitan semula Islam awal 70-an sehingga kini masih terdapat pertembungan pendapat antara para sarjana dalam menyelesaikan masalah PBI. Bagi sarjana yang cenderung kepada aliran pemikiran pemusatan Barat (*western ethno-centric*) atau pemusatan Eropah (*eurocentric*) tetapi cinta dan sayang kepada Islam memilih pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik[36] menjadi asas pelaksanaan PBI. Bagi yang cenderung

[35] "...Islam menjunjung nilai-nilai tinggi syariah dan bukan hanya menekankan aspek hukum secara jumud serta terpisah, dan Amanah akan sentiasa mengambil pendekatan inklusif dan produktif untuk merungkaikan permasalahan tuntutan (pelbagai kaum), melalui pendekaran baharu ini…" petikan ucapan Muhammad Sabu di Majlis Sambutan Ulang Tahun ke-3 Parti Amanah Negara di Dewan Tun Razak, Temerloh, Pahang pada22 September 2018. "…Kerajaan Pakatan Harapan menerusi Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (Jakim) mengambil pendekatan inklusif dengan terus melaksanakan program-program turun padang menangani dan mendekati golongan Lesbian, Gay, Biseksual, Transeksual (LGBT) di negara ini…" petikan ucapan Mujad Yusuf Rawa di Dewan Rakyat pada 23 julai 2018. "…adalah penting untuk membuat pengisian Islam lewat kemunculan politik baharu melalui pendekatan yang lebih inklusif dan progresif…" Mujahid Yusuf Rawa (2018).

[36]Pendekatan akomodatif-modifikasi merujuk kepada pendekatan yang bersedia menerima dan memperbaiki pemikiran pembangunan bukan Islam untuk menjadikannya sebagai pembangunan Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Eklektisme-metodologik pula merujuk kepada pendekatan yang fleksibel, memilih apa-apa yang dirasakan baik dari pelbagai sumber dan menggunakannya secara kolektif dalam pembangunan Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik biasanya memberikan hujah bahawa asumsi, norma gelagat dan objektifnya boleh dimodifikasikan untuk menjadikannya Islam berdasarkan sumbangan dari sumber-sumber disiplin lain misalnya teori neo-klasikal dan radikal (Muhammad Syukri Salleh, 2011).

kepada aliran pemikiran tasawur Islam memilih pendekatan pembungkihan akar umbi[37] untuk dijadikan asas kepada pembentukkan dan pelaksanaan SPI. Hal ini selari dengan kenyataan Muhammad Syukri Salleh (2011) dan Mohd Shukri Hanapi (2013) iaitu terdapat dua aliran pemikiran dikalangan para sarjana dalam membentuk pembangunan berteraskan Islam. Pertama, aliran pemikiran pemusatan Barat (*western ethno-centric*) atau pemusatan Eropah (*eurocentric*) dan kedua, aliran pemikiran tasawur Islam.

Hal yang sama juga diperjelaskan oleh Mohd Haidzir Auzir (2016) menyatakan terdapat tiga pendekatan yang mencorakkan pemikiran sarjana-sarjana Islam arus perdana. Pertama, aliran pemikiran yang dicorakkan oleh falsafah pembangunan lazim (PL)[38] yang terbina daripada tasawur dan epistemologi lazim (konvensional) dikenali sebagai pendekatan lazim; kedua, aliran pemikiran yang dicorakkan oleh falsafah yang bersifat bercampur aduk antara falsafah PL dengan Islam dikenali sebagai pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik[39]; dan ketiga, aliran pemikiran yang dicorakkan oleh falsafah atau tasawur Islam tulen atau lebih dikenali sebagai pendekatan pembungkihan akar umbi.

Dalam nada yang berbeza Ibrahim Abu Rabi' (2001) pula menyatakan pemikiran sarjana-sarjana Islam arus perdana dapat dipolakan dalam tiga kecenderungan pemikiran. Pertama, *the rational scientific and liberal trend* (kecenderungan rasional ilmiah dan pemikiran bebas). Kedua, *the Islamaic trend* (kecenderungan pada Islam); dan ketiga, *the synthetic trend* (kecenderungan melakukan sintesa). Bagi Muji Mulia (2011), antara ketiga-tiga aliran pemikiran yang dinyatakan ini, aliran pemikiran ketiga *the synthetic trend* (kecenderungan melakukan sintesa) merupakan aliran pemikiran lebih bersifat reseptif dan akomodatif terhadap peradaban dan pemikiran Barat.

Daripada ketiga-tiga pendekatan ini, pendekatan yang bersifat campur aduk iaitu pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ini banyak diguna pakai dalam pelaksanaan PBI terutamanya di negara-negara Islam. Hal ini kerana, apabila pendekatan ini diguna pakai maka tujuan sesuatu pembangunan itu dapat diselaraskan dengan mencari kesesuaian dan kecocokan (*accommodate*) dalam menyelaraskannya dengan ajaran Islam (Abdul Rahman Abdullah, 2010:240).

---

[37]Pembungkihan dari segi bahasa merujuk kepada mengorek atau mengeluarkan. Bagi istilah pula, mengeluarkan atau mengorek struktur asas sesuatu. Akar umbi dari segi bahasa adalah asas atau struktur, manakala dari segi istilah merujuk kepada tunjang keseluruhan asas (sesuatu) yang kukuh (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Bila digabungkan antara pembungkihan dengan akar umbi akan membawa kepada satu maksud iaitu rombakan pada struktur sesuatu dengan menyeluruh bagi memperkukuhkan asas-asas yang membentuk kekuatan baru bertunjangkan tasawur Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Aliran pemikiran pendekatan pembungkihan akar umbi juga didefinisikan oleh ahli ekonomi Islam sebagai aliran pemikiran ekonomi Islam total (keseluruhan) yang lahir daripada tasawur Islam, tanpa campur aduk dengan sistem ekonomi lazim (Mohd Shukri Hanapi, 2014 & Zakaria Bahari, 2014).

[38] PL terikat kuat dengan falsafah dan perkaedahan Sains Sosial Barat. Ia muncul daripada teknik-teknik sains fizikal yang didasari oleh sifat-sifat saintifik, empirikal dan fakta-fakta yang dapat diamati oleh pancaindera (*observal facts*) (Muhammad Syukri Salleh, 2001&2008). Ia juga bersifat anti-dogmatis, anti *a priori*, anti-teologi dan cenderung kepada sifat bebas nilai (*value free*) (Muhammad Syukri Salleh, 2001&2008).

[39] Istilah pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik mula diperkenalkan oleh Muhammad Syukri Salleh pada tahun 2011. Sebelumnya beliau memperkenalkan masalah pendekatan eklektisme dalam PBI terlebih dahulu pada tahun 2008. Hasil daripada ketekunan beliau istilah yang lebih tepat dalam menerangkan masalah percampuran antara pembangunan lazim (konvensional) dengan Islam tampa merombak asas pada peringkat falsafah ialah pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik.

Pendekatan akomodatif-modifikasi merujuk kepada pendekatan yang bersedia menerima dan memperbaiki pemikiran pembangunan bukan Islam untuk menjadikannya sebagai pembangunan Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Eklektisme-metodologik pula merujuk kepada pendekatan yang fleksibel, memilih apa-apa yang dirasakan baik dari pelbagai sumber dan menggunakannya secara kolektif dalam pembangunan Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik biasanya memberikan hujah bahawa asumsi, norma gelagat dan objektifnya boleh dimodifikasikan untuk menjadikannya Islam berdasarkan sumbangan dari sumber-sumber disiplin lain misalnya teori neo-klasikal dan radikal (Muhammad Syukri Salleh, 2011).

Antara tokoh pemikiran pembangunan Islam arus perdana yang mempelopori aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik adalah seperti Muhammad Ramadhan (2007) dan Anuar Abbas (2008). Bagi Muji Mulia (2011) pula Muhammad Abduh (1849 –1905)[40] dan Qasim Amin (1863-1908)[41] dilihat antara tokoh SPI yang cenderung kepada pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik. Selain itu K.H Abdurrahman Wahid (1999) dan Nurcholish Wadjid (2000) juga dikatakan cenderung kepada pendekatan yang dibincangkan.

Bagi Muhammad Ramadhan (2007) dan Anuar Abbas (2008) mereka percaya bahawa "sosialisme Islam" berdasarkan aliran "*sosialisme religius*" yang digagaskan oleh Muhammad Hatta (Bung Hatta) boleh dipraktikkan dalam membangunkan Islam. Kecenderungan Muhammad Abduh (1849-1905) dan Qasim Amin (1863-1908) lebih ke arah nasionalisme dan sekulerisme. Muhammad Abduh berpendapat dalam Islam tidak ada kekuasaan keagamaaan dalam sosio-politik, rakyat atau masyarakat harus memikul tanggung jawab yang sama dan mempunyai hak yang sama baik dalam bidang sosial, politik, ekonomi dan sebagainya. Oleh itu, tidak salah masyarakat dan negara bersikap reseptif dan akomodatif terhadap peradaban Barat.

Pemikiran K.H Abdurrahman Wahid (1999) dan Nurcholish Wadjid (2000) pula lebih kepada penyelarasan antara Islam dengan komponen-komponen sosial dan politik yang diperjuangkan oleh pemikiran Barat dalam menegakkan demokrasi, pluralisme dan hak asasi manusia beracuan Barat. Selain itu antara pemikiran lain yang cuba diketengahkan oleh K.H Abdurrahman Wahid (1999) ialah wacana dialektika Islam dengan tradisi lokal berkaitan Pribumisasi Islam. Pemikiran sebegini lebih bersifat akomodatif-modifikasi dengan menggunakan akal semata-mata. Dalam konsep ini, menerangkan bagaimana Islam dijadikan sebagai ajaran normatif universal yang berasal daripada Allah SWT diakomodasikan dalam

---

[40]Muhammad Abduh (1848- 1905 M) atau nama penuhnya Muhammad bin Abduh bin Hasan Khayrillah. Beliau seorang pemikir besar Islam, modernis, muallim, mufassir, dan teolog yang tidak hanya dikenali di dunia Islam sahaja, bahkan sampai ke Eropah. Beliau mula menerima pendidikan asas daripada ayahnya sendiri. Beliau juga menerima pendidikan lainnya secara berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lainnya. Kemudian beliau menyambung pengajiannya di Universitas al-Azhar, pada tahun 1877 M sehingga tamat 'alimiyyah. Setelah tamat pendidikan tingginya belaiu diterima menjadi tenaga pengajar di Universitas tersebut. Lihat Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt, (Yew York: Russel, & Russel, 1933).

[41] Qasim Amin (1863-1908), merupakan seorang peguam di Mesir paling dikenali pada masa hayatnya bukan sahaja di dunia Islam malah di Eropah dan Barat. Pada tahun 1899 beliau menghasilkan karya yang bertajuk *'The Liberation of Women and The New Woman*'. Bagi beliau, pembebasan wanita adalah syarat penting untuk membebaskan masyarakat Mesir dari penguasaan asing dan penjajah. Dalam karyanya beliau kurang menggunakan hujah-hujah berdasarkan al-Qur'an dan Hadis Nabi SAW. Namun secara terbuka memberi sokongan kepada pemikiran dan model pembangunan Barat. Lihat Qasim Amin (2000). *The Liberation of Women and The New Woman*. American University in Cairo: Press

kebudayaan yang lahir daripada manusia tanpa kehilangan identiti masing-masing. Menurutnya lagi, Inti pribumisasi Islam adalah keperluan yang bukan sahaja mengelakkan polarisasi diameter antara agama dengan budaya tetapi juga dalam sosio-politik Islam semasa. Misalnya ucapan *Assalamu 'alaikum* secara kultural atau budayanya sama dengan ungkapan selamat pagi, selamat siang dan selamat malam. Akan tetapi pemikiran Islam sebegini yang dibawa oleh Gus Dur atau Abdurrahman Wahid (2001) di Indonesia, mendapat tentangan khususnya dari kalangan komuniti tradisional (ulamak).

8 PENDAPAT PENDUKUNG-PENDUKUNG ALIRAN PEMIKIRAN PENDEKTAN AKOMODATIF-MODIFIKASI DENGAN SIFAT EKLEKTISME-METODOLOGIK

Bagi membenarkan aliran pemikiran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ini, pelbagai hujah logik akal cuba diketengahkan oleh para pendukungnya. Antaranya Muhammad Nasrul Fani (2009), Mansor Md Isa (2009), Sapta Wahyono (2010), Fikria Najitama (2007), Siti Aminah Caniago (2010), dan Asyraf Wajdi Dusuki (2013).

Bagi Muhammad Nasrul Fani (2009) dan Sapta Wahyono (2010) keduanya cenderung kepada aliran pemikiran yang dibawa oleh K.H Abdurrahman Wahid (1999) dan Nurcholish Wadjid (2000) iaitu akomodatif Islam dengan komponen-komponen sosial dan politik yang diperjuangkan oleh pemikiran Barat dalam menegakkan demokrasi, pluralisme dan hak asasi manusia. Akomodatif Islam yang dibawa K.H Abdurrahman Wahid (1999) hanya berpandukan kepada akal semata-mata. Hal ini dapat dilihat melalui Sapta Wahyono (2010) iaitu:

> "Menurut Abdurrahman Wahid, Islam adalah agama demokrasi, dengan beberapa alasan: Pertama, Islam adalah agama hokum, sehingga semua orang diperlakukan sama. Kedua, Islam memiliki asas musyawarah (*syura*), untuk menyatukan berbagai keinginan dan kehendak dalam masyarakat, syura merupakan cara yang efektif. Ketiga, Islam selalu berpandangan memperbaiki kehidupan (*masalih* umat). Keempat, demokrasi juga mengedepankan prinsip-prinsip keadilan. Akan tetapi beliau menolak jika peranan yang harus dimainkan dari idealisasi agama sebagai alternatif satu-satunya pilihan sebagai upaya demokratisasi. Beliau mengkwatirkan jika Islam ditempatkan sebagai satu-satunya alternatif justru akan kehilangan relevansinya, menurutnya demokratisasi harus dimulai dari pemberdayaan politik rakyat. Dalam proses ini semua masyarakat harus dilibatkan tanpa mengenal golongan manapun dan terpenting masyarakat harus memulai untuk berdemokrasi, dan itulah hakikat demokratisasi"

Daripada petikan ini dapat disimpulkan bahawa teori dan konsep PBI yang cuba dibawa oleh K.H Abdurrahman Wahid (1999) yang didukung oleh Sapta Wahyono (2010) ialah demokrasi dan demokratisasi. Persoalannya apakah teori dan konsep demokrasi dan demokratisasi ini benar-benar mengikut acuan tasawur Islam? Atau pendefinisian demokrasi dan demokratisasi yang cuba dibawa K.H Abdurrahman Wahid (1999) ini agar selaras dengan Islam itu hanya berpandukan logik akal semata-mata? dan apakah dalam Islam tidak ada teori dan konsep SPI yang berdasarkan Islam yang hakiki?

Begitulah juga dengan pandangan Mansor Md Isa (2009), beliau mengatakan bahawa para ilmuan Islam boleh mengunakan teori konvesional sebagai langkah awal dan membuat penyaringan untuk mengambil perkara-perkara yang dibenarkan Islam, mengubahsuai perkara-perkara yang tidak sesuai dan menolak yang jelas tidak dibenarkan. Berhubung perkara ini, Mansor Md Isa (2009) berpendapat:

"…pendekatan ini lebih mudah dan praktikal memandang kepada kemantapan dari segi teori dan amalan-amalan konvesional. Para ilmuan Islam boleh menggunakan teori konvensional sebagai titik tolak dan membuat penyaringan untuk mengambil perkara yang tidak sesuai dan menolak yang jelas tidak dibenarkan".

Berhubung kenyataan daripada Mansor Md Isa (2009) ini, pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik digunakan untuk membentuk acuan teori-teori dan amalan-amalan PBI dengan membuat penyaringan ke atas teori-teori dan amalan-amalan PL. Namun di sini timbul persoalan, adakah pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ini dibenarkan dalam Islam? Adakah Islam tidak mempunyai amalan PBInya sendiri sehingga membenarkan penyaringan dibuat terhadap PL (konvesional) bagi membentuk serta melaksanakan PBI?

Bagi Siti Aminah Caniago (2010) pula, meneliti kepimpinan secara Islam dan konvensional dan mencari jalan untuk keduanya bersinerji. Maksudnya menyelaraskan kepemimpinan cara Islam dengan kepimpinan cara konvensional. Berkaitan perkara ini, Siti Aminah Caniago (2010) menyatakan:

"Kepemimpinan yang ideal adalah kepemimpinan yang bisa menerapkan teori kepempinan konvensional dan Islam yaitu berdasarkan al-Qur'an dan Hadits…Setiap pemimpin yang memimpin beragam umat yang berasal dari bermacam-macam agama, suku, ras, budaya dan partai harus menanggalkan lambang-lambang dan karakter dari mana asal dia dan harus menyadari bahwa dia adalah milik semua dan bukan milik salah satu golongan atau organisasi."

Disokong dengan hujah bahawa Islam menerima beberapa amalan Jahiliah dan dipraktikkan dalam Islam. Sehubungan dengan itu pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik sebagai acuan PBI adalah dibenarkan. Berhubung perkara ini Asyraf Wajdi Dusuki (2013) berpendapat:

"…Sikap akomodatif sarjana dan ilmuwan Islam lampau dalam menerima kemasukan khazanah ilmu asing ini sebenarnya bukanlah suatu yang baru atau sengaja diada-adakan. Ia merupakan penerusan prinsip dan budaya yang diamalkan Rasulullah SAW sendiri dalam upaya Baginda melakukan reformasi dan transformasi ke atas masyarakat Arab Jahiliah hingga terbentuknya tamadun Islam yang unggul berpusat di Madinah…Kedatangan Rasulullah SAW hakikatnya cukup terbuka dengan amalan-amalan tradisi yang tidak bertentangan dengan tuntunan wahyu Ilahi. Prinsip *taghyir* (merubah) dan *takrir* (memperakui) merupakan dua pendekatan yang digunakan dalam membangunkan generasi awal Islam…"

Begitu juga pendapat yang diketengahkan oleh Fikria Najitama (2007) dan Ansori (2011) sifat keterbukaan Islam yang menerima amalan-amalan arab Jahiliah sebagai hujah untuk diterima perkara-perkara yang tidak bertentangan dengan udang-undang Islam yang diamalkan oleh sesuatu masyarakat itu, dengan penyesuaian dan modifikasi bagi memperkembangkan serta membangunkan tahap sosial dalam sesebuah masyarakat. Hal ini menjadi hujah keharusan pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ini. Berhubung perkara ini Fikria Najitama (2007) berpendapat:

"Historically, Islam law and the local culture do not always conflict each other. The local culture has a particular place in formulating Islamic law. This proves in adopting process of local culture of pra Islamic society either Prophetera or the generation after him, for instance era of companion and the founder of Islamic law school…"

Pandangan Asyraf Wajdi Dusuki (2013), Fakria Natijama (2007) dan Ansori (2011) menjadikan penerimaan Rasulullah SAW terhadap beberapa amalan jahiliah sebagai hujah untuk membenarkan pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik dalam membentuk serta melaksanakan PBI. Persoalannya, apakah konsep amalan jahiliah yang diterima pakai dan diamalkan dalam Islam itu benar-benar menyamai konsep amalan Islam tanpa sebarang perubahan? Atau, adakah ia hanya sekadar menyamai dari segi nama amalan itu sahaja, sedangkan konsepnya sudah dirombak dan berbeza?

9 ANALISIS PENDEKATAN INKLUSIF BERDASARKAN ALIRAN PENDEKATAN AKOMODATIF-MODIFIKASI DENGAN SIFAT ELEKTISME-METODOLOGIK

Berdasarkan kepada perbincangan sebelumnya, aliran pemikiran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik dilihat sangat dominan kerana amat mudah diguna pakai oleh penyelidik tanpa sebarang penyelidikan yang mendalam. Hanya mengambil apa yang ada dalam PL dan mengubah suainya serta memodifikasikannya selaras dengan Islam.

Sehubungan dengan hal yang dibincangkan, masalah utama aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ialah satu aliran yang tiada rombakkan dilakukan berhubung aspek akar umbi, iaitu tasawurnya. Perkara ini, membawa kebimbangan kepada aliran pemikiran tasawur Islam kerana selagi rombakkan tidak dilakukan dikuatiri konsep Rahmatan lil a'lamin yang dibentuk melalui pendekatan inklusif tidak mempunyai tunjang yang kuat serta asas acuannya lemah (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Sehubungan dengan itu dapat dirumuskan di sini terdapat empat intipati hujah kepada pendukung-pendukung aliran pemikiran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik. Keempat-empat intipati hujah ini juga merupakan elemen-elemen pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik. Keempat-empat elemen ini diperincikan dalam jadual 1.

Kesemua hujah pendukung aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik yang merupakan elemen pendekatannya secara ringkas dipamerkan dalam jadual 1.

BIL	KAJIAN PENDUKUNG	ELEMEN-ELEMEN
1.	**Muhammad Nasrul Fani (2009).** Pemikiran politik Islam (Studi pemikiran Abdurrahman Wahid dan Nurcholis Madjid). Skripsi diajukan kepada Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta bagi memenuhi sebahagian dari syarat-syarat memperoleh gelaran strata satu dalam ilmu hukum Islam. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia.	Kecelaruan fikiran tentang perbezaan antara peringkat falsafah dengan peringkat operasional & logik akal
2.	**Sapta Wahyono (2010).** Demokratisasi di Indonesia (Studi komparatif pemikiran Abdurrahman Wahid dan Nurcholis Wadjid). Skripsi diajukan kepada Fakultas Adab Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta bagi memenuhi syarat guna memperoleh gelar sarjana humaniora (S.Hum). Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia	Kecelaruan fikiran tentang perbezaan antara peringkat falsafah dengan peringkat operasional & logik akal
3.	**Siti Aminah Caniago (2010).** Kepemimpinan Islam dan konvensional (Sebagai studi perbandingan). Jurusan Tarbiyah STAIN Pekalongan, Jl. Kusumabangsa No. 9. RELIGIA Vol. 13, No. 2, Oktober 2010. Hlm. 239-254.	Kecelaruan fikiran tentang perbezaan antara peringkat falsafah dengan peringkat operasional & logik akal
4	**Mansor Md Isa (2009).** Ekonomi Islam: Perspektif dan Cabaran. *Islamic Banking Encyclopedia*. Diakses pada 4 April 2014 http://www.iefpedia.com/malay/?p=35	Kecelaruan berfikir, logik akal & sifat keterbukaan Islam
5	**Asyraf Wajdi Dusuki (2013).** Kedinamikan Islam Terima Perubahan. 14 Ogos 2013: Sinar Harian.	Logik akal, sifat keterbukaan Islam & amalan jahiliah yang diterima pakai dalam Islam sebagai hujah
6.	**Fikria Najitama (2007).** Sejarah Pergumulan Hukum Islam dan Budaya serta Implikasinya bagi Pembangunan Hukum Islam Khas Indonesia. Yogyakarta, Indonesia: Al-Mawarid Edisi XVII.	Logik akal, sifat keterbukaan Islam & amalan jahiliah yang diterima pakai dalam Islam sebagai hujah

7	**Ansori (2011).** Kearifan Tradisi al-Qur'an dalam Proses Enkulturasi Budaya Lokal. Purwokerto, Indonesia: STAIN	Logik akal, sifat keterbukaan Islam & amalan jahiliah yang diterima pakai dalam Islam sebagai hujah

Jadual 1 ini menunjukkan terdapat empat punca utama timbulnya aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik iaitu kecelaruan fikiran tentang perbezaan antara peringkat falsafah dan operasional, logik akal, sifat keterbukaan Islam dan amalan jahiliah yang diterima pakai dalam Islam sebagai hujah. Keempat-empat intipati hujah ini adalah yang sering diguna pakai oleh pendukung-pendukung bagi mengharuskan aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik untuk diamalkan. Keempat-empat elemen ini akan dianalisis melalui sub topik berikut:

9.1 Kecelaruan Fikiran Tentang Perbezaan Antara Peringkat Falsafah Dengan Peringkat Operasional

Empat sebab utama mengapa aliran pemikiran akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik tidak sesuai diguna pakai dalam melaksanakan PBI (Muhammad Syukri Salleh, 2011).

Pertama, aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik sangat berkecamuk dan mengelirukan; kedua, tidak menguntungkan Islam; ketiga, akan jauh dari Islam disebabkan percampurannya dengan falsafah SPL jika ia dikembangkan. Hal ini kerana jika dikembangkan aliran pendekatan ini tanpa ada usaha untuk merombak akar umbi struktur pembentukaanya, ia tidak akan membina satu bentuk pemikiran PBI yang autenik dan keempat; sarjana pembangunan Islam yang terpengaruh dengan pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ini tidak akan muncul sebagai pelopor yang dinamaik serta inovatif. Malah hanya terus menjadi mengikut sahaja ke atas falsafah teori, konsep dan kerangka PL yang sedia ada tanpa pengkajian yang mendalam berhubung keistimewaan epistemologi Islam yang penuh dengan khazanah untuk dikaji dan dimanafaatkan untuk diri umumnya dan Islam khasnya (Muhammad Syukri salleh, 2011). Hal ini berbeza dengan cendekiawan yang lebih cenderung kepada aliran pendekatan akar umbi (tasawur Islam). Rombakkan yang dibuat diperingkat falsafah dan diperingkat operasional menggunakan aliran pendekatan akar umbi jelas menunjukkan satu sistem yang bersepadu dalam membentuk PBI.

Menurut Muhammad Syukri Salleh (2011&2012), kewujudan aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ini sebenarnya akibat dari kecelaruan para pendukungnya tentang perbezaan antara peringkat falsafah dengan peringkat operasional pembangunan itu sendiri. Peringkat falsafah PBI mencakupi komponen-komponen yang menjadikan terbinanya kerangka PBI. Dalamnya terkandung tasawur, dasar falsafah dan definisi konsep-konsep PBI. Peringkat operasional PBI pula mencakupi nilai-nilai, teori-teori, peralatan, dan kaedah-kaedah pelaksanaannya. Ia juga merupakan komponen-komponen yang membolehkan PBI itu direalisasikan. Antara kedua-dua peringkat ini, tunjangnya adalah

peringkat falsafah, manakala komponen-komponen dalam peringkat operasional akan terbentuk mengikut tunjang falsafahnya.

Bagi menjelaskan pembentukan terhadap kedua-dua pendekatan yang diguna pakai dalam melaksankan PBI dapat dilihat dalam Jadual 2

Jadual 2: Perbezaan Dalam Pembentukan PBIAntara Pendekatan Akomodatif-Modifikasi Dengan Sifat Eklektisme-Metodologik Dengan Pendekatan Pembungkihan Akar Umbi

PEMBENTUKAN PBI		**PENDEKATAN AKOMODATIF-MODIFIKASI DENGAN SIFAT EKLEKTISME METODOLOGIK**	**PENDEKATAN PEMBUNGKIHAN AKAR UMBI**
PERINGKAT FALSAFAH	TASAWUR DASAR FALSAFAH DEFINISI KONSEP-KONSEP		√ √ √
PERINGKAT OPERASIONAL	NILAI-NILAI TEORI-TEORI PERALATAN-PERALATAN KAEDAH-KAEDAH PELAKSANAAN	√ √ √ √ √	√ √ √ √ √

(Sumber daripada: Muhammad Syukri Salleh, 2011)

Jadual 2 menunjukkan perbezaan antara pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik dengan pendekatan pembungkihan akar umbi dalam melaksanakan SPI. Ia berlaku disebabkan peringkat pembentukan SPI itu dipilih. Pendekatan pembungkihan akar umbi melalui status rombakan di semua peringkat manakala pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik hanya berlaku diperingkat operasional sahaja.

Jika hanya komponen-komponen dalam peringkat operasional yang dipilih-pilih, diakomodasi dan seterusnya dimodifikasi mengikut Islam sedangkan kerangkanya iaitu di peringkat falsafah dibiarkan tetap bertunjangkan kepada kerangka SPL, maka komponen-komponen dalam peringkat operasional tersebut tidak akan menjadi Islam secara hakiki. Sedangkan Islam itu

memiliki asas tunjang yang sangat kuat yang dikurniakan oleh Allah SWT kepada Rasul-Nya SAW melalui al-Qur'an dan Hadis. Bila membincangkan berkenaan Islam maka haruslah memahami apakah yang tersurat dan tersirat disebalik perkataan Islam itu sendiri kerana gabungan sosio-politik dengan Islam atau politik dengan Islam atau sebagainya mencerminkan satu definisi yang tersendiri. Perkara ini haruslah bertunjangkan tasawur Islam, iaitu gambaran komprehensif dan hakiki mengenai Islam yang bertujuan memperjelaskan secara keseluruhan prinsip asas Islam secara benar dan menyeluruh sehingga menjadi asas kepada pandangan hidup dan bersebati dalam diri seseorang (Haron Din, 1992:3; Ramli Awang, 1997:6). Prinsip-prinsip yang berhubung akidah, ibadah dan akhlak seperti mana yang terkandung dalam wahyu Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW (Mohd Shukri Hanapi, 2013)

Pemilihan ke atas aliran pendekatan pembungkihan akar umbi adalah yang paling tepat dalam membentuk tasawur SPI berbanding aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik. Hal ini kerana aliran pendekatan pembungkihan akar umbi melalui proses rombakkan akar umbi bukan sahaja di peringkat operasional malah peringkat yang paling penting iaitu rombakkan di peringkat falsafah. Ia menunjukkan dengan jelas bahawa aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik tiada kesinambungan antara peringkat falsafah dan peringkat operasional. Oleh yang demikian, aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik, pemilihannya yang dibuat hanya ke atas peringkat operasional SPI sahaja manakala di peringkat falsafah masih mengunakan teori dan falsafah SPL. Perkara ini semenangnya berbeza dengan definisi SPI yang dibincangkan sebelumnya. Mana mungkin perkara ini boleh dikatakan SPI selagi falsafahnya masih berpegang kepada SPL dan secara logiknya apabila berbicara mengenai Islam haruslah berdasarkan tasawur dan epistermologi Islam yang benar tanpa ada percampuran dari unsur-unsur yang bukan Islam. Dalam kaedah aliran pendekatan pembungkihan akar umbi juga jelas kelihatan lompang kajian iaitu rombakan yang harus dilakukan, iaitu kajian berasaskan tunjang kekauatan bagi Islam dan ini ada pada pendekatan pembungkihan akar umbi.

9.2 Logik Akal

Menurut Muhammad Syukri Salleh (2011&2012), Fadzila Azni Ahmad (2010), Mohd Shukri Hanapi (2013) dan Mohd Haidzir Auzir (2015), hujah-hujah yang digunakan bagi mengharuskan aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik juga tidak kuat dan hanya menggunakan hujah logik akal semata-mata tanpa dalil yang kuat seperti dalil dari al-Qur'an dan Hadis. Sebagaimana Menurut Abdel Rahman Yousri Ahmed (2002), ekonomi Islam adalah gabungan antara prinsip syariah dengan ekonomi konvensional. Begitu juga menurut Mansor Md Isa (2009):

"…pendekatan ini lebih mudah dan praktikal memandang kepada kemantapan dari segi teori dan amalan ekonomi konvesional. Para ilmuan Islam boleh menggunakan ekonomi konvensional sebagai titik tolak dan membuat penyaringan untuk mengambil perkara yang tidak sesuai dan menolak yang jelas tidak dibenarkan".

Logik akal merupakan antara konsep yang sering digunakan dalam mengharuskan pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik.

9.3 Sifat Keterbukaan Dalam Islam

Menurut Asyraf Wajdi Dusuki (2013), sesetengah penyelidik berpendapat yang menyatakan boleh menerima atau mengubah suai yang bukan Islam itu menjadi Islam kerana Islam itu bersifat terbuka dan bersedia menerima perubahan dan dimodifikasikan. Begitu juga pendapat yang diketengahkan oleh Fikria Najitama (2007) dan Ansori (2011). Menurut Fikria Najitama (2007) dan Ansori (2011), sifat keterbukaan Islam yang menerima amalan-amalan arab Jahiliah sebagai hujah untuk diterima perkara-perkara yang tidak bertentangan dengan akidah, tasawur, udang-undang (syari'at Islam) dan nilai-nilai Islam yang diamalkan oleh sesuatu masyarakat itu, dengan penyesuaian dan modifikasi bagi memperkembangkan serta membangunkan tahap sosial dalam sesebuah masyarakat. Hujah serta pendapat seperti ini amat lemah dan hanya berpandukan akal dan kefaham sendiri. Hal ini juga disebabkan oleh masaalah elektisme yang melanda seperti yang telah diterangkan sebelumnya. Oleh sebab itulah aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik amat tidak sesuai diaplikasikan dalam membentuk PBI berbanding pemikiran aliran pendekatan pembungkihan akar umbi.

Firman Allah SWT yang bermaksud:

"Hai orang-orang yang beriman, jika kamu mengikuti sebahagian dari orang-orang yang diberi al-Kitab, nescaya mereka akan mengembalikan kamu menjadi kafir sesudah kamu beriman"
(*Surah ali 'Imran, 2:100*).

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu ambil menjadi teman kepercayaanmu orang-orang yang di luar kalanganmu (kerana) mereka tidak henti-hentinya (menimbulkan) kemudaratan bagimu. Mereka menyukai apa yang menyusahkan kamu. Telah nyata kebencian dari mulut mereka, dan apa yang disembunyikan oleh hati mereka lebih besar lagi. Sesungguhnya telah Kami terangkan kepadamu ayat-ayat (Kami), jika kamu memahaminya"
(Surah ali 'Imran, 2:118)

Menurut Ibn Kathir (1989), rumusan dari kedua-dua ayat yang disebutkan di atas menggambarkan perintah Allah SWT kepada orang-orang yang beriman untuk mengambil Islam itu seluruhnya dalam kehidupan manusia (muslim) sama ada dalam bentuk ibadah, *muamalat*, *muasyarat*, akhlak dan sebagainya. Allah SWT juga memberi amaran bahawasanya, terdapat agenda tersembunyi yang harus diberi perhatian serta harus berwaspada dengan agenda-agenda (Yahudi dan Nasrani) dalam mengharungi kehidupan di dunia ini. Hal ini kerana kehendak Yahudi dan Nasrani agar orang Islam menjadi sesat dan jauh dari petunjuk dan rahmat Allah SWT. Oleh sebab itulah aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik perlu dikaji semula bagi penerimanya dalam membentuk falsafah PBI.

Begitu juga dalam Khutbah Terakhir Rasulullah SAW[42], antara nasihat Baginda SAW kepada orang-orang Islam dengan kembali berpegang kepada al-Qur'an dan Hadis[43] kerana itulah

[42] Lihat Sahih Muslim (1:397)
[43] Riwayat Muslim (2137) dan Abu Daud (1628). Lihat juga surah al-Ma'idah ayat 3.

sumber yang membawakan kita kepada kejayaan dan sasaran matlamat akhir iaitu *Mardhatillah* (redha Allah) dan juga Baginda SAW telah menyatakan bahawa agama Islam[44] telah sempurna dari segala segi dan hal. Oleh sebab itulah, apa yang telah dihujahkan oleh aliran pendekatan tasawur Islam dalam membentuk komponen-komponen pembangunan yang selari dengan kehendak Islam, bertunjangkan acuan tasawur dan epistemologi Islam yang hakiki harus diikuti. Oleh yang demikian, rombakkan yang dilakukan dalam kedua-dua peringkat iaitu peringkat falsafah dan peringkat operasional dalam membentuk PBI seperti mana yang diperjuangkan oleh aliran pemikiran tasawur Islam adalah tepat.

9.4 Amalan Jahiliah Yang Diterima Pakai Dalam Islam Sebagai Hujah

Aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik juga terkeliru dalam menghujahkan penerimaan amalan Jahiliah dalam Islam oleh Rasulullah SAW menggunakan satu kaedah (*taghyir* dan *takrir*) sebagai hujah dan dalil. Hal ini kerana aliran pemikiran ini, ingin memperkukuhkan pelaksanaan pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik dalam melaksanakan pembangunan berteraskan Islam. Hujah ini juga kurang tepat.

Berhubung perkara ini, iaitu Mohd Shukri Hanapi (2013) dan Mohd Haidzir Auzir (2015) telah membuktikan Islam tidak menerima sebarang amalan Jahiliah tanpa proses rombakkan akar umbi. Tasawur amalan-amalan Jahiliah-Islam tersebut telah dirombak melalui wahyu yang diturunkan kepada Baginda SAW. Penurunan wahyu kepada Nabi Muhammad SAW pada tahun 610 M menandakan bermulanya zaman Islam. Kedatangan Islam ini telah merobah kehidupan masyarakat Arab Jahiliah. Amat banyak amalan masyarakat Arab Jahiliah yang dihapuskan oleh Islam. Bermula daripada upacara syirik, amalan hidup seharian sehinggalah kepada sekecil-kecil perkara melibatkan cara bergurau dan sebagainya. Namun begitu, tidak semua amalan masyarakat Arab Jahiliah itu dibuang terus, sebaliknya sebahagian daripada amalan masyarakat Arab Jahiliah itu telah diterima pakai dalam Islam. Misalnya tawaf (M. Hasbi Ash Shiddieqy, 2000; Jalaludin Ismail, 2011; Mohd Shukri Hanapi, 2013), perkahwinan (Mustafa Daud, 1991; Idris Musa, 2009; Mustafa Daud, 1991; Mohd Shukri Hanapi, 2013), *zihar* (Mustafa Daud, 1991; Zulhazmin Mohd Nasir, 2010; Mohd Shukri Hanapi, 2013), dalam bidang ekonomi iaitu jual beli (*al-Tijarah*) (Muhammad Asrie Sobrie, 2009; Mohd Shukri Hanapi, 2013) dan *Mudharabah* (Muhammad Umer Chapra, 2000:39; Wiroso, S.E., 2005:34, Mohd Shukri Hanapi, 2013) dan sebagainya.

Sebagai contoh barang gadaian (*al-Rahn*) yang berlaku pada zaman Arab Jahiliah. Apabila telah tamat tempoh pembayaran hutang dan orang yang menggadaikan barangan itu masih belum dapat melunaskan hutangnya kepada pihak yang berhutang *murtahin* (yang digadaikan barang kepadanya), maka pihak *murtahin* akan menyita barang gadaian tersebut secara langsung tanpa meminta izin orang yang menggadaikannya. Lalu Islam membatalkan cara yang zalim ini dan menjelaskan bahwa barang gadai tersebut adalah sebagai amanat yang diberi kepada *murtahin* dan tidak boleh memaksa orang yang menggadaikan menjualnya. Kecuali dalam keadaan penggadai itu tidak mampu melunaskan hutang tesebut, apabila sampai kepada tamat tempoh perjanjian, maka barang gadai tersebut boleh dijual untuk membayar iaitu melunaskan hutang

[44] Meliputi *Imaniat*, *Ibadat*, *Muamalat*, *Muasyarat* dan *akhlaq* adalah perkara asas dalam Islam.

penghutang. Apabila terdapat lebihan dari penjualan barang gadaian itu maka bakinya menjadi hak pemilik barang gadaian (orang yang menggadaikan barang tersebut). Sebaliknya, jika harga barang tersebut belum dapat melunaskan segala hutangnya, maka orang yang menggadaikannya perlu menanggung segala baki hutangnya itu (Abu Hamid al-Ghazali, 1996:520). Amalan-amalan masyarakat Arab Jahiliah yang diterima pakai dalam Islam dapat dilihat dalam Jadual 3.

Jadual 3: Amalan-amalan Masyarakat Arab Jahiliah Yang Diterima Pakai Dalam Islam

Bil.	Jenis Amalan	Konsep Amalan Dalam Jahiliah	Konsep Amalan Dalam Islam
1	Tawaf	Tawaf dilakukan dalam keadaan tidak berpakaian (telanjang) (M. Hasbi Ash Shiddieqy, 2000). Menurut mereka, tawaf tidak boleh dilakukan dengan memakai pakaian yang dipakai untuk berbuat dosa (Jalaludin Ismail, 2011, Mohd Shukri Hanapi, 2013)	Tawaf wajib dalam keadaan menutup aurat. (*al-A'raf,* 7:31)
2	Perkahwinan	Perkahwinan sebagai permainan belaka (Mustafa Daud, 1991) Seseorang lelaki boleh berkahwin dengan ratusan wanita (Idris Musa, 2009, Mustafa Daud, 1991 & Mohd Shukri Hanapi, 2013). Begitu juga wanita boleh memiliki lebih dari seorang suami (Mustafa Daud, 1991).	Seseorang lelaki hanya dibenarkan berkahwin sehingga empat orang isteri dalam satu masa. Walau bagaimanapun, ia tidak boleh diamalkan sesuka hati sehingga mengakibatkan kezaliman terhadap kaum wanita (al-Nisa', 4:3).
3	Zihar (Talak Jahiliah)	Zihar sebagai cara untuk menceraikan isteri. Pada zaman Jahiliah, apabila seseorang suami tidak mahu kepada isterinya, maka jalan penyelesaiannya adalah dengan menziharkan isterinya dengan ibunya (Zulhazmin Mohd Nasir, 2010; Mohd Shukri Hanapi, 2013). Talak ini sebagai penganiayaan bagi wanita (Mustafa Daud, 1991).	Zihar tidak menjatuhkan talak, namun ia hanya dikenakan kaffarah (denda) (al-Mujadalah, 58:1-4)
4	*Al –Tijarah* (Jual beli)	Dipenuhi riba dan penipuan dalam sukatan dan timbangan (Muhammad	Jual beli dihalalkan dan riba diharamkan. Selain itu, Islam menetapkan etika berjual beli

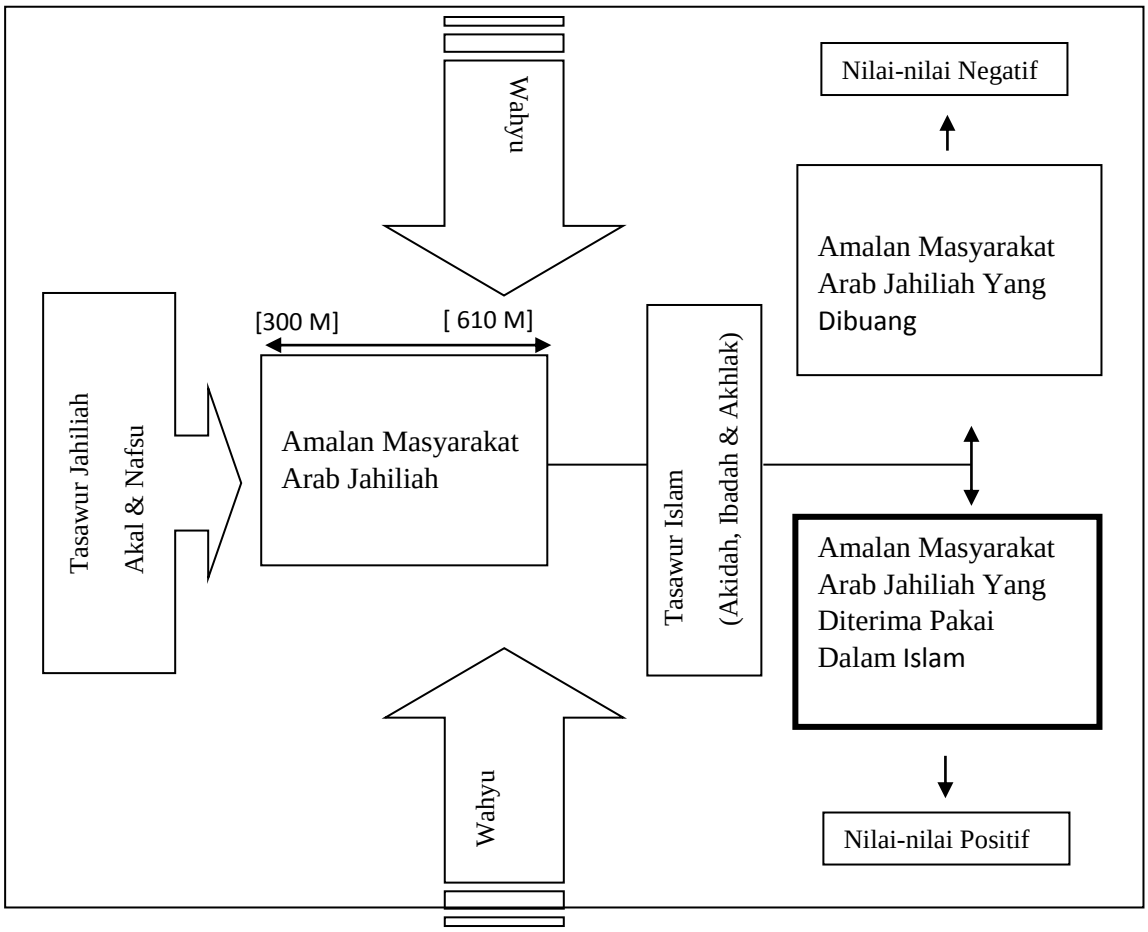
		Asrie Sobrie, 2009)	seperti sukatan dan timbangan hendaklah tepat dan betul. Allah SWT berfirman maksudnya "mereka berkata sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba…" (*al-Baqarah*, 2:275)
5	*Mudharabah* (persamaan, pelaburan atau potongan untuk diberikan kepada pengusaha. Dengan kata lain, *mudharabah* bermaksud pelabur memberikan modal kepada pihak tertentu untuk diperniagakan dan keuntungannya dibahagi dua atau sebahagiannya menurut perjanjian yang telah dipersetujui bersama semasa akad. Manakala kerugian dalam pelaburan tersebut hanya akan ditanggung oleh pihak pelabur dengan syarat-syarat yang telah dipersetujui bersama)	Pada zaman Jahiliah, perdagangan yang melintasi wilayah yang jauh dan memakan waktu berbulan-bulan dilakukan secara ekstensif. Perdagangan melibatkan produksi atau import barang-barang daripada satu pihak dan kemudiannya dijual atau dieksport kepada pihak lain. Untuk melakukan semua ini, masyarakat Arab Jahiliah memperkenalkan sistem *mudharabah*. *Mudharabah* pada zaman jahiliah dilaksanakan secara bercampur aduk dengan riba, *maysir* (judi), *gharar* (ketidakjelasan), ketidakadilan dan kezaliman (Muhammad Umer Chapra, 2000:39; Wiroso, S.E., 2005:34, Mohd Shukri Hanapi, 2013)	Islam mensyariatkan akad kerjasama *mudharabah* untuk memudahkan orang, kerana sebagian mereka memiliki harta namun tidak mampu mengelolanya. Ada juga orang yang tidak memiliki harta, namun memiliki kemampuan untuk mengelola dan mengembangkannya. Maka syariat membenarkan kerjasama ini agar mereka dapat saling mengambil manfaat antara mereka. *Sahib al-Mal* (pelabur) memanfaatkan keahlian *mudharib* (pengelola) dan *mudharib* pula memanfaatkan harta dan dengan demikian terwujudlah kerjasama harta dan amal (al-Thayar, 1993:122). Mudharabah dalam Islam dipertujui dan diamalkan berdasarkan sunnah (Hadis Riwayat Ibn Majah, 2289). Namun begitu, Islam telah mengstrukturnya semula dengan menghapuskan amalan *mudharabah* Arab Jahiliah yang mempunyai unsur riba, *maysir*, *gharar,* ketidakadilan dan kezaliman (Muhammad Umer Chapra, 2000:39). Untuk itu, Islam memperkenalkan rukun dan syarat mudharabah (Ibn Qudamah, 1991:172-177 & Mohd Shukri Hanapi, 2013).

6	*Musyarakah (al-Syirkah)*	Dipenuhi dengan unsur-unsur pengkianatan misalnya menghianati rakan kongsi dengan mengambil sesuatu tanpa haknya (FI. Sugit Suyantoro, 2010).	Firman Allah SWT "..dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berhubung (bekerjasama dalam pelbagai urusan hidup), sesetengahnya zalim ke atas sesetengah yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal soleh; sedangkan mereka amatlah sedikit..".(al-Sad , 38:24). Islam melarang unsur-unsur kianat dalam *musyarakah* iaitu apa yang pernah berlaku dalam *musyarakah* Jahiliah. Rasulullah SAW bersabda;"Sesungguhnya Allah SWT berfiman, Aku pihak ketiga dari dua orang yang berserikat selama salah satuhnya tidak mengkhianati lainnya (Abu Dawud: 2936). Berdasarkan hadis ini, jelaslah Allah SWT telah berjanji bersama-sama menjaga dan memelihara pihak-pihak yang berkongsi itu selama mereka saling jujur dan amanah di dalam perniagaan mereka. Berdasarkan nas-nas ini, maka ijma' ulama sepakat mengharuskan kontrak syarikat memandangkan Allah sendiri telah berjanji untuk bersama-sama rakan kongsi yang jujur dan amanah serta berlandaskan hukum-hukum syariah dalam perniagaannya (AS Abdul Aziz, 2002).
7	*Al-Qardh* (hutang-piutang)	Wujud pemiutang yang meminjamkan wang kepada para saudagar untuk berniaga. Mereka akan menerima pembayaran semula beserta dengan riba dan ada juga yang berhutang tetapi bila	Islam menyarankan akad yang jelas dalam berhutang dan apabila berhutang harus menjelaskan segala nya tanpa mungurangi atau melebihkan hutang itu (Kamaruzaman Noordin, Fadillah Mansor, Mohd. Rizal Muwazir @

		membayar hutangnya itu dikurangkan bayarannya (Kamaruzaman Noordin, Fadillah Mansor, Mohd. Rizal Muwazir @ Mukhazir, 2005)	Mukhazir, 2005).“ Dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikit pun “ daripada hutangnya.” (*al-Baqarah*, 2:282)
8	*Al-Rahn* (Gadaian)	Pada zaman jahiliah dahulu apabila telah tamat tempoh pembayaran hutang dan orang yang menggadaikan belum menyelesaikan hutangnya kepada pihak pemiutang, maka pihak yang pemiutang menyita barang gadai tersebut secara langsung menyita tanpa izin orang yang menggadaikannya (Abu Hamid al-Ghazali, 1996:520 dan Achmad Kamal Badri, 2010)	“Jika kalian dalam perjalanan (dan bermuamalah tidak secara tunai), sementara kalian tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang pemiutang)”..(Al-Baqarah, 2:283). Namun Islam membatalkan cara yang zalim, seperti yang ada semasa Jahiliah dan menjelaskan bahwa barang gadai adalah sebagai amanat yang diberi kepada *murtahin* dan tidak boleh memaksa orang yang menggadaikan menjualnya. Kecuali dalam keadaan penggadai itu tidak mampu melunaskan hutang tesebut, apabila sampai kepada tamat tempoh perjanjian, maka barang gadai tersebut boleh dijual untuk membayar iaitu melunaskan hutang penghutang. Apabila terdapat lebihan dari penjualan barang gadaian itu maka bakinya menjadi hak pemilik barang gadaian (orang yang menggadaikan barang tersebut). Sebaliknya, jika harga barang tersebut belum dapat melunaskan segala hutangnya, maka orang yang menggadaikannya perlu menanggung segala baki hutangnya itu (Abu Hamid al-Ghazali, 1996:520)

Jadual 3 ini menunjukkan lapan amalan-amalan masyarakat Arab Jahiliah yang telah diterima pakai dalam Islam, tawaf, perkahwinan, *zihar* (talak jahiliah), jual beli (*al-Tijarah*), *mudharabah*, *musyarakah (al-Syirkah*), *al-Qard* (penghutang dan pemiutng) dan *al-Rahn* (gadaian). Sebenarnya, lapan amalan-amalan masyarakat Arab Jahiliah yang dikenal pasti dalam kertas kerja ini hanya sebahagian daripada amalan-amalan masyarakat Arab Jahiliah yang diterima pakai dalam Islam. Ia sudah memadai untuk membuktikan berlakunya rombakan pada struktur akar umbi amalan Jahiliah tersebut sebelum ia diterima pakai dalam Islam. Proses rombakkan yang berlaku dapat dilihat dalam rajah 1.

Rombakkan yang berlaku tentang tasawur amalan Arab Jahiliah-Islam ini dapat digambarkan dalam Rajah 1.



Rajah 1: Proses Rombakan Struktur Akar Umbi Amalan Arab Jahiliah-Islam
Nota: Dipetik daripada Mohd Shukri Hanapi (2013)

Rajah 1 ini menunjukkan Islam yang dibawa oleh Rasulullah SAW itu telah merombak tasawur amalan Arab Jahiliah dan menggantikannya dengan tasawur Islam, iaitu akidah, ibadah dan akhlak. Rombakan tasawur ini telah memberikan kesan yang positif kepada aspek tasawur, konsep dan operasional amalan-amalan pembangunan Arab Jahiliah yang diterima pakai dalam Islam.

Jelaslah bahawa Islam sama sekali tidak menerima amalan-amalan Arab Jahiliah itu secara bulat-bulat tanpa sebarang rombakan pada struktur akar umbi dan konsepnya. Meskipun ia nampak ada sedikit persamaan pada aspek nama amalan tersebut, namun struktur akar umbinya telah dirombak dan digantikan dengan tasawur Islam. Rombakan ini sebenarnya telah membawa perubahan kepada aspek konsep dan operasional amalan-amalan Arab Jahiliah tersebut. Dalam perkataan lain, konsep dan operasionalnya menuruti acuan tasawur Islam. Dengan itu, lahirlah amalan-amalan pembangunan yang beracuankan syariat Islam, selari dengan apa yang diturunkan kepada Rasulullah SAW. Amalan-amalan ini berbentuk ibadah dan akhlak yang berpaksikan akidah dan syariat Islam tanpa ada percampuran usur-unsur tasawur jahiliah dari amalan-amalan Arab Jahiliah yang telah diguna pakai dalam Islam. Jika diibaratkan sebatang pokok, akar tunjangnya ialah akidah, akar-akar lain ialah ibadah dan batangnya ialah akhlak. Daripada semua inilah lahirnya dahan-dahan dan ranting-ranting, iaitu konsep dan operasionalnya.

Oleh itu, aliran pendekatan tasawur Islam yang bersifat 'pembungkihan' ini tidak sama dengan aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dan eklektisme-metodologi yang hanya merombak aspek operasional sahaja. Sebenarnya, ahli-ahli pembangunan Islam arus perdana yang mendukung aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dan eklektisme-metodologik ini terkeliru tentang perbezaan antara peringkat falsafah dengan peringkat operasional pembangunan Islam itu sendiri. Menurut Muhammad Syukri Salleh (2011) sebagaimana yang dibincangkan sebelumnya, peringkat falsafah PBI mencakupi komponen-komponen yang menjadikan terbinanya kerangka PBI. Dalamnya terkandung tasawur, dasar falsafah dan definisi konsep-konsep PBI. Peringkat operasional pula mencakupi nilai-nilai, teori-teori, peralatan, dan kaedah-kaedah pelaksanaan. Ia merupakan komponen-komponen yang membolehkan PBI itu direalisasikan. Antara kedua-dua peringkat ini, tunjangnya adalah peringkat falsafah atau tasawur berterskan Islam, manakala komponen-komponen dalam peringkat operasional akan terbentuk mengikut tunjang falsafahnya. Jika hanya komponen-komponen dalam peringkat operasional yang dipilih-pilih, diakamodasi dan seterusnya dimodifikasi sesuai Islam sedangkan kerangkanya diperingkat falsafah dibiarkan tetap bertunjangkan kepada kerangka pendidikan dan kefahaman konvensional atau lazim, maka komponen-komponen dalam peringkat operasional tersebut tidak akan menjadi Islam secara hakiki.

10 KESIMPULAN

Berdasarkan keseluruhan perbincangan dalam makalah ini, didapati aliran pemikiran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik adalah tidak tepat diguna pakai dalam melaksanakan PBI. Hal ini kerana pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik tidak membawa dan mengikut acuan tasawur Islam yang sebenar. Justeru, pendekatan inklusif yang di gagaskan oleh PAN khasnya dan PH umumnya merupakan satu pendekatan yang kurang tepat dalam melaksankan konsep Rahmatan lil a'lamin bagi melaksanakan pembangunan Islam era Malaysia Baru. Hal ini kerana pendekatan inklusif masih mengguna pakai tasawur PL dengan memodifikasikannya serta mengubah suainya sesuai Islam. Selain itu, tasawur inklusif dalam konsep Rahmatan lil a'lamin juga tidak dirombak akar umbi tasawur tersebut. Selagi tidak dirombak tunjang akar umbi tasawur itu melalui prinsip tasawur Islam selagi itulah konsep rahmatan lil a'lamin tidak dapat mencapai matlamatnya yang hakiki. Pemikiran inilah yang diperjuangkan oleh Muhammad Syukri Salleh

dengan menolak pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik dan merintis pendekatan pembungkihan akar umbi dalam pelaksanaan PBI.

Menurut Muhammad Syukri Salleh (2011 & 2014), pendekatan 'pembungkihan' yang dibawa oleh aliran pemikiran tasawur Islam sepatutnya diguna pakai dalam merealisasikan pelaksanaan pembangunan Islam era Malaysia baru. Tindakan memilih-milih perkara yang dirasakan baik dari pelbagai sumber dan menggunakannya secara kolektif dalam membentuk serta melaksanakan pembangunan Islam adalah tidak betul dan tidak tepat Tidak mungkin pembangunan Islam tulen dapat dibina dan dilaksanakan selagi tasawurnya itu masih bertunjangkan kepada falsafah atau tasawur PL.

RUJUKKAN

Abd. Salam Arif (2004). Politik Islam antara akidah dan kekuasaan negara. Yogyakarta, Indonesia: SR-Ins Publishing.

Abdil Mughis Mudhoffir (2013). Teori kekuasaan Michel Foucault: Tantangan bagi sosiologi politik. urnal Sosiologi Masyarakat. Vol. 18, No. 1, Januari 2013: 75-100.

Abdurrahman Wahid (1999). Membangun demokrasi. Bandung, Indonesia: Rosdakarya.

Ajat Sudrajat (2002). Agama dan perilaku politik. Jurnal Humanika: UPT MKU-UNY. No. 1. Th. 1. 2002.

Amstrong, K. (2002). Sejarah Tuhan, Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orangYahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun. Cet. ke-4. Zainul Am (penterj.). Bandung: Mizan.

Ansori (2011). Kearifan Tradisi al-Qur'an dalam Proses Enkulturasi Budaya Lokal. Purwokerto, Indonesia: STAIN

Anuar Abbas (2008). Bung Hatta & Ekonomi Islam – Pergulatan Menangkap Makna Keadilan dan Kesejahteraan, Jakarta, Indonesia: LP3M STIE Ahmad Dahlan Jakarta & Fakulti Hukum Universitas Muhammadiyah Jakarta.

Ali, M. M. (1980). *Islamologi (Dinul Islam).* Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve.

Asyraf Wajdi Dusuki (2013). Kedinamikan Islam Terima Perubahan. 14 Ogos 2013: Sinar Harian.

B. F. Skinner (1971). *Beyond freedom and dignity*. England: Penguin Books.

Echols, J. M. dan Shadily, H. Kamus Inggris Indonesia. Cetakan ke-23. Jakarta: Gramedia.

Emile Durkheim (1982). *The rules of sociological method*. (Ed.) Steven Lukes (T) W. D. Hall. United States of America: The Free Press.

Engineer, A. A. (1999). Islam dan Teologi Pembebasan. Cetakan ke-1. Agung Prihantoro (penterj.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Effendy, B. (2001). Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan, PerbincanganMengenai Islam, Masyarakat Madani, dan Etos Kewirausahaan. Cetakan ke-1. Yogyakarta: Galang Press.

Fikria Najitama (2007). Sejarah Pergumulan Hukum Islam dan Budaya serta Implikasinya bagi Pembangunan Hukum Islam Khas Indonesia. Yogyakarta, Indonesia: Al-Mawarid Edisi XVII.

Forest, M. (1988). Full inclusion is possible. IMPACT, 1, 3-4.

George Ritzer (1985). *The rise of micro-sociological theory*. *Sociological Theory*. American Sociological Association. Vol. 3, No. 1 (Spring, 1985), pp. 88-98

Haron Din. 1992. Tasawwur Islam. Shah Alam: Pustaka Hizbi.

Hayat (2013). Teori konflik dalam persfektif hukum Islam: Interkoneksi Islam dan sosial. Hunafa: Jurnal Studia Islamika.Vol. 10, No. 2, Desember 2013: 268-292.

Ibn Kathir, Abi al-Fida' al-Hafiz al-Dimasyqiy. (1999). Tafsir al-Qur'an al-Azim, Jilid 2. Beirut, Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibrahim M. Abu Rabi (2001). Islamic liberalism in the Muslim Middle East. Jurnal Handard Islamicus, Vol. XII, No. 4, 1989, hlm. 16.

Ilyas Ba-Yunus (1989), Sosiologi dan realiti sosial umat Islam" dim. I.R . Al-Faruqi & A.O. Naseef, Sains Sosial Dan Sains Tuten, (terj.), Mohamad Rafie Abdul Malek. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Joseph Roucek & Rolan Werren (1984). *Sosiologi An Introduction.* terj. Sehat Simamora. Jakarta: PT. Bina Aksara.

K.H. Abdurrahman Wahid (1999). Islam, Negara, dan demokrasi. Indonesia: Erlangga.

Kamarudin Salleh (2012). Transformasi pemikiran pembaharuan dan modenisme di Malaysia. International Journal of Islamic Thought Vol. 2: (Dec. 2012)

M. Hasbi Ash shiddieqy (2000). Tafsir al-Qur'an majid. An-Nuur: Surat 5-10. (T.). Semarang, Jawa Tengah: Pustaka Rizki Putra.

Madjid, N. (1999). *Beberapa Renungan Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang.* Dalam Edy A. Effendy (ed.). *Dekontruksi Islam Madzhab Ciputat*. Cetakan ke-1. Bandung: Zaman Wacana Mulia

Madjid, N. (2001). Sekapur Sirih. dalam Sukidi, Teologi Inklusif Cak Nur. Cetakan ke-2. Jakarta: Kompas.

Moh. Yuditrinurcahyo (2005). Kajian persepsi masyarakat terhadap rencana umum tata ruang Kota Kendal. TESIS. Disusun Dalam Rangka Memenuhi Persyaratan Program Studi Magister Teknik Pembangunan Wilayah dan Kota. Program Pascasarjana Universitas Diponegoro Semarang Indonesia.

Mansor Md Isa (2009). Ekonomi Islam: Perspektif dan Cabaran. *Islamic Banking Encyclopedia*. Diakses pada 4 April 2014 http://www.iefpedia.com/malay/?p=35

Mohd. Kamal Hassan (1993). The Islamic World-View, kertas kerja yang dibentangkan di Seminar On Islam and Its World-View: An American Perception, anjuran Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM) dan The Malaysian-American Commission on Education Exchange, di Hotel Pan Pasific, Kuala Lumpur, 19 Ogos.

Mohd Haidzir Auzir (2015). Acuan Ekonomi Islam: Daripada Tasawur Jahiliah Kepada Tasawur Islam (t.t) -Kertas kerja yang dibentangkan di *International Conference and PhD Colloquim on Islamic Economics and Finance 2015 (ICIEF),* anjuran Universitas Airlangga (UNAIR) dan Universitas Mataram, Indonesia pada 25 hingga 27 Ogos 2015, bertempat di Hotel Lombok Raya, Mataram. Indonesia.

Mohd Haidzir Bin Auzir (2016). Pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik dalam melaksankan pembangunan berteraskan Islam: analisis pemikiran Muhammad Syukri Salleh. Makalah yang disediakan untuk *The 11th ISDEV International GraduateWorkshop (INGRAW 2016),* anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV) dengan kerjasama Institut Pengajian Siswazah (IPS), Universiti Sains Malaysia pada 26&27 Oktober 2016, di Dewan Persidangan Universiti (DPU), Universiti Sainsa Malaysia, Pulau Pinang.

Mohd Shukri Hanapi (2013). Tasawur Islam dan Pembangunan. Kuala Lumpur: Penerbitan Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Shukri Hanapi (2013). From Jahiliyyah To Islamic Worldview: In Search Of An Islamic Educational Philosophy. Pulau Pinang: Penerbitan Universiti Sains Malaysia.

Mohd Shukri Hanapi (2014). Tasawur Ekonomi Islam, (ed.) Bagus Sigit Sunarko & Zakaria Bahari, Kertas Kerja di Konferansi Internasional Pembangunan Islam 1 (KIPI 1), Universitas Jember, Jawa Timur, Republik Indonesia.

Mohd Siraj Awang (1996). Pendidikan Inklusif dan Penyediaan Guru di Sekolah- sekolah. TEMPAWAN: Jurnal Akademik Maktab Perguruan Ilmu Khas: 14:1- 11

Mohsen Abd al-Hamid (1989), Al-Islam wa al-Tanmiyyah al-Ijlima'iyyah. Jeddah: Dar al-Manarah, Jeddah. 1989, him. 6.

Mohsen Abd al-Hamid (1983). al-Madhhabiyyah at-Islamiyyah wa al-Taghyir al-Hadari. Qatar: Kitab al-Ummah.

Muhammad Nasri Md Hussain & Ab. Aziz Yusof. 2005. Pengurusan Sumber Manusia dari Perspektif Islam. Petaling Jaya: Pearson.

Muhammad Nasrul Fani (2009). Pemikiran politik Islam (Studi pemikiran Abdurrahman Wahid dan Nurcholis Madjid). Skripsi diajukan kepada Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta bagi memenuhi sebahagian dari syarat-syarat memperoleh gelaran strata satu dalam ilmu hukum Islam. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia.

Muhammad Ramadhan (2007). Sosialisme Religius Mohammad Hatta (Melacak Akar Sistem Ekonomi Islami di Indonesia)". Dlm. Azhari Akmal Tarigan, Muhammad Ramadhan, M. Yafiz, M. Ridwan & Zulham, eds., *Pergumulan Ekonomi Syariah di Indonesia – Studi Tentang Persentuhan Hukum dan Ekonomi Islam*, Bandung, Citapustaka Media.

Muhammad Syukri Salleh. 2002. Pembangunan Berteraskan Islam. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Muhammad Syukri Salleh. 2003a. 7 Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam. Kuala Lumpur: Zebra Editions Sdn. Bhd.

Muhammad Syukri Salleh. 2003b. Pengurusan Pembangunan Berteraskan Islam: Konsep dan Perkaedahan (Siri Syarahan Umum Perlantikan Profesor). Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Muhammad Syukri Salleh. 2008. Keperluan, Kedudukan dan Hala Tuju Kaedah Penyelidikan Berteraskan Islam, Pemikir, Bil. 54, Oktober-Disember. hlm. 133-164.

Muhammad Syukri Salleh (2011). Islamic Economics Revisited: Re-contemplating Unresolved Structure and Assumptions, 8th International Conference on Islamic Economics and Finance, Center for Economics and Finance, Qatar Faculty of Islamic Studies, Qatar Foundation.

Muhammad Syukri Salleh (2012). Pemikiran Ekonomi Islam Melayu, kertas kerja yang dibentangkan di Konferensi Internasional Islam di Alam Melayu, anjuran Program Pasca Sarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung (PPS UIN SGD) dengan kerjasama Akademi Siswazah Universiti Malaya, Malaysia (APIUM), di Gedung Merdeka Bandung, Indonesia, 20-22 November.

Munawar-Rachman, B. (2001). Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman. Cetakan ke-1. Sukidi (ed.). Jakarta: Paramadina.

Musdah Mulia (2001). Negara Islam pemikiran politik Husain Haikal, Jakarta: Paramadina, hlm. 47.

Mustafa Hj Daud (1991). Perkahwinan Menurut Islam. Siri Islam dan Masyarakat. Kuala Lumpur: Utusan Publication.

Muji Mulia (2011). Sejarah sosial dan pemikiran politik Ali Abdul Raziq. Jurnal Ilmiah Islam Futura. Volume X, No. 2, Februari 2011

Nazrina Bakar (2015). Pendekatan Dalam Proses Pengajaran dan Pembelajaran. Diekses pada 2 Januari 2015. daripada: http://www1.kkmas.edu.my/v1/images/pdf/PENDEKATAN-DLM-PROSES-PNP-2.pdf

Najmuddin Shuhawi (1977). *Rusum Jahiliyyah*. Lahore: Urdu Bazar.

Nur Chamid MM (2010). Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Celeban Timur.

Nurcholish Wadjid (2000). Islam, doktrin dan peradaban: sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan dan kemodenan. Jakarta: Paramadina.

Nurani Soyomukti (2007). Pengantar Sosiologi. Yogjakarta, Pustaka Pelajar.

Philip K. Hitti (2002). History of The Arabs: From the Earliest Time To The Present. New York. Terj. R. Cecep Lukman & Rudi Slamet Riyadi (2012). Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.

Rahimah Sabran & Rahim Syam (1985). Kaedah Pengajaran Bahasa Malaysia. Petaling jaya: Fajar Bakti.

Rahimah Abdul Aziz (2001). Pengatar Sosiologi Pembangunan. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ramlan Surbakti (1992). Memahami ilmu politik. Jakarta: PT Gramedia. hlm 144.

Ramlan Surbakti (1999). Memahami ilmu politik. Jakarta: Grasindo. Hal 130

Ramli Awang. 1997. Tasawwur Rabbani Menurut Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Cet. Pertama. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publication.

Ramli Awang (1997). Tasawwur Rabbani menurut al-Qur'an dan al-Sunnah. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publication.

Sapta Wahyono (2010). Demokratisasi di Indonesia (Studi komparatif pemikiran Abdurrahman Wahid dan Nurcholis Wadjid). Skripsi diajukan kepada Fakultas Adab Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta bagi memenuhi syarat guna memperoleh gelar sarjana humaniora (S.Hum). Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

Sayyid Qutb (t.t). *Khasais al-Tasawur al-Islami ma Muqawimatuh*. Qahirah: Dar al-Shuruq.

Sidek Baba. 2006. Pendidikan Rabbani. Selangor: Karya Bestari Sdn. Bhd.

Siti Aminah Caniago (2010). Kepemimpinan Islam dan konvensional (Sebagai studi perbandingan). Jurusan Tarbiyah STAIN Pekalongan, Jl. Kusumabangsa No. 9. RELIGIA Vol. 13, No. 2, Oktober 2010. Hlm. 239-254.

Syed Muhammad Naquib Al-Attas (1984). Islam dalam sejarah dan kebudayaan melayu. Kuala Lumpur: Penerbil Universiti Kebangsaan Malaysia.

Wiroso, S.E. (2005). *Penghimpunan dana dan distribusi hasil usaha bank syariah*. Jakarta: Penerbit PT Grasindo.

Manusia Sebagai Pelaku Pembangunan Berteraskan Islam Dalam *Ihya' 'Ulumuddin*

Shahirah binti Said
Pelajar Ijazah Tinggi Peringkat Doktor Falsafah,
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang
E-Mail: shahirahsaid@gmail.com

Abstrak

Pengaruh terbesar kejayaan pembangunan berteraskan Islam (PBI) adalah terletak pada manusia yang dianggap sebagai pelaku utama. Manusia berada di kedudukan yang tinggi sesuai dengan tanggungjawabnya sebagai hamba dan khalifah yang memakmurkan bumi Allah SWT. PBI juga mengiktiraf keperluan fizikal, material, spiritual, emosi dan lain-lain lagi yang perlu ada pada manusia. Berbeza dengan pembangunan konvensional yang menjadikan manusia sebagai alat yang tunduk pada kepentingan material semata-mata. Hal ini membuktikan unsur spiritual merupakan elemen penting yang membezakan manusia sebagai pelaku PBI dengan pembangunan konvensional. Oleh itu timbul persoalan, bagaimanakah manusia yang dimaksudkan dalam PBI? Apakah peranan sebenar manusia sebagai pelaku PBI?. Oleh itu kertas kerja ini mempunyai dua objektif. Pertama, mengenal pasti konsep manusia sebagai pelaku PBI dan kedua, meneliti fungsi dan peranan manusia sebagai pelaku PBI. Bagi menjawab persoalan dan objektif tersebut, kitab *Ihya' 'Ulumuddin* karangan Imam al-Ghazali diteliti. Hal ini kerana *Ihya' 'Ulumuddin* merupakan kitab tasawuf muktabar yang terkenal sebagai kitab pembangunan rohani. Kajian kepustakaan ini menjelaskan bahawa pada manusia terdapat empat unsur utama iaitu akal, hati, nafsu dan roh. Semuanya memainkan peranannya dalam meningkatkan keimanan sekali gus menjalankan fungsi manusia sebagai pelaku PBI seperti yang sepatutnya.

Kata Kunci: Pelaku Pembangunan, Pembangunan Berteraskan Islam, *Ihya' 'Ulumuddin*

1 PENGENALAN

PBI mempunyai pengertian yang ketara berbeza dengan pengertian pembangunan lazim (Fadzila Azni Ahmad, 2010). Perbezaan tersebut boleh dilihat dalam aspek falsafah, konsep, andaian dan epistemologi pembangunan tersebut (Muhammad Syukri Salleh, 2002:87). PBI merujuk kepada satu proses pembangunan yang komprehensif, bersepadu dan seimbang. Ia merangkumi semua aspek kehidupan manusia sama ada individu atau jemaah. PBI juga tidak hanya melibatkan pembangunan fizikal semata-mata namun ia melangkaui keterbatasan pemikiran manusia iaitu melibatkan pembangunan kerohanian (Muhammad Syukri Salleh, 2003a).

PBI juga merupakan satu keperluan dalam sesebuah proses pembangunan kerana dilihat mampu menyelesaikan masalah masyarakat (Muhammad Kamal Hassan, 2002:vii). Menyedari

kepentingan tersebut, terdapat ramai pengkaji telah membina konsep dan prinsip PBI secara bersepadu yang melibatkan tasawuf dan pembangunan fizikal. Kesepaduan kedua-dua aspek pembangunan tersebut pula melibatkan tiga sendi utama iaitu aqidah, tasawuf dan fiqah (Muhammad Syukri Salleh, 2003a:43). Oleh itu, tasawuf dilihat sebagai salah satu komponen penting dalam memastikan PBI berjaya mencapai *mardhatillah*. Bagi mencapai matlamat tersebut pula, manusia merupakan penggerak utama dalam PBI. Oleh itu, pemikiran ulama' tasawuf terdahulu dilihat penting bagi menghubungkan tanggungjawab dan peranan manusia dalam PBI. Oleh itu, perbincangan dalam makalah ini menggunakan kajian secara kepustakaan dengan meneliti salah satu kitab tasawuf muktabar iaitu *Ihya' 'Ulumuddin* karangan Imam al-Ghazali.

Bagi menjelaskan lagi perbincangan tersebut, kertas kerja ini terbahagi kepada empat bahagian. Pertama, pengenalan. Kedua; pengertian manusia sebagai pelaku PBI. Ketiga; manusia sebagai pelaku PBI menurut *Ihya' 'Ulumuddin* dan keempat rumusan keseluruhan makalah.

2 PENGERTIAN MANUSIA SEBAGAI PELAKU PEMBANGUNAN BERTERASKAN ISLAM

Bagi memudahkan perbincangan, kertas kerja ini membincangkan pengertian manusia sebagai pelaku PBI secara berasingan berdasarkan dua istilah iaitu pertama, pengertian manusia sebagai pelaku PBI dan kedua pengertian PBI itu sendiri. Seterusnya perbincangan ini merumuskan pengertian yang digunakan bagi makalah ini.

Muhsin Abd al-Hamid (1998), Nik Azis Nik Pa (1994) dan Rohana Yusof (1996) menyatakan manusia merupakan pelaku penting bagi sesebuah pembangunan. Manusia adalah perancang dan penggerak pembangunan. Manusia juga menjadi teras bagi proses perubahan pembangunan tersebut kerana kepincangannya akan membawa kepada kerosakan kehidupan, kemunduran dan kehancuran seluruh rancangan pembangunan. Muhsin Abd al-Hamid (1998:33-78) telah menghuraikan secara terperinci mengenai peranan serta hak manusia dalam sesebuah pembangunan. Muhammad Syukri Salleh (2003b:25-31) dan Ramli Awang (2003:18-19) juga menyatakan bahawa manusia merupakan khalifah dan hamba Allah SWT di atas muka bumi, sekali gus bertanggungjawab terhadap pembangunan yang direncanakan dan dijalankan. Firman Allah SWT dalam al-Quran yang bermaksud:

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi. Mereka bertanya: Adakah Engkau hendak menjadikan di bumi itu orang yang akan membuat bencana dan menumpahkan darah, padahal kami sentiasa mensucikan-Mu? Tuhan berfirman: Sesungguhnya Aku mengetahui akan apa yang kamu tidak mengetahuinya.." (al-Baqarat" (2:30)

Ayat di atas telah menjelaskan keadaan manusia yang diberi amanah sebagai khalifah atas muka bumi. Manusia bertanggungjawab memikul amanah sebagai pelaku pembangunan di atas muka bumi dengan sebaik mungkin sebagai lambang hamba yang tunduk dan patuh pada perintah Allah SWT (Muhammad Syukri Salleh, 2003:25-40). Dalam pada itu, terdapat beberapa orang penulis lain seperti Syamsul Amri Andi Galigo (2007), Muhsin al-Hamid (1998), Ahmad Zaki Berahim dan Norhayati Hamzah (2007) dan Hisham Sabri dan Fatin Hazwani @ Hasidah Siran (2007), Khurshid Ahmad (1980) dan Surtahman Kastan Hassan (2011) menyatakan,

konsep keimanan dan ketakwaan manusia melambangkan keteguhan akidah manusia dalam melaksanakan PBI. Manakala, Muhammad Syukri Salleh (2003a:26-31, 1993:30-31 dan 1984:4-5), telah mendefinisikan semula konsep pelaku PBI yang dilihat berbeza dengan konsep pelaku pembangunan lazim. Terdapat tiga hujah penting yang dinyatakan oleh beliau. Pertama, manusia sebagai pelaku pembangunan mempunyai fungsi khusus yang telah ditetapkan oleh Allah SWT ketika di alam roh lagi. Fungsi ini sesuai dan mampu digalas oleh manusia. Fungsi tersebut adalah bersifat tetap dan tidak boleh diubah-ubah oleh manusia.

Setelah dijelaskan pengertian manusia, seterusnya pengertian PBI pula diteliti. Pembangunan secara umum boleh dikatakan mencakupi keseluruhan kehidupan manusia. Sama ada secara lahiriah dan batiniah, luaran dan dalaman, material dan spiritual, fizikal dan mental, utilitarian dan humanisme, praktis dan teoretis, dan alamiah dan perkara yang dirancang. Pembangunan juga dianggap sebagai sesuatu yang boleh diukur pencapaiannya, dikira dengan angka serta boleh membuat tanggapan tentang natijah masa depannya (Shamsul Amri Baharuddin, 1990:131-132). Selain itu, terdapat beberapa istilah yang dirujuk dalam bahasa Arab yang membawa maksud pembangunan iaitu *tanmiyat*, *taqaddum* dan *taghayyur*. *Tanmiyat* bermaksud pertumbuhan atau pembesaran dan taqaddum pula membawa maksud maju ke hadapan atau kemajuan. Bagaimanapun kedua-dua makna ini tidaklah semestinya memberi erti yang baik sepenuhnya. *Taghayyur* pula bererti perubahan dan istilah ini sering diguna pakai untuk menjelaskan maksud pembangunan tersebut (Hussain Othman dan Abdullah Sulaiman, 2007:2-3).

Menurut Hussin Salamon dan Farahwahida Mohd Yusof (2007:123-124) pembangunan dari perspektif Islam pula boleh dilihat sebagai satu proses yang melibatkan beberapa perkara serentak iaitu usaha ke arah mencapai aspek dalaman iaitu penyucian diri dan pembangunan secara kolektif yang melibatkan aspek luaran seperti sosio-ekonomi dan organisasi politik. Sesuatu pembangunan itu juga merupakan natijah daripada integrasi hubungan hablumminalLah dan habluminannas atau perilaku yang lahir hasil daripada peribadatan.

Che Bakar, Abdul Shukor Md Ali, Wan Kamariah Leman et. al (2007:5) dan Mat Hassan Abu Bakar (2003) menyatakan pembangunan itu juga merupakan satu proses peningkatan dari suatu keadaan kepada keadaan yang lebih baik yang merangkumi segala aspek sama ada kemanusiaan, material, keilmuan dan juga teknologi. Pembangunan di dalam Islam bersifat menyeluruh iaitu merangkumi berbagai-bagai aspek dan bukan hanya dari aspek material. Perkara ini turut sama dibahaskan oleh Ramli Awang (2003:xii) yang menyatakan bahawa pembangunan berteraskan Islam itu meletakkan pembangunan material dan rohani harus seimbang. Pembangunan yang disyariatkan oleh Islam tumbuh dan berkembang dalam rangka syariat Allah SWT Maka, pembangunan tersebut akan berada dalam suasana yang menuju kepada keredhaan Allah SWT.

Manakala definisi pembangunan yang dijelaskan oleh Surtahman Kastin Hasan (1990:87) lebih melihat dari aspek natijah kepada PBI tersebut. PBI yang bersifat komprehensif sebenarnya memberi penekanan kepada kesan kesejahteraan manusia dalam semua aspek pembangunan. Akhlak dan kebendaan, kerohanian dan fizikal, ekonomi dan sosial adalah aspek yang tidak terpisah dalam PBI. Kesejahteraan inilah yang akan memberi kepada kesejahteraan sementara di dunia dan yang kekal di akhirat. PBI yang dimaksudkan oleh Syed Husin Ali (1976) pula lebih

melihat dari aspek pembangunan ekonomi. Beliau menekankan bahawa tujuan utama pembangunan ekonomi Islam tersebut ialah untuk menaikkan taraf ekonomi secara keseluruhan dan juga untuk merapatkan jurang antara golongan miskin dan kaya. PBI juga seharusnya lebih bersifat kualitatif tetapi bukan kuantitatif.

Manakala menurut Muhammad Syukri Salleh (2002:11) erti PBI adalah sangat luas dan holistik, mencakupi hampir keseluruhan aspek hidup manusia. PBI itu sebenarnya melibatkan cara hidup manusia dan Rasulullah SAW adalah merupakan model utama tersebut. PBI itu juga perlu diurus secara Islam dan berbentuk Islam dan tidak boleh bercampur aduk dengan bentuk pembangunan lazim (Muhammad Syukri Salleh 2008:2). Perkara ini turut dihujahkan oleh Khurshid Ahmad (1980:179) dan Ziauddin Sardar (1990:283). Menurut mereka konsep PBI harus berasal dari konsep *tazkiyat* (proses penyucian). Ia dengan sendirinya mampu menyelesaikan masalah pembangunan manusia secara keseluruhan. PBI juga sebenarnya melibatkan satu proses ke arah menjadikan manusia semakin baik melalui pembaikan tingkah laku dan perhubungan sesama manusia. Natijah kepada *tazkiyat* ini ialah *al-falat* (kejayaan di dunia dan akhirat).

Berdasarkan pengertian-pengertian di atas, pengertian yang dinyatakan oleh Muhammad Syukri Salleh (2002) dan Khurshid Ahmad (1980) digunakan sepanjang makalah ini. Pengertian tersebut didapati lebih menyeluruh dan seimbang.

3 *IHYA' 'ULUMUDDIN* KARYA IMAM AL-GHAZALI

Kitab *Ihya' 'Ulumuddin* merupakan salah satu karya besar yang berada dalam rujukan ilmuwan Islam. Meskipun ada berpuluh lagi karangan Imam al-Ghazali yang lain, yang merangkumi pelbagai bidang ilmu pengetahuan Islam, namun yang menjadi hujah terpenting dari seluruh tulisan beliau ialah Kitab *Ihya' 'Ulumuddin* (Malik Karim Amrullah, 2010). Kitab tersebut telah ditulis berdasarkan kitab *Qut al-Qulub* karangan Abu Talib Makki (1961), tetapi diperdalami dan dihuraikan dengan lebih panjang lebar oleh Imam al-Ghazali (Shahidan Radiman, 2006:1). Dalam Ihya' Ulumuddin ini juga Imam al-Ghazali sangat menyarankan tafsir bil ra'y dan menerima usaha yang gigih (al ijtihad al-sahih) dan menolak kaedah yang mengikuti hawa nafsu (hawa) (Mohammed al-Qasimi, 2000). Antara kejayaan Imam al-Ghazali dalam penulisannya khasnya melalui *Ihya' 'Ulumuddin* ialah huraian tentang ilmu ladunni yang boleh dicapai oleh manusia biasa yang bukan nabi (Shahidan Radiman, 2006:2). Secara ringkas, Imam al-Ghazali telah menghuraikan ilmu mu'amalah (ilmu yang zahir) dan ilmu *mukasyafat* (ilmu batin) di dalam *Ihya' 'Ulumuddin*. Beliau telah menyusun karya ini menjadi empat bab yang utama dan masing-masing dibahagi pula ke dalam 10 pasal iaitu, bab pertama, ialah tentang ibadah iaitu *rubu' al-ibadat*, bab kedua pula melihat aspek adat istiadat iaitu *rubu' al-adat*, seterusnya bab ketiga pula mengenai hal-hal yang mencelakakan iaitu *rubu' al-muhlikat* dan bab keempat ialah tentang *muqamat* dan *ahwal* atau *rubu' al-munjiyat* (S.Mahadzir, 2003:6-7).

Penulisan *Ihya' 'Ulumuddin* telah membuktikan bahawa Imam al-Ghazali amat menumpukan aspek batiniah dalam ilmu syariah. Imam al-Ghazali memfokuskan dimensi tersebut setelah melalui perjalanan sufi yang melibatkan intelektual dan praktikal (Noor Syakirah Mat Akhir, 2008:85). Perbahasan yang digunakan adalah bersifat penjelasan yang kritikal dan relevan untuk dibincangkan. Selain itu proses penganalisisan sumber juga dibangunkan dengan cara

yang baru dan sistematik. Imam al-Ghazali juga membuktikan bahawa setiap falsafah yang dijelaskan adalah bersifat tersendiri (T.J. Winter, 1989).

Usaha Imam al-Ghazali bagi membantu Islam dan masyarakat Islam telah diteruskan oleh beberapa ulama lain. Mereka telah bertanggungjawab meringkaskan *Ihya' 'Ulumuddin* sebagai salah satu usaha memudahkan ia difahami oleh masyarakat (Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, 2009: 967). Antara ulama tersebut ialah Said Hawa, al-Hafiz Ibnu al-Jauzi, Imam Ahmad bin Qudimah al-Maqdisi dan Syeikh Jamaluddin al-Qasimi. Kitab ringkasan *Ihya' 'Ulumuddin* dihasilkan setelah mendapat sokongan dan pandangan seorang ulama mufti Mesir pada ketika itu iaitu Syeikh Muhammad Abduh (Jamaluddin al-Qasimi, 2010:xxvi). Beliau menyatakan bagi memenuhi keperluan umat Islam, hendaklah kitab *Ihya' 'Ulumuddin* itu diringkaskan dan dipendekkan dengan mengambil bab-bab dan judul-judul yang utama dan perlu sahaja. Selain itu pembahasan-pembahasan juga yang sederhana dan sesuai dengan kadar yang mudah diterima oleh seluruh lapisan masyarakat (Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, 2009:967).

Imam al-Ghazali dilahirkan pada 450 Hijriah/ 1058 Masihi di Tabaran, satu daripada dua buah kota kecil di Tus. Beliau diberi nama Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ta'us Ahmad al-Tusi al-Shafi'i. Gelaran al-Ghazali pula diberikan kepada beliau kerana dinisbahkan kepada kampung Ghazalah yang terletak dalam daerah Tus. Semenjak kecil lagi beliau terdedah kepada pengaruh amalan-amalan dan ilmu tasawuf, bapanya seorang yang beramal dengan amalan tasawuf dan sangat warak. Imam al-Ghazali serta saudaranya Ahmad telah dididik oleh sufi yang menjadi sahabat kepada bapanya (H. Luqman Hakim, 1989:240). Semenjak kecil Imam al-Ghazali mempelajari ilmu kalam dan fiqah yang bermula di kota kecil kelahirannya. Kemudian beliau meneruskan pengajiannya di Jurjan di bawah didikan Imam Abu Nasr al-Isma'ili. Imam al-Ghazali mempunyai daya ingatan yang sangat kuat dan bijak berhujah. Oleh itu beliau digelar Hujjatul Islam kerana kemampuan tersebut. Kejayaan Imam al-Ghazali sebenarnya tidak terlepas daripada peranan ibunya semenjak beliau masih kanak-kanak. Bondanya adalah seorang yang sangat mencintai ilmu. Ibunya telah mendidiknya dengan al-Quran dan hadis sehingga beliau telah berjaya menghafal al-Quran sebanyak 30 juzuk serta ribuan hadis yang lain (Abu Ahmad Yasin, 2009:271).

4 MANUSIA SEBAGAI PELAKU PBI MENURUT *IHYA' 'ULUMUDDIN*

Imam al-Ghazali menyatakan bahawa seluruh anak Adam itu dijadikan menurut fitrahnya. Iaitu beriman kepada Allah SWT seperti firman Allah SWT yang bermaksud:

*"Dan sesungguhnya! Jika engkau (wahai Muhammad) bertanya kepada mereka: Siapa yang menciptakan mereka? Sudah tentu mereka akan menjawab: Allah! (Jika demikian) maka bagaimana mereka rela dipesongkan (dari menyembah dan mengesakanNya)??" (*al-Zukhruf, 43:87)

Menerusi ayat tersebut, manusia telah meletakkan kesaksian dengan jiwa dan batin untuk menyembah Allah SWT. Maka itu adalah fungsi utama manusia di atas bumi. Menurut Imam al Ghazali (1988a:318) lagi, setelah iman dipusatkan pada jiwa, maka manusia itu akan terbahagi kepada dua. Pertama, orang yang berpaling dari Tuhan lalu lupa iaitu orang kafir dan kedua, orang yang lambat terlintas di hatinya,mereka ialah orang yang pada awalnya adalah orang

yang terlupa tetapi kemudian kembali kepada fitrah seperti yang disaksikannya ketika Allah SWT menciptanya.

Berdasarkan Kitab Amal Ma'ruf dan Nahi Mungkar jilid ke tiga, manusia bergerak di atas dunia adalah kerana empat faktor. Pertama, manusia mencari kerana memenuhi jiwa iaitu ilmu pengetahuan, kedua, bagi menjaga badan iaitu kesihatan dan kesejahteraan. Seterusnya ketiga, manusia terdorong mencari kekayaan iaitu dengan mengumpul harta dan keempat, manusia mencari kesenangan hati iaitu mendapatkan kemegahan. Kemegahan bermaksud memiliki hati manusia lain sebagaimana memiliki kekayaan dengan wang, kerana hati manusia itu wasilah bagi mencapai maksud-maksud tertentu. Maka empat perkara tersebut iaitu pengetahuan, kesihatan, kekayaan dan kemegahan adalah perkara yang dicari oleh manusia sama ada untuk diri sendiri atau orang lain. Oleh itu bagi mencapai keempat-empat perkara tersebut manusia perlu bertindak selaras dengan fungsinya yang utama iaitu sentiasa menghambakan diri kepada Allah SWT (al-Ghazali, 1988c:499). Imam al-Ghazali (1988f:389) menambah lagi bahawa setiap orang yang beriman perlu menguatkan hatinya dengan agama dan tidak boleh mengikut hawa nafsu atau tabiat diri sendiri.

Hatilah pada hakikatnya yang taat kepada Allah SWT dan ibadah-ibadah lain yang terlaksana adalah kesan daripada. Maka dalam menjelaskan mengenai keajaiban hati, Imam al-Ghazali (1988d:5) menyatakan terdapat hubungan hati dengan empat unsur lain yang ada pada diri manusia iaitu hati, roh (nyawa), nafas dan akal. Terdapat pula dua pengertian bagi setiap unsur tersebut. Pengertian pertama bagi hati adalah merujuk hati dari aspek biologi iaitu daging yang berbentuk bundar memanjang yang terletak dalam dada kiri manusia. Namun pengertian kedua yang menjadi tumpuan perbahasan al-Ghazali (1988d:7) dalam Kitab Huraian Keajaiban Hati iaitu hati yang diteliti dari aspek yang lebih halus (*latifat*), ketuhanan (*rabbaniyat*) dan kerohanian (*ruhaniyat*). Hanya Allah SWT yang tahu kepentingan hati pada diri manusia. Segala keburukan, kebaikan, penyeksaan dan pencarian hanya terletak dalam hati.

Roh pula pada pengertian pertama bermaksud nyawa iaitu sesuatu yang berada dalam tubuh manusia yang tersebar ke seluruh tubuh. Ia menghidupkan manusia, mewujudkan perasaan, penglihatan, pendengaran dan segala pancaindera manusia yang lain. Imam al-Ghazali juga menggambarkan roh seperti cahaya yang sampai ke seluruh rumah. Manakala nyawa itu seperti lampu yang digerakkan ke segenap ruang rumah. Pengertian kedua bagi roh merujuk sesuatu yang lebih halus dalam diri manusia, ia lebih mengetahui dan merasa. Roh tersebut merupakan urusan tuhan yang hebat (al-Ghazali, 1988d:8).

Unsur ketiga yang ada pada manusia ialah nafsu. Pada pengertian pertama nafsu yang dimaksudkan ialah tempat yang menghimpunkan bagi kekuatan marah dan nafsu syahwat pada manusia. Pada pandangan ahli tasawuf, nafsu adalah sifat-sifat tercela manusia. Pengertian kedua bagi nafsu pula merujuk kepada banyak keadaan. Pertama nafsu *mutmainnat* iaitu keadaan diri dan jiwa yang tenang seperti firman Allah SWT yang bermaksud:

"Wahai orang yang mempunyai jiwa yang tenang tetap dengan kepercayaan dan bawaan baiknya. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan keadaan engkau berpuas hati (dengan segala nikmat yang diberikan), lagi diredhai (di sisi Tuhanmu)" (Al-Fajr, 89:27-28)

Berbeza dengan nafsu bagi keadaan kedua yang dinamakan nafsu *lawwamat*, yang bermaksud nafsu yang terdorong kepada nafsu syahwat seperti pengertian pertama. Nafsu ini tidak sempurna ketenangannya, malah ia sering mencela tuannya ketika tuannya lalai dari mengingati Allah SWT. Firman Allah SWT yang bermaksud:

*" Dan aku bersumpah dengan An-Nafsul-Lawwaamah (Bahawa kamu akan dibangkitkan sesudah mati)." (*al-Qiyamah, 75:2)

Manakala keadaan nafsu yang ketiga merupakan peringkat yang paling teruk pada manusia. Imam al-Ghazali menamakannya sebagai nafsu *ammarat* yang bermaksud nafsu yang menurut kepada perkara yang jahat. Firman Allah SWT melalui kisah Nabi Yusuf a.s yang bermaksud:

"Dan tiadalah aku berani membersihkan diriku; sesungguhnya nafsu manusia itu sangat menyuruh melakukan kejahatan, kecuali orang yang telah diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.". (Yusof, 12:53)

Menurut Imam al-Ghazali (1988d:8) lagi, nafsu *ammarat* dan nafsu pada pengertian pertama merupakan nafsu yang paling terkeji di sisi Allah SWT. Selain hati, roh dan nafsu terdapat akal pada manusia. Dari segi fizikalnya, ia merupakan otak. Namun, dari aspek rohaninya akal merupakan satu keupayaan untuk menggarap ilmu pengetahuan tentang hakikat segala hal. Ia mempunyai daya kekuatan bagi memilih kebaikan atau keburukan serta membuat pertimbangan antara keduanya serta mendapat manfaat darinya. Ia juga berfungsi menyampaikan ilmu pengetahuan kepada hati yang boleh mendekatkannya kepada Allah SWT. Kedudukan akal dalam kehidupan manusia menurut pandangan Islam adalah jelas sebagai kelebihan yang menjadikan manusia berupaya menerima tanggungjawab dari Allah SWT (al-Ghazali, 1988d:9-10).

Imam al-Ghazali (1988d:11-12) meneliti keempat-empat unsur ini iaitu hati, roh, nafsu dan akal yang perlu dinilai dari pengertian kerohanian atau yang lebih bersifat halus iaitu hati. Proses penyucian hati manusia itu akan menatijahkan ketaatan dan kebahagiaan manusia. Penyucian tersebut melahirkan cahaya keimanan dalam hati. Imam al-Ghazali meletakkan tiga tingkatan iman yang boleh nampak pada manusia. Tingkat pertama ialah iman orang awam, iaitu iman taqlid. Iman taqlid bermaksud, mereka yang melihat dan menerima segala maklumat tanpa sedikit keraguan. Hati mereka tenang dan tidak merasa curiga walaupun tidak dibuktikan dengan dalil. Mereka juga berbaik sangka dengan orang yang mempengaruhi atau menyampaikan maklumat tersebut seperti guru-guru dan ibu bapa. Tingkat kedua pula iman ahli kalam (ilmu tauhid). Iaitu iman yang memerlukan kepada kepercayaan yang bercampur dengan dalil (alasan).

Peringkat tertinggi iman pula ialah iman orang *'ariffin*. Orang *'ariffin* bermaksud orang yang dekat pengetahuannya kepada Allah SWT, mereka berkeyakinan dengan sebetul-betul keyakinan. Mereka juga dapat membuat perbezaan baik dan buruk sesuatu perkara dengan sebetulnya. Tingkat-tingkat iman tersebut adalah menunjukkan kepada keadaan hati yang bersandarkan dengan ilmu pengetahuan (al-Ghazali, 1988d:41).

Menurut Imam al-Ghazali mengenai perjalanan manusia di dunia adalah seperti berikut:

"Dunia adalah tempat bercucuk tanam bagi akhirat. Dan salah satu tempat petunjuk. Dinamakan dunia kerana dia itu yang terdekat dari dua tempat tersebut. Maka perlulah menyiapkan perbekalan dari dunia (alam) ini. Maka badan itu kenderaannya yang menyampaikannya ke alam ini. Maka ia memerlukan kepada persiapan badan dan memeliharakannya. Sesungguhnya badan itu dipelihara, dengan menarikkan kepadanya makanan dan lain-lain yang sesuai dengan dia. Dan menolak dari padanya, sebab-sebab kebinasaan, yang meniadakan badan itu. Maka ia memerlukan kepada dua tentera untuk menarik makanan itu. Yaitu: tentera batin dan tentera zahir." (Ihya' Ulumuddin Jilid 4, Kitab Uraian Keajaiban Hati:13)

Bagi memudahkan manusia mendapatkan bekalan di dunia maka Imam al-Ghazali menyatakan bahawa manusia memerlukan tentera zahir dan tentera batin bagi membantu fungsi manusia yang sebenar iaitu mendapatkan bekal di dunia bagi menempuh alam akhirat. Tentera batin bermaksud tentera yang tidak dapat dilihat dengan mata kasar kecuali dengan mata hati. Manakala tentera zahir pula ialah tentera yang dapat disaksikan dengan mata biasa seperti tangan, kaki, telinga, lidah dan anggota tubuh yang lain. Semua anggota tersebut dijadikan supaya patuh kepada hati. Terdapat tiga sebab mengapa kedua-dua tentera hati tersebut diperlukan. Pertama, bagi bertindak sebagai pembangkit atau pendorong bagi mendapatkan sesuatu perkara. Kedua, tentera hati itu boleh mendorong anggota badan menghasilkan maksud-maksud tertentu atau lebih kepada menunjukkan kepada kekuasaan. Ketiga, bagi mengetahui dan ingin mengetahui segala perkara. Maka semua inilah keperluan tentera hati pada manusia (al-Ghazali, 1988d:15-19).

Imam al-Ghazali sangat menekankan aspek dalaman individu yang menatijahkan kebaikan hubungan menegak dengan Allah SWT. Beliau juga sangat mengambil kira hubungan mendatar iaitu hubungan manusia dengan manusia. Melalui Kitab Adab Berkasih-kasihan, Persaudaraan, Persahabatan dan Pergaulan dengan Segala jenis Manusia dan lain-lain lagi yang jelas menunjukkan bagaimana Imam al-Ghazali menghuraikan tentang kepentingan berkasih-kasihan serta hak-hak persaudaraan. Hak persaudaraan tersebut merangkumi hak tentang harta, tentang menolong dengan jiwa, tentang lidah, tentang lisan dan penuturan, tentang sifat saling memaafkan, tentang mendoakan teman,tentang kesediaan dan keikhlasan dan perlu kepada meringankan serta meninggalkan perkara yang berat. Imam al-Ghazali ada menyatakan:

"Orang yang pandangannya kepada persahabatan makhluq maka sekali membongkok dan sekali melurus. Dan orang yang pandangannya kepada Khaliq, niscaya haruslah melurus (al-istiqamah) dzahir dan bathin. Bathinnya dihiasi dengan kecintaan kepada Allah dan makhluq-Nya. Dan dzahirnya dihiasi dengan ibadah kepada Allah dan perkhidmatan kepada hamba-Nya. Maka sesungguhnya itu, adalah bahagian-bahagian perkhidmatan yang tertinggi kepada Allah". (Ihya' Ulumuddin Jilid Tiga, Kitab Adab Berkasih-kasihan:115)

Ayat tersebut menjelaskan kepentingan kepada menjaga hubungan sesama manusia kerana tanpa adab sesama manusia tidak sempurnalah pengabadian kepada Allah SWT.

Berdasarkan analisis yang dilakukan terdapat empat perkara yang dapat dirumuskan iaitu pertama; manusia dijadikan mengikut fitrahnya, berdasarkan kesaksian jiwa dan batin mereka terhadap Allah SWT. Kedua, terdapat empat unsur kerohanian pada diri manusia iaitu akal, hati, nafsu dan roh. Ketiga, terdapat juga tiga tingkatan iman pada manusia iaitu iman orang awam, iman ahli kalam, iman orang '*ariffin* dan keempat; Manusia memerlukan tentera hati iaitu terdapat padanya tentera batin dan tentera zahir bagi mendapat bekalan dunia dan manfaat akhirat.

5 RUMUSAN

Ihya' 'Ulumuddin telah dianggap sebagai ensiklopedia ilmiah. Terangkum dalamnya perbahasan mengenai akidah, ibadat, muamalat, munakahat, sifat-sifat terpuji dan terkeji serta cara-cara mencapai kejayaan. Dalam pada itu, *Ihya' 'Ulumuddin* juga merupakan sebuah kitab tasawuf telah dijadikan rujukan pelbagai bidang seperti bidang ekonomi Islam, falsafah, pendidikan, sains dan kaunseling. Dimensi ilmu tasawuf tersebut dilihat mempunyai kaitan yang sangat rapat dengan bidang PBI. PBI merupakan satu disiplin ilmu yang merangkumi pembangunan rohani dan fizikal. Pelaksanaan PBI sama ada dari aspek teori atau praktikal tidak dapat lari dari konsep manusia sebagai hamba dan khalifah Allah SWT di atas muka bumi.

RUJUKAN

Abu Ahmad Yasin (2009). *Wasiat 4 Imam*. Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa.

Abu Talib Makki (1961*). Qut al-Qulub*. Mesir: Matba'at al-Babi al-Halabi.

Ahmad Shukri Mohd Nain dan Rosman Md. Yusoff (2003). *Konsep, Teori, Dimensi dan Isu Pembangunan*. Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.

Ahmad Zaki Berahim dan Norhayati Hj Hamzah (2007). Pemikiran perpindahan pimpinan dan tamadun dalam peradaban manusia menurut Ibnu Khaldun: Satu analisis penilaian. Dlm. Azizan Baharuddin, Zaid Ahmad, Nurdeng Deuraseh et.al. (ed). *Prosiding Ibn Khaldun: Pemikiran Ibn Khaldun dan Relevansinya dalam Tamadun Kontemporari*. Kuala Lumpur dan Serdang: Pusat Dialog Peradaban Universiti Malaya dan Jabatan Pengajian Kenegaraan dan Ketamadunan.

Al-Ghazali (1988a). *Ihya' Ulumuddin Jilid 1*. Ter. Ismail Yakub. Kuala Lumpur: Victory Agensi.

Al-Ghazali (1988b). *Ihya' Ulumuddin Jilid 2*. Ter. Ismail Yakub. Kuala Lumpur: Victory Agensi.

Al-Ghazali (1988c). *Ihya' Ulumuddin Jilid 3*. Ter. Ismail Yakub. Kuala Lumpur: Victory Agensi.

Al-Ghazali (1988d). *Ihya' Ulumuddin Jilid 4*. Ter. Ismail Yakub. Kuala Lumpur: Victory Agensi.

Al-Ghazali (1988e*). Ihya' Ulumuddin Jilid 5*. Ter. Ismail Yakub. Kuala Lumpur: Victory Agensi.

Al-Ghazali (1988f). *Ihya' Ulumuddin Jilid 6*. Ter. Ismail Yakub. Kuala Lumpur: Victory Agensi.

Al-Ghazali (1988g). *Ihya' Ulumuddin Jilid 7.* Ter. Ismail Yakub. Kuala Lumpur: Victory Agensi.

Al-Ghazali (1988h). *Ihya' Ulumuddin Jilid 8*. Ter. Ismail Yakub. Kuala Lumpur: Victory Agensi.

Fadzila Azni Ahmad (2010). *Kaedah Pengurusan Institusi-institusi Pembangunan Berteraskan Islam di Malaysia.* Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti (UPENA).

Hamka (2007). Tasawuf moden. Shah Alam: Pustaka Dini.

Hisyam Sabri & Fatin Hazwani @ Habsah Siran (2007). "Usahawan Muslim Penjana Pembangunan Tamadun". Dlm. Hussain Othman (ed). *Islam dan pembangunan masyarakat*. Johor: Penerbit UTHM.

Hussain Othman dan Abdullah Sulaiman (2007). “Islam dan pembangunan masyarakat”. Dlm. Hussain Othman (ed). *Islam dan pembangunan masyarakat*. Johor: Penerbit UTHM.

Imam Ahmad bin Qudimah al-Maqdisi (2005). *ringkasan kitab jalan mereka yang menuju Allah*. Terengganu: Rangkaian Berkat Sdn Bhd.

Imam al-Ghazali (2000). *Pedoman orang mukmin*. Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura.

Imam Ghazali (1979). *Bimbingan mu’min pada mencari redha Rabbil-alamin 2.* Terj. Syaikh Muhammad Jamaluddin al-Qasimi dan Syed Ahmad Semait. Singapura: Pustakan Nasional Singapura.

Ismail bin Haji Ibrahim (1993). “Ciri-ciri Pembangunan Manusia”. Dlm. Nik Mustapha Haji Nik Hassan dan Siti Fatimah (ed). *Islam, budaya kerja dan pembangunan masyarakat-satu kefahaman*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Ismail bin Haji Ibrahim (1996). “Falsafah Pembangunan Bangsa” Dlm. Siti Fatimah Abdul Rahman (ed*). Membangun fitrah kehidupan*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Khurshid Ahmad (1980). Economic development in an Islamic frame work. Dlm Khurshid Ahmad (ed). *Studies in Islamic Economi*. United Kingdom. The Islamic Foundation Lecester

M. Umer Chapra (1996*). Islam dan Pembangunan Ekonomi*. Terj. Adi Setia bin Mohd Dom. Petaling Jaya: The International Institute of Islamic Thought, Malaysia

Malik Karim Amrullah (2010) *Pandangan Hamka Terhadap al-Imam al-Ghazali & al-Ihya Ulumuddin*. Diakses dari http://alahkam.net/home/index.php? Option=com _content&view=article&id=5529:pandangan-hamka-terhadap-alimam-alghazali -a-al-ihya-ulumuddin & catid=57:tasauf. Pada 2 Oktober 2010.

Mazlan Ibrahim (2002).*Sejarah dan pandangan ulama tafsir mengenai Tafsir Ilmiy*. Selangor: Karisma Publication.

Mohd. Shukri Hanapi (2010). “Pembinaan konsep pembangunan berlandaskan Islam: Analisis Pemikiran Muhammad Syukri Salleh”. dlm*. Jurnal Politik Pembangunan Islam*. Vol.1, No. 1-2011, hlm. 26.

Muhammad ‘Uthman El-Muhammad (2007). *Pemurnian tasawwuf oleh Imam AlGhazali* diakses dari http://uthman-elmuhammady.blogspot.com/2007/08/ pemurnian-tasawwuf-oleh-imam-al-ghazali. html pada 3 Mac 2011.

Muhammad Abdullah Firdaus (2002). *Konsep tasawwuf menurut pandangan Syaykh Muhammad al-Ghazali.* Tesis Sarjana yang dihantar kepada Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Tidak diterbitkan.

Muhammad Aidil Matri (2008). *Pemikiran Ibnu Timiyyah tentang mekanisme pasar dalam ekonomi Islam.* Tesis Sarjana yang diserahkan pada Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Surakata. Tidak diterbitkan.

Muhammad Jamaluddin al-Qasimi al Damsyiqi (t.t). *Al-Mau’izatun al-Mukminin min Ihya’ Ulumuddin*. Birut: Darul Ma’rifah lilthaba’ah Wannusyur.

Muhammad Syukri Salleh (1984) "Pembangunan Untuk Manusia Atau Manusia Untuk Pembangunan: Analisa Tentang Manusia dalam Pembangunan Berteraskan Islam" Dlm. *Ilmu Masyarakat* (Kuala Lumpur), No: 5, January-Mac-Jun.

Muhammad Syukri Salleh (1985). *Falsafah ilmu pembangunan berteraskan Islam*. Pulau Pinang: Pusat Islam Universiti Sains Malaysia.

Muhammad Syukri Salleh (1990). “Ke arah pembentukkan konsep dan pelaksanaan pembangunan berteraskan Islam”, Dlm. Muhammad Syukri Salleh (ed). *Konsep dan*

Pelaksanaan Pembangunan Berteraskan Islam. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Muhammad Syukri Salleh (1992). *An Islamic approach to rural development: The Arqam way*. London: Asoib International Limited.

Muhammad Syukri Salleh (1993). *Konsep dan pelaksanaan pembangunan berteraskan Islam*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Muhammad Syukri Salleh (1996a). "Islamic Development Without Islamic State: An Analysis of Islamic Development Approach in Terengganu, Malaysia". Kertas kerja yang dibentangkan di International Conference on Islamic Political Economy: Methodology and Practise from an Asian Perspective in Response to Globalisation anjuran International Project on Islamic Political Economy (IPIPE), USM dengan kerjasama SEFSI (USM), Yayasan Nurul Yaqeen, Kuala Lumpur dan Japan Foundation Asis Center pada 10-11 Disember 1996.

Muhammad Syukri Salleh (1996b). "Realizing Islamic Development: In Search of an Effective Approach" dlm. Masudul Alam Choudry, Abdad M.Z. and Muhammad Syukri Salleh, Islamic Political Economy in Capitalist Globalisation: An Agenda For Change. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors and Penang : International Project on Islamic Political Economy (IPIPE).

Muhammad Syukri Salleh (1999). "Realisation of Islamic Development: Between Top-Down and Bottom-Up Approaches". *IKIM Journal* (Kuala Lumpur), Vol.7, No. 1, Jan-Jun.

Muhammad Syukri Salleh (2000a). "Kemelut Pembangunan: Bolehkah Diselesaikan Dengan Kaedah Sains Sosial Lazim?". *Dewan Ekonomi*, April. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, p.61-62.

Muhammad Syukri Salleh (2000b). "Falsafah Pembangunan Kapitalis dan Marxis: Dua Falsafah dalam Satu Paradigme", *Visi*. April-Jun. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).

Muhammad Syukri Salleh (2000c). "Menggali Potensi Pemuda ke Arah Pembangunan Berteraskan Islam". Kertas kerja yang dibentangkan di Seminar Sehari Peranan Pemuda Dalam Perekonomian dan Pembangunan Bangsa anjuran Perhimpunan Pelajar Indonesia Kawasan Utara Malaysia (PPI-KUM) di Dewan Muzakarah, Pusat Islam, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang. Pada 11 November 2000.

Muhammad Syukri Salleh (2000d). *Pembangunan zaman Rasulullah SAW antara kemiskinan dan kekayaan*. Pulau Pinang: Pejabat Mufti Negeri Pulau Pinang dan Projek Pembangunan Islam (IDMPP).

Muhammad Syukri Salleh (2002). *Pembangunan berteraskan Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn Bhd.

Muhammad Syukri Salleh (2003a). Tujuh prinsip pembangunan berteraskan Islam. Kuala Lumpur: Zebra Editions Sdn Bhd.

Muhammad Syukri Salleh (2003b). *Siri sayarahan umum pelantikan profesor penguurusan pembangunan berteraskan Islam konsep dan perkaedahan*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Muhammad Syukri Salleh (2004) "Masjid dan Pembangunan Berteraskan Islam" dalam Asmadi bin Mohamed Naim and Mohd Yusnaidi bin Md. Sabri, ed., Prosiding Seminar Kebangsaan Pengurusan Masjid 2004. Kedah Darul Aman: Pusat Islam, Universiti Utara Malaysia, p.369-384.

Muhammad Syukri Salleh (2005a). “Islam Hadhari dari Perspektif Pembangunan Berteraskan Islam”, *Pemikir*. Kuala Lumpur: No. 39 dan 40, Januari-April-Jun, p.53-88.

Muhammad Syukri Salleh (2005b). “Islam Hadhari di Malaysia: Versi dan Elemen Pembangunan Berteraskan Islam”. Dlm. Sivamurugan Pandian et.al. (ed), *Abdullah Ahmad Badawi: Satu Tahun di Putrajaya*. Kuala Lumpur: Utusan Publications dan Distributors.

Muhammad Syukri Salleh (2008). *Ke arah pengurusan pembangunan Islam*. Pulau Pinang: Siri Kertas ISDEV.

Muhsin Abdul al-Hamid (1998). *Islam dan pembangunan sosial*. Selangor: The International Institute of Islamic Thought, Malaysia.

Nik Azis Nik Pa (1994). *Penghayatan wawasan pembangunan negara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Noor Shakirah Mat Akhir (2008). Al-*ghazali and his theory of the soul: a comparative study*. pulau pinang: penerbit universiti sains malaysia.

Rohana Yusof . (1996). Asas-asas Sains Sosial dari Perspektif Sosiologi. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

S. Mahadzir (2003). *Mujahid-mujahid di Jalan Allah (Tabah Memuncak Kebenaran).* Selangor: Pustaka Cita Tinggi.

Sayyid Muhammad Aqiel Aly al-Mahdaly (2007). *Al-Ghazali dan al-Hadis. Kertas kerja yang dibentangkan dalam International Conference on al-Ghazali’s Legacy*: ITS Comtemporary Relevanvance anjuran Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam pada 24-27 Oktober.

Shahidan Radiman (2006). *Peranan Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam Kemajuan Sains Kini.* Diakses dari http://www.kesturi.net/wp-content/ uploads /2009 /03/ peranan pada tarikh 1 Oktober 2010.

Shamsul Amri Baharuddin (1990). *Masyarakat Malaysia yang Membangun*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Surtahman Kastin Hasan (1990) *Ekonomi Islam*. Bangi: Penerbitan Universiti Kebangsaan Malaysia.

Surtahman Kastin Hasan (2011). *Ekonomi Islam Pengenalan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Syaiful Rijal (2010) *Tafsir bi ar-ra’yi*. Makalah yang tidak diterbitkan. Bagi Memenuhi Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya.

Syed Husain Ali (1976). *Apa Erti Pembangunan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

T.J.Winter (1989). *The remembrance of death and the afterlife: Book 40 of The revival of the religious sciences*. Amazon UK: Islamic Texts Society.

Wan Mohd. Nor Wan Daud (1989). *Satu Tinjauan Konsepsual dan Analitis Mengenai Islam dan Implikasinya Terhadap Pendidikan di Malaysia*. Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar.

Wan Mohd. Nor Wan Daud (2001). *Pembangunan di Malaysia-Ke Arah Satu Kefahaman Baru Yang Lebih Sempurna.* Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC)

Prinsip-Prinsip Asas Pembangunan Insan Model Nubuwwah

Dr. Shaik Abdullah Hassan Mydin
Pusat Pengajian Pebdidikan Jarak Jauh,
Universiti Sains Malaysia 11800 USM, Penang
abdullah@usm.my

Dr. Mohd Suhardi bin Mat Jusoh
Pusat Bahasa Moden & Sains Kemanusiaan,
Universiti Malaysia Pahang, 26300 Kuantan, Pahang.
suhardi@ump.edu.my

Abstrak

Pembangunan insan adalah agenda yang diberi penekanan penting dalam ajaran Islam. Dalam konteks lebih luas, insan mencorak hala tuju negara ke arah wawasan yang disasarkan. Tanpa sumber manusia berkualiti, sesebuah negara akan lemah kerana manusia yang menjadi pencetus kepada inisiatif dalam kegiatan sosio ekonomi. Untuk memahami maksud pembangunan kita perlu jelas atau tahu matlamat kewujudan unsur terpenting yang hendak dibangunkan iaitu manusia itu sendiri. Malah matlamat utama kejadian manusia adalah untuk beribadat kepada Allah S.W.T. Maka penulisan artikel ini memberi penekanan yang prinsip-prinsip asas pembangunan insan dalam konteks nubuwwah. Rasulullah SAW merupakan contoh teladan yang terbaik dalam memahami pembangunan insan kerana Allah SWT membimbing dan mendidik Nabi Muhammad SAW dalam segala tindak-tanduk dan amalan harian. Maka penulisan ini cuba menjelaskan asas-asas yang ditekankan dalam pembangunan insan daripada pelbagai dimensi kehidupan.

1 PENDAHULUAN

Al-Qur'ān menjelaskan bahawa "Telah nampak kerosakan di darat dan di laut disebabkan kerana perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)" (al-Rūm 30:41). Kalam Allah S.W.T. dengan bahasa yang begitu jelas dan jitu memaparkan terdapat krisis nilai sehingga mengakibatkan kemerosotan nilai kemanusiaan ke tahap yang amat parah dan senario permasalahan yang menimpa alam adalah bertitik-tolak daripada perbuatan manusia sendiri (Abul 'Ali Hassan Nadwi 1980 : 44).

Demikianlah dalam menelusuri sejarah tamadun manusia menjelang kerasulan Nabi Muhammad s.a.w suatu realiti yang tidak boleh dinafikan adalah kemerosotan nilai manusia ke tahap yang amat parah pada abad yang ke-enam sehingga dunia berada di tebing kehancuran (Abul Hasan 'Ali al- Hasani an-Nadwi 1980 : 13). Realiti masyarakat manusia sejagat masa kini menunjukkan bahawa mereka sedang menghadapi pelbagai krisis baik dari segi moral mahupun kerohanian (Muhammad 'Uthman el-Muhammady 1987 : 73).

Konsep pembangunan insan berkiblatkan Islam memberi tumpuan kepada pembangunan manusia berteraskan ajaran agama Islam yang syumul. Gagasan modal insan ini akan melalui satu skim program yang menyeluruh yang turut merangkumi aspek fizikal dan rohani agar insan yang bakal dihasilkan nanti adalah insan yang berkualiti dan dinamik.

Strategi yang diambil untuk mencapai kemajuan dengan pembangunan sumber manusia adalah selaras dengan ajaran Islam. Kemakmuran dan kesejahteraan negara banyak bergantung kepada penduduknya. Jadi, jika setiap orang di negara ini mempunyai kualiti keimanan, ketakwaan dan berakhlak mulia, tentu ia akan memudahkan proses untuk mencapai kejayaan dalam ruang lingkup kehidupan.

2 HUBUNGAN MANUSIA DAN PEMBANGUNAN

Setiap pembangunan tidak mungkin terlaksana kecuali ada pelakunya (*development actors*). Dalam pembangunan berkiblatkan Islam pelakunya adalah manusia. Begitu juga dalam pembangunan lazim. Namum begitu, konsep manusia yang dipakai oleh teori pembangunan lazim adalah berbeza daripada konsep manusia yang dipakai oleh teori pembangunan yang berkiblatkan Islam (Muhammad Sukri Salleh 2003 : 25)

Oleh itu, konsep manusia dan konsep pembangunan Islam adalah sangat berbeza daripada konsep manusia dan konsep pembangunan lazim kerana asas epistemologi ilmu Islam dan epistemologi ilmu lazim adalah jauh berbeza.

2.1 Konsep Insan

Manusia telah menjadi tema utama dalam kitab suci Al-Qur'an. Hal ini telah dinyatakan dalam "The Meaning of The Qur'an" dan "The Basic Principle of Qur'an" oleh S.Abul A'la Maududi. Menurut beliau bahawa:

As the aim of tha Qur'an is to guide man and not to teach nature study or history or philosopy or any other science or art, it does not concern itself with this latter subjects…to invite humanity to the right way (Maududi 1976 : 13)

Maududi menegaskan bahawa pokok persoalan yang ditimbulkan oleh Qur'an ialah tentang manusia. Sasaran dan objek utama wahyu ialah mengajar manusia ke jalan yang benar. Malah Marshal Hodgson (1984) menyatakan dengan tepat bahawa kosmos al-Quran sangat berbau insan dengan tema yang kukuh akan persamaan matlamat akhir insan. Izutsu pula menegaskan bahkan manusia, tabiinya,tingkah laku,psikologi, tugas dan matlamat akhirnyan adalah tujuan pokok dalam al-Quran sebagaimana permasalahan Tuhan Sendiri (Izutsu 1964 : 75)

Sebagai petunjuk kepada manusia (surah al-Baqarah 2: 185) secara logik al-Quran ditunjukan tepat kepada manusia. Al-Quran merujuk manusia dengan istilah insan sebanyak 65 dan kata jamaknya sebanyak *al-nas* dan *al-ins* masing-masing disebut sebanyak 240 dan 18 kali, kecuali satu (Surah al-Isra' : 11) kehadiran partikel *al-* yang bersambung dengan insan kelihatan memberi sedikit signifikan. S.H Shamma (1959) mengesyorkan bahawa partikel ini

kelihatan mempunyai fungsi yang serupa seperti yang terdapat dalam al-IIlah (Allah) yang telah menampilkan maknanya asal Tuhan kepada Tuhan yang universal dan unik. Dalam kes insan ia kelihatan memberi kelebihan darjat kepada manusia dengan kepentingan universal dan keunikannya.(Wan Muhd. Nor Wan Daud 1994 : 25-26)

Al-Quran mengandungi serta membicarakan mengenai manusia sebagai insan secara keseluruhannya. Prinsip asas dalam Qur'an mengenai manusia tidak boleh diubah namun manusia digalakkan untuk mengkaji dan menyelidik secara analisis dan membuat pengkhususan mengenainya (Ishammudin Hj. Ismail 1993 : 35-36).

Malah untuk memahami pendekatan Islam secara ilmiah semasa mengaji sesuatu permasalahan maka Al-Qur'an dan Al-Sunnah dua sumber yang amat penting (Al-Qaradawi 1999). Jadi, dalam usaha memahami siapakah manusia, Al-Qur'an menggambarkan manusia dari pelbagai jurus pandang dan menjadi pedoman ke arah pembinaan peribadi manusia. Al-Quran juga dengan jelas memberi tumpuan kepada pembinaan dan pembangunan sebagai khalifah Allah dalam memakmurkan bumi serta ciri-ciri insan yang bertamadun (Mohd. Nakhaie Ahmad 2003 : 91)

Maulana `Abdullah Yusuf `Ali tokoh tafsir Qur'an mengakui kesyumulan mesej Al-Qur'an. (`Abdullah Yusuf `Ali 1993 : 1909). Firman Allah S.W.T: "Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab (Al-Qur'an)"(Al-An`am:38)."…(Ini adalah) Kitab yang kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang-benderang dengan izin Tuhan Yang Maha Kuasa lagi Maha Terpuji"(Ibrahim, 14 : 1).

Seterusnya, Quran menegaskan bahawa mesej utama Quran ialah sebagai kitab hidayah untuk semua manusia sebagaimana yang dinyatakan di bawah:
The Holy Qur'an claims to be a Book of Hidayah, i.e. Guidance, for man. It is a book that is available to all mankind-Its message is relevant to different people living in different part of the world.(Khurshid Ahmad (ed.) 1982 : 81)

Jelasnya, mesej utama Al-Qur'an adalah untuk memimpin manusia itu sendiri ke arah kebenaran. Hidayah yang terdapat dalam Al-Qur'an adalah untuk semua manusia.

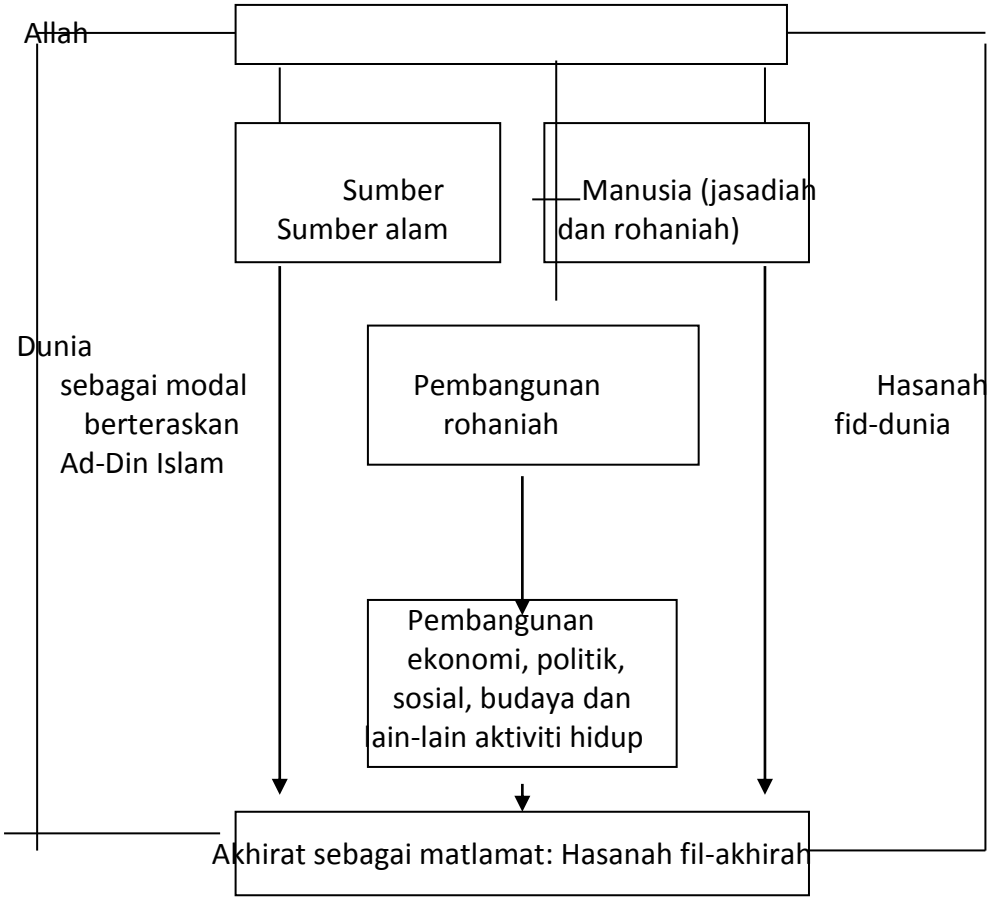
2.2 Konsep Pembangunan

Menurut Abduh (1404H), pembangunan(al-Tanmiyah) bermaksud penyuburan dan pemurnian diri insan. Terdapat beberapa istilah yang berkaitan dengan al-tanmiyah dalam al-Quran seperti al-Tazkiyah(penyuburan), seperti tersebut dalam surah al-Syams: 9, Pembinaan (al-Bina') seperti tersebut dalam surah al-Saf :4. Dalam hubungan ini sasaran utama pembangunan adalah manusia itu sendiri (Nailul Murad Mohd.Nor & Hanapi Md. Noor 2002).

Fathi Yakan (2002) pula menyatakan pembangunan (al-Tanmiyyah) juga membawa maksud peningkatan, kebangkitan dan pertambahan. Sementara Muhammad Syukri Salleh (2002) menegaskan bahawa konsep pembangunan berkiblatkan Islam adalah pembangunan yang berasaskan kepada kepada keesaan Allah, matlamat ialah keredahan Allah (*mardatillah*) dan kerangkanya mencakupi skala waktu panjang iaitu waktu kehidupan di alam roh, dunia

dan akhirat. Sepanjang skala itu, manusia mesti mencapai kebahagian (*hasanah fid-dunia wa hasanah fil-akhirat*). Kedudukan pembangunan berkiblatkan Islam adalah digambarkan dalam Rajah 1.

Rajah 1: Kedudukan Pembangunan dalam Perjalanan Hidup Manusia



(Sumber: Muhammad Syukri Salleh:"Pembangunan Berteraskan Islam", Utusan Publication Distributors Sdn. Bhd. Kuala Lumpur, halaman 50)

Daripada rajah 1 jelas bahawa Allah s.w.t telah menciptakan pelbagai sumber-sumber alam untuk dimanfaatkan oleh manusia. Jadi *manhaj* pembangunan manusia meliputi pelbagai aktiviti hidup manusia yang berkiblatkan Din al-Islam. Pembangunan digabungkan dengan pelbagai kehidupan Islam yang lain secara holistik (menyeluruh) sebagai firman Allah s.w.t :

Hai orang beriman masuklah kamu ke dalam Islam secara keseluruhan dan jangan kamu turut langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu.(Al-Baqarah : 208).

Maka dalam perjalanan hidup manusia pembangunan adalah bermatlamatkan untuk mencapai kebahagian dunia dan kebahagian akhirat. Matlamat utama pembangunan modal Insan yang berkiblatkan Islam adalah untuk membangun dan menjadikan insan yang bertakwa dan bertanggungjawab menjalankan amanahnya iaitu menegaskan fungsi ubudiyyah.

Islam menegaskan manusia dijadikan untuk beribadah. Sebabnya, ibadah adalah untuk kebaikan pada diri manusia itu sendiri. Ertinya, apabila Allah s.w.t ´meminta´ manusia beribadah, bukanlah bermakna Allah telah meminta sesuatu (rezeki) daripada manusia, bahkan sebaliknya, Dialah yang memberi rezeki pada manusia. Tegasnya, Islam mempunyai suatu cara tersendiri untuk membangunkan manusia, lebih-lebih lagi yang bertaraf insan-suatu kualiti dan ciri termulia yang boleh diwujudkan dalam manusia. Justeru apabila manusia dapat mengenali dirinya secara lebih jauh dan mendalam lagi, khususnya dari konteks fitrahnya, manusia akan bertukar menjadi insan yang sungguh mulia lagi yang berhikmah. Inilah gambaran yang diberikan dalam ajaran Islam.

Maka manhaj (program) pembanguna insan adalah penting kerana bangun atau runtuh sesebuah negara bergantung kepada insan yang dihasilkan. Konsep pembangunan modal insan lebih menjurus kepada pembinaan dan pengembangan daya atau potensi yang terdapat dalam diri setiap individu.

3 PRINSIP-PRINSIP ASAS PEMBANGUNAN INSAN MODEL NUBUWAH

Pembangunan insan yang dibangunkan oleh Nabi Muhammad s.a.w adalah merupakan revolusi kemanusian yang mengkagumkan yang pernah tercatat dalam sejarah manusia seperti dapat dirumuskan dalam rajah 3 seperti di bawah :

Rajah 3 Prinsip-Prinsip Asas Pembangunan Insan Model Nubuwah

Pembangunan insan berjiwa Islam syumul

↓

Pembangunan Pendidikan

↓

Pembangunan Sahsiah

↓

Pembangunan Siasah & Syariat

↓

Persaudaraan Ummah

(Diadaptasi daripada pandangan Abul Hassan Nadwi 1980 “Islam dan Worlad’ (trej. Mohmammad Asif Kidwi) Academy of Islamic Research and Publications, Lucknow) tentang pembangunan manusia dan kemanusian selepas kedatangan Nabi Muhammad s.a.w**)**

Berikut adalah rumusan daripada pandangan Abul Hasan Nadwi (1980) sebagaimana ditunjukkan dalam rajah 3 :

3.1 Pembangunan Insan yang berjiwa Islam yang syumul

Rasulullah s.a.w dalam membina insan yang menjadikan Islam sebagai satu cara hidup yang lengkap dan sempurna dari segi kaedah dan modus operandinya. Sejak permulaan dakwah Islam di Mekah, Nabi Muhammad s.a.w menegaskan Islamlah satu-satunya jalan(shariah) dan manhaj yang sesuai untuk membangun manusia yang dilanda kerosakan teruk nilai kemanusiaan di seluruh alam khususnya pada abad ke-6. Baginda berjaya membentuk individu yang sanggup berkorban nyawa dan harta untuk berdakwah ke seluruh dunia kehebatan Islam dalam membangun manusia dan kemanusiaan.

Perubahan yang ditimbulkan oleh Rasulullah s.a.w dalam jiwa para sahabat sungguh menakjubkan yang pernah tercatat dalam sejarah manusia. Islam dijiwa sepenuhnya sehingga mempengaruhi seluruh kehidupan mereka. Rasulullah s.a.w berjaya membangunkan sumber manusia yang mantap Islam dan iman. Pada permulaan Islam di Mekah, kisah perjuangan Bilal bin Rabah r.a dan keluarga Ammar bin Yasir untuk mempertahankan identiti Muslim walaupun berada di ambang maut.

Nabi Muhammad berjaya membangun peribadi-peribadi yang unggul dari segi ucapan dan tindak-tanduk. Khulafah Rasyidin adalah model insan yang mendapat didikan lansung daripada Rasulullah s.a.w telah berjaya merubah peta dunia yang dicemari kejahilan kepada kepada kehidupan penuh cahaya dan kebahagian.

Pendek kata insan yang dibangunkan oleh Rasulullah s.a.w adalah insan berjiwa Islam yang hidup dan mati untuk menegakan Dinul Islam yang dicinta setulus hati. Malah kejayaan besar Nabi Muhammad s.a.w dalam membangun insan modal adalah apabila lahirnya insan-insan yang bangga dan yakin bahawa Islamlah penyelamat umat Islam. Kekuatan dan potensi manusia terserlah apabila manusia menghayati Islam sebagai satu cara hidup yang lengkap yakni sebagai Din. Sejarah tamadun Islam menjadi saksi tentang betapa hebat dan unggul manusia Muslim di kala hidup berpaksikan din manakala di kala meninggalkan cara hidup Islam.

Renungilah kata-kata mutiara Jamaluddin Afgani : “Tamadun Islam hebat di waktu umatnya berpegang pada Islam(al-Quran) dan Tamadun Barat hebat di waktu umatnya meninggalkan gereja(bible)”.

3.2 Pembangunan Pendidikan

Rasulullah s.a.w membangun insan dengan memberi keutamaan dan penekanan kepada pendidikan tauhid yang benar. Nabi Muhammad menegaskan menuntut ilmu adalah suatu kewajipan semua manusia baik lelaki mahupun wanita.

Dalam menerangkan asal-usul tamadun manusia, kitab suci al-Quran menegaskan bahawa sebelum manusia pertama iaitu Nabi Adam a.s memulakan kehidupan di bumi bersama-sama isterinya, terlebih dahulu dia telah diajarkan “nama-nama segala benda”. Intisari ilmu yang diajarkan kepada Nabi Adam a.s ialah ilmu tauhid iaitu ilmu yang menegaskan hakikat Keesaan Allah SWT. Ilmu tauhid adalah hujung pangkal segala ilmu yang lain dan ilmu yang paling tinggi martabatnya dalam susunan atau hierarki ilmu.

Ajaran tauhid ialah anak kunci untuk membuka gedung ilmu. Sifat Islam sebagai agama ilmu juga jelas kelihatan pada dasar dan sistem kepercayaan iaitu rukun iman dalam Islam. Islam menolak keimanan yang diasaskan atas asas ikutan semata-mata tanpa ilmu dan kefahaman yang menyokong keimanan tersebut. Di sinilah dapat dilihat hubungkait yang sangat rapat antara tawhid dan keperluan ilmu.

3.3 Pembangunan Sahsiah

Rasulullah s.a.w dalam membangun modal insan menekankan pembangunan sahsiah sebagai salah satu komponen asas Islam iaitu akidah, syariah dan akhlak. Ini menggambarkan kedudukannya yang sangat penting sebagai salah satu daripada tunjang Islam itu sendiri.

Rasulullah SAW ditanya, apakah al-Din itu? Lalu baginda menjawab al-Din ialah akhlak yang baik. Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Kaum mukminin yang paling baik imannya adalah yang paling baik akhlaknya (Abu Daud, 4062)

Akhlak berkait rapat dengan aspek kejiwaan dan dalaman manusia. Aspek dalaman merupakan asas bagi penilaian manusia di sisi Allah SWT. Sabda Rasulullah SAW yang bermaksud “Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa dan harta kalian, tetapi Allah melihat kepada hati dan amal kalian”(Muslim 4651). Aspek mengenai hati dan yang berkaitan dengannya merupakan bidang dalam ilmu akhlak Islam.

Pengutusan Rasulullah SAW ke alam ini bertujuan untuk menanamkan kemuliaan akhlak daripada kalangan manusia yang sebelumnya hidup tanpa satu sistem akhlak yang adil, universal dan saksama. Malah al-Quran menegaskan ketinggian akhlak Rasulullah SAW “Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang luhur” (al-Qalam : 4)

3.4 Pembangunan Siasah dan Syariat

Selain itu, pembangunan insan dari aspek pembangunan siasah dimantapkan dengan pelaksanaan undang-undang syariat Islam untuk menegakkan keadilan Islam. Syariah Islam adalah sangat relevan untuk dijadikan panduan hidup semua manusia dan sesuai sepanjang masa serta diamalkan di mana-mana tempat. Oleh sebab syariah Islam adalah ciptaan Allah yang menjadikan semua makhluk termasuk manusia, maka sudah pasti syariah sesuai dengan fitrah kejadian manusia itu sendiri.

Pembangunan siasah khususnya dari segi pelaksanaan undang-undang Islam sangat unik kerana undang-undang Islam bukan bertujuan menghukum mata-mata malah untuk mendidik agar manusia menerima undang-undang atas imam dan membersihkan diri. Malah individu biasa yang telah melakukan kesalahan memperlihatkan nilai tanggungjawab dan amanah yang tinggi. Contoh kisah Maiz dan Ghadimah yang membuat pengakuan secara peribadi kepada Rasulullah s.a.w tentang keterlanjuran mereka dan menuntut agar Nabi Muhammad menghukum mereka walaupun diberi peluang untuk bertaubat beberapa kali. Oleh sebab cinta kepada Islam melebihi segala-segalanya maka mereka mahu

bertanggungjawab atas sikap telah ingkar perintah Allah. Cinta dan sayang pada Islam melebihi kepentingan diri lantas kita menyaksikan individu-individu yang sangat berkoban jiwa dan raga untuk Islam dan hidup kerana Islam. Inilah insan yang dibangun oleh Nabi Muhamaad iaitu ikhlas dan jujur mengamalkan Islam sebagai cara hidup yang lengkap atau dikenali sebagai Din.

3.5 Persaudaraan Ummah

Rasulullah s.a.w membangun sumber manusia dengan slogan "semua manusia berasal dari keturunan Adam a.s". Oleh itu dari awal-awal Nabi Muhammad S.A.W. amat memberi penekanan penting tentang perpaduan ummah untuk memantapkan pembangunan ummah. Persaudaran yang terjalin antara muhajirin dan ansar adalah persaudaran yang begitu unik yang pernah tercatat dalam sejarah dunia. Nabi Muhammad s.a.w sedar kekuatan modal Insan bergantung kepada perpaduan ummah. Malah persaudaraan ummah adalah satu fitrah yang sudah ada dalam diri insan yang tidak boleh hidup tanpa berinteraksi.

Islam memandang semua manusia sebagai satu dan mempunyai satu asal-usul. Tiada keutamaan di kalangan manusia dengan warna kulit, jenis atau bahasa kerana semuanya berasal dari Adam dan Adam berasal dari tanah. Risalah Muhammad s.a.w adalah risalah antarabangsa, dakwa kepada semua manusia untuk memberi hidayat kepadanya. Firman Allah s.a.w : Katakanlah (wahai Muhammad) : Wahai sekalian manusia! Aku adalah pesuruh Allah kepada kamu semua...(Al-A'raf : 158).

Maka kesatuan asal-usul manusia ialah satu asas yang menjadi sandaran hubungan dalam Islam sama ada ia hubungan individu, jamaah atau antarabangsa. Hubungan semasa manusia dalam konteks persaudaraan sejagat adalah meliputi pelbagai kehidupan manusia.

4 KESIMPULAN

Maka jelas apsek penting yang ditekankan oleh junjungan besar Nabi Muhammad s.a.w adalah dalam pembangunan diri manusia seperti mendidik jiwa, hati dan kerohanianian. Jadi, fokus utama adalah membangun iman dan keyakinan serta pandangan tentang kehidupan (Mohd. Radzi Othman (ed) : 2003).

Malah Alexis Carrel, pemenang hadiah Nobel dalam bidang sains, menegaskan dalam bukunya "*Manusia: Makhluk Yang Misteri*"' bahawa perlu usaha membangunkan semula manusia dalam keperibadian yang sempurna yang diporak-perandakan oleh kehidupan moden...kita mesti membebaskan diri daripada teknologi yang buta serta membebaskan diri kita daripada kebodahan tentang diri kita sendiri. (Yusuf Qaradawi 1999 : 106). Justeru prinsip-prinsip asas pembangunan insan model nubuwwah ialah membangun potensi manusia dari pelbagai dimensi kehidupan khususnya yang berakar umbi dalam diri manusia sendiri.

RUJUKAN

Ali, `Abdullah Yusuf 1993. *The Meaning of The Holy Qur'an*. Brentwood, Maryland: Amana Coporation.

Fathi Yakan, 2002 *Api kebangkitan Islam dan cabaran abad ke-21* Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise.

First World Conference on Muslim Education anjuran Universiti Malik Abdul Aziz, Jeddah, bertempat di Makkah Al-Mukarramah pada 31hb. Mac-8hb. April 1977

Ghazzali, 1980. *Ihya Ulumuddin*. Indonesia : Menara Kudus.

Izutsu 1964 God dan Man in Koran, Studies in Humanities dan Sosial Relations. Jil. 5 Tokyo : Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Ishammudin Hj. Ismail 1993. *Panduan Asas Kaunselor Muslim.* Selangor Darul Ehsan: Aras Mega (M) Sdn. Bhd.

Khaldun.Ibn 1995. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Lihat "*Pembangunan Sumber Manusia Soal Hidup Mati Negara Islam*" dalam Utusan Malaysia, 21 Februari 2005.

Khursid Ahmad, 1974, *Prinsip-Prinsip Pendidikan Islam*, Selangor : ABIM

Maududi , S.Abul A'la 1976. *The Meaning of the Qur'an.* Lahore: Islamic Publications Ltd.

Marbawi, 1350M. *Kamus Arab Melayu*, Kaherah : al-Matbaah Mustafa al-baby al-Halaby.

Mohd. Radzi Othman (ed) : 2003). *Warisan Al-Quran: Peradaban manusia*. USM Pulau Pinang.

Muhammad 'Uthman el-Muhammady (1987). *Peradaban dalam Islam*. Pustaka Aman Press, Kota Bharu,

Muhammad Syukri Salleh 2003. *Tujuh Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam*, Kuala Lumpur : Zebra Edition Sdn. Bhd.

Muhammad Syukri Saleh 2002. *Pembangunan Berteraskan Islam*, Kuala Lumpur:Utusan Publication Distributors Sdn. Bhd.

Mustaffa al-Bugha Muhyiddin Misto (t.t) *Syarah Hadis 40 Imam Nawawi Hadis*, Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd.

Nadwi, 1980. *Islam and The World*, (terj.) Mohammad Asif Kidwi Lucknow India: Academy of Islamic Rearch & Publications.

Nailul Murad Mohd.Nor & Hanapi Md. Noor, 2000. *Pengurusan Sumber Manusia dalam Pengurusan Pembangunan Islam* ; prosiding Seminar IDMP & USM Pulau Pinang

Qaradawi, Yusuf 1999. *Tamadun Islam : Alternatif Masa Depan*, (terj) Juanda Hj. Yahya, Selangor: Maktabah al-Qaradawi.

Qaradawi, Yusuf 1999. *Tamadun Islam : Alternatif Masa Depan*. (terj.) Juanda Hj. Jaya. Selangor: Maktabah al-Qardawi.

Qardhawi, Yusuf 1999. *Tamadun Islam Alternatif Masa Depan*. Selangor: Maktabah alQardhawi.

Teuku Iskandar, 1970. *Kamus Dewan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mekanisma Pelaksanaan Bantuan Rakyat 1malaysia (Br1m) Bermula Tahun 2012 Sehingga 2018

Ahmad Nazrul Alif Bin Yahya
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang
nazrul_alif@ymail.com

Abstrak

Kertas kerja ini bertujuan untuk meneliti matlamat mekanisma Bantuan Rakyat 1Malaysia (BR1M) dari perspektif Islam. Mekanisma bantuan rakyat secara umumnya ialah mekanisma yang dijalankan oleh pelbagai pihak sama ada dari badan kerajaan ataupun badan bukan kerajaan. Mekanisma bantuan rakyat ini adalah untuk memenuhi segala keperluan seharian bagi golongan yang berpendapatan rendah. Mekanisma bantuan rakyat ini mendapat perhatian bagi setiap pihak kerana ia perlu dilaksanakan bagi menampung kos sara hidup yang semakin meningkat bagi golongan tertentu. Persoalannya, bagaimanakah pelaksanaan BR1M pada tahun 2012 sehingga 2018? Kertas kerja ini mempunyai dua objektif. Pertama, mengenal pasti pelaksanaan BR1M bermula 2012 sehingga 2018. Kedua, menganalisis dan merumuskan mekanisma pelaksanaan BR1M menurut perspektif Islam. Analisis ini dilakukan dengan menggunakan kaedah kepustakaan dan analisis kandungan. Mekanisma pelaksanaan BR1M dilaksanakan hanya untuk memenuhi dan menangani kos sara hidup golongan tertentu sahaja. Mekanisma pelaksanaan BR1M akan lebih komprehensif jika pelaksanaannya mempunyai tujuan dan matlamat berdasarkan perspektif Islam iaitu penggunaan dalam Islam.

1 PENGENALAN

Bantuan rakyat 1Malaysia atau dikenali sebagai BR1M merupakan salah satu inisiatif bantuan yang dilaksanakan dibawah Program Transformasi Kerajaan (GTP)[45] yang diperkenalkan oleh Perdana Menteri Malaysia iaitu Dato' Seri Najib Tun Razak pada Disember 2011. Dato' Seri Najib Tun Razak (2012) menyatakan bahawa proses pengagihan BR1M pada permulaanya adalah hasil pendapatan cukai yang dikutip oleh Lembaga Hasil

[45] Program Trasnformasi Kerajaan (GTP) merupakan idea Dato' Seri Najib Tun Razak selepas mengambil alih tampuk kepimpinan negara selepas pentadbiran Tun Sri Abdullah Ahmad Badawi. GTP merupakan program transformasi yang dilakukan oleh kerajaan merangkumi politik, ekonomi dan kerajaan. GTP dilaksnakan melalui 3 fasa. Fasa pertama bagi tempoh 2010-2012, fasa kedua 2012-2015 dan fasa ketiga 2015-2020. Fasa pertama melibatkan penubuhan jentera perubahan yang baru serta penetapan dan pencapaian sasaran dalam Bidang Keberhasilan Utama Negara (National Key Result Area- NKRA), dan Bidang Keberhasilan Utama Kementerian (Ministrial Key Result Area-MKRA). Fasa kedua, melibatkan perubahan NKRA dan MKRA yang semakin bertambah baik. Sektor ekonomi berkembang menjadi sektor bernilai tambah lebih tinggi dan produktiviti kerajaan semakin meningkat. Sementara fasa ketiga melibatkan perubahan sebagaimana yang dibayangkan Wawasan 2020. (Maizatul Haizan Mahbob, Wan Idros Wan Sulaiman 2014).

Dalam Negeri (LHDN) sebanyak RM26 juta (PEMANDU, 2012). BR1M mula diagihkan pada tahun 2012 yang memanfaatkan 4.7 juta isi rumah dan 2.7 juta individu bujang dari seluruh Malaysia. Untuk permulaan pengagihan BR1M, polisi pembayarannya adalah secara sekali gus (*one off*) untuk isi rumah berpendapatan RM3,000 ke bawah manakala individu bujang yang berumur 21 ke atas dengan pendapatan tidak melebihi RM2,000 sebulan dengan nilai bantuan BR1M sebanyak RM250 bagi setiap individu (PEMANDU, 2012). Persoalannya, bagaimanakah pelaksanaan BR1M pada tahun 2012 sehingga 2018? Kertas kerja ini berhasrat untuk mengenalpasti pelaksanaan BR1M dan seterusnya menganalisis dan merumuskan pelaksanaan BR1M menurut perspektif Islam. Perbincangan dalam kertas kerja ini ditumpukan kepada pelaksanaan BR1M bermula pada tahun 2012 sehingga 2018.

2 MEKANISMA BANTUAN RAKYAT

Di Malaysia, terdapat pelbagai mekanisma bantuan rakyat yang telah dilaksanakan dari pelbagai pihak sama ada pihak kerajaan atau pihak bukan kerajaan. Kebanyakan mekanisma bantuan rakyat ini terdiri dari pelbagai aspek bantuan. Ianya bukan sahaja dari bentuk kewangan tetapi ada juga dari bentuk lain seperti bantuan perumahan, bantuan persekolahan, bantuan kesihatan dan sebagainya. Tujuannya adalah untuk membantu dan memberi pengagihan kepada golongan-golongan yang kurang berkemampuan akibat daripada peningkatan kos sara hidup. Selain itu, ia juga merupakan pengagihan semula kekayaan yang telah dilaksanakan oleh pelbagai pihak kepada rakyat yang memerlukan.

Antara mekanisma bantuan rakyat yang telah dilaksanakan di Malaysia ialah seperti Bantuan Rakyat 1Malaysia, Skim Bantuan Kanak-Kanak, Bantuan Kewangan Kerajaan Negeri, Bantuan Golongan Kurang Upaya, Bantuan Kewangan Warga Emas, Bantuan Penjagaan Anak Untuk Golongan Berpendapatan Rendah dan Bantuan Peniaga. Mekanisma bantuan rakyat ini dilaksanakan oleh pihak kerajaan seperti Jabatan Kebajikan Masyarakat, Skim Bantuan Kerajaan Negeri, Peruntukan Bantuan oleh Kerajaan Persekutuan, Kementerian Pembangunan Luar Bandar dan sebagainya. Selain itu, mekanisma bantuan rakyat juga turut dilakukan oleh Jabatan Agama bagi setiap negeri melalui pengagihan zakat.

Setiap mekanisma bantuan rakyat mempunyai syarat-syarat dan ketetapannya sendiri. Pihak yang melaksanakannya telah mengemukakan pelbagai cara permohonan dan penilaian bagi bantuan rakyat supaya ia dapat disalurkan kepada golongan yang tepat. Sebagai contoh, Bantuan Rakyat 1Malaysia yang mula dilaksanakan pada tahun 2012 sehingga 2018 menunjukkan perkembangan positif dalam menangani kos sara hidup rakyat dengan peningkatan nilai bantuan pada setiap tahun dan jumlah perbelanjaannya diantara 2.9 billion sehingga 6.3 billion (Rang Undang-Undang Perbekalan 2018). Bantuan ini memberi fokus kepada golongan yang berpendapatan rendah. Selain itu, mekanisma bantuan rakyat yang lain seperti Jabatan Kebajikan Masyarakat lebih memberi fokus kepada kaum wanita ataupun ibu tunggal, golongan kelainan upaya (OKU) dan juga warga emas. Kebiasaan bantuan yang diberikan oleh Jabatan Kebajikan Masyarakat ini diberi setaip bulan kepada penerimanya dengan nilai diantara RM150 sehingga RM450 berdasarkan syarat-syarat tertentu.

Pelaksanaan bantuan rakyat oleh pihak kerajaan pada setiap tahun telah memperuntukan jumlah pengagihan yang tinggi untuk bantuan tersebut iaitu sekitar RM10 billion. Kesemua

tujuan mekanisma bantuan rakyat yang dibincangkan di atas mempunyai satu tujuan yang sama iaitu membasmi kemiskinan, meningkatkan ekonomi rakyat dan meningkatkan taraf hidup golongan-golongan yang berpendapatan rendah sejajar dengan peningkatan kos sara hidup pada zaman ini. Keberkesanan mekanisma bantuan rakyat ini harus diteruskan oleh pelbagai pihak supaya ia dapat membantu golongan-golongan yang memerlukan.

3 PELAKSANAAN BR1M

Pada pembentangan bajet bagi tahun 2012 yang di bentangkan di Dewan Rakyat pada 7 Oktober 2011, Dato' Seri Najib Tun Razak telah mengumumkan untuk meringankan kos sara hidup rakyat dengan pemberian tunai ataupun *one-off* bagi membantu golongan yang berpendapatan rendah. Dalam pembentangan tersebut, bantuan sebanyak RM500 diberikan kepada isi rumah yang berpendapatan RM3000 dan ke bawah. Pemberian bagi tahun 2012 ini melibatkan peruntukan sebanyak 1.8 billion ringgit. Selain itu, bantuan persekolahan sebanyak RM100 diberikan kepada semua pelajar sekolah rendah dan menengah dari tahun satu sehingga tingkatan lima diseluruh negara. Bantuan ini di sasarkan kepada golongan yang berpendapatan rendah dan sederhana yang memperuntukkan 530 juta ringgit (Rang Undang-Undang Perbekalan, 2012).

Permohonan pertama BR1M bermula pada 10 Disember 2011 sehingga 10 Januari 2012. Pengagihan pertama BR1M kepada yang telah lulus bermula dari 15 Januari 2012 sehingga 15 March 2012 dan dilanjutkan sehingga Julai 2012. Bahagian Kementerian Kewangan telah mengeluarkan data bahawa seramai 4,123,713 juta pemohon yang telah memohon BR1M melalui pengisian borang di setiap cawangan Lembaga Hasil Dalam Negeri sejak 10 Januari 2012. Berdasarkan permohonan tersebut, 3,850,668 juta pemohon yang telah berdaftar dengan LHDN. Namun, seramai 3,102,054 juta pemohon yang telah diluluskan permohonan BR1M. Fasa pertama pengagihan BR1M telah memberi manfaat kepada 5.9 juta penduduk atau 79.5 peratus dari keseluruhan penduduk di Malaysia (PEMANDU, 2012).

Berdasarkan pembentangan bajet 2013 yang disampaikan oleh Dato' Seri Najib Tun Razak pada 28 September 2012, BR1M 2.0 pada tahun 2013 diteruskan dan kriteria pemohon yang layak memohon masih sama dengan pelaksanaan BR1M pada tahun 2012. Berdasarkan pembentangan tersebut, BR1M 2.0 yang bakal diagihkan adalah sebanyak RM500 yang akan dimanfaatkan oleh seramai 4.3 juta isi rumah yang berpendapatan RM3,000 dan ke bawah. Bantuan ini juga diperluaskan kepada individu bujang yang berumur 21 tahun ke atas yang berpendapatan tidak melebih RM2000 sebulan. Pemberian kepada individu bujang ini adalah sebanyak RM250. Pada tahun 2013, Bantuan Rakyat 1Malaysia dapat menfaatkan 4.3 juta isi rumah dan 2,7 juta individu bujang yang melibatkan peruntukkan sebanyak 3 bilion ringgit (Rang Undang-Undang Perbekalan, 2013).

BR1M 3.0 diteruskan pada tahun 2014 melalui pembentangan belanjawan untuk 2014 yang dibentangkan oleh Dato' Seri Najib Tun Razak pada 25 Oktober 2013. BR1M 3.0 ini ditingkatkan dari RM500 ke RM650 bagi setiap isi rumah. Bagi tahun 2014, isi rumah yang layak menerima BR1M akan dicarumkan sebagai pencarum Insurans Takaful Berkelompok Rakyat 1 Malaysia yang bernilai RM50 kepada semua isi rumah. Tujuannya adalah untuk memberi perlindungan yang maksimum sehingga RM30,000 kepada penerima BR1M sekiranya berlaku kematian atau hilang upaya kekal. Selain itu, BR1M 3.0 bagi tahun 2014

juga telah mewujudkan kategori tambahan bagi isi rumah iaitu isi rumah yang berpendapatan bulanan antara RM3,000 hingga RM4,000 akan mendapat bantuan sebanyak RM450. Bagi individu bujang dan ke atas yang berpendapatan tidak melebihi RM2000 sebulan, nilai bantuan yang diberikan dinaikkan dari RM250 kepada RM300. Pada tahun 2014, peruntukan bantuan tersebut adalah sebanyak 4.6 bilion ringgit yang dapat memanfaatkan seramai 7.9 juta penerima bantuan ini (Rang Undang-Undang Perbekalan 2014).

Pembentangan belanjawan bagi tahun 2015 yang dibentangkan oleh Dato' Seri Najib Tun Razak pada 10 Oktober 2014. Mengikut pembentangan tersebut BR1M telah ditingkatkan daripada RM650 kepada RM950 bagi isi rumah yang berpendapatan RM3,000 kebawah. Manakala bagi pendapatan diantara RM3,000 hingga RM4,000, nilai BR1M ditingkatkan daripada RM450 kepada RM750 bagi setiap isi rumah. Pengagihan BR1M ini bagi kedua-dua kategori isi rumah akan diagihkan melalui tiga peringkat iaitu pada bulan Januari, Mei dan September. Bagi kategori individu bujang yang berumur 21 ke atas dan berpendapatan tidak melebihi RM2000 sebulan nilai bantuan ditingkatkan dari RM300 kepada RM350 dan bayaran secara sekali gus. Bagi tahun 2015, Insurans Takaful Berkelompok telah digantikan dengan Skim Khairat Kematian yang memberi manfaat kepada waris penerima BR1M dengan bantuan RM1,000 berkuatkuasa selama setahun (Rang Undang-Undang Perbekalan, 2015).

Bagi tahun 2016, berdasarkan pembentangan belanjawan yang dibentangkan pada 23 Oktober 2015. Dato' Seri Najib Tun Razak telah menaikkan nilai BR1M daripada RM950 kepada RM1,000 bagi isi rumah yang berpendapatan RM3,000 dan ke bawah bagi setiap isi rumah. Manakala bagi isi rumah yang berpendapatan RM3,000 hingga RM4,000 nilai BR1M dinaikkan daripada RM750 kepada RM800. Satu kaetegori baru yang diperkenalkan oleh Perdana Menteri ialah semua isi rumah yang berada dalam senarai Program e-Kasih. BR1M bagi isi rumah tersebut adalah brnilai RM1,050. Isi rumah dalam program tersebut hendaklah berpendapatan RM1,000 dan ke bawah. Skim khairat kematian diteruskan dengan pemberian RM1000. Bagi kategori individu bujang yang berumur 21 tahun ke atas serta berpendapatan tidak melebihi RM2000, nilai bantuan dinaikkan dari RM350 kepada RM400 dan dibayar secara sekali gus. Keseluruhan bantuan ini memanfaatkan 4.7 juta isi rumah dan 2.7 juta individu bujang dengan peruntukan sebanayak 5.9 bilion ringgit (Rang Undang-Undang Perbekalan, 2016).

Pembentangan belajawan untuk tahun 2017 telah dibentangkan oleh Dato' Seri Najib Tun Razak pada 21 Oktober 2016 di Dewan Rakyat. Dalam pembentangan tersebut, nilai BR1M bagi isi rumah yang berpendapatan RM3,000 dan ke bawah dan isi rumah yang tersenarai dalam Program e-Kasih ditingkatkan daripada RM1,050 dan RM1000 kepada RM1,200. Bagi kategori isi rumah berpendapatan diantara RM3,000 hingga RM4,000 nilai BR1M dinaikkan daripada RM800 kepada RM900. Cara pengagihan diteruskan melalui tiga peringkat iaitu pada Bulan Februari, Jun dan September 2017. Bagi kategori individu buajng yang berpendapatan tidak melebihi RM2000, nilai bantuan dinaikkan dari RM400 kepada RM450 dan dibayar secara sekali gus. Skim khairat kematian sebanyak RM1000 diteruskan untuk diberikan kepada waris penerima BR1M. Keseluruhan bantuan ini memanfaatkan 7 juta penerima dengan peruntukkan sebanyak 6.8 bilion ringgit (Rang Undang-Undang Perbekalan, 2017).

Bagi tahun 2018, pembentangan belajawan untuk tahun 2018 telah dibentangankan oleh Dato' Seri Najib Tun Razak pada 27 Oktober 2017 di Dewan Rakyat. . Dalam pembentangan tersebut, nilai BR1M bagi isi rumah yang berpendapatan RM3,000 dan ke bawah dan isi rumah yang tersenarai dalam Program e-Kasih ditingkatkan daripada RM1,050 dan RM1000 kepada RM1,200. Bagi kategori isi rumah berpendapatan diantara RM3,000 hingga RM4,000 nilai BR1M dinaikkan daripada RM800 kepada RM900. Cara pengagihan diteruskan melalui tiga peringkat iaitu pada Bulan Februari, Jun dan Ogos 2018. Bagi kategori individu buajng yang berpendapatan tidak melebihi RM2000, nilai bantuan dinaikkan dari RM400 kepada RM450 dan dibayar secara sekali gus. Skim khairat kematian sebanyak RM1000 diteruskan untuk diberikan kepada waris penerima BR1M. Keseluruhan bantuan ini memanfaatkan 7 juta penerima dengan peruntukkan sebanyak 6.8 bilion ringgit (Rang Undang-Undang Perbekalan, 2017).

4 PERMASALAHAN MEKANISMA BR1M

Berdasarkan perbincangan pelaksanaan BR1M pada tahun 2012 sehingga 2018 adalah untuk menangani masalah kenaikan kos sara hidup pada masa kini. Pelaksanaan BR1M tersebut lebih memberi fokus kepada golongan yang berpendapatan rendah (B40) dan golongan berpendapatan pertengahan (M40). Namun, setiap tahun pelaksanaan mekanisma BR1M ini menunjukkan peningkatan dalam jumlah pengagihan bantuan tersebut dan nilainya juga turut ditingkatkan. Mekanisma BR1M masih belum menangani masalah kos sara hidup yang dihadapi oleh kedua golongan tersebut.

Matlamat sebenar pelaksanaan BR1M hanya kepada menangani masalah kos sara hidup yang makin meningkat, bukan kepada langkah untuk membantu golongan yang berpendapatan rendah untuk mengubah cara hidup mereka ke arah yang lebih baik. Hal ini menyebabkan golongan-golongan tersebut akan bergantung kepada bantuan yang diberikan tanpa ada usaha lain untuk mengubah dan menangani masalah kos sara hidup mereka sendiri. Mereka mengharapkan bantuan ini perlu dilakukan setiap tahun dan nilai bantuan yang semakin bertambah.

Masalah penggunaan penerima BR1M bagi kategori pendapatan RM3,000 hingga RM4,000 juga wujud seperti yang dibincangkan di atas (Hilal Azmi, 2016). Bagaimanakah penggunaan BR1M oleh isi rumah tersebut sama ada untuk keperluan asas ataupun memenuhi kehendak semata-mata? Permasalahan ini dibincangkan kerana pengagihan BR1M bagi kategori tersebut perlu dilihat dari segi produktif ataupun tidak penggunaannya berdasarkan prinsip penggunaan Islam. Keberkesanan BR1M bagi isi rumah yang berpendapatan tersebut hanya memberi impak yang kecil dimana mereka masih mampu untuk menampung keperluan sara hidup (Rahimah Abdullah, 2016).

Pengagihan BR1M lebih menekankan kepada aspek jangka masa pendek dalam penggunaan bagi isi rumah untuk mengatasi kos sara hidup, tetapi tidak untuk jangka masa panjang (Hilal Azmi, 2016). Hal ini kerana setiap tahun ekonomi negara akan berubah seiring dengan

perubahan pentadbiran kerajaan persekutuan[46]. BR1M akan menjadi pergantungan bagi rakyat yang mengharapkan bantuan tersebut pada setiap tahun tanpa sebarang penyelesaian yang lebih efektif untuk jangka masa panjang. BR1M juga dapat menimbulkan kesan sosial dalam kalangan penerimanya. Sebagai contoh individu bujang yang menerima BR1M yang bernilai di antara RM250 hingga RM450 merupakan satu kewangan tambahan bagi mereka. Hal ini kerana individu bujang berkemungkinan tidak mempunyai komitmen lain walhal mereka ini di bawah tangunggan keluarga dan BR1M yang diterima oleh mereka itu dapat digunakan untuk tujuan lain sama ada ke arah kebaikan atau keburukan[47].

Selain itu, penggunaan BR1M yang diterima oleh penerimanya juga boleh dipersoalkan kerana ia belum tentu BR1M digunakan untuk keperluan hidup mereka. Setiap penerima BR1M mempunyai kehendak masing-masing terhadap bantuan yang diterima oleh mereka. Hal ini menyebabkan BR1M tidak dapat menyelesaikan masalah asas ekonomi golongan berpendapatan rendah dan akan memburukkan lagi keadaan terhadap isi rumah tersebut dengan beban ekonomi negara yang tidak stabil (Hafiz Marzukhi, 2015). Oleh itu, masalah golongan berpendapatan rendah (*Bottom* 40) perlu ditangani dari akar umbinya dan mencari alternatif lain supaya golongan ini dapat meringankan beban kos sara hidup yang semakin meningkat.

5 MEKANISMA BR1M BERDASARKAN PERSPEKTIF ISLAM

Secara keseluruhannya, pelaksanaan mekanisma BR1M perlu mempunyai matlamat dan sasaran yang jelasa supaya mekanisma bantuan ini dapat mengatasi masalah kos sara hidup bagi golongan berpendapatan rendah. Mekanisma BR1M hanya memberi kepada meringankan kos sara hidup golongan berpendapatan rendah semata-mata, bukan kepada perubahan ke arah lebih baik yang dapat menjamin masa depan mereka.

Ini menunjukan bahawa mekanisma BR1M sangat penting bagi golongan yang amat memerlukan kerana ia merupakan sangat bermanfaat dalam penambahan sumber kewangan untuk keperluan hidup mereka. Namun, bagi sesetengah golongan yang menganggap BR1M merupakan satu bonus untuk mereka menggunakan bantuan tersebut untuk memenuhi kehendak semata-mata. Hal ini menyebabkan BR1M tidak mencapai matlamat dan tujuannya pelaksanaannya.

Pelaksanaan mekanisma bantuan rakyat haruslah mempunyai matlamat menurut perspektif Islam. Di mana, setiap pelaksanaan mekanisma bantuan rakyat perlu mempunyai matlamat yang jelas dan selari dengan penggunaan bantuan tersebut oleh penerima. Prinsip-prinsip penggunaan perlu dijelaskan kepada penerima bantuan rakyat supaya mereka terdedah dengan pengetahuan dan memastikan bahawa banyak manfaat yang mereka dapat daripada bantuan yang diberikan.

---

[46] Pernyataan yang dibuat oleh Timbalan Presiden Persatuan-Persatuan Pengguna FOMCA Malaysia iaitu Mohamad Yusof bersama Malaysia Digest (14 Julai 2015) dan dikeluarkan oleh Utusan Online.

[47] Pernyataan yang dikeluarkan oleh Mohd Irwan Rizal Presiden Pengurusan Perhubungan Pelanggan dan Pusat Perhubungan Malaysia (CCAM) dalam laman sesawang brim.net yang diakses pada 2 Mac 2017.

Perkara utama dalam mekanisma bantuan rakyat adalah membimbing golongan berpendapatan rendah supaya sentiasa merasa cukup dengan setiap apa yang diberikan. Islam mengajar dan membimbing manusia menggunakan nikmat tersebut dengan cara yang betul, sah dan halal menurut adab dan peraturan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. iaitu (Mohd Kamal Hassan, 1993). Menurutnya, perkara pertama perlu ditekan adalah ***Daruriyyat*** iaitu keperluan bagi perkara asas dan termasuklah keperluan kepada makanan, pakaian dan tempat tinggal. Apabila perkara ini diutamakan, nescaya setiap golongan berpendapatan rendah akan merasa sentiasa cukup dengan apa yang diterimanya.

6 PENUTUP

Perbincangan kertas kerja ini menghujahkan bahawa pelaksanaan mekanisma BR1M ini adalah untuk mengatasi masalah kos sara hidup semata-mata tanpa ada matlamat yang jelas kepada penerimanya. Mekanisma BR1M sangat baik jika ia dapat dilaksanakan dengan perspektif Islam supaya matlamat dan tujuan pelaksanaan tersebut dapat dicapai dan memberikan perubahan kepada golongan yang menerima bantuan tersebut. Oleh itu, penerapan nilai Islam dalam pelaksanaan mekanisma bantuan rakyat sangat penting untuk menjamin masa depan yang lebih baik.

BIBLIOGRAFI

Hafiz Marzhuki. (2015). Astro Awani Online. Diakses pada 1/7/02017. http://www.astroawani.com/berita-malaysia/kerajaan-dicadang-wujud-mekanisme-baharu-tambah-baik-pemberian-br1m-78501

Hilal Azmi. (2016). Astro Awani Online. Bantuan Rakyat 1Malaysia. Diakses pada 6/7/2017. http://www.astroawani.com/berita-malaysia/jangan-bagi-bantuan-saja-didik-mereka-pengerusi-yayasan-basmi-kemiskinan-122411

Mohd Kamal Hassan. (1993, August). *The Islamic worldview*. Paper presented at Seminar on Islam and Its Worldview: An American Perception, Kuala Lumpur, Malaysia.

Performance Management Delivery Unit, 2012 Annual Report, Diakses pada 22 Feb, 2017, www.pemandu.gov.my/gtp/annualreport2012/

Rahimah Abdullah. (2016). Astro Awani Online. Diakses pada 6/7/2018. http://www.astroawani.com/berita-malaysia/jangan-polemikkan-br1mdengan-kaitkan-ssm-shahidan-134675

Rang Undang-Undang Perbekalan (2013) . Diakses pada 1 Mac 2017. http://www.pmo.gov.my/dokumenattached/bajet2013/UCAPAN_BAJET_2013_28092012_M.pdf

Rang Undang-Undang Perbekalan (2014). Diakses pada 1 Mac 2017.http://www.bnm.gov.my/files/2013/bs14_bm.pdf

Rang Undang-Undang Perbekalan (2015). Diakses pada 1 Mac 2017.http://www.treasury.gov.my/pdf/bajet/ucapan/ub15.pdf

Rang Undang-Undang Perbekalan (2016). Diakses pada 1 Mac 2017.http://www.jkkn.gov.my/sites/default/files/docs/Teks%20Ucapan%20PM%20-%20Bajet%202016.pdf

Rang Undang-Undang Perbekalan (2017). Diakses pada 1 Mac 2017. http://www.treasury.gov.my/pdf/bajet/ucapan/ub17.pdf

Jalinan Kerjasama Terhadap Pembangunan Ekonomi Wakaf: Kajian Kes Di Perbadanan Wakaf Selangor (PWS)

Muhamad Hazrin Sayuti[48]
Zakaria Bahari[49]

Abstrak

Sejak beberapa tahun kebelakangan ini, dapat dilihat bahawa pemulihan institusi wakaf telah menjadi agenda dalam komuniti Muslim di seluruh dunia. Selari dengan pemulihan ini, penggunaan wakaf kini telah mencapai fasa pembaharuan yang menumpukan ke arah pembangunan ekonomi. Keadaan ini bukan sahaja dapat mengekalkan ainnya malah dapat memberi manfaat kepada *mawqūf 'alayh* selari dengan niat *wāqif* dan akhirnya dapat meningkatkan lagi bilangan harta wakaf. Walau bagaimanapun, faktor pengurusan dana, akauntabiliti, ketelusan dan profesionalisma perlu dipertingkatkan dalam mendapatkan kepercayaan masyarakat untuk berwakaf seterusnya memberi impak yang positif terhadap peningkatan sumber dana wakaf. Keupayaan sedemikain mampu tingkatkan lagi pembangunan harta wakaf yang lebih rancak. Menyedari potensi yang ada maka, strategi khusus perlu dibina bagi meningkatkan peranan harta wakaf dalam proses pembangunan ekonomi. Maka, kertas kerja ini ingin mengenal pasti bentuk jalinan kerjasama yang diamalkan oleh PWS dengan pihak lain. Persoalannya, apakah langkah jalinan kerjasama yang diamalkan antara Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) melalui Perbadanan Wakaf Selangor (PWS) dengan pihak lain bagi menggerakkan pembangunan ekonomi wakaf di Selangor? Bagaimanakah potensi sumbangannya kepada pembangunan sosio-ekonomi umat Islam akibat jalinan kerjasama? Justeru, kajian ini dilakukan secara diskriptif berdasarkan amalan di MAIS manakala, penganalisisan data pula diperoleh menerusi kaedah analisis kandungan dan temu bual mendalam dan dianalisis menggunakan analisis kandungan. Hasil jangkaan dapatan diharap dapat memberi manfaat kepada pihak berkepentingan seperti MAIN di negeri lain khususnya terhadap kepentingan pembangunan ekonomi wakaf dengan pelaksanaan jalinan kerjasama.

Kata kunci: Wakaf; pembangunan ekonomi, jalinan kerjasama, Perbadanan Wakaf Selangor

1 PENDAHULUAN

Aktiviti berwakaf dalam bentuk harta alih (*moveable asset*) seperti wang tunai kini semakin diterima masyarakat. Oleh demikian, keadaan ini telah menimbulkan isu-isu seperti akauntabiliti, ketelusan dan profesionalisma dalam pengurusan dana-dana yang terhasil daripada aset-aset tersebut. Pengurusan dana wakaf tunai melibatkan beberapa aktiviti

[48] Calon doktor falsafah di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Unversiti Sains Malaysia
[49] Pengarah di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang.

seperti pengumpulan dana, penyaluran dana dan pelaburan dana. Hal ini memerlukan kepakaran, penyertaan, pengalaman dan tadbir urus terbaik terhadap pengurusan dana dan merupakan elemen penting dalam sektor korporat untuk menjadi cekap dan efisien (Anan C. Mohd. 2015; Suhaili Sarif, Nor 'Azzah Kamri, Siti Mashitoh Mahamood & Muhamad Zaid Suhaimi 2015).

Perkara ini perlu memandangkan aktiviti wakaf tunai dan wakaf korporat adalah melibatkan pengumpulan dana wakaf yang berbentuk aset kewangan yang memerlukan kepada penglibatan pewakaf yang terdiri daripada individu, agensi kerajaan, agensi swasta dan entiti korporat. Berdasarkan kajian-kajian tingkahlaku pewakaf untuk berwakaf, dapatan kajian Amirul Faiz Osman, Mustafa Omar Muhammad dan Aiman Fadzil (2015) terhadap kecenderungan pewakaf mewakafkan wang tunai di Selangor mendapati, faktor kepercayaan (*trust*) memainkan peranan yang penting. Selain itu, menurut Mohammad Zulfakhairi Mokthar (2016) pula, aspek penyampaian perkhidmatan (*service delivery*) agensi wakaf adalah merupakan di antara faktor pendorong kepada staf di USM terlibat dalam aktiviti wakaf tunai.

Daripada kajian-kajian di atas, didapati dua faktor utama iaitu kepercayaan (*trust*) dan penyampaian perkhidmatan (*service delivery*) amat perlu diambilberat dalam menggalakan penyertaan lebih ramai pewakaf terhadap aktiviti wakaf. Kepercayaan pewakaf terhadap kredibiliti dan kemampuan pengurus wakaf dalam memenuhi aspirasi pewakaf amat perlu diwujudkan dan dipupuk. Manakala, aspek penyampaian perkhidmatan (*service delivery*) pula perlu dikekalkan dan dipertingkatkan dari masa ke semasa.

Oleh demikian, pelaksanaan pengurusan wakaf ke arah korporat atau dalam bentuk perbadanan adalah satu langkah yang terbaik bagi memastikan suatu pengurusan konsisten dengan kemajuan dan keperluan semasa serta untuk menambahkan lagi pemahaman masyarakat terhadap wakaf. Perkara ini membawa kepada MAIS terhadap penubuhan PWS pada tahun 2011 untuk mengukuhkan lagi institusi wakaf di Selangor (Haszliza Talib, Nazneen Ismail dan Nurzatil Ismah Azizan, 2014).

Meskipun terdapat penubuhan perbadanan wakaf sedemikian, penubuhan tersebut masih lagi baharu dalam mencipta dan mengukuhkan imej serta kepercayaan kepada masyarakat dalam wakaf. Hal ini memandangkan jalinan kerjasama adalah perlu dilaksanakan sebagai contoh di Majlis Agama Islam Pulau Pinang (MAINPP) yang bekerjasama dengan UDA Land (North) Sdn Bhd. Hasil jalinan tersebut MAINPP berjaya membangunkan hartanah wakaf dalam bentuk ekonomi dengan mendirikan bangunan-bangunan komersial seperti premis perumahan dan perniagaan di hartanah wakaf Setee Aisah dan di hartanah wakaf Majoodsaw (Zakaria Bahari & Surita Hartini Mat Hassan 2016). Persoalannya, apakah yang dilakukan seperti jalinan kerjasama antara Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) melalui Perbadanan Wakaf Selangor (PWS) dengan pihak lain bagi menggerakan pembangunan ekonomi wakaf di Selangor, kedua; bagaimanakah implikasi hasil perbadanan dan pelaksanaan jalinan kerjasama kepada pembangunan sosio-ekonomi umat Islam?

2 METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif bertujuan untuk memahami secara mendalam terhadap fenomena berkaitan persoalan kajian. Selanjutnya, Merriam (2002), dan Patton (2002), menegaskan penggunaan kaedah kualitatif dalam sesuatu penyelidikan bertujuan memahami secara holistik pengalaman manusia dalam sesuatu konteks. Makalah ini menggunakan kedua-dua data primer dan sekunder. Data primer dilaksanakan dengan teknik temu bual mendalam separa berstruktur yang lebih bersifat fleksibel bersama dengan Puan Syazwarina Mohd Razali, Eksekutif Perancangan Tanah Perbadanan Wakaf Selangor. Informan dipilih menggunakan kaedah pensampelan bertujuan (*purposive sampling*). Pendekatan ini juga sesuai untuk bertanyakan soalan-soalan yang telah dibina dan mungkin berlaku perubahan tertentu mengikut kesesuaian dan keperluan pengkaji dalam perbincangan.

Data sekunder pula dikumpulkan daripada laman sesawang seperti laman sesawang daripada agensi berkaitan wakaf, majlis fatwa, buku-buku atas talian, jurnal dan artikel atas talian, perpustakaan universiti dalam dan luar negara akan dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan.

3 PEMBANGUNAN EKONOMI WAKAF

Pada peringkat awal, pembangunan ekonomi hanya mengambil kira tentang peningkatan pendapatan per kapita masyarakat tanpa melihat masalah berkaitan kemiskinan, diskriminasi, pengangguran dan agihan kekayaan (Todaro, M.P. & Smith, S.C., 2009). Menurut Adelman (t.t), pembangunan ekonomi berbeza daripada pertumbuhan ekonomi kerana secara khususnya pembangunan ekonomi melibatkan beberapa elemen iaitu pertumbuhan diri yang mapan, perubahan struktur dalam pengeluaran, peningkatan teknologi, pemodenan sosial, politik dan institusi serta penambahbaikan kepada kesejahteraan. Oleh demikian, ahli ekonomi berpandangan bahawa perkara bersangkutan dengan penghapusan kemiskinan dan agihan semula perlu dititikberatkan dalam pembangunan ekonomi kerana negara yang membangun dari segi fizikal tetapi masih mempunyai rakyat yang berada dalam kemiskinan, tidak menggambarkan pembangunan ekonomi yang sebenar (Todaro, M.P. & Smith, S.C., 2009).

Oleh demikian, harta merupakan satu elemen yang penting dalam merancakkan sesuatu kegiatan ekonomi. Harta juga merupakan salah satu aspek yang terkandung dalam *maqāṣid al-syarī'ah* (Mohammad Hashim Kamali, 2008). Ini bermaksud bahawa Islam memberi hak kepada manusia untuk memiliki dan mengembangkan harta. Tambahan pula, Islam telah meletakkan garis panduan dalam pemilikan harta sama ada melalui aktiviti kewangan atau berwakaf. Namun begitu, ia patut diperoleh dengan cara sah. Hal ini boleh dilihat secara jelas daripada surah di dalam al-Qur'an dan Allah SWT berfirman:

> "Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa urusan harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat dosa), padahal kamu mengetahui."
>
> (Surah al-Baqarah 2:188)

Ibn Kathir (1992) mentafsirkan ayat tersebut dengan menjelaskan bahawa keputusan hakim itu sesungguhnya tidak merubah sedikit pun hukum sesuatu, tidak membuat sesuatu yang sebenarnya haram menjadi halal atau yang halal menjadi haram, kerana hakim hanya terikat pada apa yang nampak daripadanya.

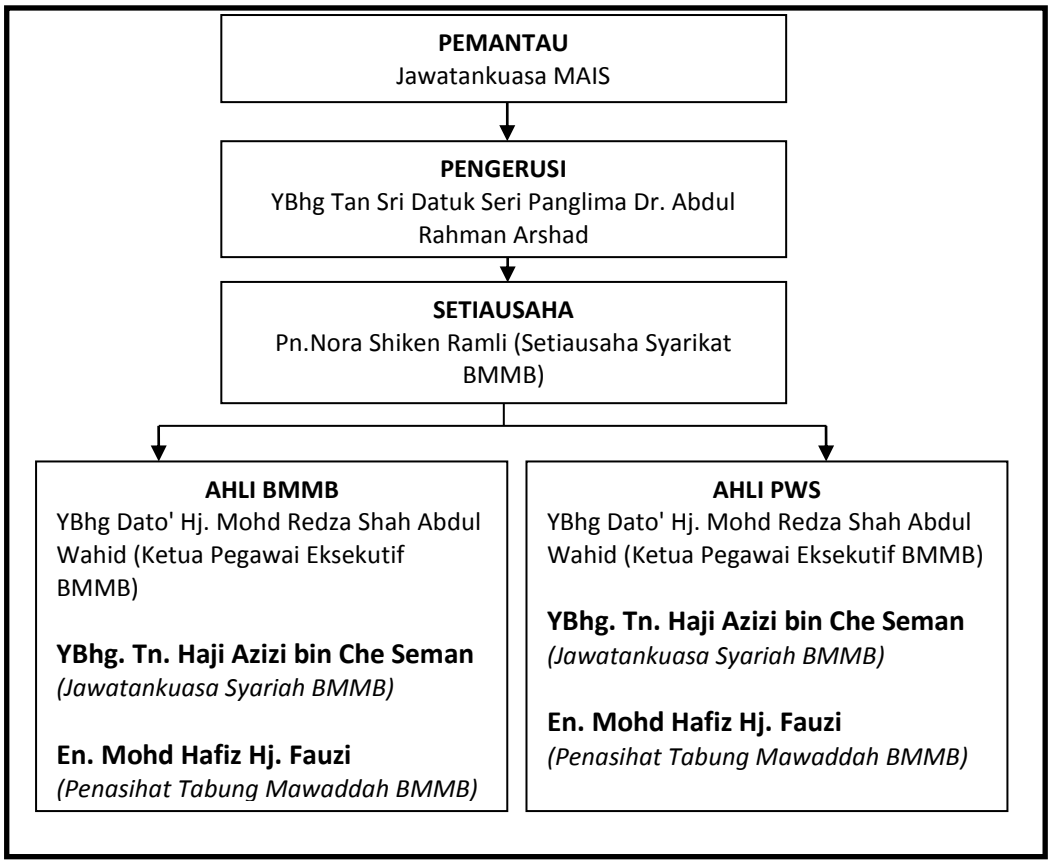
Semua yang ada di dunia, termasuk pelbagai harta yang dimiliki manusia adalah amanah daripada Allah SWT untuk manusia mentadbir, mengurus, dan simpan untuk masa yang singkat (Yazid Ahmad & Ibnor Azli Ibrahim, 2006). Dalam situasi ini, harta perlu dikembangkan dan digunakan secara jujur dan benar untuk membasmi kemiskinan, memenuhi keperluan dan membina kehidupan yang selesa untuk masyarakat. Selain itu, ia dapat menggalakan pengagihan saksama dari segi pendapatan dan kekayaan. Dimensi untuk menyukat perlindungan kekayaan berdasarkan *maqāṣid al-syarī'ah* juga adalah dengan mengambil kira pengeluaran, pengurusan dan pengagihan (Azman Mohd Nor, tt).

Sejarah juga membuktikan bahawa kategori harta yang diwakafkan telah memainkan peranan yang sangat signifikan dalam pembangunan ekonomi sesebuah negara. Sekali gus, wakaf telah menjadi alat agihan semula kekayaan bagi mencapai pembangunan ekonomi dalam konteks yang menyeluruh. Ini kerana wakaf telah memainkan peranan untuk menyediakan pendidikan, pusat kesihatan, tempat ibadat serta menyediakan kemudahan jalan raya, jambatan dan sebagainya (Sadeq, AbulHasan Muhammad, 2002).

4 JALINAN KERJASAMA PWS DENGAN PIHAK LAIN

Sepanjang penubuhan PWS, perbadanan ini telah melaksanakan beberapa jalinan dengan pihak berkepentingan bagi memperkasakan pengurusan dan menambah kepercayaan masyarakat untuk terus berwakaf. Justru, dalam melaksanakan pelaburan wakaf oleh PWS, PWS telah menggunakan pendekatan jalinan kerjasama dengan Wakaf Selangor Muamalat (WSM) melalui Bank Muamalat Malaysia Berhad (BMMB). WSM juga merupakan salah satu kaedah di bawah instrumen wakaf tunai. WSM merupakan kaedah yang dikendalikan secara bersama antara BMMB dengan PWS. Dalam perkhidmatan ini, BMMB berfungsi sebagai agen kepada PWS untuk menerima dan mengutip dana wakaf oleh pelanggan. Pelanggan kebiasaannya terdiri daripada pendeposit BMMB. Selain itu, BMMB juga berperanan untuk mengurus kesemua dana wakaf yang dikendalikan olehnya.

MAIS dengan BMMB adalah pihak yang menguruskan dana Wakaf Selangor Muamalat (WSM) secara bersama melalui pembentukan Jawatankuasa Pengurusan Bersama (JPB). JPB dipengerusikan oleh Ybhg. Tan Sri Datuk Seri Panglima Dr. Abdul Rahman Arshad yang dianggotai oleh enam orang wakil masing-masing tiga daripada PWS dan tiga daripada BMMB. JPB ini akan dipantau oleh MAIS. Ringkasan Jawatankuasa JPB ini akan diperlihatkan seperti dalam Rajah 4.1.



Rajah 4.1: Carta Jawatankuasa Pengurusan Bersama
Sumber: Wakaf Selangor Muamalat (2018).

Tambahan pula, BMMB merupakan institusi perbankan pertama yang menjalankan kerjasama pengurusan dana wakaf secara bersama dengan mana-mana institusi wakaf (Asharaf Mohd Ramli & Abdullaah Jalil, 2013). Justeru, melalui kerjasama ini WSM akan menumpukan dalam dua segmen utama iaitu kesihatan dan pendidikan. Tambahan pula, penyertaan masyarakat dalam WSM terbuka kepada semua golongan tanpa mengira agama dan bangsa.

Oleh demikian, terdapat lima peranan utama BMMB dalam pengurusan wakaf yang telah dikenal pasti. Pertama; menjalankan tanggungjawab sosial korporat bank kepada masyarakat atas dasar 'Kemaslahatan Ummah', kedua; mengekalkan semangat dan sifat prihatin dalam masyarakat Malaysia untuk menyumbang kepada keharmonian dan kerukunan masyarakat, ketiga; membantu memantapkan lagi institusi pendidikan dan kesihatan di Malaysia, keempat; membantu serta mengurangkan kebergantungan kepada institusi wakaf/kerajaan dalam membangunkan dana wakaf tunai dan kelima; memastikan setiap sumbangan wakaf sampai terus kepada *mawqūf 'alayh* untuk memastikan perkembangan ekonomi masyarakat.

Tambahan pula, kerjasama antara MAIS dengan Universiti Awam (UA) telah lama terjalin. Justru, berdasarkan Perintah Penubuhan Perbadanan Wakaf Selangor 2011 Klausa 8 dan Klausa 11, "PWS mempunyai kuasa melantik atau menggaji ejen dengan mengadakan

perjanjian untuk menjalankan kerjasama mana-mana orang atau kumpulan orang dan PWS juga dengan kebenaran Majlis boleh melantik Jawatankuasa". Oleh demikian, antara universiti yang telah melaksanakan jalinan kerjasama adalah Universiti Putra Malaysia (UPM), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) dan Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS). Jalinan ini adalah bertujuan bagi memperkasakan dalam bidang penyelidikan yang dapat memberi manfaat dan idea kepada Universiti dan Kementerian Pengajian Tinggi (KPT) terutamanya UA (Perbadanan Wakaf Selangor, 2018a).

Selain itu, PWS juga memperlihatkan komitmen kerja dan keinginan untuk berkhidmat dalam suasana kerja yang kondusif dan bebas rasuah demi menjalankan tanggungjawab serta amanah terutamanya kepada umat Islam khususnya di Selangor. Oleh demikian, PWS telah menandatangani ikrar bebas rasuah (IBR) PWS dengan kerjasama Suruhanjaya Pencegah Rasuah (SPRM) pada 6 September 2017 (Perbadanan wakaf Selangor, 2018b).

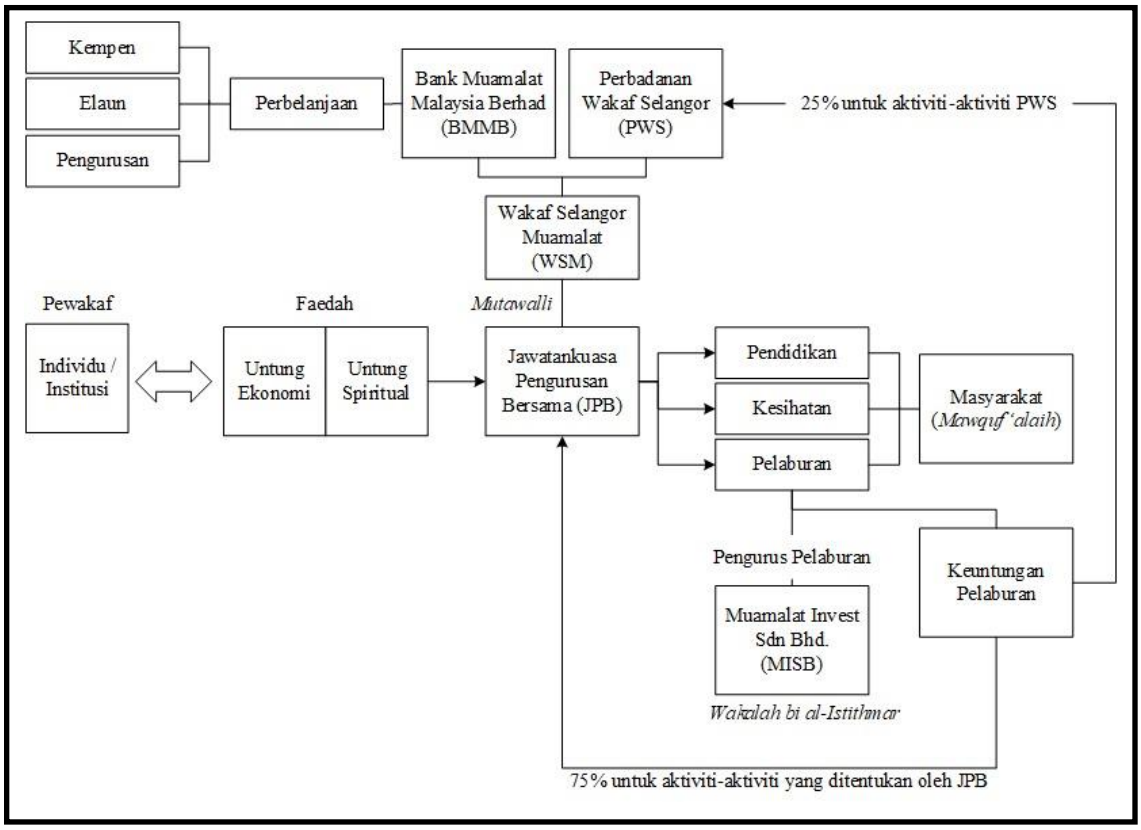
Malah, PWS juga sangat komited dalam memperkasakan jaringan bersama Jabatan Mufti Negeri Selangor dan Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS). Pertemuan tersebut merupakan sesi pertukaran pendapat berkenaan dengan isu dan perkembangan terkini aktiviti wakaf di Negeri Selangor. Hasil permeteraian perjanjian tersebut PWS amat berharap dapat mendatangkan manfaat kepada kedua-dua belah pihak dan menjadi contoh tauladan kepada Agensi Kerajaan khususnya di Negeri Selangor demi memartabatkan Institusi Wakaf sebagai penggerak pembangunan ekonomi ummah (Perbadanan Wakaf Selangor, 2018c).

Walau bagaimanapun, atas initiatif dan kesungguhan PWS dalam memastikan kelancaran pengurusan pembangunan wakaf terhadap harta kekal seperti tanah-tanah wakaf, PWS menubuhkan syarikat pemaju hartanah iaitu Urus Maju Ehsan (M) Sdn Bhd (UME). Penubuhan ini dibawah peruntukan Perkara 10, Perintah Penubuhan Perbadanan Wakaf Selangor 2011 Pindaan 2012 dan melalui Mesyuarat Khas Ahli Lembaga Pengarah pada 17 Oktober 2014. Syarikat ini merupakan sebuah anak syarikat milik penuh PWS dalam membantu PWS untuk merancang dan melaksanakan perancangan strategik pembangunan hartanah wakaf di Selangor. UME juga menjadi nadi penggerak kepada PWS dalam pembangunan yang berdaya saing dengan memfokuskan kepada pembangunan hartanah di atas tanah wakaf am yang berpotensi dibangunkan (Syazwarina Mohd Razali, 2017).

Hasil daripada penubuhan anak syarikat ini, UME dengan jayanya melaksanakan dua projek berimpak tinggi terhadap pembangunan hartanah wakaf dan telah mendapat Kelulusan Kebenaran Merancang. Pertama, Projek Pembangunan Kediaman yang mengandungi 14 Unit Rumah Berkembar 35’ X 74’ (1 ½ Tingkat) Dan 14 Unit Rumah Berkembar 35’ X 74, (2 Tingkat) berserta kemudahan awam di Lot 3681 (GM 248), Batu 8, Jalan Kebun, Daerah Klang, Selangor Darul Ehsan. Kedua, Projek Pembangunan Kediaman yang mengandungi 14 Unit Rumah Berkembar 35’ X 74’ (1 ½ Tingkat) dan 14 Unit Rumah Berkembar 35’ X 74, (2 Tingkat) berserta kemudahan awam di Lot 3734 (GM 249) Batu 8, Lorong Hj Abdullah, Jalan Kebun, Daerah Klang, Selangor Darul Ehsan.

5 IMPLIKASI PENUBUHAN PWS DAN JALINAN KERJASAMANYA TERHADAP PEMBANGUNAN SOSIO-EKONOMI WAKAF UMAT ISLAM DI SELANGOR

Penglibatan pihak MAIS selaku pemegang amanah tunggal aset wakaf di Selangor dan BMMB sebagai sebuah institusi kewangan secara tidak langsung akan mewujudkan pengurusan dana wakaf yang sistematik. Etika, profesionalisme serta imej terpuji institusi kewangan yang dimiliki BMMB akan membantu menambah keyakinan *wāqif* dalam menyumbang dana mereka. Oleh demikian, dalam sub-topik ini adalah bertujuan untuk memperlihatkan mekanisme pelaburan bagi instrumen WSM berdasarkan dalam Rajah 5.1.



Rajah 5.1: Mekanisme Pelaburan WSM
Sumber: Asharaf Mohd Ramli & Abdullaah Jalil, (2013).

Seperti yang diperlihatkan dalam Rajah 5.1, dana wakaf diperolehi daripada sumbangan individu dan juga institusi yang mendepositkan wang tunai sebagai aset wakaf di mana-mana kaunter Bank Mumalat seluruh negara. Sumbangan minimum bagi individu berjumlah RM 10 manakala bagi institusi pula berjumlah RM 100 dan tiada jumlah had maksimum yang ditetapkan. Pihak pengurusan dana wakaf ini berharap untuk mengumpulkan sejumlah RM 50 juta dalam tempoh tiga tahun. Inisiatif ini dimulakan dengan sumbangan wakaf daripada Bank Muamalat berjumlah RM 1 juta dan kakitangannya yang berjumlah RM 74,040 sewaktu majlis pelancaran Wakaf Selangor Muamalat (BMMB, 2012).

Dana wakaf yang dikumpulkan akan disalurkan oleh JPB kepada penerima-penerima daripada tiga sektor utama iaitu pendidikan, kesihatan dan pelaburan. Sektor yang pertama merupakan sektor pendidikan yang bertujuan seperti pembinaan pembangunan sekolah,

pembelian peralatan pendidikan, biasiswa dan sebagainya. Sektor yang kedua pula merupakan sektor kesihatan yang bertujuan dalam pembelian mesin dialisis, peralatan perubatan dan rawatan. Sektor ketiga iaitu sektor pelaburan dana wakaf yang akan diuruskan oleh Muamalat Invest Sdn. Bhd. Muamalat Invest Sdn. Bhd merupakan anak syarikat BMMB adalah sebuah syarikat pengurusan modal yang membuat pelaburan secara profesional dalam instrumen-intrumen kewangan pasaran patuh syariah bagi menghasilkan keuntungan. Sejumlah 25 peratus daripada hasil pelaburan akan dibahagikan semula kepada PWS dan 75 peratus selebihnya akan diserahkan kepada JPB untuk dibahagikan semula kepada sektor-sektor yang bersesuaian.

Bagi penjelasan terhadap aliran kepada untung ekonomi dan untung spiritual yang terdapat dalam Rajah 5.1 adalah bermaksud bahawa *wāqif* sama ada individu atau syarikat berhak mendapat potongan cukai pendapatan[50] (untung ekonomi) dan pada masa yang sama memperoleh pahala berterusan (untung spriritual). Seterusnya, Rajah 5.2 merupakan contoh pengiraan terhadap pelepasan cukai bagi syarikat.

Memandangkan terdapat dua sektor dalam pengagihan dana ini adalah merupakan kesihatan dan pendidikan, jika ditinjau dalam sejarah Islam, kedua-dua sektor ini adalah merupakan penerima utama manfaat wakaf.

Wakaf untuk Pelepasan Cukai Syarikat

Syarikat yang menjadi penyumbang wakaf akan dibenarkan membuat potongan daripada pendapatan agregat sebanyak 10% (maks), iaitu empat kali ganda lebih banyak berbanding potongan untuk zakat perniagaan (2.5%). Gabungan kedua-duanya dapat mengurangkan pendapatan bercukai sehingga 12.5%.

	Kadar	Syarikat A		Syarikat B (berwakaf)
Keuntungan Bersih			10,000.00	10,000.00
Tambah: Perbelanjaan tidak dibenar Derma (tidak diluluskan)			1,000.00	-
Pendapatan Berkanun Perniagaan			11,000.00	10,000.00
Tolak: Rugi Perniagaan Tahun Terdahulu			-	-
Pendapatan Agregat			11,000.00	10,00.00
Tolak: Derma, Hadiah, Sumbangan & Zakat				
Wakaf (Hadiah)	10.0%	-		1,000.00
Zakat Perniagaan	2.5%	250.00		250.00
	12.5%		(250.00)	(1,250.00)
Pendapatan Bercukai			10,750.00	8,750.00
Cukai Kena Dibayar	25.0%		2,687.50	2,187.50

Rajah 5.2: Contoh Pengiraan Pelepasan Cukai Syarikat
Sumber: Bank Muamalat Malaysia Berhad, (2017)

Murat Cizakca (2013), berpandangan bahawa penyaluran manfaat wakaf kepada masyarakat awam yang kurang berkemampuan akan dapat membantu meringankan beban kos hidup yang ditanggung mereka dan dapat membantu meringankan beban kewangan pihak kerajaan.

[50] Undang-undang Negara telah memberikan insentif percukaian kepada para pewakaf di mana wakaf yang dibuat adalah mendapat pengecualian cukai pendapatan berdasarkan Seksyen 44(6) Akta Cukai Pendapatan 1967 (Akta 53). Sumbangan daripada wakaf dibenarkan sebagai potongan daripada pendapatan agregat syarikat/perniagaan untuk mendapat pengecualian cukai sebanyak 7 peratus (individu) manakala, 10 peratus (syarikat).

Merujuk kepada tujuan wakaf ini iaitu dikhususkan bagi tujuan kesihatan dan pendidikan, maka jelas ia adalah termasuk dalam kategori wakaf *khairi* bukannya wakaf *dhurri*. Penerima utama manfaat wakaf adalah golongan yang kurang berkemampuan dalam sektor kesihatan dan pendidikan. Penerima ketiga manfaat wakaf adalah pihak PWS. Walau bagaimanapun, PWS hanya akan menerima 25 peratus daripada keuntungan pelaburan wakaf manakala 75 peratus selebihnya akan diserahkan kepada JPB bagi melaksanakan aktiviti-aktiviti yang akan ditentukan kemudian. Justeru, melihat kepada penerima manfaat konsep wakaf ini ianya termasuk dalam kategori wakaf am lantaran tidak dinyatakan secara spesifik mana-mana individu sebagai penerima. Walaupun begitu telah dinyatakan secara spesifik (khas) sebuah institusi iaitu PWS yang akan menerima 25 peratus manfaat pelaburan aset wakaf.

Bagi membangunkan setiap tanah yang diamanahkan, PWS akan mengenal pasti keadaan tanah yang diwakafkan dan menjalankan penyelidikan tentang pembangunan yang akan dibina di atas tanah wakaf tersebut. Kebanyakan tanah-tanah wakaf yang berkeluasan besar, PWS akan membina kediaman di atas tanah tersebut. Manfaat daripada usaha itu akan disumbangkan kepada institusi yang berkenaan dan memerlukan. Bagi tanah yang diwakafkan dengan bangunan di atas tanah tersebut, PWS akan hanya meneruskan operasi bangunan tanpa menjalankan pembinaan baru di atas tanah tersebut. Terdapat beberapa projek besar yang telah dijalankan oleh PWS sepanjang penubuhannya. Projek-projek ini dipilih secara am melalui penyelidikan dan mengikut kesesuaian jenis pembangunan yang ingin dilaksanakan berdasarkan struktur tanah. Contoh projek pembangunan tersebut adalah berdasarkan Jadual 5.1.

Jadual 5.1: Contoh Projek Pembangunan Hartanah Wakaf Oleh PWS

No	Projek	Nilai (RM)
1.	Masjid Tengku Kelana Jaya Petra, Taman Bandaran Kelana Jaya	8 juta
2.	Masjid Tengku Ampuan Jemaah Bukit Jelutong	23 juta
3.	Membeli 1 unit kedai 3 tingkat Seksyen 7, Shah Alam	1,153,200
4.	Membeli 1 lot kedai di Bukit Jelutong, Shah Alam	1,600,000
5.	Madrasah Tahfiz Miftahul Ulum Hulu Langat	37 juta (dalam pelaksanaan)

Dalam Jadual 5.1, dapat diperlihatkan bahawa PWS berjaya mendirikan masjid-masjid walaupun kos pembinaan ini mencecah jutaan ringgit. Selain itu, terdapat juga pembinaan Madrasah Tahfiz yang bertujuan peningkatan sosial masyarakat Selangor. Dari aspek peningkatan ekonomi pula, PWS membeli lot-lot kedai yang bertujuan komersial. Oleh yang demikian, penubuhan PWS sangat signifikan dengan pembangunan hartanah.

Walau bagaimanapun, bagi memastikan setiap peruntukan daripada hasil sumbangan wakaf ini dilaksanakan secara sistematik maka, setiap peruntukan akan diagihkan kepada aktiviti program pembangunan masyarakat Islam seperti dalam Jadual 5.2.

Jadual 6.2: Ringkasan Aktiviti Program Pembangunan Dan Bentuk Program Pembangunan

No.	Aktiviti Program Pembangunan	Bentuk Program Pembangunan
1.	Aktiviti Ekonomi	Program pembangunan tanah wakaf, pembangunan projek komersial/perniagaan, pembelian lot-lot hartanah dan perumahan
2.	Aktiviti Pendidikan	Pembinaan Sekolah Agama, universiti, Ma'had Tahfiz dan bantuan biasiswa
3.	Aktiviti Sosial	Bantuan anak yatim, program pembangunan insan dan pembiayan rawatan dan pemulihan

Sumber: Syazwarina Mohd Razali, (2017)

Jadual 5.2 merupakan ringkasan aktiviti pembangunan dan bentuk program pembangunan. Aktiviti program pembangunan meliputi tiga perkara utama iaitu aktiviti ekonomi, aktiviti pendidikan dan aktiviti sosial.

Aktiviti program pembangunan ekonomi misalnya akan memperincikan kepada bentuk program pembangunan seperti pembangunan tanah wakaf, pembangunan projek komersial/perniagaan, pembelian lot-lot hartanah atau perumahan. Bentuk program sedemikian secara tidak langsung akan meningkatkan lagi nilai hartanah wakaf. Selain itu, hasil daripada kejayaan melaksanakan program ini akan membolehkan PWS menambahkan lagi dana wakaf hasil sewaan daripada masyarakat Selangor. Aktiviti ekonomi adalah penting bagi memastikan jaminan terhadap suatu pembangunan hartanah wakaf terus kekal produktif.

Aktiviti program pembangunan seterusnya adalah merupakan aktiviti pendidikan. Aktiviti program pembangunan pendidikan pula memperincikan kepada bentuk program pembangunan seperti pembinaan Sekolah Agama, universiti, Ma'had Tahfiz dan bantuan berbentuk biasiswa. Aktiviti pendidikan ini secara tidak langsung mampu meningkatkan mutu serta kualiti pendidikan dalam bidang keagamaan di mana dana wakaf yang diperoleh dapat disalurkan secara menyeluruh kepada pembangunan pendidikan agama khususnya di Selangor. Selain itu, peruntukan dana wakaf kepada program pembangunan berbentuk pendidikan ini juga memberi peluang kepada masyarakat Selangor untuk menuntut ilmu dengan lebih selesa dengan menyediakan pelbagai fasiliti dan kelengkapan moden sepanjang proses pembelajaran.

Akhir sekali, aktiviti program pembangunan adalah merupakan aktiviti sosial. Bentuk program pembangunan bagi aktiviti program pembangunan sosial adalah seperti bantuan kepada anak yatim, melaksanakan program pembangunan insan dan pembiayaan rawatan serta pemulihan. Aktiviti sosial ini secara tidak langsung dapat menjadikan wakaf sebagai satu saluran bagi mensejahterakan masyarakat khususnya di Selangor.

Walau bagaimanapun, terdapat juga pembangunan yang telah dilaksanakan sendiri oleh MAIS sebelum penubuhan PWS. Perkara ini dapat diperlihat berdasarkan Jadual 5.3.

Jadual 5.3: Contoh Projek Pembangunan Hartanah Wakaf Oleh MAIS

Bil	Projek Pembangunan	Kos RM Juta	Sumber Pembiayaan	Pelaksana	Bentuk Pembangunan
1.	Masjid Tengku Ampuan Jemaah di Bukit Jelutong Shah Alam	25.00	DYMM Sultan Selangor, Kerajaan Negeri Selangor, Sime Darby dan Saham Wakaf Selangor	MAIS	Keagamaan
2.	Masjid An-Nur di Tanjung Karang	0.35	Saham Wakaf Selangor	MAIS	Keagamaan
3.	Wakaf Perpustakaan MAIS, Shah Alam	0.35	Saham Wakaf Selangor	MAIS	Pendidikan
4.	Bangunan Kedai di Bandar Bukit Puchong	1.05	Saham Wakaf Selangor	MAIS	Perniagaan dan Perkhidmatan
5.	Bangunan Kedai di Seksyen 7, Shah Alam	1.15	Saham Wakaf Selangor	MAIS	Perniagaan dan Perkhidmatan
6.	Sekolah Rendah Agama di Pulau Indah Klang	2.00	Saham Wakaf Selangor	MAIS	Pendidikan
7.	Masjid Tengku Kelana Jaya Petra di Taman Bandaran Kelana Jaya	8.00	Saham Wakaf Selangor	MAIS	Keagamaan
8.	Madrasah Tahfiz Miftahul Ulum, Hulu Langat	20.00	Saham Wakaf Selangor	MAIS	Pendidikan
9.	Bangunan Kedai, Bukit Jelutong, Shah Alam	1.60	Saham Wakaf Selangor	MAIS	Perniagaan dan Perkhidmatan
10.	Pembangunan 24 unit Komuniti Wakaf Bazar (Pecahan Komuniti Wakaf Bazaar dalam i,ii,iii,iv dan v seperti di bawah)		-	-	-
	5 unit Komuniti Wakaf Bazar di Masjid Jamek Pekan Kajang	0.20	Kerajaan Persekutuan	YWM	Perniagaan dan Perkhidmatan
	5 Unit Komuniti Wakaf Bazar Masjid Al-Hasanah Bandar Baru Bangi	0.15			

	5 Unit Komuniti Wakaf Bazar Masjid Ar-Raudhah Pekan Tanjung Karang	0.20			
	5 Unit Komuniti Bazar Masjid Al-Azim Pandan Indah Ampang	0.15			
	4 Unit Komuniti Wakaf Bazar Masjid As-Solihin Kanchong Darat	0.20			
Jumlah Kos		60.40			

Sumber: Majlis Agama Islam Selangor, (2017)

Berdasarkan dalam Jadual 5.3, mendapati bahawa sumber pembiayaan MAIS dalam membangunkan hartanah wakaf agak terhad. Sebagai contoh, projek pembangunan Masjid Tengku Ampuan Jemaah yang merupakan projek tunggal yang memperoleh pembiayaan daripada DYMM Sultan Selangor, Kerajaan Negeri Selangor, Sime Darby dan Saham Wakaf Selangor. Seterusnya, kebanyakan projek pembangunan yang diusahakan oleh MAIS memperoleh pembiayaan hasil daripada saham wakaf Selangor. Selain itu, setelah penubuhan YWM, MAIS juga memperoleh dana pembiayaan bagi membangunkan projek 24 Unit Komuniti Wakaf Bazar daripada Kerajaan Persekutuan.

Walau bagaimanapun, perkara ini juga membawa perubahan terhadap MAIS selepas MAIS memperbadankan pengurusannya kepada PWS. PWS bukan sahaja telah memperkenalkan pelbagai instrumen wakaf yang mampu menambah hasil kutipan wakaf dan menjalinkan kerjasama dengan badan korporat malah, dengan penubuhan sedemikian PWS juga telah dapat mempertingkatkan lagi bilangan hartanah wakaf Selangor. Jadual 6.4 merupakan jumlah hartanah wakaf mengikut lot dan keluasan tanah berdasarkan ekar yang diusahakan oleh MAIS sebelum penubuhan PWS dan selepas penubuhan PWS.

Jadual 5.4: Perbandingan Keluasan Hartanah Wakaf Sebelum Dan Selepas Penubuhan PWS

Daerah	MAIS (≤2013)		PWS (2013-2016)		Perubahan	
	Lot	Ekar	Lot	Ekar	Lot	Ekar
Klang	134	55.32	216	203.39472	+82	+148.07472
K.Selangor	100	54.2	184	210.4735	+84	+156.2735
S.Bernam	177	101.75	312	412.17204	+135	+310.42204
Petaling	16	2.9	65	24.25344	+49	+21.35344
Gombak	53	10.26	87	50.7964	+34	+40.5364
K.Langat	108	52.21	171	169.0426	+63	+116.8326
H.Selangor	22	15.21	50	58.4833	+28	+43.2733
H.Langat	62	43.99	103	151.80506	+41	+107.81506
Sepang	38	16.83	69	81.79563	+31	+64.96563
Jumlah	**710**	**352.67**	**1257**	**1362.21669**	**+547**	**+1009.54669**

Syazwarina Mohd Razali, (2017)

Berdasarkan Jadual 5.4, daerah Sabak Bernam merupakan daerah yang mencatatkan peningkatan tertinggi terhadap penambahan hartanah wakaf iaitu sebanyak 35 lot bersamaan dengan seluas 310.42204 ekar tanah. Daerah Kuala Selangor pula merupakan daerah yang kedua tertinggi terhadap penambahan hartanah wakaf iaitu sebanyak 84 lot bersamaan dengan seluas 156.2735 ekar tanah. Ketiga tertinggi adalah merupakan daerah Klang dengan penambahan sebanyak 82 lot bersamaan dengan seluas 148.072472 ekar tanah. Keempat merupakan daerah Kuala Langat iaitu dengan penambahan sebanyak 63 lot bersamaan dengan seluas 116.8326 ekar tanah. Kelima merupakan daerah Petaling dengan penambahan sebanyak 49 lot bersamaan dengan seluas 21.35344 ekar tanah. Keenam merupakan daerah Hulu Langat dengan penambahan sebanyak 41 lot bersamaan dengan seluas 107.81506 ekar tanah. Ketujuh pula merupakan daerah Gombak dengan penambahan sebanyak 34 lot bersamaan dengan seluas 40.5364 ekar tanah. Kelapan adalah merupakan daerah Sepang dengan penambahan sebanyak 31 lot bersamaan dengan seluas 64.96563 ekar tanah. Akhir sekali merupakan daerah Hulu Selangor yang mencatatkan penambahan sebanyak 28 lot bersamaan dengan seluas 43.2733 ekar tanah. Dapat dirumuskan bahawa dengan penubuhan PWS, ia membawa perubahan positif terhadap peningkatan hartanah wakaf di keseluruh daerah negeri Selangor. Perkara ini seterusnya mencatatkan peningkatan keseluruhan terhadap hartanah wakaf di negeri Selangor sebanyak 1257 lot dengan perbezaan penambahan iaitu 547 lot berbanding 710 lot dan mempunyai keluasan sehingga 1362.21669 ekar tanah dengan perbezaan penambahan seluas 1009.54669 ekar tanah berbanding seluas 352.67 ekar tanah.

Selain itu, berdasarkan Jadual 5.5 dapat diperlihatkan anggaran nilaian hartanah wakaf yang diuruskan oleh PWS bagi tahun 2011-2016.

Jadual 5.5: Anggaran Nilaian Hartanah Wakaf Diuruskan Oleh PWS Bagi Tahun 2011-2016

No.	Hartanah	Unit Hartanah Dinilai	Anngaran Nilaian Semasa Hartanah (RM)
1.	Premis	88	28,911,256.00
2.	Bazar	32	1,654,158.08
3.	Tanah	837	295,391,025.90
4.	Lain-lain	11	135,890,000.00
Jumlah Keseluruhan		**968**	**461,846,440.00**

Sumber: (Perbadanan Wakaf Selangor, 2017)

Berdasarkan dalam Jadual 5.5, unit hartanah yang dinilai secara keseluruhan adalah sebayak 968 unit yang merangkumi premis (88 unit), bazar (32), tanah (837) dan lain-lain (11 unit) yang mencatatkan nilai keseluruhan sebanyak RM 461,846,440.00. Data ini dapat diperlihatkan memandangkan pengurusan PWS lebih berfokus dan mempunyai pekerja yang berkemahiran dalam setiap bidang utama pekerjaan. Seterusnya, membolehkan sistem pengkelasan data dapat dilakukan dengan sebaik mungkin jika dibandingkan semasa di bawah pengurusan MAIS.

6 PENUTUP

Amalan wakaf yang berkembang dan bersifat kontemporari memperlihatkan potensi dalam pembangunan ekonomi dan sosial masyarakat muslim secara keseluruhannya. Potensi wakaf dalam memangkin pembangunan ini perlu diberi perhatian sewajarnya dan dimanfaatkan untuk kebaikan ummah. Dengan adanya PWS, dan jalinan yang dilaksanakannya maka, urusan berkaitan tanah wakaf dan juga wakaf tunai lebih tersusun dan diuruskan dengan cekap oleh individu yang berkemahiran dalam pengurusan wakaf.

BIBLIOGRAFI

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

Amirul Faiz Osman, Mustafa Omar Muhammad & Aiman Fadzil. (2015). Factor influencing cash waqf giving behaviour: A revised theory of planned behaviour. *Journal of Global Business and Social Entrepreneurship* (GBSE), *1*(1), hlm. 33-48.

Anan C. Mohd. (2015). Pembangunan Wakaf Menerusi Pendanaan Kerajaan Dan Kerjasama Institusi Kewangan Dan Korporat: Hala Tuju, Cabaran Dan Harapan. *Program Muzakarah Wakaf 2015*, *1*, hlm. 1–42.

Asharaf Mohd Ramli & Abdullaah Jalil. (2013). Model perbankan wakaf korporat: analisa wakaf Selangor muamalat. Kertas Kerja *Seminar Hasil Penyelidikan Ke 3*, Kementerian Pengajian Tinggi di EDC Hotel, Universiti Utara Malaysia, Malaysia.

Haszliza Talib, Nazneen Ismail & Nurzatil Ismah Azizan. (2014). Pembangunan Dana Wakaf. Kajian Di Perbadanan Wakaf Selangor. *Proceeding of the International Conference on*

Masjid, Zakat and Waqf (*IMAF 2014*) (HLM. 105-114) di Kuala Lumpur.

Ibn. Kathir al-Dimasyqi, Abi Fada' al-Hafiz. (1992). *Tafsir al-Quran al-Azim*. Jilid 1 Beirut: Dar al-Fikr.

Maznah Zakaria, Mohamat Sabri Hassan, & Radziah Abdul Latiff. (2014). Pelaporan Wakaf di Malaysia: Mengenalpasti Keperluan Maklumat Pemegang Kepentingan. *Paper presented at the Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia ke-9* (*PERKEM* ke-9), Terengganu.

Merriam, S. B. A. (2002). *Qualitative research in practice: Examples for discussion and analysis* (1st ed.). San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Mohammad Hashim Kamali. (2008). *Maqasid al-Shari'ah made simple*. International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia.

Mohammad Tahir Sabit Mohammad. (2008). Sustaining the Means of Sustainability: The Need for Accepting Wakaf (Waqf) Assets in Malaysian Property Market. Paper presented at the *14th Annual Conference of the Pacific Rim Real Estate Society*, 20-23 January, Kuala Lumpur.

Mohammad Zulfakhairi Mokthar. (2016). Perceptions of Universiti Sains Malaysia Muslim Staff on Factors Influencing their Intention to Perform Cash Waqf. *Journal of Islamic Studies and Culture*. *Vol*. *4*, No. 2, hlm. 101-109.

Murat Cizakca. (2013). A History of Philanthropic Foundations: the Islamic World From the Seventh Century To the Present. *Journal of Chemical Information and Modeling*, *53*(9), 1689–1699.

Patton, M.Q. (2002). *Qualitative Research and Evaluation Methods*, 3rd edn.

Perbadanan Wakaf Selangor. (2018a). PWS Menerima Kunjungan Penyelidik Daripada Universiti Malaya**.** Dilayari pada 13 September 2017 dari http://www.wakafselangor.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=238:pws-menerima-kunjungan-penyelidik-daripada-universiti-malaya&catid=61&Itemid=603&lang=en

Perbadanan wakaf Selangor. (2018b). Majlis Lafaz Dan Menandatangani Ikrar Bebas Rasuah (IBR) PWS Dengan Kerjasama SPRM (2018). Dilayari pada 13 September 2017 dari www.wakafselangor.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=271: majlis-lafaz-dan-menandatangani-ikrar-bebas-rasuah-ibr-pws-dengan-kerjasama-sprm&catid=61&Itemid=603&lang=en

Perbadanan Wakaf Selangor. (2018c). Perbadanan Wakaf Selangor Memperkasakan Jaringan Bersama Jabatan Mufti Negeri Selangor Dan Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS). Dilayari pada 13 September 2017 dari http://www.wakafselangor.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=268:perbadanan-wakaf-selangor-memperkasakan-jaringan-bersama-jabatan-mufti-negeri-selangor-dan-jabatan-agama-islam-selangor-jais&catid=61&Itemid=603&lang=en

Razali Othman. (2001). *Pengurusan dan Pembangunan Institusi Wakaf: Kajian Kes di Negeri Selangor*. MBA Tesis (Tidak diterbitkan), Pusat Pengajian Perniagaan Siswazah, UKM, Bangi.

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

Sandwick, J. (2012). The Waqf Industry: The Sleeping Giant of Islamic Finance. *The World's Global Islamic Finance News Provider*.

Sohaimi, H. M. S., & Syarqawi, M. (2008). Wakaf Development in Malaysia: Issues and Challenges. *Jurnal Pengurusan* JAWHAR 1(1).

Suhaili Sarif, Nor 'Azzah Kamri, Siti Mashitoh Mahamood & Muhamad Zaid Suhaimi. (2015). Komunikasi dan pelaporan sebagai mekanisme tadbir urus dan kemapanan wakaf pendidikan tinggi. *Wakaf Pendidikan Tinggi di Malaysia Satu Penantian*. Shah Alam: Institut Kajian Zakat Malaysia (IKAZ) Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS) Universiti Teknologi Mara.

Syed Khalid Rashid. (2012). Measures for the better management of awqaf. *IIUM Law Journal*, *20*(1), 103- 137.

Todaro, M.P. & Smith, S.C. (2009), *op.cit.*, hlm. 770.

Wakaf Selangor Muamalat. (2018). Jawatankuasa Pengurusan Bersama. Dilayari pada 10 September 2018 dari http://www.muamalat.com.my/wakafmuamalat/Organisasi_selangor.html

Yazid Ahmad & Ibnor Azli Ibrahim. (2006). Konsep Harta Menurut Perspektif Undang-Undang Islam dan Undang-Undang Sivil: Satu Tinjauan. *Jurnal Pengajian Umum, Bil*.7, 123-138.

Zakaria Bahari. (2012). Pemerkasaan Instrumen Wakaf Dalam Pembangunan Ekonomi. Kertas kerja dibentangkan di *International Conference On Religiousity In Development* bertempat di Hotel Madani, Medan pada 26-27 April.

Zakaria Bahari & Surita Hartini Mat Hassan. (2016). Pembangunan Wakaf Produkftif: Kes Kajian di Pulau Pinang Artikel yang dibentangkan di *Koferensi Internasional Pembangunan Islam 3*, Universitas Jember, Jawa Timur, Republik Indonesia.

Zulkifli Hasan & Muhammad Najib Abdullah (2008). The investment of waqf land as an instrument of Muslim' economic development in Malaysia. *In the Dubai International Conference on Endowments' Investment, organized by Awqaf and Minors Affairs Foundation, Dubai, the United Arab*.

Temu bual dengan Puan Syazwarina Mohd Razali, Eksekutif Perancangan Tanah Perbadanan Wakaf Selangor. Pada 26 September 2017 (Selasa), Jam 10.30 pagi, bertempat di Pejabat Perbadanan Wakaf Selangor.

Mengupayakan Konsep Pendidikan Berasaskan Hati Dalam Pembelajaran Abad Ke-21: Cabaran Dan Harapan

Amir Bin Mohd Nason
Calon Ijazah Kedoktoran
Pusat Kajian Pembangunan Pengurusan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, 11800, Pulau Pinang
Email: amir@ipsah.edu.my, H/P: 019-4587206

Abstrak

Kertas kerja ini bertujuan membincangkan pengupayaan pendidikan berasaskan hati dalam pembelajaran abad ke-21. Pembelajaran Abad Ke-21 (PAK-21) ialah suatu konsep menjadi elemen penting Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (PPPM) yang menekankan lima daripada enam aspirasi murid yang menyentuh pengetahuan, kemahiran berfikir, kemahiran memimpin, etika dan kerohanian dan identiti nasional. Pendidikan berasaskan hati pula menekankan keperluan untuk menyerap kelima-lima elemen iaitu kasih sayang, menyelami kehendak murid, pengamalan sunnah, kesucian jiwa dan keberkatan ilmu dalam proses pengajaran dan pembelajaran. Hal ini boleh berlaku sama ada secara langsung mahupun tidak langsung. Dalam era kini, pengurusan etika dan kerohanian para murid perlu diuruskan secara beragenda supaya ia dapat memberi impak yang bermakna terhadap kejayaan akademik seseorang murid itu. Hal ini juga akan melibatkan keupayaan guru dalam mengaplikasikan elemen-elemen pendidikan berasaskan hati agar kejayaan murid itu tidak hanya diukur pada pencapaian akademik, tetapi ia turut mengutamakan keperluan etika dan kerohanian yang akan membentuk jati diri murid dan pelajar yang lebih kompeten dan berdaya tahan dalam mendepani cabaran abad ke-21. Empat cabaran utama yang dihadapi ialah isu tujuan dan matlamat pendidikan, kelompangan dalam penerapan elemen utama dalam Falsafah Pendidikan Kebangsaan, kebergantungan terhadap teori dan psikologi pendidikan Barat dan usaha untuk mengembalikan wajah pendidikan berteraskan Islam. Harapan untuk melihat sistem pendidikan di Malaysia ini benar-benar bersifat holistik dan mengutamakan pencapaian secara menyeluruh merupakan satu harapan yang perlu disusuli dengan usaha dan perancangan yang rapi. Salah satu usahanya ialah melalui proses pengupayaan pendidikan berasaskan hati dalam pembelajaran abab ke-21.

1 PENDAHULUAN

Secara umumnya, pembelajaran abad ke-21 merupakan satu cabaran baru dalam dunia pendidikan. Sistem pendidikan bersifat dinamik. Ia terdedah kepada penambahbaikan dan perubahan ke arah yang positif. Impak yang paling jelas ialah perubahan kaedah, cara dan

pendekatan pengajaran yang perlu diambil oleh guru-guru. Keadaan ini didorong oleh kedinamikan situasi pada masa kini yang telah merubah proses pengajaran dan kesannya terhadap kaedah pembelajaran murid-murid. Maka, keadaan ini memberi pengaruh yang besar kepada pelaksanaan kurikulum sistem pendidikan yang ada dan proses kemenjadian murid-murid.

2 PEMBELAJARAN ABAD KE-21

Pembelajaran abad ke-21 ialah proses pembelajaran berpusatkan murid berteraskan elemen komunikasi, kolaboratif, pemikiran kritis, dan kreativiti serta aplikasi nilai murni dan etika. Elemen komunikasi memperlihatkan berlakunya interaksi antara guru-murid, murid-murid dan murid-bahan secara lisan dan bukan lisan bagi menyampaikan ilmu yang mereka faham dan berkongsi pengetahuan dengan rakan-rakan. Manakala kolaboratif pula, berlaku kerjasama dan muafakat antara guru-murid dan murid-murid secara aktif dan menyeluruh yang membolehkan pertukaran idea dan pandangan antara murid. Pemikiran kritis pula, akan berlaku penerokaan pemikiran untuk menilai sesuatu idea secara logik dan rasional untuk membuat pertimbangan yang wajar dengan menggunakan alasan dan bukti yang munasabah. Bagi elemen kreativiti pula, berlaku proses penjanaan idea yang menghasilkan inovasi bahan, aktiviti dan projek yang baharu, unik, berguna dan berkualiti. Bagi elemen nilai murni dan etika pula, murid akan diberi penerapan dan pemupukan nilai murni dan etika ke arah pembentukan jati diri nasional mengikut acuan Malaysia.

Terdapat sepuluh ciri pembelajaran abad ke-21 yang perlu difahami dan dilaksanakan oleh para pendidik (Tuan Naufal Tuan Khaled, 2017). 10 ciri utama tersebut adalah seperti berikut:

1. **Berpusatkan pelajar** – Pelajar berperanan penting dan guru sebagai pembimbing atau fasilitor dan pembelajaran meletakkan minat pelajar sebagai keutamaan
2. **Penggunaan komputer** – Alat penting untuk kelas abad ke 21 yang sangat membantu dalam pengajaran dan pembelajaran
3. **Pembelajaran aktif** – Penglibatan yang lebih aktif sama ada dengan perbincangan bersama rakan, atau pun penggunaan komputer
4. **Pembelajaran kendiri** – Kelas boleh berfungsi dengan pelbagai aras pembelajaran dengan pelajar memainkan peranan yang lebih aktif
5. **Persekitaran yang kondusif** – Suasana dan persekitaran tidak terlalu sesak dan peralatan mengajar yang asas seperti papan putih interaktif dan LCD projektor.
6. **Pelajar faham dan mematuhi arahan** – Proses pembelajaran dirancang dengan teliti dan tersusun berdasarkan kepada peraturan kelas, prosedur dan notis ditampal di ruang khas bagi memudahkan pelajar sentiasa berada dalam landasan yang betul
7. **Saling hormat menghormati** – Keperluan saling hormat menghormati antara guru dan pelajar dan guru perlu menggalakkan pelajar berucap dengan yakin dan menghargai pendapat mereka. Pelajar perlu belajar bekerjasama dan menghormati rakan sekelas
8. **Pelajar bertanggungjawab terhadap pelajaran mereka** – Pelajar digalakkan untuk terlibat aktif dalam pembelajaran kerana mereka akan lebih bertanggungjawab dengan pembelajaran mereka.

9. **Penilaian berasaskan pencapaian** – Guru sentiasa menjalankan penilaian dengan pelbagai kaedah tanpa terikat dengan sesuatu bentuk ujian sahaja.
10. **Pembelajaran kolaboratif** – Pembelajaran secara berkolaborasi perlu diaplikasikan kerana ia merupakan kaedah paling berkesan dalam pembelajaran yang berkesan.

Dengan itu, tujuan pembelajaran abad ke-21 ini diperkenalkan dan dilaksanakan adalah untuk melihat keberhasilan pendidikan yang diterjemahkan dengan pembangunan modal insan yang berkualiti. Sebagai sebuah negara membangun dan sedang bergerak ke arah wawasan negara maju, Malaysia amat memerlukan modal insan yang berkualiti yang lahir dari sistem pendidikan dan guru yang berkualiti. Amanah ini merupakan tanggungjawab besar yang perlu dihayati oleh semua warga pendidik terutama guru-guru di bilik darjah. Peranan dan komitmen mereka amat diperlukan dan malah tugas menjadi sangat mencabar dengan keperluan pembelajaran Abad ke-21. Guru yang berkualiti dan bersedia menghadapi cabaran menjadi sandaran Kementerian Pendidikan Malaysia untuk merealisasikan transformasi pendidikan negara seperti dihasrat melalui Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2013 – 2025 (KPM, 2015).

Menurut Abdul Halim Abdullah (2018), Kementerian Pendidikan Malaysia sangat komited dalam memastikan pencapaian pelajar Malaysia dalam Trends in International Mathematics and Science Study (TIMSS). Satu di antara enam inisiatif yang digariskan oleh KPM untuk mencapai TIMSS ini ialah dengan meningkatkan kemahiran pedagogi abad ke-21 yang merupakan salah satu di antara ciri guru dalam pendidikan abad ke-21.

Kementerian Pendidikan Malaysia juga telah menggariskan enam ciri guru abad ke-21. Pertama, menguasai subjek iaitu kandungan kurikulum. Kedua, mahir dan berketerampilan dalam pedagogi. Ketiga, memahami perkembangan pelajar dan menyokong mereka. Keempat, memahami psikologi pembelajaran. Kelima, memiliki kemahiran kaunseling, dan keenam, menggunakan teknologi terkini (Buletin Anjakan, 2015). Pembelajaran dan pengajaran abad ke-21 diperkenalkan sejajar dengan perlaksanaan Kurikulum Standard Sekolah Rendah (KSSR) dan Kurikulum Standard Sekolah Menengah (KSSM) (Abdul Halim Abdullah, 2015).

3 PENDIDIKAN BERASASKAN HATI

Islam menjelaskan bahawa, hati memainkan peranan penting kepada seseorang manusia. hati juga berfungsi dalam membezakan seseorang manusia daripada haiwan. Ia bukan hanya sekadar organ yang tiada roh (Mohd Norzi Nasir & Ahmad Yani Ismail, 2015). Proses penyampaian dan penerimaan ilmu memerlukan alat. Terdapat dua alat utama yang digunakan sebagai medium penyampaian maklumat di dalam iaitu akal dan hati (Nor Hanani Ismail, 2016:15, Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2015:40). Kedua-kedua alat ini membentuk strategi, kaedah dan pendekatan pendidikan akal ke akal, akal ke hati, hati ke akal dan hati ke hati (berasaskan hati). Dari keempat-empat kaedah ini, pendidikan berasaskan hati menjadi keutamaan untuk dibincangkan. Hal ini kerana kaedah akal ke akal, hati ke akal dan akal ke hati hanya memberi tumpuan kepada ilmu tanpa amal (Muhammad Syukri Salleh, 2001a:27). Perkara ini berbeza dengan kaedah dan pendekatan berasaskan hati yang tidak

sahaja menumpukan ilmu tetapi juga kepada amalannya (Muhammad Syukri Salleh, 2001a:25).

Pendidikan berasaskan hati menganjurkan pembersihan hati *(tazkiyah al-nafs)* yang berterusan dan berkekalan (Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2015:48). Menurut Muhammad Syukri Salleh (2001b:19), hati perlu dirawat dengan membuang sifat mazmumah seperti ego, 'ujub dan takabbur. Kemampuan membuang sifat-sifat tercela ini akan melahirkan sifat terpuji dalam diri setiap insan.

Menurut Mohamad Muhaimin Mohamad Zaki (2016:94), seseorang guru yang menggunakan hati sebagai pendekatan dalam proses pengajaran dan pembelajaran untuk menyampaikan ilmu kepada para pelajarnya, maka ilmu yang disampaikan itu akan masuk ke hati.

Pendidikan yang menggunakan akal sebagai alat penyampaian dan penerimaan memperlihatkan wujudnya para pendidik dan pelajar yang memisahkan kefasihan ilmu daripada tindakan dan perbuatan (Muhammad Syukri Salleh, 2013:9). Muhammad Syukri Salleh (2013:9) berpendapat bahawa, para pendidik dan pelajar ini mungkin dapat menguasai ilmu, tetapi jarang sekali mengamal dan apatah lagi memperjuangkannya. Bahkan amat janggal jika pelajar yang dididik mengamalkan ilmu sedangkan gurunya pula hanya meletakkan ilmu yang diajar di akalnya dan gagal untuk menterjemahkan segala ilmunya dalam tindakan, perbuatan dan percakapannya sendiri.

Oleh yang demikian, kesepaduan akal dengan hati dan ilmu dengan amal akan menatijahkan kelahiran manusia yang bertakwa, mengabdikan diri kepada Allah SWT dan menjadi kepercayaan Allah SWT di atas muka bumi ini. Ilmu mendidik hati, kemudian hatilah yang mendidik akal. Ilmu itu seumpama pembimbing dan amal itu seumpama pengikut. Pengikut tanpa pembimbing boleh menyesatkan, manakala pembimbing tanpa pengikut adalah sia-sia. Dengan kesepaduan akal dengan hati dan ilmu dengan amal juga, ilmu akan menjadi makanan hati dan akan menghidupkan hati (Muhammad Syukri Salleh, 2001a:27). Sebaliknya, ilmu tidak hanya boleh difahami melalui akal semata-mata, namun harus difahami dengan akal dan juga hati (Muhammad Syukri Salleh, 2001a:26).

Pendidikan berasaskan hati ini sandarannya adalah wahyu yang membentuk konsep tasawur dan epistemologi Islam. Menurut Sayyid Qutb (t.t:43), tasawur Islam diertikan sebagai satu pengertian yang bersifat komprehensif mengenai alam dan hubungan manusia dengannya menurut sudut pandang Islam. Menurut Sayyid Qutb (t.t:39) lagi, tasawur Islam ini datangnya dari Allah SWT dengan ciri dan komponennya. Ia harus diterima oleh manusia sebagai hamba dengan sepenuhnya terhadap semua ciri dan komponen, bukan untuk menambah dan tidak juga untuk mengurangkannya walau sedikit pun. Tugas manusia hanyalah untuk menyesuaikan diri dengannya dan mempraktikkan segala keperluan dalam kehidupannya. Hal ini bertepatan dengan firman Allah SWT yang bermaksud:

"Dan tidaklah harus bagi orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan – apabila Allah dan RasulNya menetapkan keputusan mengenai ssesuatu perkara – (tidaklah harus mereka) mempunyai hak memilih ketetapan sendiri mengenai urusan mereka. Dan sesiap yang tidak taat kepada hukum Allah dan RasulNya

maka sesungguhnya ia telah sesat dengan kesesatan yang jelas nyata" (al-Ahzab, 33:36).

Dalam pada itu, tujuan tasawur adalah untuk memberi gambaran yang jelas dan lengkap terhadap prinsip asas lslam secara benar sehingga dapat dijadikan sebagai satu pegangan kepada pandangan hidup serta bersebati dalam diri orang yang menerima dan memahaminya (Mohd Shukri Hanapi, 2015:59). Menurut Mohd Norzi Nasir dan Ahmad Yani Ismail (2015), pandangan alam Islam terdiri daripada wawasan yang menawarkan penjelasan yang konsisten dan menyeluruh terhadap penciptaan, realiti, alam semesta, kehidupan dan pengalaman manusia. Ia mentakrifkan tanggungjawab manusia di dunia dan ilmu dan bimbingan yang diperlukan boleh didapati. Ia menerangkan hubungan antara manusia dan dunia lain yang dilihat dan yang ghaib.

Di samping itu, epistemologi pula diertikan sebagai suatu aspek yang menyentuh keaslian dan kesahihan sumber keilmuan yang merupakan dasar dalam pembentukan elemen ilmu yang lain dan wahyu merupakan satu-satunya sumber utama ilmu yang benar (Nurul Asiah Fasehah Muhamad, Mohd Isa Hamzah & Ab Halim Tamuri, 2014:19). Melalui wahyu, umat ini diseru agar menjalankan tugas mereka untuk mendidik dan terdidik. Pendidikan yang berpandukan wahyu akan menghasilkan *output* yakni insan yang memiliki nilai keinsanan yang berkualiti dan seimbang (Maimun Aqsha Lubis, 2015:60). Hal ini diperkukuhkan lagi dengan sumber utama agama setelah al-Qur'an iaitu al-Sunnah, Ijmak dan Qiyas (Nor Hanani Ismail, 2016:9). Epistemologi Islam mengiktiraf dua sumber pengetahuan, pengetahuan yang diperhatikan (*observable knowledge*) dan pengetahuan yang diturunkan (*revealed knowledge*) (Mohd Norzi Nasir & Ahmad Yani Ismail, 2015).

Tasawur dan epistemologi Barat pula sandarannya akal dan persepsi manusia sahaja (Fadzila Azni Ahmad, 2010). Al-Attas (2010:4) turut menegaskan bahawa, Barat menyandarkan kebenaran dan realiti hanya pada tradisi kebudayaan yang didasarkan oleh falsafah yang terhasil daripada rekaan dan agakan, bukannya pada wahyu. Menurut Nor Hanani Ismail (2016:8), pendekatan yang berpaksikan tasawur Barat hanya berasaskan agakan dan persepsi semata-mata. Setiap agakan itu mungkin menjadi benar atau mungkin juga salah. Begitu juga dengan teori yang terhasil dari tasawur Barat yang sentiasa bersifat uji kaji dan boleh disangkal apabila munculnya teori dan penemuan baru. Maka, tasawur dan epistemologi Barat yang digunakan dalam membentuk teori, pendekatan dan kaedah PdP, sudah tentu akan terpesong jauh daripada kehendak dan tujuan pendidikan menurut Islam (Nor Hanani Ismail, 2016:9).

Mohd Norzi Nasir dan Ahmad Yani Ismail (2015) pula menjelaskan bahawa pendidikan semasa yang dibina mengikut acuan Barat telah lama menjadi pegangan dan piawaian di Malaysia dan di seluruh dunia. Bagi Barat, hati bagai tiada peranan dan fungsinya dalam pendidikan kerana Barat mendefinisikan hati sebagai satu organ yang berfungsi untuk mengepam darah keseluruh badan. Sedangkan Nor Hanani Ismail (2016) mendapati bahawa fungsi hati juga merupakan alat memproses ilmu pengetahuan. Hal ini jelas bahawa Islam amat menitik berat persoalan pendidikan dan hati, bahkan kedua-duanya saling berkait rapat dan tidak dapat dipisahkan. Atas sebab itu, Mohd Norzi Nasir dan Ahmad Yani Ismail (2015) mengajak para sarjana Islam agar tidak terlalu ghairah menggunakan konsep

pendidikan beracuan Barat yang jelas menolak peranan *qalb* dan hati dalam pendidikan. Hal ini kerana pendidikan dalam Islam mempunyai acuan tersendiri dan ianya ada hubungan dengan salah satu daripada nama Allah SWT iaitu Yang Maha Mengetahui (*al-'Ilm*).

4 CABARAN PENDIDIKAN BERASASKAN HATI DALAM PEMBELAJARAN ABAD KE-21

Tujuan pendidikan tidak hanya untuk membentuk sifat kewarganegaraan yang baik tetapi lebih memberi tumpuan ke arah melahirkan warganegara global yang mempunyai kemahiran, pengetahuan dan motivasi untuk menangani isu-isu kemanusiaan dan persekitaran (Ab. Halim Tamuri & Nur Hanani Hussin, 2017:2). Ghazali Basri (2017:116) turut mengatakan bahawa matlamat pendidikan itu ialah pembentukan insan luhur yang berguna kepada masyarakat dan negara. Atas sebab itu, antara cabaran utama dalam usaha untuk mengupayakan konsep pendidikan berasaskan hati dalam pembelajaran abad ke-21 ialah untuk menentukan **hala tuju dan tujuan pendidikan** itu sendiri.

Menurut Al-Attas (2010:13), tujuan pendidikan dalam Islam adalah untuk menghasilkan seorang yang baik dan bukan sekadar warga negara yang baik yang berkhidmat untuk manusia, masyarakat dan negara sebagaimana yang difahami di Barat.

Susulan itu, al-Kaylani (1988) menjelaskan bahawa proses pendidikan dan pentarbiyahan ini mempunyai dua matlamat. Pertama, matlamat dan tujuan pendidikan *(al-Ahdaf al-Aghrad)* yang merangkumi tujuan dan matlamat akhir yang perlu dicapai melalui proses pendidikan yang meliputi semua peringkat termasuk individu, masyarakat dan antarabangsa; kedua, matlamat alat bantuan *(al-ahdaf al-wasail)* yang merangkumi wasilah dan segala alat yang diperlukan untuk mencapai *al-ahdaf al-aghrad*.

Kedua-dua bentuk matlamat ini adalah saling memerlukan bahkan tujuan dan matlamat pendidikan itu akan pincang tanpa salah satu dari keduanya. Namun, menurut al-Kaylani (1988:16), sistem pendidikan sedia ada hanya mengutamakan matlamat berasaskan alat bantuan sehingga wujudnya golongan yang mendakwa bahawa matlamat dan tujuan pendidikan *(al-Ahdaf al-Aghrad)* itu akan menyekat kemajuan. Malah bagi al-Kaylani (1988), hakikat pendidikan yang mementingkan *wasail* semata-mata tidak akan membawa kepada tujuan asal pendidikan dan begitulah sebaliknya. Tujuan dan *wasail* yang terbaik adalah apa-apa yang telah ditunjukkan oleh Rasulullah SAW.

Keduanya ialah penerapan nilai-nilai dan kehendak **Falsafah Pendidikan Kebangsaan**. Falsafah Pendidikan Kebangsaan (FPK) merupakan dokumen paling penting yang menjadi rujukan utama dalam membentuk matlamat dan tujuan pendidikan yang harus dicapai melalui Dasar Pendidikan Kebangsaan. Hal ini turut memperlihatkan betapa hasrat pendidikan di Malaysia ini bermula dari peringkat yang paling asas hingga ke peringkat yang paling tinggi iaitu suatu usaha yang berterusan untuk memperkembangkan potensi individu secara seimbang dan sepadu berdasarkan prinsip kepatuhan dan ketaatan kepada Tuhan (Saiyah Naharani @ Aloi & Ibnor Azli Ibrahim, 2014:113). Di samping itu, falsafah pendidikan ini memainkan peranan yang sangat penting kerana melalui falsafah munculnya matlamat-matlamat pendidikan, manhajnya, tunjangnya, konsep dan kaedah pengajaran dan

pembelajarannya dan begitu juga pada menilai natijah akhir dari pendidikan itu (Asmawati Suhid & Fathiyah Mohd Fakhruddin, 2012:66).

Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) juga telah melakukan beberapa anjakan dan transformasi dalam pendidikan melalui penggubalan Pelan Induk Pembangunan Pendidikan 2006-2010 (PIPP), Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2013-2025 (KPM 2013), Standard Guru Malaysia, dan sebagainya. Semua ini bermatlamat untuk melahirkan modal insan kelas pertama, pelajar yang seimbang dalam pembelajaran dan kokurikulum, serta melahirkan pelajar yang seimbang dari segi jasmani, emosi, rohani, dan intelek (JERI) seperti yang terkandung dalam Falsafah Pendidikan Kebangsaan (Ainun Rahmah Iberahim, Zamri Mahamod & Wan Muna Ruzanna Wan Mohamad, 2017:79).

Diakui bahawa, Falsafah Pendidikan Kebangsaan dan juga Falsafah Pendidikan Islam punya persamaan sehingga kedua-duanya dianggap menepati ciri dan kehendak dalam Islam (Nik Azis Nik Pa, 2014:4; Kamarul Azmi Jasmi & Ab. Halim Tamuri, 2013:25). Hal ini turut ditegaskan oleh Syed Othman al-Habshi dan Hasnan Hakim (2001:3) bahawa apa yang termaktub dalam Falsafah Pendidikan Kebangsaan itu amat berkait rapat dengan pembangunan dan perkembangan dunia Islam dan juga negara Malaysia.

Walau bagaimanapun, apa yang berlaku seakan sebaliknya. Penghasilan modal insan melalui pendidikan kini seolah tidak punya kepatuhan dan ketaatan kepada Tuhan. Mereka hanya tertumpu untuk mengejar 'A' di dalam pelajaran tetapi jauh tertinggal dari sudut akhlak, adab dan tatasusila. Meskipun wujud apa yang dikatakan sebagai pendidikan nilai di dalam semua subjek yang diajar di sekolah, namun ia belum mendapat tempat yang baik sama ada dalam kalangan guru mahupun pelajar sendiri untuk mengadaptasikan nilai-nilai itu ke dalam kehidupan seharian (Abdul Rahman Md. Aroff, Asmawati Suhid & Nur Surayyah Madhubala Abdullah, 2008:67). Bahkan Hussein Haji Ahmad dan Mohammed Sani Ibrahim (2016:xxxvii) menyatakan bahawa falsafah pendidikan kebangsaan itu sendiri telah menggariskan keperluan untuk membentuk modal insan yang baik. Namun secara realitinya, masih terdapat jurang yang ketara dari sudut pelaksanaannya dalam sistem pendidikan Malaysia terutamanya dalam hal yang berkaitan spritual dan kerohanian.

Hakikat yang perlu dan harus diterima juga ialah tentang wujudnya golongan yang terpelajar tetapi terlibat dengan gejala sosial dan tidak sihat (Asmawati Hamzah, 2007:10). Kecenderungan untuk terlibat dengan gejala ketagihan dadah, ecstacy, minuman keras, pembuangan bayi dan lain-lain gejala tidak sihat yang melanda masyarakat kini tidak hanya tertumpu kepada mereka yang tercicir dalam bidang pendidikan tetapi juga mereka yang menjejakkan kaki ke menara gading (Mohamad Abu Bakar Shis, 2010:8). Hal ini juga kerana, institusi pendidikan hari ini lebih menumpukan soal pemasaran pendidikan. Akibatnya, pendidikan menjadi bebas nilai (*value free*) dan hanya berorientasikan keduniaan semata-mata. Kesannya dapat dilihat bahawa orang yang berpendidikan dan berpelajaran tidak menjalani kehidupan yang beretika malah mereka cenderung mengabaikan kepercayaan agama, sikap moral dan lain-lain (Md Obaydul Hoque, Muhammad Shafi Uddin & Muhammad Nazmul Huda, 2015:37).

Menurut kenyataan media Mesyuarat Jawatankuasa Menangani Gejala Disiplin Murid, Kementerian Pendidikan Malaysia, yang bersidang pada 20 Jun 2017 dipengerusikan oleh YB Timbalan Menteri menjelaskan bahawa, statistik gejala disiplin dalam kalangan pelajar sekolah pada tahun 2016 menunjukkan seramai 111,895 pelajar telah terlibat dengan salah laku disiplin. Daripada jumlah itu, seramai 95,046 melibatkan pelajar sekolah menengah dan seramai 16,849 adalah pelajar sekolah rendah.

Tidak dinafikan bahawa kecemerlangan dalam peperiksaan adalah suatu perkara yang penting dan tidak boleh dipandang remeh (Nik Azis Nik Pa, 2014:11), tetapi perkara yang lebih aula ialah kecemerlangan dalam mencapai matlamat pendidikan itu sendiri iaitu melahirkan pelajar yang baik, dalam erti kata mereka cemerlang dalam aspek pembinaan adab dan akhlak islamiah. Pandangan yang sama turut disuarakan oleh Wan Ahmad Zakry Wan Kamarudin (2015:22). Suzalie Mohamad (2003) dalam Saiyah Naharani @ Aloi dan Ibnor Azli Ibrahim (2014:110) menegaskan pendidikan dalam Islam tidak hanya menilai kemampuan seseorang pelajar dari sudut menguasai kemahiran membaca, menulis, memahami dan sebagainya, tetapi ia bertujuan untuk menghubungkan maklumat yang diperoleh pelajar agar mereka memahami kedudukan mereka di dunia sebagai hamba dan khalifah Allah SWT.

Hal ini bertepatan dengan perkara yang dinyatakan oleh Dr. Siti Mistima Maat dari Fakulti Pendidikan Universiti Kebangsaan Malaysia bahawa apabila tumpuan hanya diberikan kepada pelajar yang punya potensi bilangan A terbanyak, maka akan berlaku keciciran dan pengabaian terhadap mereka yang kurang cemerlang. Sewajarnya ini tidak berlaku kerana ia akan menunjukkan tidak berlakunya keseimbangan. Bahkan apakah jaminan terhadap kumpulan pelajar yang mendapat A mampu meneruskan kecemerlangan mereka hingga tamat pengajian di universiti (Utusan Malaysia, 6 September 2016). Kecemerlangan harus dinilai secara menyeluruh, bukan sekadar pada 'A'. Kejayaan akademik perlu setara dengan kecemerlangan sahsiah, berfikiran kritis dan inovatif serta bertanggungjawab kepada bangsa dan negara. Kegagalan dalam sesuatu peperiksaan bukanlah penamat kepada segala-galanya (Johari Hassan & Sutinah A. Safar, 2010:1).

Justeru hasrat pendidikan ialah untuk melahirkan insan yang seimbang dari sudut akademik dan sahsiah (Wan Ahmad Zakry Wan Kamarudin, 2015:22), sama seperti hasrat falsafah pendidikan yang sudah dikira mampu untuk melahirkan insan yang seimbang, berilmu dan berakhlak serta menjadi warganegara yang baik dan menyumbang kepada pembangunan negara (Syed Othman al-Habshi & Hasnan Hakim, 2001:6). Adakah ada sesuatu yang tertinggal dalam proses pendidikan dan pengajaran guru masa kini yang perlu kepada penambahbaikan dari sudut mengaplikasikan kepercayaan dan amalan dalam pengajaran? Tidakkah hubungan guru-pelajar atas faktor kurikulum dan mata pelajaran semata-semata belum mencukupi? Atau sebenarnya perlu kepada kaedah, pendekatan, teori pengajaran dan pembelajaran yang lebih sesuai yang telah ditunjukkan dan dibuktikan melalui pendekatan *nabawi* yang mampu untuk melahirkan guru dan pelajar yang menganggotai masyarakat sebagai modal insan yang seimbang dunia dan akhirat? Melahirkan insan yang seimbang memerlukan pengaplikasian konsep yang bersepadu dan holistik (Maimun Aqsha Lubis, 2015:59).

Pendidikan bersepadu bermaksud pendidikan yang berpaksikan tauhid yang telah diamalkan sejak zaman Baginda Nabi SAW. Pendidikan bersepadu yang mengutamakan hati ini tidak pernah terpisah dari konsep agama kerana kefahaman tentang insan dan ilmu tidak akan lengkap tanpa bantuan agama (Noor Hisham Md Nawi, 2015b:30).

Cabaran seterusnya ialah cabaran berkaitan landasan **teori dan psikologi** pendidikan seperti kaedah dan pendekatan dalam pedagogi yang dicadangkan dan yang diterima pakai dalam pendidikan masa kini. Menurut (Nik Azis Nik Pa 2014:4), landasan teori dan psikologi pendidikan adalah sebahagiannya lebih mirip kepada sekularisme yang dipelopori oleh tokoh-tokoh barat. Begitu juga halnya dengan ilmu psikologi yang diajarkan di institusi-institusi pengajian tinggi termasuk di negara arab dan negara Islam lainnya adalah bersumberkan ilmu psikologi barat. Sebagai contoh, Von Glasersfeld mempelopori kaedah pembelajaran secara konstruktivisme yang berlandaskan falsafah pragmatisme, Benjamin Bloom dengan pembelajaran masterinya yang berlandaskan psikologi behaviourisme dan Horward Gardner yang popular dengan teori kecerdasan pelbagai yang berlandaskan asas biologi dan budaya (humanisme sekular).

Landasan psikologi memang tidak dapat dipisahkan dari dunia pendidikan terutama apabila seseorang guru ingin tampil dengan sesuatu yang menarik dan memberi kefahaman kepada para pelajarnya, maka penguasaan terhadap ilmu psikologi sangat diperlukan oleh seseorang guru (Faridah Che Husain & Tengku Sarina Aini Tengku Kasim, 2006:302; Taufiq, 2014:2).

Sungguhpun demikian, bagi Nik Azis Nik Pa (2014:7), ia tidak boleh diterima bulat-bulat kerana psikologi dalam budaya barat punya takrifan yang jauh berbeza dengan takrifan psikologi menurut keilmuan Islam. Menurut Charles G. Morris dan Albert A. Maisto (2005:4), Psikologi bermaksud kajian tentang proses mental dan pemikiran dan apa-apa yang berhubungan dengan perilaku manusia. Manakala Psikologi menurut budaya keilmuan Islam diertikan sebagai kajian tentang jasad dan roh yang saling berhubungan untuk menjalani kehidupan dunia ini (Nik Azis Nik Pa, 2014:7). Tambahan pula, pada peringkat awal lagi, psikologi di Barat tidak berminat dalam perbincangan pada tubuh manusia tetapi sebaliknya memberi tumpuan kepada entiti jiwa yang terperangkap dalam tubuh manusia. Di samping itu, ahli psikologi memberi perhatian lebih kepada fenomena kognitif seperti ingatan, kecerdasan dan persepsi yang semuanya berkaitan dengan jiwa manusia (Mohd Abbas Abdul Razak & Nik Ahmad Hisham, 2012:158).

Begitu juga halnya dengan teori pembelajaran yang digunakan para guru dan pensyarah. Umumnya, terdapat empat teori pembelajaran lazim yang sering digunakan. Malah teori-teori ini telah mengukuh dan sering dipraktikkan oleh pendidik sejak zaman berzaman. Teori pembelajaran lazim yang empat itu ialah behavioris, kognitif, humanistik dan konstruktif (Nor Hanani Ismail, 2016:3). Ia merupakan suatu pendekatan dalam menerima ilmu pengetahuan. Ia juga dirujuk sebagai satu rangka perkataan yang menjurus kepada pembelajaran dan telah diuji secara empirikal (Nor Hanani Ismail, 2016:3).

Kebergantungan yang keterlaluan terhadap budaya dan apa jua yang datang dari Barat yang dijelmakan dengan wajah kemodenan dan kemajuan inilah yang sebenarnya banyak memesong dan menimbulkan kesusahan kepada seluruh umat Islam dalam dunia (Sharifah

Hayaati Syed Ismail, 1999:52). Sedangkan amat jelas bahawa tasawur dan epistemologi Barat amat tidak bertepatan dan tidak selari dengan tasawur dan epistemologi Islam (Nor Hanani Ismail, 2016:11) kerana tasawur dan epistemologi Barat terhasil daripada pemikiran Barat (Mohd. Shukri Hanapi, 2012:16).

Begitu juga dengan cabaran dalam usaha untuk **mengembalikan wajah pendidikan berteraskan Islam** yang merupakan satu tuntutan mendesak (Kamarul Azmi Jasmi dan Ab. Halim Tamuri, 2013:33). Hal ini kerana sejak sekian lama dunia pendidikan di negara-negara umat Islam terjajah dengan pemikiran Barat. Yang lebih penting, dunia pendidikan dan akademik hari ini berdasarkan konsep pendidikan Barat yang turut membekalkan buku teks, kurikulum dan sains berwajah Barat dengan penampilan isi kandungan yang diurus oleh mereka-mereka yang mendapat pendidikan dari Barat (al-Migdadi, 2011:6). Begitu juga halnya dengan sistem *dualisme* dalam pendidikan. Dualisme pendidikan dalam negara berlaku sejak pendidikan agama dikembangkan secara terpisah oleh sistem pendidikan moden yang dibawa oleh penjajah (Noor Hisham Md. Nawi, 2015b:22). Malah al-Migdadi (2011:7) menegaskan dualisme ini adalah tinggalan penjajah yang terus meruntun negara-negara umat Islam hingga kini.

Selain itu, terdapat juga keperluan kepada kaedah dan pendekatan pengajaran-pembelajaran Islam yang betul. Allah SWT telah menyediakan dua alat penting dalam pengajaran-pembelajaran, yakni akal dan hati. Namun di antara keduanya, penekanan dan penggunaan minda pada masa kini nampaknya begitu dominan hatta dalam sistem pendidikan Islam itu sendiri dan pada masa yang sama, penggunaan hati tidak diendahkan (Muhammad Syukri Salleh, 2013b:8).

Oleh sebab itu, membentuk pendekatan pengajaran dan pembelajaran berasaskan sumber *manhaj nabawi* yang telah ditunjukkan oleh Rasulullah SAW sebagai role model dalam membentuk dan mendidik para sahabat perlu menjadi keutamaan agar proses pendidikan tidak sekadar menyantuni akal semata-mata, tetapi turut memberi penerapan terhadap aspek kerohanian dengan mengamalkan pendekatan berasaskan hati melalui amalan kerohanian (Kamarul Azmi Jasmi dan Ab. Halim Tamuri, 2013:33 ; al-Ghazali, 1990:24).

5 HARAPAN PENDIDIKAN BERASASKAN HATI DALAM PEMBELAJARAN ABAD KE-21

Sejajar dengan aspirasi murid untuk membentuk etika dan kerohanian iaitu rakyat Malaysia perlu mempunyai integriti dan prinsip akhlak yang baik serta memiliki keimanan yang tinggi terhadap Allah SWT. Harapan untuk melihat sistem pendidikan di Malaysia ini benar-benar bersifat holistik dan mengutamakan pencapaian secara menyeluruh merupakan satu harapan yang perlu disusuli dengan usaha dan perancangan yang rapi.

Salah satu usahanya ialah melalui proses pengupayaan pendidikan berasaskan hati. Melalui pendekatan ini, hati yang telah terdidik dan terasuh dengan ilmu telah menjadi bersih melalui proses *tazkiyah al-nafs* yang menatijahkan hubungan yang baik dengan Allah SWT dan manusia (Said Hawwa, 1995:2). Hati yang bersih ini akan memimpin seseorang itu untuk selamat dari sebarang keinginan dan kehendak yang *mukhalafat* dengan perintah dan juga larangan Allah SWT (al-Jawziyyah, 2015:37).

Oleh itu, proses pengajaran dan pembelajaran berteraskan Islam menuntut penjagaan hati dengan teliti supaya ia dapat menghindarkan hati dari dicemari sifat-sifat keji seperti hasad, ujub, riyak, takbur dan sebagainya kerana sifat-sifat itu akan melemahkan hati dan menyekat ilmu dari sampai ke hati (Muhammad Syukri Salleh, 2003:27). Hati yang terhindar dari segala sifat keji ini tidak akan tunduk melainkan hanya kepada Allah SWT (al-Jawziyyat, 2015:37).

Dapat difahami di sini bahawa, antara perkara yang merosakkan hati itu adalah tiadanya keikhlasan. Maka guru dan pelajar kedua-duanya harus memiliki sifat ikhlas agar ilmu yang ingin disampaikan guru dan yang akan diterima pelajar benar-benar lahir dari hati dan terus ke hati. Ibn Qudamat (1991:21) menegaskan bahawa, seseorang pelajar itu harus mengutamakan pembersihan hati dan jiwa dari terlibat dengan kebejatan akhlak dan sifat *mazmumat*. Hal ini kerana ilmu itu merupakan ibadah hati dan apabila hati tidak bersih, ia akan menyekat ilmu dari sampai ke hati (Mohd Shukri Hanapi, 2013:33). Ibn Qudamat (1991) turut menegaskan bahawa para penuntut ilmu juga dituntut untuk menjauhkan daripada menyibukkan diri dengan hal yang tidak berfaedah kerana ia boleh menjauhkan tumpuan sebenar dalam belajar.

Demikian juga penegasan Ibn Qudamat (1991:23) terhadap para guru bahawa mereka harus mendidik dengan hanya meletakkan sepenuhnya balasan dan ganjaran dari Allah SWT, bukan yang lainnya dan yang penting para guru ini memperlakukan apa-apa yang diungkapkan (Ibn Qudamat, 1991:24). Hal ini bertepatan dengan apa yang telah disabdakan oleh Baginda SAW dalam sebuah hadith yang bermaksud:

"Barangsiapa mempelajari ilmu (agama) yang diharapkan hanya kerana Allah Ta'ala, tetapi ia tidak mempelajarinya kecuali untuk mendapatkan kesenangan dunia maka ia tidak akan menemukan bau syurga" (Abu Dawud, No. Hadith 3664).

Seterusnya, hati juga hendaklah dijaga dengan sebaik mungkin daripada dicemari sifat terkeji (*mazmumat*) kerana sifat terkeji inilah yang akan menyekat sesuatu ilmu daripada sampai ke hati (Mohd Shukri Hanapi, 2013:33). Ilmu Pengetahuan harus terikat pada hati, bukan terlekat pada akal. Ilmu harus diamalkan dan dorongan mengamalkan ilmu datang dari hati, bukan akal (Muhammad Syukri Salleh, 1987:23). Hati juga merupakan tempat membina kasih sayang dan akhlak. Hati tiada tempat dalam pengajaran dan pembelajaran yang dipelopori Barat, jauh sekali untuk menepati pendekatan pengajaran dan pembelajaran berteraskan Islam. Maka pendekatan dan kaedah pengajaran dan pembelajaran berasaskan hati sepatutnya diberi keutamaan (Nor Hanani Ismail, 2016:16).

6 PENUTUP

Pendidikan berasaskan hati merupakan satu strategi dan pendekatan yang bersifat holistik dan berpaksi kepada wahyu. Ia mengutamakan hati sebagai alat dalam penyampaian dan penerimaan ilmu. Pengaplikasian bentuk pendidikan berasaskan hati ini dalam pembelajaran abad ke-21 mampu memberikan nilai tambah terhadap sistem pendidikan sedia ada, bahkan pendidikan berasaskan hati ini mampu membawa hasrat FPK ke arah melahirkan masyarakat dan warganegara yang seimbang daripada segi intelek, spiritual, emosi, dan jasmani

berasaskan keimanan kepada Allah. Hal Ini juga adalah kerana, pendidikan berasaskan hati berupaya untuk menghubungkan tiga dimensi hubungan manusia iaitu hubungan manusia dengan Pencipta yakni Allah SWT, hubungan manusia sesama manusia dan hubungan manusia dengan alam. Kemajuan yang ingin dicapai oleh sesebuah negara tidak harus hanya tertumpu pada soal pembangunan fizikal dan ekonomi semata-mata, malah dalam semua aspek merangkumi pendidikan, politik, sosial, spiritual, psikologi, dan budaya. Pendidikan berasaskan hati seharusnya diangkat untuk menjadi agenda utama pendidikan untuk diterapkan dalam proses pengajaran dan pembelajaran sebagai satu pendekatan yang holistik dan menyeluruh ke arah mencapai matlamat dan tujuan pendidikan yang membawa ke arah redha Allah SWT.

RUJUKAN

Abdul Halim Abdullah (2018) Teruskan Amalan Pendidikan Abad ke-21 untuk Kejayaan Berterusan", https://educ.utm.my/halim/teruskan-amalan-pendidikan-abad-ke-21-untuk-kejayaan-berterusan/

Abdul Rahman Md. Aroff, Asmawati Suhid & Nur Surayyah Madhubala Abdullah (2008), Kepercayaan dan Amalan Guru Berdasarkan Prinsip Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Dalam Wan Zah Wan Ali & Tajularipin Sulaiman (pnyt), *Pendidikan di Sekolah: Isu dan Cabaran.* (54 - 75) Universiti Putra Malaysia.

Ainun Rahmah Iberahim, Zamri Mahamod & Wan Muna Ruzanna Wan Mohamad (2017). Pembelajaran Abad Ke-21 Dan Pengaruhnya Terhadap Sikap, Motivasi Dan Pencapaian Bahasa Melayu Pelajar Sekolah Menengah. *Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu – JPBM (Malay Language Education Journal – MyLEJ)* ISSN: 2180-4842. Vol. 7, Bil. 2: 77-88

Al-Migdadi, Mahmoud Hamid (2011), Issues in Islamization of Knowledge, Man and Education. *Revue Académique des Études Sociales et humaines*. no 7. p 3- 16.

Asmawati Suhid & Fathiyah Mohd Fakhruddin (2012) Gagasan Pemikiran Falsafah Dalam Pendidikan Islam: Hala tuju dan cabaran. *Journal of Islamic and Arabic Education 5 (2).* pp 15 – 24.

Charles G. Morris & Albert A. Maisto (2005*), Psychology an Introduction. Pearson Prentice Hall. New Jersey.*

Faridah Che Husain & Tengku Sarina Aini Tengku Kasim (2006), *Pendekatan Psikologi Dalam Pendidikan Akhlak Muslim Sebagai Pemangkin Pembangunan Insan Dan Tamadun.* Jurnal Pengajian Melayu, Jilid 17 (290 - 306)

Ghazali Basri (2017), *Pendidikan Islam: Huraian Konsep dan Aplikasi*. Selangor: Institut Darul Ehsan.

Hussein Haji Ahmad & Mohammed Sani Ibrahim (2016) *Transformasi Pendidikan Nasional: Antara Aspirasi dan Anjakan.* Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Johari Hassan & Sutinah A. Safar (2010) *Pembinaan Kecemerlangan Diri Pimpinan Pelajar Menerusi Penglibatan Dalam Aktiviti Kokurikulum Di Universiti Teknologi Malaysia, Skudai.* pp. 1-8. (Unpublished)

Kamarul Azmi Jasmi & Ab. Halim Tamuri (2013), *Pendidikan Islam: Kaedah Pengajaran dan Pembelajaran.* Johor Bharu: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.

Maimun Aqsha Lubis (2015). Effective implementation of the integrated Islamic education. *Global Journal Al-Thaqafah*, *5* (1), 59-68.

Md Obaydul Hoque, Muhammad Shafi Uddin & Muhammad Nazmul Huda (2015) Reviewing Curriculum of Islamic Education Institutions: A case of Malaysia. *Journal Of Islam, Law And Judiciary*. *Volume 1, Issue 4,* (35-54).

Mohd Abbas Abdul Razak & Nik Ahmad Hisham (2012), *Islamic psychology and the call for Islamization of modern psychology.* Journal of Islam in Asia, 9 (1). pp. 156-183.

Mohd Shukri Hanapi (2012). Tasawur Pembangunan Dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Al-Mawdu 'iy.

Mohd Shukri Hanapi (2015). Pembangunan Beracuankan Tasawur Islam, Dewan Tamadun Islam, Jun, Bil. 06, ISSN 2289-2893. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), hlm. 58-61.

Muhammad Syukri Salleh (2003). Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam. *Universiti Sains Malaysia: Zebra Editions Sdn. Bhd*.

Nik Azis Nik Pa (2014), *Memaknai Konsep 'Ta'dib' Dalam Pendidikan Islam Sekolah Rendah dan Menengah Di Malaysia: Cabaran Tranformasi*. Dalam Muhammad Lukman Ibrahim, Shamsiah Mohamad, Asyraf Isyraqi Jamil, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim & Mohd Anuar Mamat (pnyt), *Pendidikan Islam Di Malaysia: Cabaran dan Penyelesaian.* (1 – 22). Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Noor Hisham Md Nawi (2015b) *Perjuangan Pendidikan: Dari Kesepaduan Ke Islamisasi.* Kelantan: Penerbit Universiti Malaysia Kelantan.

Nor Hanani Binti Ismail (2016) Teori Pembelajaran Lazim: Analisis Daripada Perspektif Islam. *Seminar Islam Dan Kelestarian Ummah Peringkat Serantau* (SIDKUN 2106), At Pusat Islam, UUM.

Nurul Asiah Fasehah Muhamad, Mohd Isa Hamzah & Ab Halim Tamuri (2014) Kesan Kepercayaan Epistemologi Islam Terhadap Pembentukan Konsep Kendiri Guru Pendidikan Islam. *Journal of Islamic and Arabic Education 5 (2).* pp 15 – 24.

Saiyah Naharani @ Aloi & Ibnor Azli Ibrahim (2014), Islam Dalam Dasar Pendidikan Negara di Malaysia. *Prosiding Kolokium Siswazah Syariah Peringkat Kebangsaan.* Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. (106 - 118)

Sharifah Hayaati Syed Ismail (1999), *Tinjauan Falsafah Pragmatisme Dari Aspek Pemikiran Politik Perbandingan*, Jurnal Syariah 7:2 (49-62)

Syed Othman al-Habshi & Hasnan Hakim (2001), *Dasar dan Pelaksanaan Sistem Pendidikan Kebangsaan.* Dibentangkan di Kongres Pendidikan Melayu di Dewan Merdeka, Pusat Dagangan Dunia Putra (PWTC), Kuala Lumpur, pada 1 – 2 September 2001.

Tuan Naufal Tuan Khaled. 2017, "Apakah Pendidikan Abad Ke-21", https://www.sistemguruonline.my/2017/03/pendidikan-abad-ke-21.html

Wan Ahmad Zakry Wan Kamarudin (2015). Kajian Kes Perbezaan Jantina Dalam Pembentukan Sahsiah Muslim Pelajar. *Academia Journal UiTM Terengganu* Volume 4 Issue 1.

Education Management In Islamic Perspective

Efni Efridah
Student of the Education Management Doctoral Program
Medan State University, Indonesia
E-mail: efni101722@gmail.com

Abstract

Education management is one of the sciences that is applied in the development of education. There are four important components in discussing management issues, namely planning, organizing, actuating and controlling (POAC), so principally management education is a form of management or administration in managing, regulating and allocating resources in the world of education. Based on an Islamic perspective, the concept of education management is flexible, effective, efficient, open, cooperative and participatory. Thus, the management of education in the Islamic perspective also implements the management of the resources possessed by an organization in the achievement of educational goals effectively and efficiently so as to avoid waste of time, energy, material and money.

Keywords: education and Islamic management

1 INTODUCTION

Organizations engaged in education need good management. In general, the implementation also requires a conducive environment to produce quality and quality education. In accordance with Islamic teachings that, education as a science will provide benefits in human life, starting from the origin of human events to the activities carried out by humans, namely management education.

Education management is one of the fields of science that develops and is applied in the organizational structure of government, companies, social and education. Management science has several main components in its application, namely planning, organizing, actuating and controlling (POAC). Although this management science developed from the West, but before it has developed in the classical Islamic era that is in accordance with the teachings of Islam through the Qur'an. Kurniawan (2015: 2-3) also explained that the development of management science only emerged in the second half of the 19th century, namely at the beginning of the formation of industrial countries. But the practice was applied since the emergence of human civilization.

Humans as individual beings, social, as well as resources that are used as education personnel that must be managed professionally and in accordance with their respective fields of expertise, In accordance with what is affirmed by Surat Al-'Ashr, namely that people who do not use their time as well as possible then he will lose money in his life. In accordance with the teachings of Islam, everything must be done correctly, orderly, orderly and time discipline, the processes that must be followed well.

If we implement education management in accordance with what is implemented by Rasululah, it will produce professional education management as stated by Jawwad (2006: 1), namely the ability to motivate, simple in motivation, communication skills, ability to delegate and share tasks, effective in leading meeting and ability to control and evaluate. Muhaimin (2011: 5) also explained that education management must be applied in the development of education so that it can manage Islamic education resources to achieve the objectives of Islamic education effectively and efficiently.

The development of science in this era, is very demanding the existence of modern and professional education management with the nuances of Islamic education. Kunandar (2007: 12) education management has an important role in the development of education in this century, which is able to realize the role of effective human resources and have excellence in leadership, staff and teaching and learning processes. Not only that, it is also expected to expand the curriculum program in accordance with the goals and expectations that become a supporting factor to create a conducive school climate, self-assessment and the establishment of good communication between parents, communities and educational institutions.

2 DISCUSSION

Management is defined as management, management and management. Nawawi (1997: 78) explains that management is an activity carried out by managers in managing organizations, institutions and companies. While Ramayulis (2007: 362) that management is an arrangement as explained in the word of Allah SWT in Al-Qu'an:
"Allah arranged affairs from heaven to earth, then (the matter) went up to him in one day which was a thousand years according to your calculations" (Q.S. As-Sajadah: 5)

Based on the explanation of the contents of the verse, it is known that Allah SWT is the natural regulator. The regularity of the universe is a proof of Allah's greatness in managing nature, but Allah created man to be a caliph on earth who must manage and manage the earth as well as God regulates the universe.

From an Islamic perspective expressed by Kurniawan (2015: 4-5) about the management of education in the concept of Islam, namely
Flexible is meant not rigid. That the education manager must be able to be flexible in managing and dare to take policies to decide things that are considered different and important. Not only that, it also revives the creativity of the managers of educational institutions in developing education.

Effective and Efficient, related to effective work and efficient work. Effective work is a job that produces results as originally planned while efficient work is work that costs in accordance with the original plan or lower, and what is meant by cost is time, money, labor, people, material, media and means.

Open is intended to be an open attitude in providing correct information but also willing to give and receive suggestions / opinions of others, open opportunities for all parties, especially staff to develop themselves according to their abilities both in office and other fields.

Cooperative and Participatory. In this regard, it is explained in the Al-Maidah verse 2, namely:
*"Helping help you in doing good and piety and not helping in helping sin and hostilit*y. (Q.S. Al-Maidah: 2)

The management of educational institutions in Islam is expected to have a manager who is reliable and able to make good planning, organize, move, control and know the strengths, weaknesses, opportunities and threats. Then, someone who is given the mandate to manage an educational institution in the concept of Islam should be in accordance with the Koran. Thus, education management in perspective Islam is an activity to mobilize and integrate all the resources of Islamic education in order to achieve the educational goals that have been set beforehand.

In Islamic concept, in education management there are normative and historical values of Islam (Kurniawan, 2015: 8-10), namely:
Referring to credible and accurate literature, which will produce multidimensional educational products so that they can be abstracted in various fragments of education management.

Planting sincerity and sincerity in the education process both for students, education practitioners and all parts that are integrated and synergistic with institutions and educational environments.

The material that is first taught to students is fundamental material, such as letter recognition, counting operations, how to write, languages both local and foreign languages and so on which are also used as tools and initial capital for the future learning process.
Adhering to the scientific method by using the means of scientific thinking, based on evidence through intensive and continuous search.

Making education objectives focused on the formation of prestigious individuals, namely a personal and communal achievement so that students are able to bring civilization towards improvement.

The function of education management in the perspective of Islam, relating to the management function or leadership task in its implementation which includes planning, organizing, directing and controlling. In accordance with the opinion of Robbin and Coulter which explains the management function, that is

Planning is a process that wants to do work both in the form of thought and framework so that the objectives to be achieved get optimal results. In perspective Islam, that in education

management the first thing to do is planning. In accordance with the word of Allah SWT in Sura Al Hashr: 18, namely

"O ye who believe, fear Allah and let every one of you pay attention to what he has done for tomorrow (the hereafter); and fear Allah, for Allah is the Knower of what you do.

So, we can understand that planning in education management based on Islamic perspectives is the main key to determining the next activity, without careful planning other activities will not run well and may even fail. Thus, it is necessary to have careful planning in order to produce success and success.

Organizing, based on Islamic teachings that in the organizing step always encourages its adherents to do everything that is organized neatly and easily. Because organization in Islam is not merely a container, it emphasizes more on how a job is done neatly, by emphasizing the rules. Organizing in Islam is a process of determining structure, activity, interaction, coordination, structure design, authority, tasks in a transparent and clear manner.

Actuating, that in carrying out the planning process it is necessary to actuating which means to move. This stage aims to move people to want to work by themselves and full of awareness together to achieve organizational goals effectively and efficiently. But in doing this stage it also needs good leadership, the reason is because the function of mobilizing in education management perspective Islam is a process of guidance based on principles that are consistent with colleagues, so that the person is willing to carry out his duties earnestly and passionately with sincerity depth.

Controlling, is a function that is in management. Supervision is the overall effort of observing the implementation of operational activities to ensure that these activities are in accordance with a predetermined plan. In the view of Islam, supervision is carried out to rectify the unrighteous and correct the wrong and justify the right.

Management of educational organizations is closely related to education management, which aims to increase the effectiveness and efficiency in formulating a concept of education in a mature manner that is supported by implementation standards (SOP) and supervision, priority scale, objectives, authority limits, work guidelines and so on.

3 Conclusion

Planning is the main key in determining the activities of education management, because as a guide to achieving the goals set in the world of education and also as a measuring tool in comparing the results achieved with expectations.

Humans must be able to think about their own progress to plan what can get happiness including education. Humans as one of the resources that must be developed in the management of education in the view of Islam, so that the development of science can run in accordance with religious teachings, especially Islam.

REFERENCE

Al-Qur'an dan Terjemahannya

Jawwad, Abdul, Ahmad, M. 2006. Manajemen Rasulullah; Panduan Sukses Diri dan Organisasi, Terjemahan Khozin Abu Faqih. Bandung; PT. Syamil Cipta Media

Kunandar, 2007. Guru Profesional, Implementasi Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) dan sukses dalam Penelitian Guru. Jakarta; Raja Grafindo Persada

Kurniawan, Sugeng. 2015. Konsep Manajemen Pendidikan Islam Perspektif Al-Qur'an dan Al-Hadits. Jurnal Nur El-Islam, Volume 2 Nomor 2 Oktober 2015.

Muhaimin, et al. 2011. Manajemen Pendidikan Aplikasinya dalam Penyusunan Rencana Pengembangan Sekolah/Madrasah. Jakarta; Kencana

Nawawi, Hadari. 1997. Administrasi Pendidikan. Surabaya; CV. Haji Mas Agung.

Ramayulis. 2008. Ilmu Pendidikan Islam. Jakarta: Kalam Mulia

Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (Pendidikan Tinggi) (2015-2025) Untuk Pemerkasaan Wakaf

Ummi Fairuz Razak[51]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, 11800 Minden, Pulau Pinang
E-mel: ummifairuzirk@gmail.com

Abstrak

Pendidikan merupakan pemacu kearah kemajuan sesebuah negara. Berdasarkan realiti ini, Malaysia amat menitik-beratkan prestasi institusi pengajian tinggi. Justeru itu, untuk meningkatkan mutu pendidikan tinggi di Malaysia, kerajaan telah memperkenalkan satu Pelan Tindakan Pengajian Tinggi. Menerusi pelan ini, Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia, telah mencadangkan beberapa pelan tindakan untuk memperkasakan institusi pengajian tinggi. Salah satunya adalah dengan menjana sumber yang berpotensi seperti wakaf. Ini adalah bagi meningkatkan kemampanan kewangan institusi, mengurangkan pergantungan pada dana awam, serta mempelbagaikan sumber perbiayaan institusi pengajian tinggi. Oleh itu, makalah ini bertujuan untuk mengenalpasti kandungan Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (Pendidikan Tinggi) (2015-2025) (PPPM (PT). Selain itu, makalah ini juga bertujuan untuk mengkaji sejauh mana pelaksanaan Pelan Tindakan ini. Makalah ini menggunakan kaedah pengumpulan data sekunder melalui kajian dokumen dan analisis data melalui analisis kandungan. Dapatan kajian menemukan bahawa PPPM (PT) (2015-2025) mengandungi beberapa pelan tindakan berasaskan wakaf. Di samping itu, terdapat Institut Pengajian Tinggi yang mengaplikasikan wakaf sebagai sumber pendanaan mereka selaras dengan hasrat Kementerian. Oleh itu, PPPM (PT) (2015-2025), merupakan suatu pelan tindakan kerajaan yang baik kerana ia merupakan pendorong kepada lebih banyak IPT di Malaysia untuk memperkasakan wakaf pendidikan.

Kata kunci: Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (Pendidikan Tinggi) (2015-2025), wakaf pendidikan

PENDAHULUAN

Didalam Islam, berwakaf merupakan suatu amalan yang sangat digalakkan. Dalil pensyariatan wakaf berasaskan as-sunnah ialah:

((إذا مات الإنسانُ انقطعَ عملُه إلا من ثلاثةٍ : من صدقةٍ جاريةٍ، وعلمٍ يُنتفعُ به، وولدٍ صالحٍ يدعو لهُ))

[51] Ummi Fairuz Razak ialah calon Ijazah Doktor Falsafah Pengurusan Pembangunan Islam di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang.

Apabila seorang manusia telah meninggal, terputuslah segala amalannya, melainkan daripada tiga perkara iaitu: sedekah jariah, ilmu yang bermanfaat, dan anak soleh yang mendoakannya.

(Hadis Riwayat An-Nasai:3651)

Istilah derma kebajikan secara berterusan atau sedeqah jariah di dalam hadis ini difahami oleh para Ulama' sebagai wakaf. Ia membawa maksud tersirat iaitu kebaikan yang kekal berterusan daripada sedeqah. Dalam konteks ini, yang paling penting adalah kebaikan yang kekal berterusan tanpa mengira sama ada ianya dikaitkan dengan korpus, atau tanah dalam kes wakaf, atau bukan korpus (Abdul Hamid Mar Iman & Muhammad Tahar Sabit Mohammad, 2014).

Amalan berwakaf ini sangat digalakkan di dalam Islam. Ia bukan sahaja terhad kepada wakaf harta tak alih seperti tanah, namun sebenarnya terdapat banyak lagi jenis-jenis wakaf yang lain. Dewasa ini, wakaf yang dilihat berpotensi untuk diperkasakan adalah seperti Wakaf Pendidikan Tinggi (Noor Azura Zainuddin et al., 2017).

Kerajaan Malaysia telah menunjukkan keprihatinan terhadap Wakaf Pendidikan Tinggi. Dalam Seminar Pembiayaan dan Pembangunan Wakaf Institut Pengajian Tinggi (IPT) yang dirasmikan oleh Datuk Seri Idris Jusoh di Universiti Malaya, Kuala Lumpur pada tahun 2017, jelas disebutkan betapa dana wakaf sebagai sektor ekonomi ketiga berpotensi besar untuk menyemarakkan skim wakaf di universiti. Malah menurut beliau lagi, sejarah menunjukkan dana wakaf pernah dimanfaatkan untuk sektor pendidikan, kesihatan, sosial dan kemasyarakatan selain untuk aktiviti agama dan kerohanian (Mohd. Ali Muhamad Don, 2017).

Dalam perkembangan dan memperkasakan pendidikan di Malaysia, Kementerian Pendidikan Malaysia telah menganugerahkan kuasa autonomi kepada lima universiti awam pada tahun 2012 yang bertujuan bagi memastikan institusi ini berupaya dalam membina reputasi tinggi, berdaya saing dan bersedia bertindak secara seiring perkembangan global. IPTA berkenaan diberi kuasa autonomi dalam empat bidang merangkumi urus tadbir, kewangan, sumber manusia dan pengurusan akademik serta pengambilan pelajar. Universiti-universiti terbabit adalah Universiti Malaya, Universiti Kebangsaan Malaysia, Universiti Sains Malaysia, Universiti Putra Malaysia dan Universiti Teknologi Malaysia (Arkib, 2012). Jelas di sini bahawa wakaf merupakan salah satu cara yang dapat membantu IPT dalam menjana pendapatan dan manfaat yang boleh digunakan bagi tujuan peningkatan dan kemajuan pendidikan negara. (Siti Zakiah Binti Ali & Hairunnizam Wahid, 2014).

Sebagai bukti kesungguhan kerajaan Malaysia dalam memperkasakan wakaf Pendidikan Tinggi di Malaysia, kerajaan telah memperkenalkan Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (Pendidikan Tinggi) (2015-2025). Namun begitu, walaupun digariskan di dalam pelan tindakan ini akan perlunya IPT mengurangkan pergantungan kepada kerajaan dari segi pembiayaan serta mewujudkan sumber-sumber lain seperti wakaf, namun dari segi realitinya pelaksanaan wakaf di peringkat IPT sendiri agak kabur terutama polisi pentadbiran untuk pemerkasaan wakaf. Justeru itu, makalah ini bertujuan untuk mengenalpasti kandungan Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (Pendidikan Tinggi) (2015-2025) yang

berkaitan wakaf. Selain itu, makalah ini juga bertujuan untuk mengkaji sejauh mana pelaksanaan wakaf Pendidikan menerusi Pelan Tindakan ini. Pada akhir perbincangan, dikemukakan hasil analisis berdasarkan kandungan Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (Pendidikan Tinggi) (2015-2025).

ANALISIS PELAN PEMBANGUNAN PENDIDIKAN MALAYSIA (PENDIDIKAN TINGGI) (2015-2025) (PPPM (PT) UNTUK MEMPERKASAKAN WAKAF

Sub topik ini akan membincangkan mengenai latar belakang PPPM (PT) (2015-2025) serta analisis yang dibuat terhadap kandungan pelan tindakan ini untuk memperkasakan wakaf. Tujuannya adalah untuk melihat dan mengkaji kandungan pelan tindakan yang mempunyai kaitan dengan wakaf Pendidikan.

2.1 LATAR BELAKANG PPPM (PT) (2015-2025)

Pada 2013, Kementerian telah mula merangka Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2015-2025 (Pendidikan Tinggi) atau PPPM (PT). Dalam tempoh dua tahun, Kementerian telah mendapat pelbagai maklum balas daripada pakar pendidikan Malaysia dan antarabangsa, pemimpin IPT tempatan dan masyarakat umum (PPPM (PT) (2015-2025), 2015: 13).

Pelan tindakan ini dibangunkan secara kolaboratif dan perundingan yang dipandu oleh pemimpin akademik Malaysia dengan lebih 100 kumpulan mewakili pelbagai kepentingan dan ribuan individu yang prihatin. Mereka yang terlibat merangkumi pakar pendidikan Malaysia dan antarabangsa, pentadbir universiti, Lembaga Pengarah Universiti, komuniti akademik, persatuan yang mewakili pelbagai industri dan majikan, agensi yang berkaitan, ibu bapa, pelajar dan orang awam. Proses penyediaan pelan ini bermula dengan kajian semula Pelan Strategik Pengajian Tinggi Negara (PSPTN). Secara keseluruhannya, penyediaan PPPM (PT) ini melibatkan tiga fasa:

Jadual 1: Fasa-Fasa Dalam Penyediaan PPPM (PT) (2015-2025)

fasa	tarikh	Perincian
fasa 1	Februari 2013 hingga Februari 2014	Kajian Semula Pelan Strategik Pengajian Tinggi Negara (PSPTN): Pihak Kementerian telah menjalankan semakan semula secara menyeluruh terhadap prestasi dan kemajuan Pelan Strategik Pengajian Tinggi Negara (PSPTN) sebagai asas kepada pembentukan PPPM (PT).
Fasa 2	Mac 2014 hingga September 2014	Merangka Konsep Melibatkan 10 Lonjakan: Menerusi hasil Fasa 1, pihak Kementerian telah mengenal pasti 10 Lonjakan yang diperlukan untuk memacu sistem pendidikan tinggi Malaysia ke tahap berikutnya. Kementerian juga mengadunkan semua Lonjakan ini dengan pelbagai pelan peringkat nasional terutamanya

		Pelan Pendidikan Malaysia 2013-2025 (Pendidikan Prasekolah hingga Lepas Menengah) atau PPPM.
Fasa 3	Oktober 2014 hingga Mac 2015	Memuktamadkan PPPM (PT): Perincian bagi 10 Lonjakan telah dimuktamadkan menerusi rundingan awam dan maklumbalas daripada Kabinet.

Sumber: Kementerian Pendidikan Malaysia, 2015.

Secara keseluruhan sesi interaksi bersama lebih 10,500 orang telah dijalankan dalam tempoh dua tahun (PPPM (PT) (2015-2025): 13). Pelan tindakan ini dirangka berlandaskan lima aspirasi yang juga dinyatakan dalamnya iaitu akses, kualiti, ekuiti, perpaduan dan kecekapan (PPPM (PT): 18).

2.2 Kandungan PPPM (PT) Untuk Memperkasakan Wakaf

Jadual 2: Kandungan PPPM (PT) (2015-2025) Berkaitan Wakaf

Bil.	tajuk	sub-tajuk	keterangan
	Lonjakan ke-5:	Kemampuan kewangan	Memberikan insentif kepada penubuhan tabung endowmen dan wakaf, selain menggalakkan sumbangan kepada pendidikan tinggi. Contohnya, menerusi penyediaan dana padanan untuk IPT pada peringkat awal penubuhan tabung.
	Pelan tindakan pelaksanaan inisiatif	Fasa 1 (2015): Membina momentum dan meletakkan asas	Menyusun amalan terbaik menjadi "buku panduan" untuk beberapa agenda kritikal universiti yang boleh diterima pakai oleh IPT: Mewujudkan pelbagai sumber pendapatan, dana endowmen dan wakaf.
	Inisiatif C1	Memberi insentif kepada dana endowmen	Matlamat inisiatif ini adalah untuk mewujudkan sumber pembiayaan yang stabil dan mampan untuk IPT menerusi tabung endowmen bagi meningkatkan kemampanan kewangan institusi dan mengurangkan pergantungan pada dana awam.
	Inisiatif D1	Manfaat sistem pembiayaan baharu	Manfaat kepada institusi: Kepelbagaian sumber pendapatan seperti endowmen dan wakaf yang memberi fleksibiliti dan penurunan kuasa untuk berbelanja.

	Pelan tindakan pelaksanaan inisiatif	Strategi C: Mempelbagaikan pendapatan IPT	Fasa 2: (2016-2020) Insentif untuk menggalakkan tabung endowmen atau wakaf IPT.

Sumber: Kementerian Pendidikan Malaysia, 2015.

Di dalam PPPM (PT) (2015-2025) jelas dinyatakan mengenai wakaf sebagai sumber pembiayaan institusi pengajian tinggi. Di antaranya adalah lima contoh mengenai penyataan wakaf yang dinyatakan di dalam pelan tindakan ini. Sebagai contoh, merujuk kepada bilangan satu, iaitu lonjakan ke-lima. Terdapat 10 lonjakan yang telah digariskan oleh pelan ini. Lonjakan ini bertujuan untuk mendorong kecemerlangan berterusan dalam sistem pendidikan tinggi. Lonjakan ini juga akan menjelaskan kaedah untuk menangani isu berkaitan prestasi utama berkaitan sistem, terutamanya kualiti dan kecekapan serta pengaruh persekitaran global yang semakin mencorakkan landskap pendidikan tinggi.

Dalam tempoh sedekad akan datang, Malaysia perlu menyediakan pendidikan tinggi berkualiti dengan enrolmen pelajar sekali ganda menjadi antara yang tertinggi di ASEAN. Cabarannya ialah jumlah pembiayaan kerajaan telah meningkat dengan kadar 14% setahun ketika ini, terutamanya dalam bentuk subsidi kepada IPT awam yang melibatkan 90% daripada perbelanjaan tahunan. Di samping itu, kadar pembayaran balik pinjaman Perbadanan Tabung Pendidikan Tinggi Nasional (PTPTN) perlu ditambah baik secara lebih menyeluruh. Malaysia juga perlu beranjak dari sistem yang sangat bergantung kepada sumber Kerajaan dan fokus terhadap input kepada fokus terhadap keberhasilan dan seluruh pihak yang terlibat perlu memberi sumbangan mengikut kadar sepatutnya. Bagi mencapai hasrat ini, Kerajaan akan menyediakan dana berasaskan prestasi, melaksanakan pembaharuan mekanisme pembiayaan pelajar dan menggalakkan IPT untuk mempelbagaikan sumber pendapatan. Inisiatif utama termasuklah: memberikan insentif kepada penubuhan tabung endowmen dan wakaf, selain menggalakkan sumbangan kepada pendidikan tinggi. Contohnya, menerusi penyediaan dana padanan untuk IPT pada peringkat awal penubuhan tabung (PPPM (PT) (2015-2025): 27).

Pelan pembangunan ini merupakan salah satu inisiatif kerajaan untuk mempelbagaikan sumber pendapatan. Ini kerana cabaran utama kerajaan pada waktu ini adalah pembiayaan institusi pengajian tinggi yang semakin meningkat. Sudah tentu dengan pemerkasaan wakaf di institusi pengajian tinggi ia dapat memberikan faedah yang banyak kepada kerajaan.

Menurut PPPM (PT), perkara yang dinyatakan adalah mewujudkan tabung endowmen dan wakaf. Menurut Newmen (2005), seperti yang dipetik dalam Mohd Solahuddin Shahruddin (2016), Endowmen ialah satu perbuatan kebajikan dengan tujuan kemanusiaan atau satu organisasi yang didokong oleh para dermawan. Para penderma dapat merasakan bahawa sumbangan yang diberikan ini dapat membantu mengurangkan bebanan masyarakat keseluruhannya.

Menurut Muhammad Usman & Asmak Ab. Rahman (2016), wakaf merupakan suatu endowmen Islam. Menurut Cizakca, seperti dipetik dalam Muhammad Usman & Asmak Ab. Rahman, Sejarah telah membuktikan bahawa masyarakat Islam bergantung kepada wakaf untuk memperkasakan institusi pengajian tinggi. Beribu-ribu buah sekolah dan ratusan

universiti dalam pelbagai bidang sains, sastera, kemanusiaan, dan sebagainya termasuklah di bandar-bandar besar seperti Andalusia, Baghdad, Samarkand, Bukhara, Damascus, Nishapur dan Al-Quds terkenal sebagai hub untuk pengajian tinggi kebanyakannya dibiayai oleh wakaf. Justeru itu, tindakan kerajaan menjadikan wakaf dalam salah satu pelan tindakan kerajaan Malaysia, adalah satu tindakan yang baik kerana manfaatnya telah terbukti berdasarkan sejarah dunia.

Seterusnya, adalah Pelan Tindakan Pelaksanaan Inisiatif. Transformasi selama 11 tahun terhadap sistem pendidikan tinggi bersifat menyeluruh dan mencabar. Bagi memastikan sistem tersebut lancar dan terus berkembang, maka pihak Kementerian telah menetapkan 10 Lonjakan menerusi tiga fasa supaya dapat dilaksanakan dengan jaya seiring dengan peningkatan keupayaan dan kemampuan seluruh sistem, dan kesiapsiagaan IPT. Fasa pertama memberi tumpuan kepada pembinaan asas transformasi, fasa kedua akan melibatkan perubahan struktur bagi melancarkan transformasi, dan fasa ketiga untuk pemantapan sistem pendidikan tinggi tempatan menjadi unggul pada peringkat global. Ketiga-tiga fasa ini telah diselaraskan dengan PPPM:

2015: memastikan pencapaian segera untuk memulakan momentum dan menyediakan asas trasnformasi.
2016-2020: memacu penambahbaikan sistem.
2021-2025: mencapai kecemerlangan menerusi operasi yang fleksibel. Dalam konteks PPPM (2015-2025), pihak Kerajaan dan Kementerian beriltizam untuk menggunakan pendekatan baharu untuk mencapai matlamat yang besar, mampan dan menyeluruh

Antara momentum dan asas yang dibina dan diletakkan adalah dengan menyusun amalan terbaik menjadi “buku panduan” untuk beberapa agenda kritikal universiti yang boleh diterima pakai oleh IPT. Ini adalah dengan mewujudkan pelbagai sumber pendapatan, dana endowmen dan wakaf (PPPM (PT): 30).

Seterusnya, adalah melalui Inisiatif C1 sebagaimana yang ditunjukkan oleh Jadual 1, iaitu dengan memberi insentif kepada dana endowmen. Matlamat inisiatif ini adalah untuk mewujudkan sumber pembiayaan yang stabil dan mampan untuk IPT menerusi tabung endowmen bagi meningkatkan kemampanan kewangan institusi dan mengurangkan pergantungan pada dana awam. Ini kerana pergantungan ini menyukarkan perancangan jangka panjang IPT. Sebagai perbandingan, IPT yang mempunyai pelbagai sumber pembiayaan, tidak bergantung sepenuhnya pada dana awam, akan lebih mudah untuk merancang secara jangka panjang termasuklah dalam urusan pembangunan dan pelaburan. Semua universiti awam akan mewujudkan tabung endowmen dan wakaf masing-masing, manakala IPT swasta turut digalakkan untuk berbuat demikian. (PPPM (PT): 144).

Di dalam PPPM (PT) (2015-2025), turut dijelaskan peranan endowmen wakaf berdasarkan kajian Salleh, A.H.M., N.S. Adham, K.A. (Ed.) (2014), menurut beliau wakaf adalah institusi kebajikan tertua di dunia yang merupakan kaedah menjana kekayaan dan pengagihan yang berlandaskan ajaran Islam. Wakaf juga adalah kaedah endowmen Islam yang bersifat kekal dan berterusan untuk meningkatkan sosioekonomi masyarakat. Tadbir urus dan fungsi wakaf serupa dengan tabung endowmen yang melibatkan pemindahan aset oleh individu atau

organisasi sebagai suatu amanah. Beberapa IPT di Malaysia seperti UPM, UKM, UTM, USIM dan UIAM telah menubuhkan tabung wakaf untuk Pendidikan. (PPPM (PT): 145).

Selain itu, melalui Inisiatif D1 sebagaimana yang ditunjukkan oleh Jadual 1, Berdasarkan pelan tindakan ini, Kementerian Pendidikan Malaysia berhasrat untuk meningkatkan produktiviti dan keberkesanan kos IPT. Matlamat inisiatif ini adalah untuk meningkatkan keberkesanan dan produktiviti IPT di Malaysia. Salah satu cara adalah dengan memperkenalkan sistem pembiayaan baharu. Sistem baharu ini bertujuan menambah penyertaan, meningkatkan kualiti, dan menghasilkan pendidikan tinggi yang mampan di Malaysia. Manfaat kepada institusi adalah wujudnya kepelbagaian sumber pendapatan seperti endowmen dan wakaf yang memberi fleksibiliti dan penurunan kuasa untuk berbelanja (PPPM (PT) (2015-2025): 147).

Kementerian Pendidikan Malaysia juga telah menggariskan Pelan Tindakan Pelaksanaan Inisiatif. Strategi dan inisiatif dalam Lonjakan ini telah disusun dengan teliti merentas tiga fasa untuk mengelak daripada terlalu membebankan sistem, dan memastikan setiap fasa yang berturutan meneruskan asas yang dibina sebelumnya. Perancangan, pelaksanaan dan pemantauan terhadap proses pelaksanaan akan dijalankan mengikut hala tuju yang dicadangkan (PPPM (PT) (2015-2025): 148). Terdapat empat strategi yang dicadangkan iaitu strategi A: Menambah baik formula pembiayaan IPT awam, strategi B: Memantapkan sistem pinjaman pelajar, strategi C: Mempelbagaikan pendapatan IPT, dan strategi D: Mengoptimumkan kos sistem pendidikan tinggi. Berdasarkan penelitian, strategi yang berkaitan dengan wakaf adalah strategi C sebagaimana yang berikut jadual yang berikut:

Jadual 3: Strategi C: Mempelbagaikan Pendapatan IPT

Strategi C	Fasa 1 (2015)	Fasa 2 (2016-2020)	Fasa 3 (2021-2025)
Mempelbagaikan pendapatan IPT	Menyusun amalan terbaik untuk penjanaan pendapatan dan penubuhan tabung endowmen atau wakaf IPT.	Insentif untuk menggalakkan tabung endowmen atau wakaf IPT.	Mendapatkan model pelbagai hasil untuk semua IPT.

Sumber: Kementerian Pendidikan Malaysia, 2015.

Ini adalah beberapa perkaitan bagaimana kepelbagaian sumber digariskan di dalam PPPM (PT) (2015-2025). Dapat dilihat terdapat beberapa faktor kerajaan meletakkan wakaf sebagai sumber endowmen dalam pelan tindakan ini, antaranya ialah Malaysia ingin beranjak daripada sistem yang sangat bergantung kepada sumber Kerajaan, melaksanakan pembaharuan mekanisme pembiayaan pelajar dan menggalakkan IPT untuk mempelbagaikan sumber pendapatan. Hakikatnya, kerajaan sudah mula yakin kepada penerapan sistem Islam di dalam pentadbiran.

3 ANALISIS PELAKSANAAN PELAN PEMBANGUNAN PENDIDIKAN MALAYSIA (PENDIDIKAN TINGGI) (2015-2025) (PPPM (PT) UNTUK MEMPERKASAKAN WAKAF

Pada tahun 2016, kerajaan Malaysia telah mengurangkan peruntukan kewangan sebanyak RM2.4 bilion untuk Kementerian Pengajian Tinggi dalam belanjawan 2016. Menurut Menteri Pendidikan Tinggi pada ketika itu, Datuk Seri Idris Jusoh, universiti perlu menjana pendapatan dengan menggunakan aset yang dimilikinya. Ini adalah selaras dengan hasrat yang termaktub dalam PPPM (PT) (2015-2025) (BERNAMA, 2015). Ini juga sebenarnya jelas menunjukkan kesungguhan hasrat kerajaan untuk merealisasikan pelan tindakan ini. Berikut adalah beberapa contoh analisis sejauh mana pelaksanaan wakaf di IPT Malaysia:

3.1 Universiti Putra Malaysia (UPM)

Pusat Pengurusan Wakaf, Zakat dan Endowmen UPM (WAZAN) secara rasminya telah ditubuhkan pada 1 Oktober 2016. Visi WAZAN adalah menjadi pusat kecemerlangan pengurusan Wakaf, Zakat dan Endowmen yang unggul dan bereputasi antarabangsa. Misinya pula adalah menyediakan perkhidmatan kepada seluruh masyarakat dengan penuh integriti dan profesionalisme tinggi dalam pengurusan wakaf, zakat dan endowmen. Secara ringkasnya, Dana Wakaf Ilmu UPM merupakan satu kemudahan untuk berbakti kepada UPM menerusi amalan berwakaf, sama ada wang tunai atau harta (alih/tidak alih) di bawah pengurusan Jawatankuasa Pemegang Amanah Dana Wakaf Ilmu yang dipengerusikan oleh Naib Canselor UPM dalam menjalankan fungsi *Mutawalli* (Pengurus/Pentadbir Harta Wakaf) demi kepentingan dan kemajuan aktiviti keilmuan. Pada tahun 2018, jumlah kutipan harta wakaf oleh WAZAN bermula bulan Januari hingga September ialah RM570, 304.57 (WAZAN, 2018).

Matlamat penubuhan WAZAN adalah selaras dengan PPPM (PT) (2015-2025) iaitu antaranya memperkasakan governan dan kelestarian kewangan UPM serta mengurangkan kebergantungan UPM kepada pembiayaan Kerajaan. Inilah hasrat Kementerian Pendidikan Malaysia iaitu untuk mempelbagaikan sumber pembiayaan IPT serta mengurangkan kebergantungan kepada kerajaan (PPPM (PT) (2015-2025): 144).

Tuntasnya, penubuhan WAZAN UPM adalah sangat signifikan dalam membangunkan potensi dan momentum yang berterusan secara efektif dan efisyen sebagaimana yang dihasratkan oleh YB Menteri Pendidikan Tinggi. Ini selaras dengan sasaran yang telah digariskan dalam Buku Ungu Pelan Transformasi Pendidikan Tinggi bagi menjana pendapatan universiti yang lestari (WAZAN, 2018).

3.2 Universiti Islam Malaysia (UIM)

Penubuhan Universti Islam Malaysia adalah berasaskan wakaf hasil kesinambungannya daripada wakaf Kolej Islam Malaya (KIM) yang terhenti operasinya pada tahun 1970. UIM tidak perlu bergantung sepenuhnya kepada wang kerajaan kerana UIM mempunyai hasil harta wakaf yang diamanahkan kepada Lembaga Amanah Kolej Islam Malaysia-(LAKIM), sumber-sumber baru dari skim wakaf serta sumbangan-sumbangan individu dan korporat (Nor Liana Abdul Munim, Siti Mashitoh Mahamood, & Mohd Zaidi Daud, 2016).

Dari aspek pelaksanaan wakaf di UIM, universiti ini telah melaksanakan beberapa aspek pembiayaan wakaf yang dilaksanakan dalam pentadbiran dan pengurusan UIM. Ini termasuklah yuran pengajian, buku rujukan, biasiswa, gaji pekerja, penyelidikan serta pelaburan harta wakaf (Nor Liana Abdul Munim et al.:130).

Secara ringkasnya, UIM menerapkan wakaf sebagai sumber pembiayaan institusi pengajian tinggi dengan cara yang kreatif dan kritis. Ini dapat dijelaskan lagi dengan tujuan penubuhan bahagian yang menguruskan wakaf di universiti ini yang lebih dikenali sebagai Tabung Wakaf Universiti Islam Malaysia (TWUIM) iaitu untuk mencari dan menjana sumber pendapatan bagi memastikan kemampanan kewangan universiti (https://www.uim.edu.my).

3.3 Universiti Teknologi Mara (UITM)

Entiti wakaf Universiti Teknologi MARA (UiTM) telah ditubuhkan sebagai bertanggungjawab untuk menguruskan dana harta selain zakat dan sedekah bagi kebajikan staf, pelajar UiTM khasnya dan umat Islam secara umumnya. Entiti ini diuruskan oleh Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS) melalui Pusat Zakat, Sedekah dan Wakaf, ACIS, UiTM. Salah satu kemudahan yang disediakan untuk mengumpul dana wakaf adalah melalui e-Wakaf yang dilancarkan pada 18 Januari 2017. Ia merupakan salah satu medium yang dibuat oleh pihak UiTM bagi mempelbagaikan sumbangan wakaf daripada individu atau organisasi dalam dan luar UiTM. (https://www.uitm.edu.my). Menurut Naib Canselornya, Prof Emeritus Datuk Hassan Said, sistem web tersebut dibangunkan oleh pihak UiTM sebagai usaha mengumpul dana bagi melestarikan sistem pendidikan dan pembangunan fizikal universiti itu (BERNAMA: 2017).

Berdasarkan kepada tiga buah institusi Pendidikan yang disebut di atas, iaitu Universiti Putra Malaysia (UPM), Universiti Islam Malaysia (UIM) Dan Universiti Teknologi Mara (UiTM) dapat disimpulkan bahawa pelaksanaan sistem wakaf di ketiga-tiga universiti ini menunjukkan bagaimana mereka mengaplikasikan wakaf sebagaimana yang digariskan dalam PPPM (PT) (2015-2025).

4 KESIMPULAN

Kesimpulannya, dapat dirumuskan bahawa dasar dan polisi kerajaan yang baik amat penting untuk membangunkan sesebuah negara. Ini bertepatan dengan *qaedah fiqhiyah* "*tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyyati manuutun bi al-maslahat*" yang bererti kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya bergantung pada maslahah (Qutb Ar-Raysuni, 2013). Menurut Muhammad Usman & Asmak Ab. Rahman, 2016: 10, *maqasid* utama pelaksanaan wakaf adalah untuk menjaga kemaslahatan umum, yang mana merupakan tugas utama kerajaan. Walaubagaimanapun, institusi wakaf boleh membantu kerajaan sebagai sektor ketiga. Oleh itu, ini menjadi tanggungjawab kerajaan untuk membantu institusi wakaf dengan mewujudkan kesedaran dan pemahaman mengenai isu ini serta memperkenalkan perundangan bagi mewujudkan persekitaran yang sesuai supaya dapat menyokong institusi pengajian tinggi.

Dalam konteks PPPM (PT) (2015-2025), ia merupakan suatu pelan tindakan yang baik kerana ia merupakan pendorong kepada lebih banyak IPT di Malaysia untuk memperkasakan wakaf pendidikan tinggi.

RUJUKAN

Abdul Hamid Mar Iman & Muhammad Tahar Sabit Mohammad. (2014). *Waqf Property: Concept, Management, and Financing*. Johor Bahru: Penerbit UTM Press.

An-Nasai. (2011). *Sunan an-Nasai*. Halb: Maktabah Al-Matbu'ah Al-Islamiyah.

Astro Awani. (2015, Oktober 27). BERNAMA. *Yuran Pengajian Prasiswazah Di Universiti Awam Tidak Dinaikkan-Idris Jusoh*. Diakses daripada http://www.astroawani.com/berita-malaysia/yuran-pengajian-prasiswazah-di-universiti-awam-tidak-dinaikkan-idris-jusoh-78136.

Astro Awani. (2017, Januari 10). BERNAMA. *UiTM Perkenal Sistem E-Wakaf Untuk Kumpul Dana, Lestarikan Sistem Pendidikan*. Diakses daripada http://www.astroawani.com/berita-malaysia/uitm-perkenal-sistem-e-wakaf-untuk-kumpul-dana-lestarikan-sistem-pendidikan-128425.

Azri Ahmad, Syarqawi bin Muhammad, Mohd Asyran Safwan bin Kamaruzaman. (2012). *Education Development Through Waqf.* Kertas kerja yang dibentangkan dalam seminar The 3rd International Conference on Islam and Higher Education (3rd ICIHE), anjuran Pahang State Foundation, Pahang State Foundation Complex, Kuantan 1–2 Oktober 2012.

Di akses daripada http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2012&dt=0126&pub=Utusan_Malaysia&sec=Terkini&pg=bt_11.htm.

Mohd Afandi Mat Rani, Baharuddin Sayin, Ahmad Zaki Abdul Latiff, Amal Hayati Ishak, Razali Othman. (t.t*). Transformasi Wakaf di Malaysia: Isu dan Cabaran*. Shah Alam: Institut Kajian Zakat Malaysia (IKaZ).

Mohd Afandi Mat Rani, Baharuddn Sayin, Mohammad Mahyuddin Khalid, Azri Bhari, Mohd Ashok Zaki Yaakob. (2017). *Wakaf Pendidikan Tinggi di Malaysia Konsep dan Asas*. Kuala Lumpur: Majlis Penerbitan Ilmiah Malaysia.

Muhammad Usman, Asmak Ab. Rahman. (2016). *Funding Higher Education: A Critical Review*. Shah Alam: Institut Kajian Zakat Malaysia (IKaZ).

Nasir Bin Muhammad. (2009). *Qaedah at-Tasarruf 'ala al-Ra'yat Manut bi al-Maslahah: Dirasah Ta'siliyah Tatbiqiyah Fiqhiyah*. As-Sa'udiyah: Majallah Jami'ah Umm al-Qura li- Ulum as-Syariayah wa Dirasah al-Islamiyah.

Noor Inayah Yaakub. (2014). *The Transformation Of The Role Of Waqf In The Higher Learning Education In Malaysia: A New Paradigm For Islamic Financial Institution.* Perbentangan dalam forum 11th Kuala Lumpur Islamic Finance Forum KLIFF2014, Hotel Istana KLCC, 11 – 12 Nov 2014.

Nor Azura Zainuddin, Siti Fatimah Sudin, Hasyeilla Abd Mutalib, Rabitah Harun, Rusnadewi Abdul Rashid. (2017). *Model Pekestarian Institusi Pendidikan Tinggi Wakaf Berdasarkan Hadis.* Shah Alam: Majlis Penerbitan Ilmiah Malaysia.

Nor Liana Abdul Munim, Siti Mashitoh Mahamood, Mohd Zaidi Daud. (2016). *Pemakaian Instrumen Wakaf Untuk Pembiayaan Institusi Pengajian Tinggi: Kajian di Universiti Islam Malaysia (UIM),* Shah Alam: Institut Kajian Zakat Malaysia (IKaZ).

Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (Pendidikan Tinggi) (2015-2025) (PPPM (PT). (2015). Kementerian Pendidikan Malaysia. Diakses daripada http://www.m http://www.mohe.gov.my/muat-turun/awam/penerbitan/pppm-2015-2025-pt/3-pelan-pembangunan-pendidikan-malaysia-2015-2025-pendidikan-tinggi.

Pusat Pengurusan Wakaf, Zakat Dan Endowmen (WAZAN). (2018). Diakses daripada http://www.wazan.upm.edu.my.

Qutb Ar-Raysuni. (2013). *Tasharruful Imam 'Ala Al-Ra'iyyati Manuutun Bi Al-Maslahat Wa Tatbiqatuha Al-Mu'asirah Fi Al-Majal Al-Biie.* Al-Qahirah: Dar Al-Kalimah.

Rohayati Hussin, Rusnadewi Abdul Rashid, Noor Inayah Yaakob. (2015). *Ke Arah Pembangunan Institusi Pendidikan Tinggi Wakaf: Kajian Dari Aspek Perundangan Tanah Negara*. Kertas kerja yang dibentangkan dalam Seminar The 9th ISDEV International Islamic Development Management Conference (IDMAC), anjuran Universiti Sains Malaysia, Penang.

Siti Zakiah Binti Ali, Hairunnizam Wahid. (2014). *Peranan dan Kepentingan Dana Wakaf Institusi Pendidikan Tinggi di Malaysia.* Kertas kerja yang dibentangkan dalam Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia ke-9 (PERKEM ke-9),

Universiti Islam Malaysia. (2018).

Universiti Islam Malaysia. (2018). Diakses daripada https://www.uim.edu.my/v4/fund-asset-waqf/public/about-us.

Utusan Online. (2012, Jan. 26). Arkib. *Lima Universiti Awam Diberi Kuasa Autonomi*.

Utusan Online. (2017, Jun 8). Mohd. Ali Muhamad Don. *Langkah Semarakkan Wakaf IPT*. Diakses dari http://www.utusan.com.my/rencana/utama/langkah-semarakkan-wakaf-ipt-1.490773#ixzz5UGMtswN1.

Dasar Pendidikan Tahfiz Negara Pada Era Malaysia Baharu[52]

Shahir Akram Hassan
E-mail: shahirakram@usm.my
Nurula'in Abd Halim
E-mail: nurulainabhalim@gmail.com
Malyanah Solehah Mohamad Shukor
E-mail: soiedantoyyiba@gmail.com
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia,11800, Pulau Pinang

Abstrak

Sistem pendidikan pada hari ini semakin pesat berkembang seiring dengan era globalisasi. Mendepani era Malaysia baru, sistem pendidikan tahfiz juga tidak harus ketinggalan. Kerajaan sebelum Pilihan Raya Umum ke-14 (PRU-14) telah memperkenalkan Dasar Pendidikan Tahfiz Negara (DPTN) yang berperanan menjaga dan menyelaraskan sistem pendidikan tahfiz di Malaysia. DPTN dirangka bagi memastikan pelajar-pelajar tahfiz bukan sahaja berkebolehan dalam menghafaz al-Qur'an tetapi turut bersedia mendepani cabaran sains dan teknologi moden. DPTN juga bertujuan integrasi tahfiz dengan pendidikan nasional serta dan memartabatkan *huffaz* menjadi satu elemen penting kepada pembinaan negara. Persoalannya, apakah status DPTN pada era Malaysia baharu? Bagaimanakah pendekatan kerajaan baharu terhadap isu pendidikan tahfiz? Objektif pertama kertas kerja ini untuk mengenal pasti Dasar Pendidikan Tahfiz Negara (DPTN). Objektif kedua menganalisis Dasar Pendidikan Tahfiz Negara (DPTN) pada era Malaysia baharu. Metodologi kajian ini menggunakan analisis kandungan dan hasil dapatan kajian menunjukkan bahawa status DPTN selepas PRU ke-14 telah diberi perhatian dan diusahakan agar sistem pendidikan tahfiz era Malaysia baharu menjadi salah satu pendokong ke arah kemajuan pendidikan di Malaysia melalui pendekatan-pendekatan yang dirangka oleh kerajaan.

Kata kunci: pendidikan tahfiz, DPTN, Malaysia baharu

1 PENGENALAN

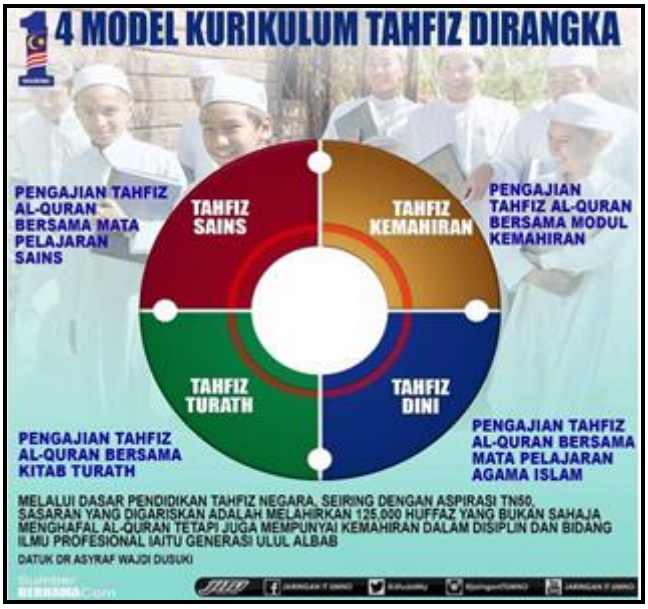
Kerajaan telah memperkenalkan Dasar Pendidikan Tahfiz Negara (DPTN) yang berperanan menjaga dan menyelaraskan sistem pendidikan tahfiz di Malaysia. DPTN bertujuan memartabatkan huffaz yang menjadi satu elemen penting kepada pembinaan negara. DPTN dirangka bagi memastikan pelajar-pelajar tahfiz bukan sahaja berkebolehan dalam menghafaz al-Qur'an tetapi turut bersedia mendepani cabaran sains dan teknologi moden, serta berpengetahuan dalam menghayati kitab turath dan berkemahiran tinggi dalam pelbagai bidang.

[52] Kertas kerja yang dibentangkan di *2018 ISDEV International Islamic Development Management Conference* (IDMAC2018) anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang.

Penggubalan DPTN merupakan cetusan idea Datuk Seri Mohd Najib Tun Abdul Razak pada tahun 2016 yang merupakan Perdana Menteri Malaysia ketika itu. DPTN mendapat perkenan Majlis Raja-Raja Melayu pada Oktober 2017. Namun selepas Pilihan Raya Umum (PRU-14) pada 9 Mei 2018, telah berlaku perubahan apabila Malaysia diambil alih oleh kerajaan baharu. Persoalannya, apakah status DPTN? Siapakah yang bertanggungjawab menjalankan DPTN? Bagaimanakah pendekatan kerajaan baharu pendidikan tahfiz? Kertas kerja ini turut membincangkan mengenai beberapa isu berkaitan pendidikan tahfiz selepas PRU-14. Dapatan kertas kerja ini membincangkan tentang status DPTN selepas PRU-14 dan pendekatan kerajaan baharu terhadap pendidikan tahfiz.

2 DASAR PENDIDIKAN TAHFIZ NEGARA (DPTN)

Dalam usaha memperkasa institusi tahfiz di Malaysia, kerajaan melalui Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) merangka satu Dasar Pendidikan Tahfiz Negara (DPTN) yang mana bermatlamat menghasilkan *huffaz* yang mahir dalam bidang professional (Azman Ibrahim, 2016). Perlaksanaan DPTN pula adalah di bawah tanggungjawab dan pemantauan Jabatan atau Majlis Agama Negeri-negeri. Terdapat empat modul utama yang dirangka bagi memperkemaskan kurikulum tahfiz yang sedia ada iaitu kurikulum Tahfiz dan Sains, kurikulum Tahfiz dan Kemahiran, kurikulum Tahfiz dan Turath dan kurikulum Tahfiz dan Pengajian Agama. Kurikulum ini dirangka memastikan pelajar-pelajar tahfiz bukan sahaja berkebolehan dalam menghafaz al-Qu'ran bahkan turut bersedia mendepani cabaran sains dan berkemahiran tinggi dalam pelbagai bidang.



Rajah 1.0: Empat Model Kurikulum Tahfiz

Rajah 1.0 menunjukkan empat model kurikulum tahfiz yang dirangka dalam Dasar Pendidikan Tahfiz Negara (DPTN).

DPTN telah digubal oleh kerajaan Barisan Nasional dengan matlamat melahirkan *huffaz* yang mahir dalam bidang professional iaitu bermatlamat menyasarkan untuk malahirkan seramai

125,000 *huffaz* yang bukan sahaja mahir dalam bidang al-Qur'an bahkan mahir dalam bidang professional dalam tempoh 30 tahun di bawah Transformasi Negara 2050 (TN50). DPTN telah diambil maklum oleh Majlis Raja-Raja Melayu pada Oktober 2017. Pihak kerajaan juga telah membuka ruang kepada madrasah-madrasah tahfiz yang ada di negara ini untuk memberikan pandangan dan cadangan kepada DPTN. DPTN adalah satu inisiatif kerana kerajaan menyedari bahawa sistem pendidikan tahfiz perlu ditambah baik kerana belum ada sistem pengajian tahfiz yang khusus atau selaras yang diguna pakai oleh pengusaha sekolah tahfiz. Kebanyakan sekolah tahfiz menggunakan kaedah dari pelbagai aliran pengajian. Penambahbaikan ini adalah bagi menjamin kualiti lepasan pelajar sekolah tahfiz adalah terjamin (Harits Asyraf Hasnan, 2017).

Dalam merealisasikan DPTN, Darul Qur'an telah diamanahkan untuk mengetuai gerak kerja memperhalusi pelan tindakan dan garis masa perlaksanaan serta mengenalpasti penglibatan agensi yang berkaitan bagi teras lima iaitu mewujudkan sistem pengiktirafan dan pensijilan bagi institusi tahfiz di Malaysia. (Nordin Ahmad, 2018) menyenaraikan strategi pelaksanaan yang digariskan meliputi inisiatif-inisiatif berikut:

Mewujudkan badan pengiktirafan khusus bagi memperakukan tahap profesionalisme hafiz al-Qur'an.
Memberi penarafan kepada institusi tahfiz dengan mewujudkan mekanisma penarafan yang sistematik dan berkesan.
Memperakukan pencapaian tahap hafazan pelajar melalui sijil pengiktirafan pengikut kategori.
Memperakukan kemahiran kepada penghafaz al-Qur'an melalui sijil professional khas.

Selain itu, pada zaman pemerintahan kerajan Barisan Nasional, pendidikan tahfiz juga dirangka sebagai salah satu modul Pelan Induk Pendidikan Islam Sepanjang Hayat (PSH). Menteri Pendidikan Tinggi ketika itu iaitu Datuk Seri Indis Jusoh melancarkan PSH 2017-2025 di Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) pada 4 Disember 2017. Pelan induk tersebut merupakan satu inisiatif yang menawarkan latihan kemahiran bersama pendidikan agama kepada para pelajar tahfiz dan pondok serta kesinambungan pendidikan Islam berterusan kepada setiap lapisan masyarakat. Ia dijangka memenuhi dua matlamat iaitu memperkasa sistem pendidikan tahfiz dan pondok melalui integrasi Pendidikan dan Latihan Teknikal dan Vokasional (TVET) dan keusahawanan manakala objektif kedua ialah untuk membuka peluang yang lebih luas kepada masyarakat untuk mendalami ilmu agama melalui program yang ditawarkan oleh institusi pendidikan tinggi.

3 DPTN PADA ERA MALAYSIA BAHARU

Kerajaan Pakatan Harapan (PH) dilihat meneruskan DPTN yang diperkenal oleh kerajaan Barisan Nasional dengan melakukan penambahbaikan dari semasa ke semasa. Menurut Timbalan Menteri di Jabatan Perdana Menteri, Fuziah Salleh, kerajaan mengambil berat mengenai perkembangan pendidikan tahfiz bagi melahirkan generasi yang seimbang dari segi ilmu duniawi dan ukhrawi. DPTN akan dilaksana dengan kerjasama Jabatan Agama Islam di setiap negeri dan DPTN merupakan usaha penyelarasan pengurusan pendidikan tahfiz

iaitu penghafazan al-Qur'an yang seragam dengan mengambil kira dasar pendidikan kebangsaan dan peraturan sedia ada di negeri (BERNAMA, 2018a)

Inisiatif penambahbaikan DPTN adalah antara lain akan melibatkan pemantapan undang-undang dan penguatkuasaan dengan melibatkan pengawalan penaziran, memantapkan kurikulum pendidikan tahfiz agar selaras dengan pendidikan arus perdana dan memperkasa tadbir urus institusi tahfiz.

Menerusi DPTN, sistem pengiktirafan dan persijilan juga akan diwujudkan yang mana ketika ini, pelajar lulusan institusi tahfiz tidak mendapat pengiktirafan sewajarnya daripada mana-mana pihak berkuasa. DPTN akan memberi penekanan terhadap kewujudan badan pengiktirafan pendidikan tahfiz secara berpusat.

Selain itu, untuk pembangunan pendidikan tahfiz, kerajaan Pakatan Harapan telah mengumumkan peruntukan sebanyak RM50 juta bagi tujuan menaik taraf dan penyelenggaraan dalam belanjawan 2019 (Belanjawan 2019, Kementerian Kewangan Malaysia). Peruntukan tersebut memberi mesej bahawa institusi pendidikan tahfiz semakin mendapat perhatian kerajaan.

4 ISU BERKAITAN PENDIDIKAN TAHFIZ PADA ERA MALAYSIA BAHARU

Terdapat beberapa isu berkaitan pendidikan tahfiz pada era Malaysia Baharu, pasca PRU-14. Antaranya ialah isu agar sekolah tahfiz ditutup, isu berkaitan dana pendidikan untuk pusat-pusat tahfiz dan isu pendaftaran sekolah tahfiz yang belum berdaftar.

4.1 Pertama: Isu supaya sekolah tahfiz ditutup

Perkara ini menjadi satu isu di Malaysia selepas PRU-14 apabila Zainuddin Maidin, bekas Menteri Penerangan membuat desakan supaya operasi sekolah tahfiz di seluruh negara ditutup sepenuhnya. Menurut Zainuddin Maidin, sekolah tahfiz di negara ini tidak memberikan harapan masa depan kepada generasi baru Islam (Kamaruddin,2018).

Menteri di Jabatan Perdana Menteri, Datuk Dr Mujahid Yusof Rawa menolak cadangan Zainuddin Maidin tersebut dan menyeru agar Zainuddin Maidin melihat kepada sumbangan sekolah tahfiz dalam melahirkan bukan sekadar *huffaz* bahkan *huffaz* yang mahir dalam bidang professional. Datuk Dr Mujahid Yusof Rawa menegaskan bahawa sekolah tahfiz akan dirangka dengan dasar progresif dari segi imej dan penghasilan pelajar mereka dan memperbaiki sudut kawal selia iaitu sekolah tahfiz perlu berdaftar dan tidak boleh dibuat secara terasing daripada sistem pendidikan yang ditetapkan.

Pandangan Zainuddin Maidin juga ditolak oleh Mufti Negeri Sembilan, Datuk Mohd Yusof Ahmad dan Mufti Kelantan, Datuk Mohamad Shukri Mohamad. Presiden Persatuan Institusi Tahfiz al-Qur'an Kebangsaan (PINTA), Mohd Zahid Mahmod pula menegaskan bahawa pihaknya akan tetap mempertahankan institusi tahfiz malah penubuhan institusi tersebut akan diperbesarkan lagi di seluruh negara (Nur Anis Farhanah Abd. Malek, 2018).

4.2 Kedua: Isu berkaitan dana pendidikan untuk pusat-pusat tahfiz

Selepas PRU-14 juga, timbul isu berkenaan dana dan peruntukan untuk pusat-pusat tahfiz sama ada ianya akan diteruskan ataupun dihentikan. Bekas Perdana Menteri, Datuk Seri Najib Razak mengatakan pada sidang media sempena menyambut Hari Kemerdekaan Negara ke-61 bahawa kerajaan Pakatan Harapan tidak akan mengumumkan sebarang peruntukan kepada institusi tahfiz dalam pembentangan Bajet 2019 (BERNAMA, 2018e).

Isu ini disangkal oleh oleh Menteri Jabatan Perdana Menteri, Datuk Seri Dr. Mujahid Yusof Rawa dalam kenyataannya ketika sidang media dengan menyatakan kerajaan Pakatan Harapan akan memberikan komitmen untuk membantu institusi tahfiz melalui satu peruntukan khas yang bakal diumumkan dalam Bajet 2019 (Saifulizam Mohamad, 2018).

4.3 Ketiga: Isu pendaftaran sekolah tahfiz yang tidak berdaftar

Kementerian Pendidikan menyeru pusat-pusat tahfiz yang tidak berdaftar agar mendaftarkan institusi mereka sebagai sekolah swasta. Menurut Menteri Pendidikan, Dr Maszlee Malik, langkah tersebut bagi memelihara dan memastikan keselamatan pelajar tahfiz (Rahimah Abdullah,2018) Kementerian Pendidikan akan bekerjasama dengan Kementerian di Jabatan Perdana Menteri untuk mengkaji semula garis panduan menyelia dan mengendali pusat tahfiz di selutuh negara. Menurut kenyataan Jabatan Bomba dan Penyelamat Malaysia (JBPM) pada 2017, kira-kira 50 peratus daripada 956 pusat tahfiz di seluruh negara didapati dalam keadaan tidak selamat. Malah, Persatuan Institusi Tahfiz al-Qur'an Kebangsaan (PINTA) menyebut lebih daripada 300 pusat tahfiz di negara ini dilaporkan tidak berdaftar (Suhail Shukri, 2018).

Perkara ini adalah tindakan untuk mengukuhkan dan menjaga kebajikan pelajar daripada penindasan supaya jaminan keselamatan dan keselesaan dapat diuruskan pada peringkat kerajaan berikutan pelbagai tragedi yang berlaku pada institusi tahfiz sehingga mengundang campur tangan kerajaan dan perkara ini sepatutnya dipandang sebagai keprihatinan kerajaan untuk menjaga pelajar, ibu bapa, guru malah pemilik pusat tahfiz daripada tercicir dan mendapatkan hak sebagai rakyat Malaysia. Menteri Wilayah, YB Khalid Abdul Samad dalam kenyataan terbaru menegaskan kepada pemilik pusat tahfiz di ibu negara supaya mendaftarkan pusat tahfiz masing-masing sebelum 31 Disember 2018 (Suhail Shukri, 2018).

5 DASAR PENDIDIKAN TAHFIZ PADA ERA MALAYSIA BAHARU

Walaupun dengan beberapa isu yang timbul berkenaan institusi tahfiz mahupun DPTN sendiri, setakat ini dapat diperhatikan sekurang-kurangnya terdapat empat perkara berkenaan dasar pendidikan tahfiz pada era Malaysia Baharu.

Pertama, tidak dapat dinafikan sistem pengajian tahfiz menjadi satu fenomena baharu dalam dunia pendidikan tanah air (Kamsaton, 2005). Minat terhadap pengajian tahfiz juga tidak berkurangan, walaupun pelbagai isu yang melanda institusi tahfiz. Sehubungan itu, pendidikan tahfiz di Malaysia perlu diperkukuhkan dan diletakkan setanding dengan

pendidikan arus perdana seiring falsafah pendidikan kebangsaan dan falsafah pendidikan Islam walau sesiapa pun yang memegang tampuk pemerintahan negara.

Kerajaan Pakatan Harapan perlu memberikan komitmen yang tinggi ke arah memperkasakan pendidikan tahfiz dengan meneruskan Dasar Pendidikan Tahfiz Negara yang telah menggariskan strategi perlaksanaannya berdasarkan lima teras seperti berikut:

Memantapkan undang-undang dan penguatkuasaan.
Mewujudkan model instittusi tahfiz.
Mewujudkan kurikulum pendidikan tahfiz yang sesuai dengan pendidikan arus perdana.
Memperkasakan tadbir urus institusi tahfiz.
Mewujudkan sistem pengiktirafan dan persijilan bagi institusi tahfiz.

Pelbagai pihak telah menyatakan saranan kepada kerajaan Pakatan Harapan supaya meneruskan DPTN sebagai satu sokongan kepada usaha memartabatkan institusi tahfiz. Antaranya, pengasas dan pengetua Pusat Tahfiz Barakah, Datuk Kazim Elias mengatakan bahawa DPTN yang telah dirangka oleh kerajaan terdahulu dilihat mampu memberi jaminan masa depan lebih baik kepada anak-anak tahfiz dan menyarankan agar DPTN diteruskan (BERNAMA, 2018c). Selain itu, Ketua Pemuda UMNO, Datuk Asyraf Wajdi Dusuki juga menyatakan harapan agar kerajaan Pakatan Harapan meneruskan DPTN dengan menangani sebarang kelemahan yang ada (BERNAMA, 2018d).

Kedua, walau pun pada awalnya, DPTN diselarikan dengan TN50, namun apabila TN50 dibatalkan oleh kerajaan PH, terdapat beberapa kenyataan yang DPTN tetap diteruskan. Antaranya Menteri di Jabatan Perdana Menteri, Datuk Seri Dr. Mujahid Yusof Rawa dalam kenyataan media telah menyatakan komitmen kerajaan Pakatan Harapan untuk membantu institusi tahfiz melalui satu peruntukan khas yang bakal diumumkan dalam Bajet 2019 pada 2 November 2019. Keutamaan bantuan akan diberikan kepada pusat-pusat tahfiz yang berdaftar (Saifulizam Mohamad, 2018).

Selain itu, Dr Maszlee Malik selaku Menteri Pendidikan baru mengatakan bahawa institusi pendidikan agama dan tahfiz turut diperkasa dengan menambah baik program tahfiz, memulakan perbincangan dengan beberapa negara Timur Tengah untuk membolehkan pelajar meneruskan pengajian Islam dan Bahasa Arab di rantau berkenaan (BERNAMA, 2018b).

Kementerian Pendidikan juga berhasrat untuk memperkasakan lagi pusat tahfiz dan madrasah agar pelajarnya tidak hanya dibekalkan dengan ilmu agama semata-mata. Menurut Menteri Pendidikan, Dr. Maszlee Malik, antara perancangan kementerian termasuklah membekalkan ilmu keusahawanan kepada pelajar tahfiz agar dapat memberi nilai tambah dalam kehidupan. Kementerian juga mempunyai projek baharu melibatkan Pendidikan Teknikal dan Latihan Vokasional (TVET) untuk pelajar tahfiz di kolej komuniti di seluruh negara (Zaki Amiruddin, 2018).

Selain itu, pihak kerajaan di bawah KPM mengadakan intervensi untuk membantu institusi-institusi tahfiz swasta dengan memberikan kursus-kursus TVET kepada pusat-pusat tahfiz

terpilih. Dalam usaha memartabatkan institusi tahfiz, KPM juga merancang untuk menawarkan pakej-pakej latihan kepada guru-guru di pusat-pusat dan institusi-institusi tahfiz swasta bagi memastikan tenaga pengajar di tahfiz adalah pengajar yang terlatih (Penyata Rasmi Parlimen, 31 Julai 2018).

Ketiga, pihak kerajaan perlu memberi sokongan dalam memartabatkan institusi tahfiz kerana melalui pendidikan tahfiz, al-Qur'an dan isi kandungannnya akan diamalkan oleh segenap masyarakat sekaligus dapat mangurangkan masalah sosial yang semakin berleluasa dalam masyarakat. Kajian Muhaidi et al (2015) menunjukkan bahawa kelebihan seseorang yang cemerlang dalam hafazan al-Qur'an akan turut cemerlang dalam akademik dan sahsiah. Kajian Ahmad Shahrul (2015) pula menunjukkan bahawa kualiti akademik pelajar yang mengikuti program Huffaz Professional UNITEN adalah lebih baik berbanding pelajar yang tidak mengikuti program Huffaz. Maka, para huffaz yang diberi bimbingan seperti yang digariskan oleh DPTN diharapkan dapat terkehadapan bukan sahaja sekadar menjadi warganegara yang baik, malah menjuarai dan memimpin masyarakat ke arah negara Malaysia yang lebih baik.

Keempat, sesuai dengan dasar pihak kerajaan baharu yang mengambil kira pandangan kesemua pemegang taruh dalam sesuatu perkara. Kerajaan perlulah menyokong kewujudan persatuan atau pertubuhan dan gabungan tahfiz di Malaysia kerana perkara ini memberi banyak manfaat kepada pembangunan institusi tahfiz dan dari sudut penyelarasan program sekaligus dapat memperkasakan institusi tahfiz memandangkan institusi tahfiz semakin mendapat tempat dalam sistem pendidikan negara. Pengajian tahfiz menjadi alternatif kepada ibu bapa yang bermatlamat melahirkan generasi beriman dan professional.

6 KESIMPULAN

Perbincangan di atas menunjukkan bahawa DPTN memainkan peranan yang penting dalam memartabatkan institusi tahfiz. DPTN perlu diteruskan oleh kerajaan baharu dan penambahbaikan kepada DPTN perlu dilakukan. DPTN yang diwujudkan tersebut merupakan satu inisiatif kerajaan dalam memartabatkan institusi tahfiz dan para pelajar lepasan tahfiz. Golongan *huffaz* merupakan aset yang penting kepada negara. Golongan ini mempunya potensi yang sangat besar untuk dimanfaatkan bagi menjalankan kegiatan dakwah dan pengislahan kepada masyarakat. Dalam merealisasikan perkara ini, perancangan yang strategik dan perlaksanaan yang sistematik perlu dilakukan untuk para *huffaz* dan institusi tahfiz memperolehi pengiktirafan dan mencapai standard kualiti sebagaimana yang telah ditetapkan dalam sistem pendidikan negara dan DPTN merupakan satu inisiaitif yang sangat tepat. Hasrat untuk melahirkan *huffaz* professional yang menguasai pelbagai disiplin ilmu termasuk ilmu Sains mampu direalisasikan jika semua pihak memberikan komitmen yang tinggi untuk memperkasakan pendidikan tahfiz di negara ini.

RUJUKAN

Azman Ibrahim (2016, Mac 21*). Kerajaan rangka Dasar Pendidikan Tahfiz Negara*. Utusan Online. Diakses dari http://m.utusan.com.my/berita/nasional/kerajaan-rangka-dasar-pendidikan-tahfiz-negara-1.202906

BERNAMA (2018a, Ogos 27). *Dasar Pendidikan Tahfiz Negara akan diteruskan.* Kosmo Onlne. www.kosmo.com.my/terkini/dasar-pendidikan-tahfiz-negara-akan-diterskan-1.736785

BERNAMA. (2018b, Ogos 19). *43 inisiatif pendidikan dilaksana dalam 100 hari k'jaan Harapan.* Malaysiakini. Diakses dari http://m.malaysiakini.com/news/439548

BERNAMA.(2018c, Ogos 28). *Kerajaan PH disaran teruskan dasar pendidikan tahfiz negara.* Astro Awani.Diakses dari www.astroawani.com/berita-malaysia/kerajaan-ph-disaran-teruskan-dasar-pendidikan-tahfiz-negara-184038%3famp=1

BERNAMA. (2018d, Julai 10). *Perkasakan sekolah tahfiz bukan menutupnya-Asyraf Wajdi.* Astro Awani. Diakses dari www.astroawani/com/berita-malaysia/perkasakan-sekolah-tahfiz-bukan-menutupnya-asyraf-wajdi-180042%3famp=1

BERNAMA. (2018e, Ogos 30). *Tahfiz tak mungkin dapat peruntukan Bajet 2019- Najib*. BH Online. Diakses dari www.bharian.com.my/node/468106/amp

Kamaruddin (2018, Julai 11). *Zainuddin Maidin ulang desakan tutup sekolah tahfiz.* Diakses dari http://pakdin.my/zainuddin-maidin-ulang-desakan-tutup-sekolah-tahfiz/

Kamsaton Simon. (2005). *Kepentingan pengajian tahfiz al-Qur'an terhadap masyarakat pada masa kini*. Pusat Pengajian Islam dan Pembangunan Social (PPIPS). Skudai; UTM.

Mardhiah Yahaya, Zetty Nurzuliana Rashhed, Aslam Farah Selamat. (2018). *Isu dalam pendidikan tahfiz : Satu Analisis.* e-Prosiding Persidangan Antarabangsa Sains Sosial dan Kemanusiaan 2018.

Muhaidi Mustaffa, Mohd Al'Ikhsan Ghazali dan Siti Salwa Md. Sawari. (2015). *Eksplorasi hubungan hafazan al-Qur'an dan kecemerlangan para pelajar Maahad Tahfiz Wal Qiraat Pulau Chondong*. Prosiding Seminar Antarabangsa Isu-isu Pendidikan 2015.

Nordin Ahmad. (2018). *Pengiktirafan huffaz di Malaysia: Satu Cadangan*. Konvokesyen Pendidikan Tahfiz Kebangsaan 2018, Kuala Lumpur.

Nur Anis Farhanah Abd. Malek (2018, Julai 8). *Tutup tahfiz: mufti personal kewarasan Zainuddin.* Utusan Online. Diakses dari http://m.utusan.com.my/berita/nasional/tutup-tahfiz-mufti-persoal-kewarasan-zainuddin-1.705014

Penyata Rasmi Parlimen. (2018, Julai 31). Dewan Rakyat. Parlimen keempat belas penggal pertama.

Rahimah Abdullah. (2018, Oktober 1). Pusat tahfiz tidak berdaftar disaran daftar sebagai sekolah swasta.

Saifulizam Mohamad. (2018, Oktober 17). *Tahfiz: menanti khabar gembira*. Utusan Online. Diakses dari http://m/utusan.com.my/rencana/utama/tahfiz-menanti-khabar-gembira-1/768813

Asyraf Hasnan (2017, November 14). *4 Model kurikulum dirangka untuk tambah baik pendidikan tahfiz*. Astro Awani. Diakses dari www.astroawani.com/berita-malaysia/4-model-kurikulum-dirangka-untuk-tambah-baik-pendidikan-tahfiz-asyraf-16033%3famp=1

Zaki Amiruddin. (2018, Jun 11). *Perkasakan pelajar tahfiz, madrasah – Maszlee.* Utusan Online. Diakses dari http://m.utusan.com.my/pendidikan/perkasakan-pelajar-tahfiz-madrasah-8211-maszlee-1.689207

Suhail Shukri. (2018, September 28). *Isu Tahfiz: selesaikan secara berhemah*. Pertubuhan IKRAM Malaysia. Diakses dari http://www.ikram.org.my/berita/kenyataan-media/item/3551-isu-tahfiz-selesaikan-secara-berhemah/html

Ketua Setiausaha Perbendaharaan (2018, Nov 2). *Belanjawan 2019.* Diakses dari http://www.treasury.gov.my/pdf/ucapan/ub19.pdf

Pengaruh Pengetahuan Ilmu Falak Nelayan Terhadap Aktiviti Penangkapan Hasil Laut

Nur Aida Athirah Sulaiman
Calon Ijazah Doktor Falsafah
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia,11800, Pulau Pinang.
E-mail: aidaathirah_sulaiman@yahoo.com
017-4154014

Abstrak

Pengetahuan para nelayan penting untuk meningkatkan kadar tangkapan hasil laut yang menjadi sumber ekonomi utama mereka. Contohnya, pengetahuan nelayan yang mendalam berkenaan pembiakan ikan secara kelompok hanya diketahui oleh para nelayan berdasarkan kepada ilmu falak seperti fasa-fasa bulan atau musim. Persoalannya, bagaimanakah ilmu falak mempengaruhi aktiviti penangkapan hasil laut nelayan? Bagaimanakah pengetahuan nelayan tentang ilmu falak mempengaruhi aktiviti penangkapan hasil laut mereka? Bagi menjawab persoalan ini, dua objektif dikemukakan. Pertama, mengenal pasti pengetahuan ilmu falak dalam kalangan nelayan. Kedua, menganalisis pengaruh pengetahuan ilmu falak nelayan terhadap aktiviti penangkapan hasil laut nelayan. Kaedah temu bual semi struktur dan kajian dokumen digunakan dalam kaedah pengumpulan data dan kaedah analisis kandungan kualitatif digunakan untuk menganalisis dapatan yang telah dikumpul. Akhirnya, kertas kerja ini merumuskan pengetahuan nelayan berkenaan ilmu falak seperti fenomena bulan, pasang surut air, tiupan angin dan perubahan musim penting bagi menjadi penentu sama ada aktiviti penangkapan hasil laut dapat dijalankan ataupun tidak bagi satu masa tertentu oleh para nelayan.

Kata kunci: Ilmu falak, pengetahuan nelayan, penangkapan hasil laut

1 PENGENALAN

Fasa-fasa bulan, pasang surut, musim, fasa-fasa kehidupan ikan, angin dan tempoh hujan yang berlaku secara berulang memberi petunjuk kepada nelayan di laut dan juga di darat bila dan bagaimana untuk turun ke laut (Silva, 2005:77). Kebanyakannya para nelayan mengetahui pergerakan pengaliran hidupan di laut yang berbeza dari tahun ke tahun berdasarkan jenis habitat, musim, cuaca, fasa bulan dan faktor-faktor lain (Johannes & Neis, 2007:26). Pengetahuan para nelayan ini penting untuk mengurangkan risiko kegagalan mendapatkan hasil laut yang menjadi sumber ekonomi utama mereka. (Kalikoski & Vasconcellos, 2007:245). Walaupun perkembangan teknologi zaman sekarang dipercayai mampu membantu aktiviti penangkapan hasil laut dalam kalangan nelayan, namun masih terdapat nelayan yang tidak mampu untuk membeli atau menggunakan peralatan teknologi. Hal ini, menjadi permasalahan kepada nelayan pesisir pantai khususnya. Selain itu, berdasarkan bajet kewangan bagi bantuan sara hidup nelayan, didapati bantuan sara hidup

nelayan dikurangkan daripada RM 300 menjadi RM 200. Kekangan bantuan sara hidup ini boelh menjadi salah satu punca kepada kesukaran nelayan pesisir untuk mendapatkan peralatan teknologi ini. Oleh itu, inisiatif yang boleh digunakan ialah berdasarkan kepakaran ilmu pengetahuan nelayan berkenaan ilmu falak mampu membantu para nelayan meneruskan aktiviti penangkapan hasil laut dan dapat memaksimakan hasil tangkapan.

Persoalannya, bagaimanakah ilmu falak mempengaruhi aktiviti penangkapan hasil laut nelayan? Bagaimanakah pengetahuan nelayan tentang ilmu falak mempengaruhi aktiviti penangkapan hasil laut mereka? Bagi menjawab persoalan ini, dua objektif dikemukakan. Pertama, mengenal pasti pengetahuan ilmu falak dalam kalangan nelayan. Kedua, menganalisis pengaruh pengetahuan ilmu falak nelayan terhadap aktiviti penangkapan hasil laut nelayan. Kaedah temu bual semi berstruktur dan kajian dokumen digunakan dalam kaedah pengumpulan data dan kaedah analisis kandungan kualitatif digunakan untuk menganalisis dapatan yang telah dikumpul. Data primer diperolehi berdasarkan temu bual semi berstruktur dengan Tuan Mohd Salleh Mazukhi Harun, yang merupakan penyelidik bebas berkenaan ilmu falak samudera Melayu dan bergiat aktif dengan aktivti penangkapan ikan di kawasan pesisir pantai Malaysia. Beliau mempunyai pengalaman sebagai nelayan pesisir pantai selama 50 tahun. Data sekunder diperolehi berdasarkan kajian dokumen. Seterusnya, data-data yang dikumpul akan dianalisis menggunakan analisis kandungan kualitatif.

Secara keseluruhannya perbincangan kertas kerja ini dibahagikan kepada empat bahagian utama. Pertama, pengaruh fenomena falak dengan aktiviti tangkapan hasil laut. Kedua, pengetahuan ilmu falak nelayan. Ketiga, analisis pengaruh pengetahuan ilu falak nelayan terhadap aktiviti tangkapan hasil laut. Keempat, kesimpulan.

2 PENGARUH FENOMENA FALAK DENGAN AKTIVITI TANGKAPAN HASIL LAUT

Fenomena falak seperti fasa-fasa bulan memberi kesan tehadap aktiviti penangkapan hasil laut. Kesan daripada fenomena fasa-fasa bulan yang pelbagai ini juga mempengaruhi keadaan pasang surut air (Rajamanickam, 1997). Hal ini berlaku apabila tarikan graviti bulan ke atas bumi dan menyebabkan perubahan pada keadaan di lautan (Bussolini, 2016:144). Tarikan graviti bulan menarik air laut di permukaan bumi yang menghadap bulan dan menyebabkan air pasang dan begitu juga sebaliknya (Shafiqah Atiqah Amirudin, Siti Nadhirah Berzanji, Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi & Nurulhuda Ahmad Zaki, 2017: 93). Fenomena air pasang ini juga berlaku apabila bumi dilindungi oleh dua pertiga daripada lautan (Sarah Sopiah Azman, Rusli Othman, Othman Zainon & Mohammad Saupi Che Awang, 2016:83).

Perubahan pasang surut air yang berlaku disebabkan oleh peredaran bulan yang mengelilingi bumi pada orbitnya dan memberi kesan terhadap keadaan bentuk permukaan bulan yang bercahaya sentiasa berbeza-beza apabila dilihat dari bumi, maka menghasilkan fasa-fasa bulan (Shafiqah Atiqah Amirudin, Siti Nadhirah Berzanji, Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi & Nurulhuda Ahmad Zaki, 2017: 106). Fasa-fasa bulan terbahagi kepada lapan bahagian yang dapat dilihat dari bumi (Shafiqah Atiqah Amirudin, Siti Nadhirah Berzanji, Mohd Saiful Anwar

Mohd Nawawi & Nurulhuda Ahmad Zaki, 2017: 106-107). Jadual 1 menunjukkan fasa-fasa bulan dan tarikh dalam tarikh Hijrah.

Jadual 1: Fasa Bulan dan Tarikh Hijrah

Tarikh Hijrah	**Fasa-Fasa Bulan**
1, 2	Anak Bulan
3, 4, 5, 6	Bulan sabit muda
7, 8, 9, 10	Bulan separa muda
11, 12, 13	Bulan hampir purnama
14, 15, 16	Bulan purnama penuh
17, 18, 19, 20	Bulan hampir purnama
21, 22, 23, 24, 25	Bulan separa tua
26, 27, 28, 29/30	Bulan sabit tua

Seterusnya, dalam tradisi orang Melayu, terdapat enam istilah yang diguna pakai berkenaan fenomena air pasang surut ini (Mohd Salleh Mazuki Harun, 2013:83-84; Shafiqah Atiqah Amirudin, Siti Nadhirah Berzanji, Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi & Nurulhuda Ahmad Zaki, 2017: 103). Pertama, air timpas iaitu merujuk keadaan paras air menyusut kepada paras air paling minima kemudian terhenti seketika. Fenomena ini berlaku setiap 12 jam atau dua kali sehari. Kedua, air mula pasang. Keadaan ini berlaku selepas keadaan air timpas, iaitu air laut akan mula berarus secara perlahan. Paras air mula bertambah sedikit demi sedikit dan fenomena ini berlaku dua kali sehari. Ketiga, air pasang iaitu merujuk kepada keadaan selepas air mula pasang dan pada waktu ini arus bergerak dengan laju. Paras kedalaman air juga meningkat dengan cepat dan semakin lama semakin dalam. Keempat, air penuh iaitu keadaan air pasang dengan paras air yang sangat dalam hingga mencapai tahap maksima dan kemudian terhenti seketika. Kelima, air surut berlaku selepas air penuh arus mula bergerak secara menyongsang dan kedalaman air menjadi semakin berkurang hingga mencapai paras minima iaitu air timpas. Keenam, pasang surut perbani iaitu hari yang terdapat purata perbezaan pasang surut air 2.3 meter dan ke atas. Pasang surut anak pula ialah hari yang terdapat purata perbezaan pasang surut air 1.0 meter dan ke bawah.

Perubahan pasang surut air yang berlaku disebabkan oleh peredaran fasa bulan mempunyai hubungkait dengan Takwim Hijrah yang digunakan oleh masyarakat Islam (Mohd Salleh Mazukhi Harun, 2013:85). Bulan beredar mengelilingi bumi dalm tempoh 30 hari dan setiap satu hari bulan beredar melepasi jarak 12° dari kedudukan matahari. Musim edaran laut akan berubah setiap kali bulan melepasi 36°, iaitu genap tiga hari (Mohd Salleh Mazukhi Harun, 2013:86). Oleh itu, satu pusingan penuh ialah 360° dan musim edaran laut berubah selama tiga hari, maka terhasillah 10 musim edaran air laut dalam masa sebulan. Jadual 2 dan Jadual 3 menunjukkan haribulan dalam Takwim Hijrah dengan jenis edaran air laut (Mohd Salleh Mazukhi Harun, 2013:88-89).

Jadual 2: Pusingan Pertama (1 hingga 15 haribulan Hijrah)

Tarikh Hijrah	Musim Edaran
1, 2, 3	Air pasang besar peringkat 1
4, 5, 6	Air menyorong kecil[53]
7, 8, 9	Air pasang mati
10,11,12	Air menyorong besar[54]
13,14,15	Air pasang besar peringkat 2

Jadual 3: Pusingan Kedua (16 hingga 30 haribulan Hijrah)

Tarikh Hijrah	Musim Edaran
16,17,18	Air pasang besar peringkat 1
19, 20, 21	Air menyorong kecil
22, 23, 24	Air pasang mati
25, 26, 27	Air menyorong besar
28, 29, 30	Air pasang besar peringkat 2

Secara saintifiknya, setiap hidupan di Bumi ini mempunyai kitaran biologi yang tersendiri dan memberi respon kepada perubahan cahaya dan suhu sekeliling (Ikegami, Takeuchi, Takemura, 2014:163). Oleh itu, fenomena bulan secara tidak langsung juga memberi kesan kepada kitaran biologi sesuatu hidupan termasuk ikan.

Kebanyakannya, spesis ikan laut dan udang akan bertelur apabila hampir bulan penuh atau bulan gelap, dan arus pasang besar. Ikan laut, bertelur semasa arus pasang besar yang terjadi apabila bulan baru dan bulan penuh. Scara logiknya, ikan laut banyak bergantung kepada arus pasang air untuk memindahkan larva mereka dari pesisir ke muara yang cetek. Saintifiknya, fasa bulan mempengaruhi aktiviti perikanan dan sifat ikan bertelur. Berbeza dnegan ikan air tawar sebab tidak berkait rapat dengan arus air pasang (Allen, 2010). Contohnya, ikan belanak bertelur pada waktu bulan penuh pada musim yang tenang. Ikan besar akan pergi ke muara untuk bertelur, masuk ke air yang cetek antara pantai dan celahan batu karang. (Malinowski, 1918).

Penangkapan ikan kembung adalah lebih rendah semasa bulan terang berbeza dengan penangkapan yang dijalankan pada fasa-fasa bulan yang lain. Menurut Yonvitner, Aziz, Butet dan Pujiastuti (2009), hal ini berlaku kerana terdapat hubungan antara intensiti cahaya yang optimum dengan aktiviti perikanan tersebut. Tambahan pula, fenomena bulan juga memberi kesan kepada kadar tangkapan udang. Penangkapan udang di Kabupaten Cilacap lebih tinggi waktu bulan gelap dan penangkapan ini berbeza pada waktu awal bulan. Walaupun udang merupakan hidupan yang tinggal di kawasan dasar perairan namun peredaran bulan tetap mempengaruhi tangkapan udang di kawasan tersebut (Supardjo S. Djasmani, Djumanto & Septy T. Sari, 2010).

[53] Arus pasang surut air laut bergerak dengan arus yang perlahan dan menuju ke pasang mati (Mohd Salleh Mazukhi Harun, 2013:91).

[54] Arus pasang surut air laut bergerak dengan arus yang perlahan dan menuju ke musim air pasang besar (Mohd Salleh Mazukhi Harun, 2013:93).

Kegiatan aktiviti kehidupan maritim ini penting kepada para nelayan untuk meningkatkan kadar tangkapan mereka. Menurut Collin (2012:118) kefahaman mengenai bagaimana pembiakan ikan berkelompok berlaku di kawasan dan masa yang tertentu hanya difahami secara peringkat asas sahaja. Pembiakan ikan secara berkelompok hanya diketahui secara mendalam oleh para nelayan berdasarkan fasa-fasa bulan atau musim. Pengetahuan ini membantu para nelayan untuk meningkatkan kadar penangkapan ikan di lokasi dan waktu-waktu tertentu. Seterusnya perbincangan akan membincangkan pengetahuan nelayan tentang ilmu falak.

3 PENGETAHUAN ILMU FALAK NELAYAN

Penyorotan karya-karya mendapati sekurang-kurangnya terdapat empat pengetahuan ilmu falak yang dikuasai dalam kalangan masyarakat nelayan dalam pelbagai masyarakat dunia. Antaranya ialah pengetahuan tentang fenomena bulan dan pasang surut air, pengetahuan tentang kemunculan bintang di langit dan pengetahuan tentang perubahan musim.

3.1 Pengetahuan Tentang Fenomena Bulan Dan Pasang Surut Air

Berdasarkan pengetahuan ilmu falak nelayan dalam masayarakat Melayu, terdapat empat ilmu yang berkaitan dengan fenomena bulan dan pasang surut air (Mohd Salleh Mazukhi Harun, 2018). Pertama, ilmu berkenaan musim-musim edaran air laut; kedua, musim pasang pagi atau petang; ketiga, kaedah pengecaman musim dengan melihat bentuk fasa bulan; dan keempat, kaedah pengecaman waktu pasang surut air laut dengan melihat kedudukan bulan di angkasa. Pengetahuan ilmu falak nelayan Melayu ini terhasil berdasarkan dua konsep utama (Mohd Salleh Mazukhi Harun, 2018). Pertama, pembentukan dan mekanisma kejadian pasang surut air laut. Kedua, mekanisme pembentukan musim-musim edaran air laut. Kedua-dua konsep ini melibatkan konsep sains yang agak rumit dan berbeza dengan konsep yang diperkenalkan oleh Barat. Berdasarkan konsep Barat, bulan menarik air lonjong ke arah bulan lalu membentuk pasang surut air laut. Namun, berbeza dengan konsep Melayu yang mengatakan bahawa medan aruhan graviti bulan terhadap bumi menyebabkan terbentuknya dua cabang air yang melingkari permukaan bumi.

Masyarakat nelayan di Bugis di Balobaloang mempunyai pengetahui mereka tersendiri tentang bulan dan pasang surut air (Ammarell, 1999:164-166). Bagi masyarakat ini, apabila mereka mendapati bulan terbit di kawasan timur, air pasang akan naik. Apabila air pasang mula naik, arus air akan bergerak dari barat ke timur atau arus air bergerak mengikut arah bulan. Apabila, bulan terbenam ke barat, air akan mula surut, dan apabila air mula surut, arus air akan bergerak dari arah timur ke barat atau arus air bergerak mengikut arah bulan. Pergerakan arus dan air pasang surut ini penting untuk mengetahui waktu terbaik untuk menangkap ikan.

Para nelayan di Malawi mempunyai kepakaran berdasarkan pengalaman mereka untuk mengintrepetasikan tanda semula jadi untuk meramal cuaca bagi meningkatkan keberkesanan operasi penangkapan ikan mereka (Nsiku, 2007:67). Tanda semula jadi tersebut contohnya, pengaruh kitaran bulan, arus atau gelombang. Pengetahuan nelayan

bukan sahaja melibatkan pengetahuan fenomena bulan namun juga semua perkara semula jadi yang boleh membantu aktiviti penangkapan ikan mereka. Di Kepulauan Vanuatu, pakar telah mengenal pasti waktu tepat untuk menangkap ikan. Keaadan pasang surut yang optimum bertepatan dengan fasa bulan dipilih untuk ikan bermigrasi dari kawasan perairan yang dalam ke kawasan terumbu karang. Musim pemendapan terumbu yang optimum juga ditentukan oleh kitaran pasang surut tahunan di mana terumbu telah terdedah sepenuhnya pada waktu siang hari (Hickey, 2007:114).

Selain itu, nelayan di kawasan Lautan Andaman mempunyai pengetahuan yang baik tentang pasang surut air yang dapat diaplikasikan dalam aktiviti perikanan mereka (Rajamanickam, 1997). Mereka juga mengetahui bahawa bulan baru dan bulan penuh ialah waktu laut bergelora. Mereka akan turun ke laut pada waktu antara bulan penuh dan bulan baru kerana laut berada dalam keadaan tenang. Selain itu, pengetahuan nelayan di kawasan Patos Lagoon juga mengetahui bahawa pada waktu bulan terang ikan gelama sukar ditangkap. Mereka berpendapat bulan juga mempengaruhi waktu dan keberhasilan penangkapan hasil laut. Bulan penuh sesuai untuk penangkapan udang tetapi bukan ikan gelama. Para nelayan berpendapat bulan terang, ikan gelama aktif dan sukar untuk ditangkap. (Kalikoski & Vasconcellos, 2007:246). Tambahan pula, fasa bulan suku terakhir sesuai untuk menangkap ikan belanak. Pada bulan Mei, kelompok ikan belanak akan bertelur dan ini waktu terbaik untuk menangkap ikan tersebut (Kalikoski & Vasconcellos, 2007:246).

Pengetahuan nelayan tentang fenomena bulan ini sehingga menghasilkan satu kalendar yang menjadi panduan bagi nelayan bagi sesebuah masyarakat Polinesia berdasarkan kalendar Polinesia yang mempunyai 29/30 hari menggunakan kitaran (Gonzales, 1984:42). Selain itu penggunaan kalendar berdasarkan bulan juga digunakan dalam masyarakat Jawa. Bagi kalendar masyarakat Jawa, pada sekitar 15 hari bulan hingga awal bulan berikutnya, ikan banyak muncul di laut. Musim ikan berubah-ubah berdasarkan kitaran selama tiga bulan tanpa terikat pada perhitungan bulan dalam kalendar. Contohnya, tiga bulan ikan mudah diperolehi, tiga bulan berikutnya ikan sukar diperolehi dan kitaran ini berulang-ulang (Singgih Tri, Sulistiyono, 2014).

Selain itu, dalam masyarakat Palau terdapat kaledar tradisional bulan yang digunakan oleh nelayan di kawasan tersebut. Kalendar tradisional bulan masyarakat Palau, berkait rapat dengan pemilihan hari dan bulan yang optimum untuk menangkap ikan. Dalam kalendar ini, kitaran bulan berulang sebanyak enam kali, apabila angin bertiup daripada timur dan kitaran bulan berulang sebanyak enam kali, apabila angin bertiup daripada barat. Seterusnya, apabila bulan menghala ke arah utara, angin bertiup dari arah timur manakala semasa musim angin timur, bucu bulan sabit akan menunjuk ke arah utara (Takeda & Mad, 1996). Dalam kalendar ini, merujuk kepada arah angin yang bertiup, keadaan gelombang, pasng surut air, keadaan air dapat menentukan waktu terbaik dan spesis ikan yang akan diperolehi. (Takeda & Mad, 1996).

Selain itu, kalendar yang berasaskan fasa bulan juga memberi kesan kepada pergerakan pengaliran ikan bagi masyarakat Hawai. Fasa bulan digunakan untuk meramal dalam menjalankan aktiviti penangkapan ikan (Poepoe, Batram & Friedlander, 2007:98). Ramalan ini menghasilkan satu kalendar bulan. Kalendar ini dijadikan sebagai alat untuk meramal

aktiviti penangkapan ikan. Sehingga kini masyarakat moden Hawai masih menggunakan kalendar bulan sebagi rujukan. (Poepoe, Batram & Friedlander, 2007:98). Kalender bulan menekankan proses semulajadi yang mengulang pada skala waktu yang berbeza: bermusim, bulanan, dan setiap hari (Poepoe, Batram & Friedlander, 2007:99). Dengan memerhatikan tingkah laku ikan bertelur dan saiz ikan serta keadaan pembiakan, masyarakat tersebut boleh membina kalendar yang mengenal pasti tempoh pemijahan spesis ikan utama (Poepoe, Batram & Friedlander, 2007:99). Bagi masyarakat Hawai, dengan mengenal pasti tempoh pembiakan bagi sumber spesis yang utama, pengetahuan tradisional bagi penangkapan ikan digunakan agar tidak mengganggu keadaan semula jadi spesis ini (Poepoe, Batram & Friedlander, 2007:100).

Seterusnya, kalendar perikanan masyarakat nelayan di Selatan Brazil yang digunakan dalam nelayan berskala kecil di Patos Lagoon yang terhasil berdasarkan pengalaman pengetahuan tempatan nelayan (Kalikoski & Vasconcellos, 2007:245). Kalendar Perikanan di Patos Lagoon dipengaruhi oleh Pencerobohan Air Masin (saltwater intrusion), iaitu pergerakan air laut ke air tawar dan taburan hujan (Kalikoski & Vasconcellos, 2007:246). Menurut nelayan di Patos Lagoon, musim terbaik untuk menangkap ikan ialah apabila tahap kemasinan kawasan muara pada keadaan yang ideal iaitu dalam tempoh bulan Oktober hingga Disember. (Kalikoski & Vasconcellos, 2007:246). Musim udang dikenal pasti apabila semakin cepat kawasan muara digantikan oleh air masin (Kalikoski & Vasconcellos, 2007:246). Selain itu, berdasarkan kalendar tersebut, bulan Januari hingga Mei ialah waktu untuk menangkap ikan dan udang di laut, manakaka bulan Julai hingga Mei ialah musim menangkap ikan keli (Kalikoski & Vasconcellos, 2007:246).

3.2 Pengetahuan Tentang Kemunculan Bintang Di Langit

Menurut Mohd Salleh Mazukhi Harun (temu bual bersemuka, 18 Oktober 2018), dalam masyarakat nelayan Melayu, kemunculan bintang di langit hanya sekadar pemandu arah sahaja dan tidak memberi kesan kepada kewujudan ikan sama ada banyak atau tidak. Namun terdapat beberapa masyarakat nelayan yang menggunakan bintang sebagai panduan bagi nelayan dalam aktiviti perikanan mereka. Contohnya, masyarakat Polinesia suatu ketika dahulu menggunakan panduan bintang semasa musim panas bagi membantu aktiviti perikanan mereka (Gonzales, 1984:48). Contohnya, dalam masyarakat nelayan Pantai Utara Jawa (Singgih Tri Sulistiyono, 2014), panduan Buruj Belantik (*lintang waluku,*), bertiupnya angin timur laut, nelayan berhati-hati mencari ikan dilaut kerana pada waktu ini ombak besar. Selain itu, Bintang Tujuh Beradik (*lintang wunoh*), muncul di sebelah timur laut dalam suasana yang malap menandakan akan berlaku cuaca buruk dan nelayan tidak akan turun ke langit. Jika muncul dalam keadaan yang terang, nelayan akan turun ke laut. Selain itu, Buruj Pari, musim ikan akan tiba, dan para nelayan akan mempersiapkan dan memperbaiki peralatan untuk turun ke laut dan buruj ini muncul pada bulan, Mei, Jun, Julai. Manakala jika, kerlipan cahaya yang muncul di ufuk timur pada siang hari ketika cuaca cerah, petanda kemungkinan berlaku gelombang besar.

Selain itu, pengetahuan nelayan Lungkak Desa Tanjung Luar, Lombok Timur tentang bintang sebagai tanda apa yang berlaku di laut. Pertama, Bintang *Tanggale* (*Orion*, Belantik) petunjuk arah (bentuk seperti bajak sawah yang dibuat daripada kayu), muncul pada bulan Ogos-

Disember sebelah timur; kedua, Bintang *Rowot (Pleaides,* Bintang tujuh Beradik*)* (seperti daun asam yang masih muda), muncul pasa bulan Ogos-Disember sebelah timur. Kemunculan bintang-bintang ini memberi petunjuk kepada para nelayan bahawa terdapat banyaknya ikan (Fadly Husain, 2011).

Pengetahuan nelayan tentang kedudukan bintang di langit juga mempengaruhi gejala-gejala alam dan mempengaruhi arah angin dan musim terjadi. Bintang digunakan untuk aktiviti meangkap ikan pada malam hari. Jika bintang tidak kelihatan maka arus dan gelombang air dijadikan panduan. Manakala pada siang hari menggunakan kedudukan matahari, maka dapat mengetahui kedudukan mata angin. Jika matahari tidak kelihatan akibat cuaca mendung, panduan untuk mengetahui arah angin adalah berdasarkan gelombang atau arus air. Nelayan Bugis Makassar, meneliti gejala-gejala yang berdasarkan kepada pengetahuan dengan indera penglihatan, pendengaran, bau, firasat dan keyakinan (Hasmah, 2014)

3.3 Pengetahuan Tentang Perubahan Musim

Berdasarkan pengetahuan nelayan Melayu (Mohd Salleh Mazukhi Harun, temu bual bersemuka, 18 Oktober 2018), musim sejuk atau tengkujuh bermula pada bulan September hingga Mac. Pada waktu ini ikan didapati berkurang. Manakala, pada musim panas iaitu bulan April hingga Ogos, ikan mudah diperolehi. Hal ini berkait rapat dengan keadaan kedudukan matahari. Menurut Mohd Salleh Mazukhi Harun (temu bual bersemuka, 18 Oktober 2018) juga, ikan mudah didapati di kawasan air yang suam-suam panas. Kebiasaanya, nelayan Melayu akan mencelup tangan mereka dahulu ke dalam air laut jika air berada keadaan suam itu menandakan terdapat banyak ikan dan sebaliknya (Mohd Salleh Mazukhi Harun, temu bual bersemuka, 18 Oktober 2018).

Pengetahuan perubahan musim juga melibatkan kepada tiupan angin. Contohnya, nelayan di Pantai Utara Jawa mengetahui arah angin jika sedang berada di tengah laut, para nelayan tradisional melihat kepada gerakan ombak itu sendiri (Singgih Tri Sulistiyono, 2014). Ombak bergerak dengan arah yang tetap pada musim-musim tertentu. Angin akan datang setelah ombak datang. Contohnya, pada bulan November hingga Februari, angin dan ombak datang dari arah timur laut. Manakala pada musim kemarau, bulan April hingga Oktober, angin dan ombak bergerak dari arah barat laut.

Pengetahuan nelayan adalah berbeza-beza berdasarkan geografi dan budaya tempatan sesuatu masyarakat tersebut. Contohnya, para nelayan di Ujung Lero yang didiami oleh orang Bugis Makassar mempunyai pengetahuan berdasarkan tanda-tanda alam yang ada di sekitar wilayah contohnyam, gelombang laut besar, berbuih putih, air berkocak dan berwarna kehijau-hijauan (Hasmah, 2014). Penangkapan ikan dalam masyarakat inI bergantung kepada pengetahuan nelayan tentang musim. Contohnya, pada musim Barat, angin bertiup dari arah Barat ke Timur dan disertai dengan hujan (November-Mac). Pada musim ini nelayan kurang ke laut. Seterusnya, pada musim Timur, angin bertiup dari arah timur ke barat (April- Oktober). Dalam bulan ini terdapat waktu (bulan) yang dikenal sebagai ‘malino’ maksudnya tenang. hal ini kerana, tiada hujan dan tiada angin kencang. Keadaan ini berlaku pada bulan April hingga Julai. Pada waktu ini penangkapan ikan adalah paling maksima dan nelayan akan manfaatkan masa tersebut untuk menangkap ikan.

4 ANALISIS PENGARUH PENGETAHUAN ILMU FALAK NELAYAN TERHADAP AKTIVITI PENANGKAPAN HASIL LAUT

Pengetahuan nelayan tentang ilmu falak memberi kesan secara langsung aktiviti penangkapan hasil laut. Berdasarkan kepada pengetuan ilmu falak nelayan ini, sekurang-kurangnya terdapat empat kepentingan terhadap aktiviti penangkapan hasil laut. Pertama, nelayan mengetahui musim dan hari yang sesuai unuk menjalankan aktiviti tangkapan hasil laut berdasarkan spesis yang tertentu. Kedua, mengetahui waktu yang sesuai untuk menjalankan aktiviti penangkapan hasil laut. Ketiga, mengetahui waktu yang selamat untuk turun ke laut. Keempat, mengetahui waktu tertentu ikan bertelur berdasarkan fasa bulan dan arus.

Pertama, pengetahuan musim dan hari yang sesuai untuk menangkap tangkapan hasil laut berdasarkan spesis yang tertentu bergantung kepada keadaan musim-musim pasang surut air laut, cahaya bulan dan juga arus. Sebagai contoh untuk tangkapan udang, mudah diperolehi semasa awal bulan dan tengah bulan yang mana keadaan musim air tersebut ialah pasang air besar (Mohd Salleh Mazukhi Harun, temu bual bersemuka, 18 Oktober 2018) dan keadaan arus waktu itu ialah arus laju. Pada waktu air pasang besar ini, hanya beberapa spesis ikan sahaja yng mudah untuk ditangkap, contohnya jenis ikan pemangsa seperti ikan talang, cencaru, tenggiri dan pari (Mohd Salleh Mazukhi Harun, temu bual bersemuka, 18 Oktober 2018).

Keadaan air pasang besar tidak sesuai untuk tangkapan bukan pemangsa sepeti ikan bawal, selangat dan kembung. Spesis ikan bukan pemangsa ini mudah didapati semasa musim air menyorong kecil atau besar (Mohd Salleh Mazukhi Harun, temu bual bersemuka, 18 Oktober 2018). Pada ketika arus berada dalam keadaan sederhana dan kedalaman air pada ketika sesuai untuk menjalankan aktiviti menangkap ikan bukan pemangsa ini. Bagi jenis ikan bukan pemangsa ini, apabia arus laju, ia kan mendap ke bawah, dan apabila arus perlahan dia akan mula naik ke atas. Pada ketika itu dipercayai ikan bukan pemangsa ini mudah ditangkap. Keadaan arus perlahan ini berlaku ketika bulan hampir penuh atau bulan baru.

Selain itu, cahaya bulan terang, juga waktu yang sesuai untuk menangkap ikan kerana pada waktu ikan berada dalam keadaan aktif. Ikan yang hidup berkoloni mudah ditangkap kerana arus yang membawa ikan tersebut. Tetapi berbeza dengan ikan seperti spesis ikan gelama kerana pada waktu cahaya bulan terang ikan tersebut aktif dan sukar untuk ditangkap. Selain itu menurut Mohd Salleh Mazukhi Harun (temu bual bersemuka, 18 Oktober 2018), air pasang mati ditandakan sebagai musim tidak aktif dan tidak sesuai untuk menangkap ikan. Maka apabila berlaku air pasang mati, nelayan tidak akan turun kelaut untuk menjalankan aktiiviti penangakapan ikan. Berdasarkan kitaran secara bulanan. Oleh itu, setiap spesis tangkapan hasil laut ini mempunyai musim-musim yang berbeza untuk ditangkap.

Kedua, waktu yang sesuai untuk menjalankan aktiviti penangkapan hasil laut berdasarkan kitaran pasang surut air secara harian. Menurut (Mohd Salleh Mazukhi Harun, temu bual bersemuka, 18 Oktober 2018) ada tiga perkara yang perlu diketahui berdasarkan kitaran pasang surut air secara harian ini. Pertama waktu air timpas, kedua waktu air mula pasang

dan ketiga waktu air penuh atau mula surut. Waktu-waktu ini penting diketahui oleh para nelayan untuk memastikan aktiviti tangkapan hasil laut dapat diperolehi secara maksima.

Contohnya, berdasarkan pengalaman Mohd Salleh Mazukhi Harun (temu bual bersemuka, 18 Oktober 2018), tangkapan udang yang djalankan semasa musim air pasang besar sekitar 28 sehingga 3 hari bulan Hijrah dan 13 hingga 18 hari bulan Hijrah. Aktiiviti menjaring udang akan dilakukan semasa air mula pasang dan dilakukan selama tiga jam. Apabila air separuh penuh, udang kurang diperolehi. Aktiviti ini dijalankan dua kali sehari. Seterusnya, bagi spesis ikan seperti ikan bawal dan selangat, pukat akan dipasang apabila air mula pasang dan dibiarkan sehingga air penuh. Setelah keadaan air penuh, baru hasil tangkapan akan dikutip.

Hal ini berbeza dengan spesis ikan belanak. Bagi ikan belanak, aktiviti menangkap ikan belanak dijalankan ketika air mula pasang. Apabila air mula penuh, ikan belanak akan berda di merata-rata tempat dan sukar untuk ditangkap. Seterusnya, spesis seperti kerang perlu diperolehi di kawasan genting landai. Penangkapan kerang mula dijalankan ketika air mula surut sebelum air pasang aktiviti penangkapan kerang perlu dihentikan. Oleh itu, secara praktikalnya, aktiviti penangkapan hasil laut ini dijalankan dua kali sehari dan dalam kadar 3 jam bagi setiap kali menjalankan penangkapan hasil laut.

Ketiga, pengetahuan ilmu falak nelayan dapat membantu para nelayan mengetahui waktu yang selamat untuk turun ke laut. Contohnya, nelayan di kawasan Lautan Andaman menggunakan petunjuk fasa-fasa bulan untuk menjalankan aktiviti penangkapan hasil laut ini. Berdasarkan pengetahuan nelayan di kawasan tersebut keadaan semasa fasa bulan baru dan bulan penuh adalah waktu yang tidak sesuai untuk turun ke laut kerana pada ketika tersebut laut berada dalam keadaan bergelora. Para nelayan di kawasan tersebut hanya akan turun ke laut antara waktu bulan penuh dan bulan baru kerana pada ketika itu, laut berada dalam keadaan tenang.

Selain itu, pengetahuan ilmu falak nelayan berkenaan kemunculan bintang di langit membantu para nelayan untuk mengetahui keadaan semasa laut. Contohnya, nelayan di Pantai Utara Jawa mengetahui bahawa apabila Buruj Belantik muncul dan angina bertiup dari timur laut maka para nelayan perlu berhati-hati semasa menjalankan aktiviti penangkapan ikan kerana pada ketika itu ombak besar. Seterusnya, apabila Bintang Tujuh Beradik muncul di sebelah timur laut dalam keadaan yang malap, maka nelayan tidak akan turun ke laut kerana menandakan akan berlaku cuaca buruk.

Keempat, pengetahuan ilmu falak nelayan berkenaan fasa bulan dan keadaan arus untuk mengetahui waktu tertentu ikan bertelur. Kebiasaannya, ikan bertelur semasa waktu arus pasang besar iaitu ketika fasa bulan baru dan bulan penuh. Contohnya, ikan belanak bertelur pada waktu bulan penuh pada musim yang tenang dan arus yang membantu untuk memindahkan larva iakn tersebut dari pesisir ke muara yang cetek.

Bertitik daripada pengetahuan nelayan mengetahui waktu ikan bertelur, terdapat komunit nelayan di hawai membina satu kalendar berdasarkan bulan untuk mengetahui tingkah laku bertelur spesis ikan. Secara tidak langsung, dengan mengenal pasti tempoh pembiakan bagi sumber spesis yang utama, pengetahuan tradisional bagi penangkapan ikan digunakan agar

tidak mengganggu keadaan semula jadi spesis tersebut (Poepoe, Batram & Friedlander, 2007:100).

5 KESIMPULAN

Akhirnya, pengetahuan tentang fasa bulan, pasang surut, musim tahun, fasa kehidupan ikan, mempunyai sifat berulang yang membimbing para nelayan di laut serta di atas tanah sehingga mereka memberitahu bila dan bagaimana berangkat ke laut. Walau bagaimanapun, kadang-kadang mustahil untuk mencari ikan dan semua usaha terbukti sia-sia kerana semua pengetahuan nelayan ini tidak mencukupi untuk mengatasi kejadian Tuhan (Silva, 2005:77). Alam mempunyai siklusnya sendiri tetapi nelayan tidak semestinya dapat bergantung sepenuhnya kepada petunjuk alam ini untuk menetapkan untuk mencari ikan dan mematuhi kitaran yang tidak dapat diramalkan (Silva, 2005:77).

PENGHARGAAN

Artikel ini merupakan sebahagian daripada hasil penyelidikan yang bertajuk *Etno-Falak Dalam Aktiviti Maritim* [(RUI)1001/CISDEV/8016019] dan telah dibiayai oleh Geran *Research University Individual* (RUI) Universiti Sains Malaysia (2017–2019).

BIBLIOGRAFI

Ammarell, G. (1999). *Bugis navigation*. Yale University Southeast Asia Studies.

Allen, M.S. (2010). Do moon phase affect bass fishing? *Mass Times,* (30).

Bussolini, J. (2016). *Fishing Different, Techniques for Improving Success.* Bloomington: Author House Publisher

Colin, P. L. (2012). Timing and location of aggregation and spawning in reef fishes. In *Reef fish spawning aggregations: Biology, research and management* (117-158). Springer, Dordrecht.

Fadly Husain. (2011). Sistem budaya bahari komunitas nelayan Lungkak Desa Tanjung Luar, Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat. *Jurnal Komunitas* (1), 40-50.

Gonzalez, M. E. (1984). *The archaeoastronomy and ethnoastronomy of Easter Island* (Doctoral dissertation, California State University, Long Beach).

Hasmah. (2014). Sistem pengetahuan local nelayan dalam pengelolaan sumber daya laut di Desa Ujung Lero Kabupaten Pinrang. *Walasuji, 5*(2), 303-313.

Hickey, F.R. (2007). Traditional marine resource management in Vanuatu: world view in transformation. *Fishers' Knowledge in Fisheries Science and Management. Haggan, N., Neis, B. and Baird, IG (eds). UNESCO, Paris, 112-131.*

Johannes, R. E., & Neis, B. (2007). The value of anecdote. *Fishers' Knowledge in Fisheries Science and Management. Haggan, N., Neis, B. and Baird, IG (eds). UNESCO, Paris*, 41-58.

Kalikoski, D.C. & Vasconcellos, M. (2007). *The role of fishers' knowledge in the co-management of small-scale fisheries in the estuary of Patos Lagoon, Southern Brazil*. Dalam Haggan.N, Barbara, N. dan Baird, I.G., *Fisher's knowledge in fisheries science and management.* Perancis: United nations Educational, Scientific and Cultura Organization.

Mohd Salleh Mazukhi Harun. (2013). *Alam dan Rahsia Pasang Surut Air Laut Berdasarkan Kalendar Hijrah*. Selangor: Impian Samudra Enterprise.

Mohd Salleh Mazukhi Harun. (2018). Ilmu falak samudera Melayu. Kertas kerja yang dibentangkan di Seminar Falak Nusantara 2018 di Institut taah dan Ukur Negara, Tanjong Malim, Perak pada 17-18 Oktober 2018.

Nsiku, E. (2007). Indigenous technical knowledge of Malawian artisanal fishers. *Fishers' knowledge in fisheries science and management*, 215-222.

Poepoe, K. K., Bartram, P. K., & Friedlander, A. M. (2007). The use of traditional knowledge in the contemporary management of a Hawaiian community's marine resources. *Fishers' knowledge in fisheries science and management*, 437.

Rajamanickam, G. V. (1997). Traditionala sea knowledge prevailing among tribes of Andaman and Nicobar Island. *Indian journal of history of science, 32*(1), 29-46.

Sarah Sopiah Azman, Rusli Othman, Othman Zainon & Mohamed Saupi Che Awang. (2016). Perubahan pasang surut di sepanjang perairan Malaysia ketika fenomena bulan purnama di perigee 2015. Dlm. Shahir Akram Hassan & Nur Aida Athirah Sulaiman. (pytg.). *Takwim Hijri: Instrumen & Pencerapan Fenomena Falak* (83-96). Pulau Pinang: Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM.

Shafiqah Atiqah Amirudin, Siti Nadhirah Berzanji, Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi & Nurulhuda Ahmad Zaki. (2017). Pengaruh kitaran fasa-fasa bulan terhadap tabiat hidup ketam nipah. *Jurnal Falak Bil.3* (92-119). Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).

Silva, G. (2005). The classification of living beings among the fishermen of Piratininga, Rio de Janeiro dlm. Diugues, A.C. (pytg.) *Maritime Anthropology in Brazi*l. Sao Paulo (76-79).

Singgih Tri Sulistiyono. (2014). Mengenal sistem pengetahuan, teknologi, dan ekonomi nelayan Pantai Utara Jawa. *Jurnal Agastya, 4*(2), 1-24.

Supardjo S. Djasmani, Djumanto & Septy T. Sari. (2010). Komposisi udang hasl tangkapan jarring ciker pada nelayan Tegalkamulyan di Kabupaten Cilacap. *Jurnal Perikanan, 12*(2), 64-71.

Takeda, J. & Mad, P. K. (1996). Traditional Palauan lunar calendar and the fishing gleaning activities on reef flats and/or in lagoons in the Western Caroline Islands, Micronesia. *Occasional Papers,* 30, 91-106.

SENARAI TEMU BUAL

Mohd Salleh Mazukhi Harun. Temu bual bersemuka jam 3 petang - 4.30 petang pada 18 Oktober 2018 di INSTUN, Perak.

Turki Era Reform 2018: Satu Sorotan Awal[55]

Nur Izzati Abd Rahim[56]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang, Malaysia
(izzatirahim93@yahoo.com)

Abstrak

Turki merupakan sebuah negara yang didakwa membawa pendekatan Islam. Pendekatan ini disesuaikan di bawah pentadbiran Recep Tayyib Erdogan selama dua belas tahun sebagai perdana menteri dan lima tahun sebagai presiden. Sekarang Turki sedang beranjak untuk membuat satu perubahan secara menyeluruh dalam sistem pentadbiran Turki. Diperkenalkan satu jawatan iaitu Presiden Eksekutif. Persoalannya, apakah sebenarnya sistem baru yang ingin diperkenalkan ini? Dan apakah sistem baru ini sesuai dengan kerajaan Turki pada hari ini? Daripada persoalan-persoalan tersebut, maka kajian ini ingin meneliti Turki era reform 2018 dengan menggunakan kajian dokumen untuk mendapatkan data sekunder. Dari sini didapati bahawa terdapat tiga kerangka sistem baru di Turki. Iaitu dari sudut pentadbiran, ekonomi, politik dan sosial. Daripada kerangka sistem baru tersebut, apabila dilihat untuk dikemaskini apakah sistem itu sesuai dengan pentadbiran terkini Turki, maka didapati ia adalah sesuai kerana Erdogan bertujuan membangunkan Turki menjadi sebuah negara yang maju mengikut sistem pemerintahan baru yang telah diperkenalkan.

Kata kunci: Turki, Presiden Eksekutif, Sistem Baru

1 PENGENALAN

Turki kini di bawah pimpinan Recep Tayyib Erdogan[57] telah mengalami perubahan dari sudut sistem pemerintahan berasaskan presiden yang mempunyai kuasa eksekutif bagi memimpin negara Turki (Cem Duran Uzun, 2018). Bermula pada 10 Ogos 2014, pilihan raya umum diadakan bagi memilih presiden Turki. Rakyat bertanggungjawab dalam pemilihan presiden pada tahun tersebut, dan ia julung kali diadakan di negara Turki kerana sebelumnya presiden dipilih berdasarkan undian oleh ahli parlimen (Mohammad Redzuan Othman dan Mashitah Sulaiman, 2015:354). Berdasarkan kajian oleh Kocamaner (2015) telah menyatakan, Erdogan

[55] Kertas kerja yang dibentangkan di International Islamic Development Management Conference (IDMAC) anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM) pada 13–14 November 2018 di Pulau Pinang, Malaysia.

[56] Merupakan pelajar Ijazah Sarjana di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia Pulau Pinang.

[57] Recep Tayyib Erdogan merupakan ahli politik bermula pada tahun 1970 menjadi Presiden Cawangan Belia Beyoglu bagi Parti Penyelamat Kebangsaan (MSP), tahun 1980 menjadi Presiden Pemuda Istanbul, tahun 1983 beliau dilantik sebagai Pengerusi Daerah Beyoglu, tahun 1985 beliau menjadi pengerusi Parti Kebajikan bagi wilayah Istanbul, tahun 1994 menjadi Datuk Bandar Istanbul, tahun 2001 beliau dilantik sebagai Pengerusi Parti Keadilan dan Pembangunan (AKP), tahun 2003 beliau dipilih oleh rakyat sebagai Perdana Menteri Turki yang ke-26 (Baykal, 2009). Kemudian pada Ogos 2014, beliau dipilih menjadi Presiden Turki (Elci, 2016).

mewakili Parti Keadilan dan Pembangunan (AKP) telah memenangi Pilihan Raya Presiden Turki ke-12 melalui undian umum dan memperoleh undi sebanyak 51.79 peratus mengalahkan Parti Republikan Rakyat (CHP) yang merupakan parti pembangkang utama AKP juga parti yang pertama ditubuhkan era Republik Turki pada tahun 1923.

Pada 24 Jun 2018, Turki telah mengadakan pilihan raya umum presiden ke-13 bagi memimpin negara tersebut sehingga tahun 2023. Erdogan dipilih oleh rakyat sebagai Presiden Turki buat kali kedua pada tahun 2018 dan beliau telah merubah corak pemerintahan negara tersebut yang berasaskan seorang pemimpin sahaja, kerana sebelum ini Turki di bawah dua pimpinan iaitu Perdana Menteri dan Presiden. Menurut Sadik Unay (2018), Erdogan mengubah corak pemerintahan negara Turki kepada sistem pemerintahan Presiden bertujuan untuk membaik pulih dan membangunkan ekonomi, politik dan sosial negara tersebut ke arah yang lebih sistematik. Selain itu, menurut Ahmad Azam, Najmuddin Mohd Nawi dan Muhammad Suhail Ahmad (2017), dengan pendekatan sistem baru Turki ini, Erdogan berhasrat mengembalikan Turki kepada sistem pemerintahan Uthmaniyah[58] yang telah memegang tampuk pemerintahan negara Turki menerusi sistem monarki (beraja). Sama seperti pendekatan sistem baru yang dibawa oleh Erdogan, Turki dipimpin hanya dengan seorang pemimpin sahaja iaitu Presiden Eksekutif. Namun, apakah sebenarnya sistem baru yang ingin diperkenalkan ini? Dan apakah sistem baru ini sesuai dengan kerajaan Turki pada hari ini? Oleh itu, menerusi kertas kerja ini kedua-dua persolan akan dijawab oleh penyelidik dengan menggunakan kaedah pengumpulan data sekunder dan dianalisis menggunakan kaedah analisis dokumen.

2 SISTEM BARU TURKI

Pilihan Raya Presiden pada 24 Jun 2018 telah mengulang sejarah negara Turki apabila peratusan tertinggi presiden dimenangi oleh Erdogan. Buat kali yang kedua, Erdogan dipilih menjadi Presiden Turki yang ke-13 menerusi undian rakyat yang turun mengundi dan menyokong pendekatan Turki Baru yang dibawa beliau. Berhubung pelancaran Turki Baru atau *(New Turkey)*, Ahmet Davutoglu (bekas Perdana Menteri Turki yang ke-27) telah menyatakan dalam Program Pemilihan Presiden pada 10 Ogos 2014, Turki adalah kali pertama melakukan pemilihan Presiden Republik menerusi undi popular (Toni Alaranta, 2015). Erdogan dipilih sebagai Presiden Turki tahun 2014 dan ia merupakan julung kali dilakukan menerusi undian rakyat. Menurut Ahmet Davutoglu lagi dalam laporan *Finnish Institute Of International Affairs (FIIA):*

> "Kerajaan AKP pimpinan Erdogan berkuasa sehingga hari ini bukan sahaja dalam pembentukan kerajaan, pemerintahan negeri, aksi politik atau

[58] Sistem pemerintahan yang berasaskan Kerajaan Uthmaniyah di Turki yang dipimpin oleh Sultan Muhammad al-Fateh bermula tahun 1432 sehingga tahun 1481. Al-Fateh telah menyusun kembali pentadbiran negara dan aspek ketenteraan setelah diberi kepercayaan memimpin Kerajaan Uthmaniyah. Berasaskan strategi dan kecekapan beliau pada usia muda 21 tahun, Kota Konstatinopel Turki berjaya ditawan pada 29 Mei 1453. Sejarah membuktikan setelah kota berjaya ditawan termasuk penguasaan ke atas Timur Tengah, Barat dan Benua Afrika, Kerajaan Uthmaniyah menjadi sebuah kuasa yang kuat dan ditakuti oleh pihak Barat. Kerajaan Uthmaniah menggunakan sistem pemerintahan beraja (monarki) yang mempunyai kuasa dalam setiap perundangan negara. Lebih 600 tahun menjadi kuasa besar Islam, pada 1 November 1922 Kerajaan Uthmaniyah telah dibubarkan dan digantikan dengan sistem pemerintahan bercorak republik. Pembubaran terhadap Kerajaan Uthmaniyah berpunca dari pelbagai perkara antaranya, masalah ekonomi, kebangkitan Arab, perjanjian Sykes-Picot 1916 dan penyertaan dalam perang dunia pertama Oktober 1914 (Mohd Roslan Mohd Nor, 2011).

pemilikan kekuasaan, malah telah melaksanakan penyatuan tamadun (*yeni bir medeniyet ihyası*), dan menubuhkan laluan baru". (Alaranta, 2015)

Menurut Uzun (2018), beliau menyatakan bahawa penghasilan semula sistem baru Turki adalah hasil kerjasama dengan pelbagai parti politik di negara tersebut. Matlamat membangunkan negara Turki dari sudut ekonomi, politik dan sosial merupakan tujuan utama setiap penubuhan parti-parti politik di Turki. Menurut Uzun (2018) lagi, sistem baru yang ditubuhkan tersebut memerlukan perundingan dan pedamaian dalam kalangan ahli politik untuk menarik sokongan rakyat. Jika sebelum ini, Turki era Adnan Menderes dan Necmettin Erbakan dalam memegang tampuk pemerintahan negara Turki lebih memfokuskan pembangunan dasar-dasar Islam dan banyak mencetuskan kontroversi keagamaan dengan kumpulan sekularisme (Muhammad Khalis Ibrahim dan Mohd Roslan Mohd Nor, 2018). Fokus ahli politik era Menderes dan Erbakan terhadap pembangunan agama, telah mencetuskan pelbagai spekulasi terhadap golongan di Turki seperti golongan sekular, golongan liberal dan golongan Islamis yang menyebabkan pemerintahan mereka tidak dapat bertahan lama.

Berbeza dengan pendekatan yang dibawa oleh Erdogan, beliau telah meneliti keperluan rakyat dan negara terlebih dahulu. Pendekatan Turki Baru dan Wawasan 2023 menjadi pemangkin bagi beliau membangunkan negara yang bermatlamat dan berstrategi. Justeru itu, selepas Erdogan dilantik menjadi Presiden Turki tahun 2014, beliau berhasrat untuk melaksanakan Sistem Turki Baru. Sitem Turki Baru bertujuan untuk merombak kembali sistem-sistem berkaitan pentadbiran ekonomi, politik dan sosial negara Turki agar lebih selaras. Oleh kerana itulah, penyelidik meneliti corak pelaksanaaan negara di bawah Sistem Baru Turki era reform 2018.

3 PENTADBIRAN NEGARA DI BAWAH SISTEM BARU TURKI

Dalam laporan "Cabaran Turki baharu" (2018) yang dilaporkan di Malaysia, "beberapa siri pindaan perlembagaan yang diluluskan tahun 2017, telah mula dilaksanakan oleh kerajaan Turki pada tahun 2018 selepas kemenangan Erdogan bersama partinya AKP. Walapun begitu, pelaksanaan tersebut telah dikritik oleh pihak pembangkang dan Barat dengan alasan sistem baru tersebut memberi lebih kuasa kepada Erdogan. Mereka juga meragui pelaksanaan janji Erdogan dalam membangunkan negara Turki (pet. 1-6). Kritikan yang dilemparkan daripada pihak pembangkang tidak mematahkan semangat Erdogan dalam meneruskan pelaksanaannya terhadap pentadbiran, perlembagaan, ekonomi, politik dan sosial negara Turki.

Berdasarkan penganalisian Unay (2018) seorang penyelidik ekonomi di Istanbul, Erdogan telah menyusun strategi menggubal semula kementerian yang beroperasi di sektor yang sama akan digabungkan, pelbagai agensi birokrasi akan dihubungkan terus ke pejabat presiden bagi memudahkan perkongsian berkaitan dengan dasar, koordinasi kepentingan pemegang dengan masyarakat awam dan penglibatan ahli dalam penggubalan serta pelaksanaan dasar. Selain itu, menurut Unay (2018) lagi, Erdogan akan membentuk model pengurusan makroekonomi baru pada tiga teras utama iaitu pertama, pembiayaan; kedua, perkembangan produksi perindustrian dan ketiga perdagangan domestik antarabangsa yang

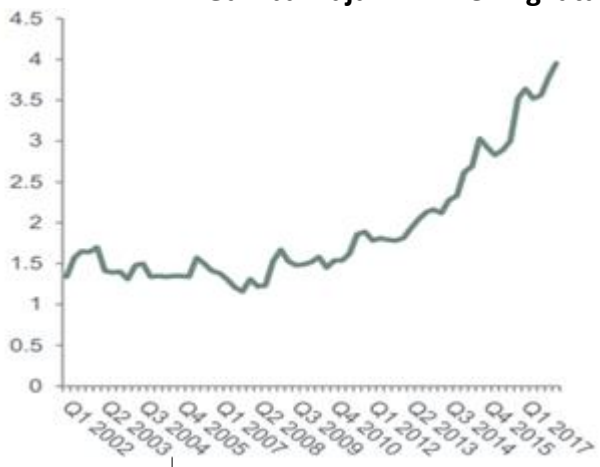
diuruskan oleh tiga buah kementerian. Pertama, kementerian kewangan dan pembendaharaan; kedua, kementerian industri dan teknologi; ketiga, kementerian perdagangan dan ianya disokong oleh majlis-majlis khas yang memberi tumpuan kepada tadbir urus tempatan, dasar sosial, kesihatan, pendidikan, pembaharuan undang-undang dan pelbagai aspek yang dirombak oleh beliau.

Matlamat kementerian digabungkan adalah untuk menerajui kecerdasan buatan dan menghasilkan jenama global yang berprestij menggunakan teknologi tinggi, terkemuka dan pintar serta menjadikan Turki sebagai negara penghasilan ilmu teknologi. Kementerian Kastam dan Perdagangan dan Kementerian Ekonomi juga akan digabungkan untuk membentuk Kementerian Perdagangan, yang bertujuan meningkatkan eksport dan menjadikan Istanbul sebagai modal kewangan dunia. Selain itu, Kementerian Pengangkutan dan Infrastruktur akan menyelaras pelaburan pengangkutan dan infrastruktur yang berkaitan dengan ekonomi. Kementerian Makanan, Pertanian dan Penternakan bersama dengan Kementerian Perhutanan dan Pengurusan Air juga akan membentuk Kementerian Pertanian dan Perhutanan yang baru (*Effective economic management*, 8 Julai 2018, pet. 12).

Pihak pembangkang juga menyokong pendekatan yang dibawa oleh Erdogan dalam membangunkan negara Turki. Kajian oleh Hoffman, Werz dan Halpin (2018) yang menganalisis peratusan undian terhadap ideologi Erdogan adalah dari CHP sebanyak 29 peratus manakala MHP 42 peratus dan 24 peratus rakyat yang menyokongnya. Peratusan tersebut menunjukkan peningkatan rakyat Turki yang bersetuju dengan pendekatan yang dibawa oleh Erdogan dalam memajukan negara dari sudut ekonomi, politik dan sosial. Menurut pengkaji lagi, pihak pembangkang juga menerima hakikat bahawa Erdogan sememangnya pemimpin dunia Islam di Turki yang berusaha melindungi kepentingan negara tersebut. Berdasarkan kajian Hoffman (2018) berkaitan pemilihan presiden baru negara Turki 2018, peratusan bersetuju memilih pemimpin seperti Erdogan adalah paling tinggi dari kalangan penyokong tegar beliau dan juga dari pengundi pembangkang. Erdogan dipercayai sebagai pemimpin yang diberi kuasa penuh dan mampu melindungi kepentingan negara berhubung kredibiliti dan hala tuju beliau yang meyakinkan rakyat dalam pembangunan negara stabil dan maju (Hoffman, 2018).

Bagi menstabilkan semula ekonomi negara Turki, pembaharuan perlu dilakukan oleh Erdogan. Ini menurut Heinemann (2018), yang mengkaji kadar turun naik ekonomi negara tersebut dan telah mendapati kadar penurunan yang mendadak sejak tahun 2010. Tidak seperti tahun 2002 sehingga tahun 2009 yang mempunyai peningkatan ekonomi berpunca daripada kadar pembaharuan dan projek infrasturuktur oleh Erdogan dan kerajaan pimpinannya. Gambar rajah 1.1 menunujukkan kadar pertukaran wang Turki kepada US Dolar yang semakin meningkat dari tahun ke tahun, bermula tahun 2010.

Gambar rajah 1.1: Peningkatan kadar pertukaran TRY/USD



Sumber: Datastream Reuters (Heinemann, 2018)

Dalam pentadbiran ekonomi Sistem Baru Turki ada dicadangkan agar anggota Kabinet baru yang bertanggungjawab terhadap ekonomi akan dilantik dari kalangan nama-nama terkemuka sektor swasta, yang berpengalaman dan berpengetahuan tentang isu-isu sektor dan reformasi. Pengurus dan teknokrat yang telah melaksanakan projek-projek yang berjaya di sektor kewangan, dunia perniagaan, pertubuhan bukan kerajaan dan sektor swasta akan mengambil bahagian dalam pengurusan ekonomi. Beberapa tokoh dalam pengurusan ekonomi semasa dijangka dilantik ke jawatan presiden, jawatankuasa dan pejabat. Model pengurusan baru ini akan mempunyai tiga teras, iaitu pengeluaran, kewangan dan perdagangan sambil memberi tumpuan kepada pertumbuhan dalam ekonomi (*Effective economic management*, 8 Julai 2018, pet. 1).

Justeru itu, Erdogan berulang kali menjelaskan perlunya kuasa Presiden Eksekutif sebagai sistem baru Turki bagi mewujudkan negara Turki yang stabil dan mampu mengambil langkah-langkah untuk masa depan negara yang lebih yakin (Cabaran Turki baharu," 2018, pet.5). Sistem baru itu sepatutnya dimulakan pada November 2019, selepas Pilihan Raya Presiden dan Parlimen pada hari yang sama. Tetapi kerajaan Turki telah memutuskan untuk pergi ke pemilihan lebih awal daripada itu, dan sistem baru akan berkuatkuasa dengan pilihan raya 24 Jun (Kurubas, 2018, pet. 4). Jadual 1.1 berikut adalah Sistem Baru Turki 2018 yang dirancang dan dalam proses pelaksanaan oleh Erdogan bersama pemerintahannya selepas Pilihan Raya Presiden 24 Jun 2018.

Jadual 1.1: Sistem Baru Turki 2018

Sistem Baru Turki 2018	
Gangguan ketenteraan diketepikan	Perkhidmatan ketenteraan tidak lagi menjadi syarat untuk menjadi calon parlimen.
	Tentera tertakluk kepada penyiasatan oleh Majlis Pengawasan Negeri Awam, meletakkannya setaraf dengan cawangan eksekutif lain.
	Mahkamah tentera hanya terhad kepada isu disiplin di kalangan pegawai tentera. Bidang kuasa mahkamah-mahkamah ini telah ditetapkan secara besar-besaran terlebih dahulu akan dipindahkan ke Mahkamah Sivil.
	Undang-undang bela diri dimansuhkan.
	Kerusi kedua ketenteraan di Pejabat Perdana Menteri juga akan dibatalkan.
Pejabat birokrasi dimansuhkan	Presiden sebagai Ketua Kerajaan dan Negara, meliputi semua pihak berkuasa dan Perdana Menteri.
	Jawatan baru Naib Presiden akan dibentuk dan anggota kabinet akan dilantik oleh Presiden. Ahli Parlimen tidak boleh menjadi anggota kabinet.
	Eksekutif Peringkat Tinggi Institusi Awam dan Presiden Universiti juga akan dilantik oleh Presiden.
	Bilangan Ahli Parlimen meningkat dari 550 hingga 600, dan umur minimum untuk menjalani pemilihan parlimen diturunkan dari 25 hingga 18 tahun.
	Majlis Hakim dan Pendakwa serta badan disiplin sistem undang-undang telah disusun semula. Bilangan kerusi menurun kepada 13 dari 22. Ahli Lembaga terdiri daripada menteri keadilan, ketua sekretaris, 7 anggota yang dilantik oleh parlimen, dan 4 orang anggota yang dilantik oleh Presiden, dari dalam kalangan calon.
Pejabat Presiden mempunyai lebih kuasa &tanggungjawab	Presiden dapat mengekalkan hubungan dengan Parti Politik.
	Presiden boleh mengisytiharkan keadaan kecemasan di beberapa wilayah atau di seluruh negara selama tempoh tidak melebihi enam bulan.
	Presiden boleh membuat undang-undang tertentu dengan isu-isu yang berkaitan kawasan eksekutif di bawah sistem baru, meninggalkan peraturan hak dan tugas asas kepada cawangan perundangan.
	Parlimen boleh membawa keputusan Presiden sebelum Mahkamah Perlembagaan untuk semakan.
	Anggaran negara tahunan, dirangka oleh Presiden. Walau bagaimanapun, ia mesti diluluskan oleh Parlimen. Jika ditolak, belanjawan tahunan sebelumnya akan digunakan buat sementara waktu dengan peningkatan kadar penilaian semula.
	Parlimen memegang mekanisme audit dan pemantauan di cabang. eksekutif melalui penyiasatan parlimen, perdebatan am dan

	pertanyaan bertulis
	Siasatan mesti dirujuk oleh Naib Presiden dan Menteri dalam masa 15 hari. Parlimen juga boleh memulakan prosiding siasatan atau siasatan Presiden dengan undi majoriti Ahli Parlimen dan boleh diadili majoriti dua pertiga parlimen. Parlimen, dengan undi sekurang-kurangnya 360 Ahli Parlimen, dan juga Presiden dibolehkan pemilihan semula. Dalam kes itu, kedua-dua pilihan raya parlimen dan presiden akan diadakan pada hari yang sama.

Sumber: Kurubas, 2018, pet. 5-48.

Berdasarkan Jadual 1.1 di atas, dapat dirumuskan bahawa Erdogan mengambil pengalaman-pengalaman dari sistem pemerintahan sebelum beliau menjadi Presiden Turki dengan mengubahnya ke arah yang lebih yakin dan sistematik. Menurut Ahmad Azam (2017) yang menyatakan bahwa, Turki akan beralih dari pro-Barat dengan cara bersatu mempertahankan pemerintahan demokrasi menerusi dasar yang lebih bebas tanpa terikat dengan Barat.

4 KESIMPULAN

Setiap sistem pentadbiran di Turki memerlukan beberapa strategi sebelum mencapai keadaan yang sempurna. Ini adalah kali pertama dalam sejarah demokrasi Turki akan mewujudkan rangka kerja birokrasi yang rapi dan rasional berdasarkan dari ahli-ahli politik yang telah dipilih secara demokratik melalui pelbagai dasar serta bidang mereka. Pelancaran Sistem Presiden pada pilihan raya 24 Jun 2018 telah membuka jalan bagi negara tersebut untuk membentuk sistem pemerintahan yang demokratik, dinamik, pantas berkembang dengan infrastruktur ekonomi dan teknologi yang baik. Selari dengan matlamat Erdogan bahawa Turki akan lebih maju dan membangun apabila setiap sistem pentadbiran dikemas kini semula dan disusun mengikut kesesuaian masing-masing. Kemudian diteruskan dengan sektor ekonomi yang menjurus kepada teknologi, pendidikan, sosial dan sebagainya. Namun, setiap perkara yang dibincangkan dan dipersetujui oleh ahli pemerintah Turki, ia masih dalam usaha dan dalam proses membangun.

Pelbagai pendekatan dan usaha yang dilakukan bagi mencapai Wawasan 2023 seperti yang dijanjikan oleh Erdogan bahawa Turki akan menjadi sebuah negara maju dan membangun. Sokongan daripada pelbagai golongan rakyat, tua dan muda, pembangkang dan penyokong tegar Erdogan, sememangnya telah percaya bahawa pemimpin AKP tersebut dapat melunaskan janji-janjinya membangunkan negara Turki yang berbeza dengan pemimpin parti-parti lain. Kepercayaan yang diberi oleh rakyat, merupakan sokongan moral terhadap kepada beliau bagi meneruskan visi dan misinya terhadap Sistem Baru Turki dan Wawasan 2023.

Didapati kebanyakan kajian menyatakan perkara dan hujah yang sama berkenaan sistem baru Turki. Kajian yang berbentuk analisis dan laporan banyak ditemukan sebagai bahan bukti pengumpulan data dan justifikasi bagi menilai satu-satu persoalan. Secara umumnya, kajian ini berjaya mencapai objektif dan persoalan yang timbul. Sesuai dengan sifatnya

sebagai sorotan awal, maka adalah diharapkan agar dapatan kajian ini menjadi perintis kepada kajian yang lebih mendalam sifatnya.

RUJUKAN

Ahmad Azam Abdul Rahman, Najmuddin Mohd Nawi & Muhammad Suhail Ahmad. (2017). *Erdogan bukan pejuang Islam*. Selangor: PTS Publishing House Sdn Bhd.

Cabaran Turki Baharu. (27 Jun 2018). *Utusan Online.* Diakses dari: http://www.utusan.com.my/berita/luar-negara/cabaran-turki-baharu-1.697424

Cem Duran Uzun. (26 Jun 2018). *Turkey to experience dynamic new term with eight diverse parties in Parliament.* Daily Sabah. Diakses dari: https://www.setav.org/en/turkey-to-experience-dynamic-new-term-with-eight-diverse-parties-in-parliament/

Effective economic management ahead for Turkey with Cabinet members expected from business world. *Daily Sabah Economy.* Diakses dari: https://www.dailysabah.com/economy/2018/07/09/effective-economic-management-ahead-for-turkey-with-cabinet-members-expected-from-business-world

Erdogan sheds light on Turkey's new presidential system. (22 Jun 2018). *Hurriyet Daily News.* Diakses dari: http://www.hurriyetdailynews.com/erdogan-sheds-light-on-turkeys-new-presidential-system-133609

Hikmet Kocamaner, Asher Orkaby, David Siddhartha Patel & Jean-Louis Romanet Perroux. (2015). How New Is Erdoğan's "New Turkey"*? Journal of Middle East Brief,* 91, 1-8.

Max Hoffman, Michael Werz & John Halpin. (2018). *Turkey's 'New Nationalism' Amid Shifting Politics: Further Analysis of Polling Result*s. Washington, Amerika Syarikat: Center for American progress. Hlm. 1-42. Diakses dari: https://www.americanprogress.org/issues/security/reports/2018/02/11/446164/turkeys-new-nationalism-amid-shifting-politics/

Mohammad Redzuan Othman & Mashitah Sulaiman. (2015). *Sekularisme dan proses pelaksanaan demokrasi di Turki pemerkasaan Islam dan kepimpinan Erdogan.* Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Mohd Roslan Mohd Nor. (2011). Sejarah ringkas kebangkitan dan kejatuhan Kerajaan Islam Uthmaniyyah. Dlm *Baldatun Tayyibah: Model Uthmaniyyah* (hlm. 1-24). Selangor: Imtiyaz Multimedia & Publications.

Muhammad Khalis Ibrahim & Mohd Roslan Mohd Nor. (2018). Perkembangan Islam di Turki menerusi pendekatan politik: sato sorotan sejarah. *Online Journal Research in Islamic Studies,* 5 (2), 17-34.

Sadik Unay. (23 Jun, 2018). On the eve of the great transformation. *Daily Sabah.* Diakses dari: https://www.setav.org/en/on-the-eve-of-the-great-transformation/

Saim Kurubas. (2018). What does the presidential system bring to Turkey? *TRT World.* Diakses dari: https://www.trtworld.com/turkey/what-does-the-presidential-system-bring-to-turkey--17682

Tim Heinemann. (18 Julai, 2018). Turkey after the elections: What are the chances for new economic policies? *KfW Research Focus on Economics.* Diakses dari: https://www.kfw.de/PDF/DownloadCenter/Konzernthemen/Research/PDF-Dokumente-Fokus-Volkswirtschaft/Fokus-englische-Dateien/Fokus-2018-EN/Fokus-No.-218-July-2018-Turkey.pdf

Toni Alaranta. (2018). Turkey under the AKP: A critical evaluation from the perspective of Turkey's negotiations. *Finnish Institute Of International Affairs*. Hlm. 1-25. Diakses dari: https://www.files.ethz.ch/isn/187982/wp84.pdf

Kaedah Penghormatan Dua Hala Dalam Memotivasikan Pemimpin Dan Pengikut[59]

Noor Hidayah Samsudin[60]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV),
Universiti Sains Malaysia, 11800 Minden, Pulau Pinang
noorhidayah.samsudin@gmail.com

Abstrak

Secara umumnya dalam Islam, pemimpin bertanggungjawab untuk memimpin dan memberi panduan kepada pengikutnya dan pengikut pula memegang tanggungjawab untuk mengikuti pimpinan tersebut selagi mana ia masih berasaskan syariat Islam. Hal ini menunjukkan bahawa kedua-dua pemimpin dan pengikut memerlukan antara satu sama lain bagi meningkatkan motivasi untuk membolehkan tanggungjawab masing-masing dapat dilaksanakan. Salah satu kaedah yang dapat meningkatkan motivasi adalah melalui penghormatan. Namun demikian wujud persoalan, penghormatan yang bagaimanakah perlu wujud antara pemimpin dan pengikut khususnya dalam Islam? Walaupun pemimpin memegang jawatan yang lebih tinggi, adakah pengikut perlu menghormatinya tanpa asas atau tanpa beliau menghormati mereka kembali? Adakah pengikut memerlukan rasa penghormatan daripada pemimpin bagi memastikan mereka kekal bermotivasi? Berlatarbelakangkan persoalan-persoalan yang timbul, kertas kerja ini ditulis dengan dua objektif. Pertama untuk mengenal pasti konsep penghormatan dalam sesebuah kepimpinan Islam. Kedua, untuk menganalisis konsep tersebut ke atas hubungan antara pemimpin dan pengikut berdasarkan apa yang dianjurkan oleh Islam. Kertas kerja ini dianalisis dengan menggunakan pendekatan kualitatif menerusi kajian dokumen. Penganalisisan mendapati walaupun pemimpin memegang jawatan yang lebih tinggi, namun beliau perlu menghormati pengikutnya bagi memastikan mereka sentiasa bermotivasi menjalankan tanggungjawab mereka. Dalam pada itu, pengikut tidak boleh hanya mengharapkan diri mereka dihormati oleh pemimpin, kerana pada masa yang sama mereka perlu turut menghormati pemimpin. Dengan adanya kaedah saling menghormati ini, motivasi kedua-dua pemimpin dan pengikut akan berada di tahap yang baik bagi menjalankan tugas mereka.

Kata kunci: Kaedah Penghormatan, Motivasi, Pemimpin dan Pengikut

[59] Kertas kerja ini dibentangkan dalam The 13th ISDEV International Development Management Conference (IDMAC2018) di Universiti Sains Malaysia pada 13 dan 14 November 2018 anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang.

[60] Noor Hidayah Samsudin merupakan calon pelajar ijazah Kedoktoran Pengurusan Pembangunan Islam di ISDEV, USM, Pulau Pinang.

1 PENGENALAN

Amnya, sesebuah kepimpinan paling tidak akan melibatkan dua kategori individu iaitu yang memimpin iaitu pemimpin dan yang dipimpin iaitu pengikut. Dalam Islam pemimpin secara jelasnya bertanggungjawab untuk memimpin pengikutnya dengan baik melalui kaedah kepimpinan yang sesuai dan selari dengan syariat Islam. Tugas memimpin tersebut salah satunya adalah memotivasikan pengikut supaya tugas masing-masing dapat dilaksanakan. Salah satu daripada kaedah yang dapat digunakan oleh pemimpin untuk memotivasikan pengikutnya adalah melalui penghormatan. Sementelahan menyedari bahawa kaedah penghormatan adalah penting terhadap motivasi maka kertas kerja ini mengambil pendekatan untuk meneliti kaedah penghormatan dengan lebih jelas. Kertas kerja ini akan dimulakan dengan perbincangan mengenai Pemimpin dan Pengikut di Institusi dan kemudiannya diteruskan lagi dengan bahagian Kaedah Penghormatan Dua Hala Dalam Motivasi Kerja. Kertas kerja ini akhirnya dengan bahagian Kesimpulan yang secara umumnya meringkaskan perbincangan yang terdapat dalam kertas kerja ini.

2 PEMIMPIN DAN PENGIKUT DI INSTITUSI

Dalam sesebuah negara, pembangunan tidak dapat berjalan dengan lancar sekiranya fungsi manusia sebagai rakyat yang terlibat dalam proses-proses pembangunan seperti pemerintahan, pentadbiran, pengurusan, pengendalian dan pengawalan tidak dijalankan dengan baik (Siti Sarawati Johar, 2010). Semua fungsi ini dapat dijalankan oleh rakyat yang terdiri daripada pihak yang memerintah dan diperintah, yang mentadbir dan ditadbir, yang mengurus dan diurus, yang mengendali dan dikendali serta yang mengawal dan dikawal. Semua fungsi ini boleh didapati dalam pengurusan sesebuah institusi di mana terdapat pihak yang memerintah, mentadbir, mengurus, mengendali dan mengawal iaitu pihak pengurusan selaku pemerintah dan terdapat juga pihak yang diperintah, ditadbir, diurus, dikendali dan dikawal iaitu para pekerja selaku pengikut. Oleh yang demikian, ringkasnya dalam sesebuah institusi, pemerintah merujuk kepada pihak pengurusan manakala pengikut merujuk kepada para pekerja.

Dalam pada itu, pihak pengurusan di institusi sebenarnya memegang tanggungjawab yang besar sebagai seorang pemimpin di institusi tersebut dan salah satu daripadanya tugasnya dalam memimpin adalah memotivasikan para pekerja (Shafizal Mat, Case, Shahrol Mohamaddan & Yee, 2017). Ekoran daripada tanggungjawab tersebut, rata-ratanya pihak pengurusan telah pun mengaplikasikan pelbagai kaedah yang diyakini dapat meningkatkan motivasi pekerja. Salah satu daripada kaedah yang diaplikasikan adalah dengan menghormati para pekerja. Kaedah ini dilihat penting dalam memotivasikan para pekerja memandangkan penghormatan didapati merupakan salah satu faktor yang berpengaruh dalam peningkatan motivasi pekerja (Saayah Abu, Surayah Zaidon, Siti Saleha Samsuri, 2006; Ab. Aziz Yusof, 2007; Porath, 2014). Oleh yang demikian, pihak pengurusan seharusnya peka akan kaedah ini dalam usaha untuk memotivasikan pekerja mereka. Namun demikian, kajian mengenai motivasi pekerja mendapati pekerja menginginkan pihak pengurusan menghormati mereka supaya motivasi mereka dapat meningkat. Situasi ini menimbulkan persoalan adakah pihak pengurusan sahaja yang perlu menghormati pekerja semata-mata ingin memotivasikan mereka? Hakikatnya, pekerja juga perlu menghormati pihak

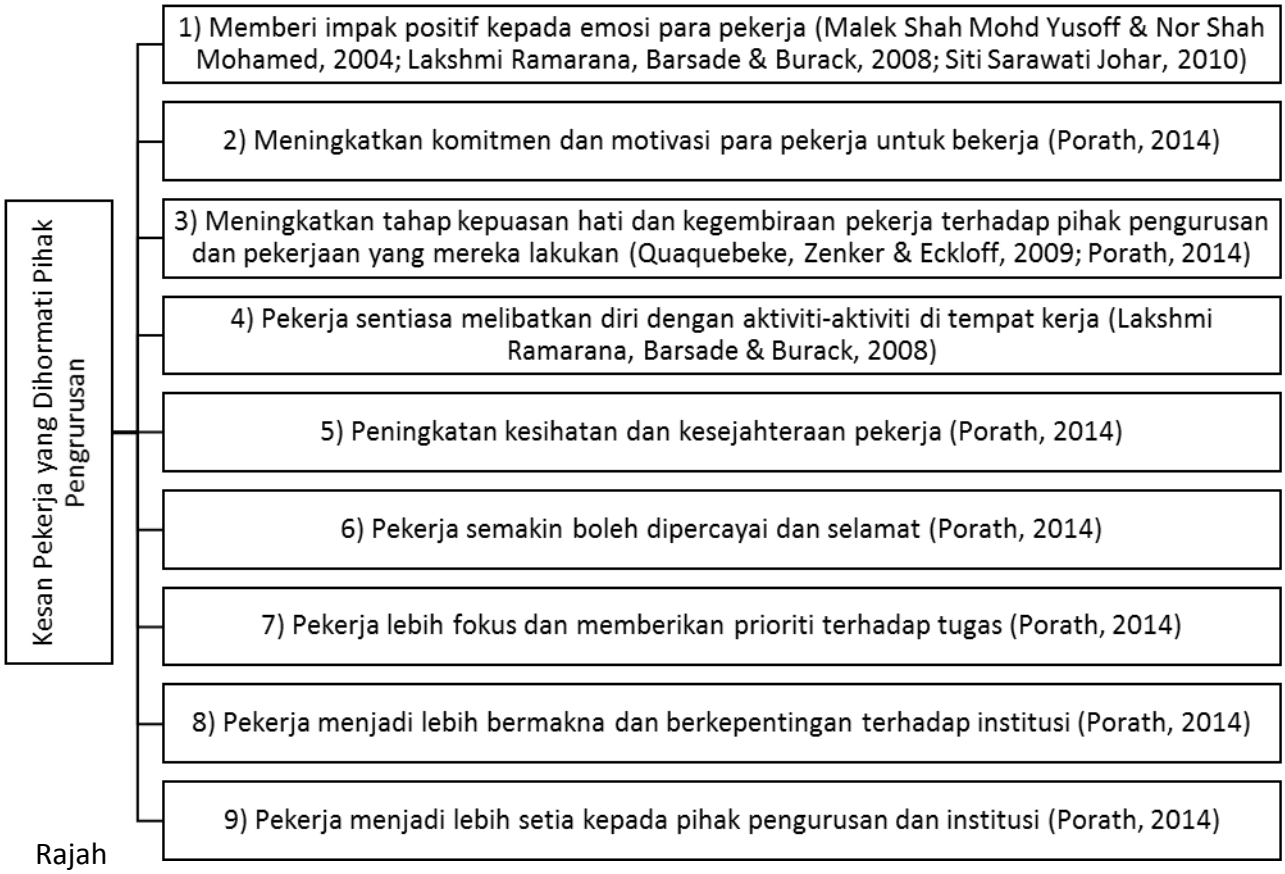
pengurusan kerana sikap saling menghormati merupakan teras dalam sesebuah pengurusan Islam. Oleh yang demikian, ternyata dalam sesebuah pengurusan, keperluan terhadap penghormatan dua hala yang bermaksud pihak pengurusan dan pekerja saling menghormati antara satu sama lain adalah penting untuk diamalkan.

3 KAEDAH PENGHORMATAN DUA HALA DALAM MOTIVASI KERJA

Sikap menghormati ini bukanlah satu perkara yang baru dalam sesebuah pengurusan, terutama sekali pengurusan Islam. Hal ini kerana dalam Islam, memandangkan pihak pengurusan berpeluang untuk menggunakan kaedah yang mereka gunakan dalam menguruskan pekerja sebagai medium mereka untuk berdakwah, maka pihak pengurusan dalam Islam telah pun dianjurkan untuk mengamalkan sikap menghormati pekerja walaupun mereka berbeza agama dan bangsa (Hilal Wani, Raihanah Abdullah & Lee, 2015). Islam sendiri sebenarnya telah memberikan penekanan kepada umatnya untuk sentiasa menghormati setiap agama, ideologi, budaya dan komuniti yang wujud. Oleh yang demikian, pihak pengurusan yang merupakan Muslim sejati tidak akan melanggar apa yang dianjurkan oleh Islam sebaliknya memahami bahawa agama Islam dapat disebarkan melalui rasa hormat yang diberikan kepada orang lain sebagai contoh kepada para pekerjanya.

Selain itu, sikap saling menghormati sesama manusia perlu ada dalam diri setiap Muslim yang telah mengaku beriman kepada Allah SWT kerana dengan mengamalkan sikap ini, seseorang akan dilihat mempunyai akhlak yang mulia (Jabatan Agama Islam Selangor, 2013). Sifat untuk menghormati orang lain ini penting untuk diamalkan dan dipertahankan oleh setiap Muslim. Hal ini kerana apabila sifat ini telah mula terhakis, ia bukan sahaja akan memberikan kesan kepada hubungan sesama manusia, bahkan dapat memberikan kesan kepada imej Islam di mata agama-agama lain. Selain itu, jika dilihat dalam konteks institusi, sifat menghormati ini penting untuk diamalkan dan diterapkan dalam setiap individu supaya hubungan sosial yang baik antara pihak pengurusan dengan pekerja dapat diwujudkan (Ab. Aziz Yusof, 2007). Sifat saling hormat-menghormati yang berjaya dipupuk kelak akan mewujudkan keselesaan kepada pihak pengurusan serta kepada pekerja untuk mereka lancar dalam berkomunikasi dan menjalankan tugasan mereka.

Berdasarkan penganalisisan, didapati bahawa pihak pengurusan sememangnya perlu menunjukkan rasa hormat mereka kepada para pekerja walaupun hakikatnya pihak pengurusan memegang jawatan yang lebih tinggi dan lebih berpengaruh. Hal ini adalah kerana, pelbagai kesan positif terhadap motivasi pekerja dapat dilihat jika pihak pengurusan mengguna pakai kaedah penghormatan ketika menguruskan pekerja. Antara kesan-kesan tersebut adalah seperti berikut:



Rajah 1: Kesan Pekerja yang Dihormati oleh Pihak Pengurusan

Berdasarkan Rajah 1 dapat dilihat terdapat pelbagai kesan positif yang terhasil apabila pihak pengurusan menghormati para pekerjanya. Sebagai kesan yang pertama, didapati bahawa pihak pengurusan turut memainkan peranan terhadap kestabilan emosi pekerja. Pihak pengurusan yang kurang arif untuk menguruskan motivasi pekerja, tambahan lagi jika pihak pengurusan itu sendiri mengalami masalah motivasi kerja dan masalah personaliti, ia bukan sahaja boleh menjejaskan emosi pihak pengurusan bahkan turut menjejaskan emosi para pekerja (Malek Shah Mohd Yusoff & Nor Shah Mohamed, 2004; Lakshmi Ramarana, Barsade & Burack, 2008; Siti Sarawati Johar, 2010). Oleh yang demikian, pihak pengurusan perlulah mengambil inisiatif untuk memperbaiki dirinya supaya lebih bermotivasi dan mempunyai personaliti yang lebih baik supaya dapat memberi impak positif kepada emosi pekerja sehingga membuatkan mereka lebih bermotivasi untuk bekerja. Pekerja yang mempunyai tahap emosi yang baik dan tahap motivasi yang tinggi akan lebih cenderung untuk merealisasikan matlamat institusi menerusi sifat mereka yang efisien dalam bekerja.

Bagi kesan yang kedua pula, jika pihak pengurusan menghormati para pekerja mereka, pekerja akan lebih berkomitmen dan bermotivasi untuk menjalankan tugas mereka (Porath, 2014). Kajian juga mendapati bahawa tiada perilaku pihak pengurusan yang dapat memberikan kesan yang lebih besar kepada motivasi pekerja untuk bekerja jika dibandingkan dengan rasa hormat. Dilayan dengan hormat oleh pihak pengurusan didapati merupakan faktor yang paling memberikan kesan kepada motivasi pekerja berbanding penghargaan, pengiktirafan malahan peluang untuk menyertai aktiviti kemahiran. Kesan

yang ketiga apabila dihormati oleh pihak pengurusan adalah meningkatnya tahap kepuasan hati dan kegembiraan pekerja terhadap pihak pengurusan dan pekerjaan yang mereka lakukan (Quaquebeke, Zenker & Eckloff, 2009; Porath, 2014). Selain itu, Porath (2014) telah mendapati bahawa pekerja yang dihormati oleh pihak pengurusan mengalami 89% peningkatan dalam kepuasan hati dan kegembiraan dalam bekerja.

Seterusnya adalah kesan keempat yang mana didapati bahawa pekerja yang dihormati pihak pengurusan lebih kerap melibatkan diri dengan aktiviti-aktiviti dalam institusi (Lakshmi Ramarana, Barsade & Burack, 2008). Penghormatan yang ditunjukkan oleh pihak pengurusan telah membuatkan para pekerja bermotivasi untuk menyumbangkan tenaga mereka dalam aktiviti-aktiviti institusi sama ada aktiviti pengurusan mahupun aktiviti-aktiviti luar. Kesan kelima adalah peningkatan kesihatan dan kesejahteraan pekerja yang mana didapati bahawa penghormatan yang ditunjukkan oleh pihak pengurusan kepada pekerja telah meningkatkan sebanyak 56% terhadap kesihatan dan kesejahteraan para pekerja mereka (Porath, 2014). Kesan keenam pula adalah pekerja yang dihormati menunjukkan bahawa mereka 1.72 kali lebih boleh dipercayai dan selamat untuk menjaga privasi dan maklumat institusi (Porath, 2014). Kesan ketujuh daripada Rajah 1 menunjukkan bahawa pekerja yang dihormati oleh pihak pengurusan dapat memberikan kesan kepada tugasan yang diberikan kepada mereka kerana mereka menunjukkan 92% lebih fokus dan memberikan prioriti terhadap tugasan yang mereka peroleh (Porath, 2014). Porath (2014) juga telah menyatakan dua lagi kesan apabila pihak pengurusan menghormati pekerja yang mana merupakan kesan kelapan dan kesembilan dalam Rajah 1. Kesan-kesan tersebut adalah dengan dihormati oleh pihak pengurusan, pekerja didapati 1.26 kali menjadi lebih bermakna dan berkepentingan kepada institusi dan 1.1 kali lebih setia terhadap pihak pengurusan dan institusi tempat mereka berkhidmat.

Berdasarkan perbincangan mengenai kesan-kesan positif apabila bila pengurusan memotivasikan pekerja melalui kaedah penghormatan, jelas didapati betapa berpengaruhnya sikap menghormati dalam pengurusan motivasi pekerja. Pengaruh sikap menghormati sangat perlu wujud dalam diri pihak pengurusan dan para pekerja kerana jika tiada sikap ini, terdapat beberapa kesan negatif yang boleh berlaku. Kesan-kesan yang boleh berlaku jika hilangnya sikap menghormati pekerja oleh pihak pengurusan adalah seperti sentiasa bersikap panas baran serta bertindak kasar dan agresif ke atas para pekerja tersebut yang mana kelak akan membuatkan pekerja merasa kecewa, bimbang, takut, tertekan, marah, benci dan dendam apabila berhadapan dengan pihak pengurusan sehingga membuatkan mereka tidak bermotivasi lagi untuk bekerja (Siti Sarawati Johar, 2004). Kesan-kesan yang diterima oleh pekerja ini seterusnya akan mendorong mereka untuk terlibat dengan masalah motivasi kerja, masalah perilaku, sentiasa hipokrit semasa bekerja, hilang fokus, kurang produkif, tidak mahu terlibat dalam aktiviti dan tugasan yang diberikan, sering juga mengalami masalah kesihatan dan akhirnya turut menyumbang kepada peningkatan kadar berhenti kerja (Lakshmi Ramarana, Barsade & Burack, 2008; Porath, 2014).

Oleh yang demikian jelas bahawa ketiadaan sifat menghormati bukan hanya akan memberikan kesan kepada pekerja, bahkan juga kepada pihak pengurusan. Apabila kedua-dua golongan ini tiada rasa hormat dalam diri mereka serta tidak menghormati individu lain, emosi mereka akan terjejas yang mana kelak bukan sahaja akan memberikan kesan kepada

mereka untuk bekerja, malahan memberikan kesan kepada kualiti kerja, komunikasi, tahap kepuasan serta prestasi institusi (Sharifah Akmam Syed Zakaria & Ahmad Shukri Yahaya, 2006). Kedua-dua golongan pekerja dan pihak pengurusan seharusnya saling menghormati dan tidak sewajarnya berlaku apabila satu golongan menginginkan satu pihak lagi menghormatinya tanpa ia sebenarnya menghormati pihak tersebut. Dalam Islam sendiri konsep hormat-menghormati dianggap sebagai satu hubungan timbal balik di mana sebagai contoh apabila A menghormati B, B kebiasaannya akan menimbal balik rasa hormat tersebut kepada A sama ada dalam kadar hormat yang sama atau lebih daripada itu (Hilal Wani, Raihanah Abdullah & Lee, 2015). Konsep sebegini adalah sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an dari *Surah al-Nisa* ayat 86 seperti berikut:

"Dan apabila kamu diberi penghormatan dengan sesuatu ucapan hormat (seperti memberi salam), maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik daripadanya, atau balaslah dia (dengan cara sama). Sesungguhnya Allah SWT sentiasa menghitung tiap-tiap sesuatu."

Surah al-Nisa, 4: 86

Ayat ini mentafsirkan bahawa Allah SWT telah berfirman apabila seseorang dihormati dan diberi salam, hendaklah dia membalas penghormatan dan salam tersebut dengan lebih baik atau paling tidak menyamai dengan penghormatan dan salam yang diterima ('Abdullah Muhammad, 2016). Dirumuskan bahawa ayat ini jelas menunjukkan bahawa Allah SWT telah menyeru Muslim supaya saling hormat-menghormati dan membalas kembali rasa hormat itu kepada orang lain. Konsep yang wujud dalam Islam ini seharusnya diambil peduli oleh kedua-dua pihak pengurusan dan pekerja di institusi. Hal ini bermaksud dalam Islam sendiri kaedah untuk menghormati tidak boleh bergerak secara sehala di mana hanya satu pihak sahaja yang menghormati dan satu pihak juga dihormati. Ia sebenarnya bergerak secara dua hala di mana perlu saling menghormati antara kedua-dua pihak. Sikap saling menghormati dalam institusi sebenarnya berupaya untuk mendorong dan mengalirkan emosi yang positif dalam diri kedua-dua pihak pengurusan dan pekerja yang mana kelak akan memberikan kesan kepada pembangunan institusi (Malek Shah Mohd Yusoff & Nor Shah Mohamed, 2004).

Menerusi perbincangan, didapati jelas bahawa Islam sangat menggalakkan agar semua Muslim termasuk di institusi untuk mengamalkan sikap saling menghormati, bukanlah pihak yang memegang jawatan tinggi sahaja perlu dihormati, bahkan kesemua ahli institusi. Secara formalnya, ratanya-ratanya institusi juga telah menggariskan dalam kod etika mereka bahawa pihak pengurusan dan pekerja perlu beretika semasa berurusan dengan satu sama lain dan antara contoh etika yang perlu dipatuhi adalah menghormati antara satu sama lain. Selain menghormati diri pihak pengurusan ataupun pekerja tersebut, perkara lain yang perlu dihormati adalah kebebasannya, maruahnya dan perkara-perkara peribadinya (Zalika Adam & Faridah Kassim (2008).

Antara institusi yang secara jelasnya telah menyatakan perlunya sikap saling menghormati dalam kod etika mereka adalah Jabatan Perkhidmatan Awam (JPA), Sime Darby Berhad dan Tenaga Nasional Berhad. Bagi JPA, mereka telah memperkenalkan amalan Budaya Kerja Cemerlang (BKC) yang mana bagi menghidupkan budaya ini pihak JPA telah menggubal Kod Etika JPA (Sharifah Hayaati al-Qudsy, 2008). Kod etika tersebut mengandungi lima kod dan

diperincikan dengan ciri-ciri yang perlu dipatuhi oleh semua ahli dalam institusi sama ada pihak pengurusan mahupun pekerja. Antara lima kod etika tersebut adalah pertama, profesionalisme; kedua, bertindak sebagai pasukan; ketiga, kecemerlangan dan keunggulan; keempat, berhemah dan berwibawa serta kelima pembelajaran berterusan. Didapati bahawa kod kedua iaitu bertindak sebagai pasukan telah meletakkan amalan hormat-menghormati sebagai salah satu ciri yang perlu ada bagi menjadikan pekerja lebih bermotivasi dan seterusnya mencapai budaya kerja cemerlang. Jika diteliti, hormat telah diletakkan dalam kod etika bertindak sebagai pasukan yang mana membawa maksud bahawa pihak pengurusan dan pekerja sendiri sememangnya merupakan sebuah pasukan dalam institusi mereka berkhidmat dan perlunya faktor hormat ini menjadi asas bagi hubungan yang wujud.

Bagi Sime Darby Berhad pula, penyediaan menyediakan satu buku panduan Kod Etika Kerja ataupun dikenali sebagai COBC (Code of Business Conduct) telah menjelaskan lagi mengenai standard etika kerja yang perlu diterapkan dalam semua lapisan pekerja sama ada pihak pengurusan mahupun para pekerja (Sime Darby Berhad, 2011). Salah satu daripada etika yang perlu diterapkan terhadap pihak pengurusan dan juga pekerja adalah sikap saling hormat-menghormati antara satu sama lain. Dalam kod etika tersebut juga terdapat beberapa soalan penilaian yang akan dilakukan kepada pihak pengurusan dan salah satu daripadanya adalah adakah pihak pengurusan menghormati pekerja mereka. Hal ini memaparkan betapa perlunya pihak pengurusan itu untuk menghormati pekerja mereka.

Institusi yang ketiga adalah Tenaga Nasional Berhad (TNB) yang mana juga telah mengeluarkan Kod Etika bagi membendung masalah-masalah perilaku yang bakal berlaku dalam kalangan pekerja sama ada pihak pengurusan mahupun pekerja (Tenaga Nasional Berhad, 2018). Kesemua pihak pengurusan dan pekerja perlu mematuhi piawaian yang termaktub di dalam kod etika tersebut dan salah satu daripadanya adalah menghormati individu-individu yang terdapat dalam institusi tersebut. Kesemua mereka perlu menghormati antara satu sama lain dengan mengiktiraf peranan masing-masing, memberikan layanan yang baik, mendengar idea-idea dan pendapat yang diutarakan serta mengiktiraf sumbangan-sumbangan yang diberikan.

Selain di Malaysia, institusi-institusi di Jepun juga mengutamakan sikap saling menghormati bagi meningkatkan motivasi individu-individu dalam institusi mereka. Sikap sebegini sebenarnya tidak asing lagi bagi institusi-institusi di Jepun kerana rakyat mereka sendiri sememangnya telah membudayakan sikap saling menghormati dalam kehidupan harian mereka. Namun demikian, bukan hanya di Jepun yang sahaja ditekankan budaya ini, bahkan jika rakyat mereka bekerja di negara lain juga budaya tersebut akan diterapkan. Sebagai contoh, didapati institusi di Malaysia yang diuruskan oleh pihak pengurusan berbangsa Jepun akan menitikberatkan sikap saling menghormati dalam institusi yang mereka uruskan (Suhada Saad & Kartini Aboo Talib@Khalid, 2015). Sikap saling menghormati yang diterapkan adalah merangkumi semua lapisan masyarakat sebagai contoh orang tua, ibu bapa dan termasuklah pegawai atasan dan rakan sekerja. Amalan ini sebenarnya telah lama dianjurkan dalam Islam sebagaimana dalam Islam telah menggariskan bahawa antara individu-individu yang perlu dihormati adalah kedua-dua ibu bapa, sesama manusia, orang yang lebih tua, jiran tetangga, tetamu, guru serta pemimpin (Jabatan Agama Islam Selangor,

2013). Pihak-pihak yang dihormati ini juga sewajarnya bukanlah dihadkan kepada mereka yang beragama Islam sahaja malahan perlu lebih dari itu. Satu kajian yang telah dilakukan ke atas 265 orang responden yang terdiri daripada pihak atasan dan pekerja dari sebuah industri automatif di Malaysia mendapati bahawa kesemua mereka bersetuju bahawa rasa saling hormat-menghormati antara satu sama lain perlu wujud di tempat kerja walaupun mereka terdiri daripada pelbagai budaya, etnik serta agama (Azlina Abdullah, Mohd Mahadee Ismail & Mansor Mohd Noor, 2016).

Penghormatan yang dijalankan secara dua hala sebenarnya akan menentukan masa hadapan sesebuah institusi. Hal ini kerana kaedah yang digunakan oleh pihak pengurusan dalam berkelakuan dan menghormati pekerja semasa bekerja akan menentukan bagaimana pekerja tersebut berkelakuan semasa bekerja dan cara pekerja tersebut bekerja akan menentukan sama ada institusi tersebut mampu maju ke hadapan ataupun tidak (Walker, 2014). Rasa hormat oleh para pekerja terhadap pihak pengurusan dapat dipengaruhi oleh pelbagai faktor, antaranya adalah sokongan moral daripada pihak pengurusan, kerjasama serta sikap pihak pengurusan yang memberikan perhatian kepada pekerja dan belas kasihan yang ditunjukkan oleh pihak pengurusan terhadap pekerja. Apa tiada perkara-perkara ini dalam diri pihak pengurusan, maka sulit untuk para pekerja menghormati mereka.

Bersangkutan hal itu, penelitian dilakukan ke atas sebuah kaji selidik yang dijalankan ke atas 125 orang responden dari atas talian (*online survey*) bagi melihat rasa hormat yang ada dalam diri mereka semasa bekerja (Porath, 2014). Didapati bahawa 60% daripada mereka menyuarakan bahawa mereka mempunyai tugasan yang terlalu banyak untuk mereka berkelakuan baik dan menghormati pihak pengurusan mereka. Ini merupakan alasan yang tidak munasabah memandangkan untuk berkelakuan baik dan menghormati pihak atasan bukanlah memerlukan masa tambahan atau masa yang asing dari tempoh waktu bekerja. Ia adalah sesuatu yang dapat dilakukan semasa sedang bekerja dan dapat ditonjolkan menerusi cara berkomunikasi dengan pihak pengurusan dan semasa berhadapan dengan mereka. Selain itu, 25% daripada pekerja mendakwa bahawa mereka tidak mempunyai sesiapa untuk mereka jadikan idola atau *role model* untuk belajar menghormati. Justeru, mereka hanya berkelakuan sebagaimana pihak pengurusan mereka berkelakuan kepada mereka. Alasan ini mengenai tiada idola ataupun panduan untuk para pekerja belajar cara menghormati tidak seharusnya wujud dalam institusi. Hal ini kerana pihak pengurusan selaku pihak atasan dan ketua kepada para pekerja seharusnya memainkan peranan sebagai panduan yang dapat para pekerja jadikan ikutan dalam bekerja di institusi, bukanlah menjadi sumber yang menyebabkan pekerja semakin tidak bermotivasi untuk bekerja, malahan sering dalam keadaan tertekan (Siti Sarawati Johar, 2010).

Imej Islam selaku agama yang memartabatkan sikap saling menghormati telah berjaya dipaparkan melalui Rasulullah SAW. Baginda telah memberikan contoh dan teladan yang baik bagi umatnya tentang bagaimana untuk menghormati orang lain (Hilal Wani, Raihanah & Lee, 2015). Selaku idola oleh seluruh Muslim, Rasulullah SAW seharusnya dijadikan panduan oleh pihak pengurusan tentang bagaimana kaedah penghormatan yang digunakan oleh Rasulullah SAW telah berjaya membuatkan baginda berjaya menjadikan baginda sebagai idola. Antara kaedah-kaedah untuk menghormati orang lain yang telah dianjurkan oleh Islam sendiri adalah memberikan layanan mesra dan sopan kepada orang lain, saling

memberikan kerjasama, menghargai antara satu sama lain, menghargai budi dan jasa yang telah diperoleh serta mengamalkan komunikasi yang baik dan harmoni (Sharifah Akmam Syed Zakaria & Ahmad Shukri Yahaya, 2006; Jabatan Agama Islam Selangor, 2013). Pengamalan kaedah-kaedah ini terutamanya pengalaman komunikasi yang baik didapati akan mewujudkan perasaan saling menghormati antara pihak pengurusan dengan pekerja dan kelak mereka akan lebih bermotivasi untuk bekerja serta mencapai tahap kepuasan kerja yang berada di tahap yang tinggi (Nurul Jamilah Ismail Rani, Nur 'aina Nabila Dundai Abdullah, Nursyamimi Harun, 2017).

4 KESIMPULAN

Ringkasnya, amalan hormat-menghormati telah lama dianjurkan dalam Islam. Dalam Islam sendiri penganjuran hormat-menghormati bukanlah terhadap sesama Muslim sahaja bahkan terhadap semua agama lain. Perkara ini seharusnya diambil peduli oleh semua pihak pengurusan di institusi terutama sekali pihak pengurusan di institusi Islam. Selain pihak pengurusan, pekerja juga perlu mengetahui bahawa mereka tidak boleh hanya menuntut pihak pengurusan untuk menghormati mereka supaya motivasi kerja meningkat, tetapi mereka juga perlu menghormati pihak pengurusan.

Penganjuran konsep penghormatan dua hala yang mana sebenarnya telah pun wujud dalam Islam seharusnya diaplikasikan dalam institusi supaya motivasi kerja kedua-dua pihak pengurusan dan pekerja dapat ditingkatkan. Konsep motivasi dua hala ini telah dibuktikan kepentingannya melalui kajian-kajian dan pendapat-pendapat para cendekiawan yang telah menyatakan kesan-kesan positif yang diperoleh melalui pengamalan kaedah hormat-menghormati. Kesan-kesan positif tersebut ternyata dapat memberikan kesan kepada emosi, komitmen, penglibatan kerja, kepuasan kerja, kesihatan, kebahagiaan serta motivasi kerja pihak pengurusan dan para pekerja. Kesan-kesan positif ini rata-ratanya bukan hanya dapat memberikan impak kepada diri pekerja dan pihak pengurusan, malahan lebih-lebih lagi kepada pembangunan dan imej institusi Islam.

Oleh yang demikian, jelas bahawa kaedah penghormatan dua hala sebenarnya penting untuk diamalkan dalam kesemua institusi tidak kira sama ada institusi lazim mahupun institusi Islam. Namun demikian, bagi institusi Islam, individu-individu yang terlibat seperti pihak pengurusan dan pekerja perlu lebih-lebih lagi mengamalkan kaedah ini memandangkan Islam melalui al-Qur'an dan Rasulullah SAW sendiri telah menunjukkan pentingnya amalan hormat-menghormati dalam Islam.

RUJUKAN

Ab. Aziz Yusof. (2007). *Keinsanan dalam pengurusan*. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn Bhd.

Azlina Abdullah, Mohd Mahadee Ismail & Mansor Mohd Noor. (2016). Etnisiti di tempat kerja: Menghormati perbezaan, meraikan kepelbagaian. *Research Journal of Social Science*, *9*(3), 52-58.

Hilal Wani, Raihanah Abdullah & Lee, W. C. (2015). An Islamic perspective in managing religious diversity. *Religions*, *6*, 642-656.

Jabatan Agama Islam Selangor. (2013). Sikap saling hormat-menghormati. Diakses dari http://www.pic.upm.edu.my/dokumen/92235_khutbah_jumaat_(rumi)_251013.pdf

Lakshmi Ramarana, Barsade, S. G. & Burack, O. R. (2008). The influence of organizational respect on emotional exhaustion in the human services. *The Journal of Positive Psychology*, *3*(1), 4-18.

Malek Shah Mohd Yusoff & Nor Shah Mohamed. (2004). Peningkatan prestasi di tempat kerja melalui aplikasi kecederdasan emosi. *Jurnal Pengurusan Awam*, *3*(1), 1-20.

Nurul Jamilah Ismail Rani, Nur 'aina Nabila Dundai Abdullah, Nursyamimi Harun. (2017). *Keberkesanan komunikasi dan kepuasan kerja dalam kalangan pensyarah*. Kertas kerja dibentangkan di The 4th International Conference on Management and Muamalah 2017 (IC0MM 2017) pada 7-8 November 2017 di Palm Garden Hotel, Putrajaya.

Porath, C. (2014). Half of employee don't feel respected by their bosses. *Harvard Business Review*. Diakses daripada https://hbr.org/2014/11/half-of-employees-dont-feel-respected-by-their-bosses

Quaquebeke, N. V. , Zenker, S. & Eckloff, T. (2009). Find out how much it means to me! The importance of interpersonal respect in work values compared to perceived organizational practices. *Journal of Business Ethics*, *89*, 423-431.

Saayah Abu, Surayah Zaidon & Siti Saleha Samsuri. (2006). *Panduan untuk pengusaha tadika*. Kuala Lumpur: PTS Profesional & Publishing Sdn. Bhd.

Shafizal Mat, Case, K., Shahrol Mohamaddan & Yee, M. G. (2017). A study of motivation and learning in Malaysian manufacturing industry. *Production & Manufacturing Research*, *5*(1), 284-305.

Sharifah Akmam Syed Zakaria & Ahmad Shukri Yahaya. (2006). *Jurnal Teknologi*, *44*(E), 1-11.

Sharifah Hayaati al-Qudsy. (2008). Budaya kerja cemerlang menurut perspektif Islam: Amalan Perkhidmatan Awam Malaysia. *Jurnal Pengajian Melayu*, *19*, 187-207.

Sime Darby Berhad. (2011). Kod etika kerja: Memartabatkan nilai-nilai teras kita. Diakses daripada https://www.simedarbyproperty.com/pdf/COBC_BM.pdf

Siti Sarawati Johar. (2010). *Dimensi personaliti psikotisisme di kalangan ketua dan impaknya terhadap estim kendiri pekerja di tempat kerja*. Kertas kerja dibentangkan di International Conference on the Roles of the Humanities and Social Sciences in Engineering 2010 pada 12-14 November 2010 di Universiti Malaysia Perlis, Perlis.

Suhada Saad & Kartini Aboo Talib@Khalid. (2015). Implementasi budaya kerja Jepun dalam organisasi di Malaysia. *Malaysia Journal of Society and Space*, *11*(6), 1-10.

Tenaga Nasional Berhad. (2018). TNB code of ethics. Diakses daripada https://www.tnb.com.my/about-tnb/board-charter/#tnb-code-of-ethics

Walker, A. N. (2014). *The examination of organizational respect in relation to organizational culture* (Tesis sarjana muda tidak diterbitkan). University of New Hampshire: United States of America.

Zalika Adam & Faridah Kassim. (2008). *Kemahiran kerja berpasukan: Etika dalam pekerjaan dari perspektif Islam*. Kertas kerja dibentangkan di Kemahiran Kebangsaan Kemahiran Insaniah dan Kesejahteraan Sosial pada 18-19 Ogos 2008 di Hotel Mahkota, Melaka.

Pemikiran Tokoh-Tokoh Gerakan Islam Timur Tengah Terpilih: Analisis Pengaruhnya Terhadap Gerakan Islam Di Malaysia

Shahmir Haji Ismail
Mohd Syakir Mohd Rosdi
[2 3]Pusat Kajian Pengurusan Dan Pembanggunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.
Emel: [2]shahmir.ismail@mara.gov.my,
[3]mohdsyakir@usm.my

Abstrak

Terbentuknya sosio-politik yang pelbagai dalam satu-satu gerakan Islam biasanya kerana mereka terpengaruh dengan tokoh-tokoh pemikir yang mempunyai pendekatan yang pelbagai. Sosio-politik di sini bermaksud perkembangan kehidupan manusia yang melibatkan tingkah laku dalam masyarakat dan juga perkara-perkara yang berkaitan diri manusia seperti pembangunan, sistem, adat resam, pemerintahan, ilmu dan sumbangan terhadap tamadun manusia. Gerakan Islam di Malaysia banyak terkesan dengan pemikiran sosio-politik tokoh-tokoh gerakan Islam Timur Tengah yang dibawa oleh tokoh-tokoh tertentu. Siapakah tokoh-tokoh tersebut? Dengan persoalan ini, pengkaji ingin mengenal pasti dan meneliti pemikiran tokoh yang mempengaruhi gerakan Islam di Timur Tengah dan dunia yang membawa pengaruhnya sehingga ke Malaysia. Bagi mencapai tujuan tersebut data-data dikumpul dengan menggunakan kajian dokumen. Analisisnya pula dilakukan dengan menggunakan analisis kandungan kualitatif. Hasil awalnya didapati hala tuju dan matlamat sesebuah gerakan Islam dipengaruhi oleh pemikiran tokoh-tokoh seperti Shah Waliyullah al-Dahlawi, Sheikh Muhammad Abduh, Hassan al-Banna dan Syed Qutb. Pemikiran tokoh-tokoh ini kemudiannya mempengaruhi gerakan Islam di Malaysia.

Kata kunci: Pemikiran Tokoh, Gerakan Islam Timur Tengah, Gerakan Islam Malaysia

1 PENDAHULUAN

Gerakan Islam mempunyai peranan besar untuk membangunkan pemerintahan dan politik ke arah Islam. Pemikiran pemerintahan dan politik secara Islam ini ada yang mengatakan ia terpengaruh dengan pemikiran tokoh-tokoh yang memperjuangkan hal ini. Sebagai contoh, Syed Qutb pernah melebarluaskan pemikiran perjuangan Islam yang diperjuangkan dalam bentuk sebuah *harakah Islam* (gerakan Islam). Pemikiran Syed Qutb dianggap keras kerana ketegasan beliau dalam menentang penjajah untuk mengembalikan *daulah Islam* sangat kritikal sehingga terjerumus dalam bab *takfiri* (kafir mengkafir). Di Malaysia juga ada

pengamal perjuangan Islam dan adakalanya nampak agak bertegas dalam soal hukum hakam Islam. Jika diamati pemikiran Syed Qutb tadi, apakah pengamal ini boleh dikaitkan dengan pengaruh pemikiran Syed Qutb? Setakat ini belum ada yang boleh dikaitkan dengan pemikiran Syed Qutb dengan gerakan Islam di Malaysia. *Tafsir fi Zilalil Quran* karangan Syed Qutb hanya menjadi bahan bacaan umum seperti kitab tafsir yang lain tetapi tidak dimasukkan dalam silibus manhaj gerakan Islam di Malaysia.

Untuk memperjelaskan lagi tokoh-tokoh yang mempengaruhi gerakan Islam di Malaysia, perbincangan mengenainya dibincangkan dalam dua bahagian. Pertama, tokoh-tokoh gerakan Islam di dunia. Kedua, huraian pemikiran setiap tokoh dalam gerakan Islam di dunia dan pengaruhnya terhadap gerakan Islam di Malaysia.

2 TOKOH-TOKOH GERAKAN ISLAM DI DUNIA

Tokoh-tokoh gerakan Islam yang menjadi tokoh-tokoh ilmuwan dunia itu banyak. Antaranya seperti Shah Waliyullah al-Dahlawi, Sheikh Muhammad Abduh, Hassan al-Banna dan Syed Qutb. Oleh kerana tokoh-tokoh ini terkenal di dunia, apakah pemikiran tokoh-tokoh ini mempengaruhi perjuangan gerakan Islam lain? Begitu juga, adakah gagasan, idea dan pemikiran dari tokoh-tokoh ini turut mempengaruhi gerakan-gerakan Islam di Malaysia?

Dalam kertas kerja ini tidaklah dikaji seluruh tokoh gerakan Islam di dunia, namun hanya dipilih tiga tokoh yang mempengaruhi tiga gerakan Islam di dunia iaitu Shah Waliyullah al-Dahlawi dengan gerakan Mujahidin, Sheikh Muhammad Abduh dengan gerakan Islah dan Hassan Al-Banna dengan gerakan Ikhwan al-Muslimun. Perbincangan mengenai perkara ini dilakukan seperti di bawah.

3 PEMIKIRAN SHAH WALIYULLAH AL-DAHLAWI DALAM GERAKAN MUJAHIDIN DAN PENGARUHNYA DENGAN GERAKAN ISLAM DI MALAYSIA

Ahmad bin Abd Rahim atau gelarannya Shah Waliyullah al-Dahlawi (1703-1762) merupakan penggerak yang mencetuskan kesedaran menentang penjajah, melaungkan penyatuan umat Islam dan membawa pembaharuan kepada *ijtihad* Islam. Shah Waliyullah tidak dikenali umum sebagai pemimpin kepada sesebuah gerakan Islam. Walaupun begitu pemikiran Syah Waliyullah sentiasa dijadikan sebagai pegangan dan kaedah berpolitik oleh tokoh-tokoh pembaharuan gerakan Islam di India.

Syah Waliyullah al-Dahlawi telah menggerakkan pemikiran yang dikenali sebagai *Tajdid Wa Islah* (pembaharuan dan pengislahan). Terdapat tiga sebab yang menyebabkan beliau meletakkan pemikirannya menuju kepada *Tajdid Wa Islah*.

Pertama, setelah kerajaan Moghul yang berpusat di India semakin lemah dan justeru itu bermulalah era penjajahan Inggeris yang semakin menguasai daerah-daerah di India sekitar tahun 1757M. Keadaan ini menyedarkan pemimpin-pemimpin gerakan Islam India agar

perlunya kembali kepada penghayatan dan ajaran Islam. Shah Waliyullah al-Dahlawi merupakan salah seorang tokoh pemikir yang menyedari realiti suasana itu dan memulakan perubahan dengan melibatkan diri dalam dunia *Tajdid Wa Islah* (A. Faatah Syuhud, 2014).

Kedua, Syah Waliyullah menjadikan salah satu sebab lemahnya umat Islam ialah apabila berlakunya pertembungan aliran mazhab seperti Syiah dan Sunni, Mu'tazillah, Asy'iriah, Maturidiah, aliran sufi dan syari'ah (Rifai Shodiq Fathoni, 2016).

Ketiga, umat Islam semakin lemah dengan kefahaman mereka apabila membicarakan ilmu-ilmu ketuhanan bersumberkan falsafah Yunani. Falsafah Yunani meletakkan konsep logik dan rasional semata-mata.

Berdasarkan tiga sebab ini, pemikiran *Tajdid Wa Islah* diteruskan oleh pengikut-pengikutnya walaupun setelah ketiadaannya. Pengikut-pengikutnya telah menjadikan pandangannya sebagai ukuran dalam membina gerakan dakwah Islam di India. Pendekatan Shah Waliyullah dengan *Tajdid Wa Islah* bukan hanya terkesan kepada pengikutnya di India bahkan di Malaysia.

Pertembungan antara ulamak Kaum Muda dengan Kaum Tua yang tercetus pada tahun 1900 telah meresahkan ilmuan-ilmuan Islam. Kelahiran Kaum Tua dan Muda dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan dan pengaruh tokoh. Justeru itu, peranan gerakan Islam di Malaysia telah menggunakan pendekatan *Tajdid Wa Islah* iatu berjaya menyatukan Kaum Tua diketuai oleh Sheikh Abdullah Fahim dan pemimpin Kaum Muda Sheikh Ibrahim Aqibi (Mohd Fadli, 2016).

4 PEMIKIRAN SHEIKH MUHAMMAD ABDUH DALAM GERAKAN ISLAH PENGARUHNYA DENGAN GERAKAN ISLAM MALAYSIA

Selain Shah Waliyullah, Sheikh Muhammad Abduh (1849-1905) juga merupakan seorang tokoh yang menyumbang kepada perkembangan sosio-politik di Mesir. Pemikiran beliau pada awalnya terbentuk daripada ayah saudaranya iaitu Sheikh Darwisy Khadr. Sheikh Darwisy Khadr merupakan seorang tokoh tasawuf yang berpegang kuat dengan Tarikat as-Syadzili. Kehidupan bertasawuf telah membentuk dirinya mengenali dunia kejiwaan serta ilmu-ilmu moral dan etika. Pemikirannya terhadap dunia tasawwuf telah hilang apabila Sheikh Muhammad Abduh bertemu dengan Jamaluddin Al-Afghani yang hadir ke Mesir pada tahun 1871. Bagi Sheikh Muhammad Abduh, gurunya telah membuka mata dan mindanya untuk melihat dunia Islam yang semakin mencabar. Idea-idea dan dorongannya kepada Sheikh Muhammad Abduh untuk menghadapi penjajahan Barat di Mesir dan pentingnya melihat umat Islam kembali bersatu telah dijadikan sebagai jalan perjuangannya.

Lantaran itulah Sheikh Muhammad Abduh telah berperanan secara langsung dalam arena sosia-politik Mesir sekitar kurun ke-19 dan awal kurun ke-20. Keadaan politik di Mesir ketika itu begitu meruncing dan mendorong dirinya melakukan usaha-usaha pembaharuan (Farid Mat Zain & Ismail Bakar, 2007).

Sheikh Muhammad Abduh berpandangan bahawa Islam tidak menetapkan sebarang kaedah berpolitik dalam pemerintahan. Namun, sistem politik mestilah bersesuaian dengan kehendak umat dan ijtihad kaum Muslimin semasa. Pemerintah dan rakyat mempunyai hak dan kewajipan yang sama untuk memelihara dasar-dasar ajaran Islam. Kedua-dua golongan ini mempunyai kewajipan untuk memahami dan mentafsirkan masalah-masalah yang berkaitan kenegaraan selagi tidak bercanggah dengan syariat Islam (Suyuthi Pungan, 2013).

Konsep syura akan mewujudkan kebersamaan bekerja antara pemerintah dan rakyat. Oleh itu, Sheikh Muhammad Abduh melihat syura dalam kontek demokrasi dalam pemerintahan. Idea ini diketengahkan oleh beliau dalam politik semasa di Mesir (Ahmad Abd al-'Athi Muhammad, 1978).

Pengukuhan idea ini diambil berdasarkan pentafsirannya berkaitan ayat al-Quran iaitu *wa syawirhum fi al-amr* bermaksud "bermesyuaratlah mereka pada sesuatu urusan". Permesyuaratan ini merujuk kepada wajib adanya konsep syura iaitu memberi ruang untuk mencadangkan dan menerima pandangan atau hak bersuara khususnya membicarakan maslahah masyarakat dan menentukan masa depan pemerintahan (Rasyid Redha, 1960). Jamaludin al-Afghani dan Sheikh Muhammad Abduh mempunyai pandangan yang seiring berkaitan perlunya dalam pemerintahan institusi yang dikenali sebagai Majlis Perwakilan Rakyat. Majlis ini berperanan sebagai memutuskan usul dan pendapat dalam menentukan kebijaksanaan perjalanan sesebuah negara (Ahmad Amin, 1979).

Pemikiran Sheikh Muhammad Abduh ini sedikit sebanyak mempengaruhi gerakan Islam di Malaysia dalam konteks penyertaan dalam demokrasi secara berparti sebagai menjiwai peranan demokrasi dalam mengembalikan hak bersuara seperti yang diamalkan ketika membuat keputusan dalam syura (Abdul Hadi Awang, 2007). Walau bagaimanapun, senario gerakan Islam di Malaysia pada tahun 1940-an lebih kepada sebuah Kesatuan Islam dan Kesatuan ulamak. Kesatuan Islam ini tidak membawa maksud kepada pengertian gerakan Islam yang berpaksikan politik (Warta Negara, 1946). Namun, pada tahun 1950-an cadangan kepada penubuhan gerakan Islam telah dicadangkan bahkan bersetuju menyertai pilihanraya. Konsep menyertai pilihanraya merupakan ijtihad ilmuan-ilmuan Islam dalam gerakan Islam selagi tidak bercanggah dengan syariat Islam.

5 PEMIKIRAN HASSAN AL-BANNA DALAM GERAKAN IKHWAN DAN PENGARUHNYA DENGAN GERAKAN ISLAM DI MALAYSIA

Di Mesir, kesinambungan perjuangan Muhammad Abduh dari tahun 1839 sehingga tahun 1905 diteruskan lagi setelah kematiannya dan diwarisi oleh Hassan Al-Banna dari tahun 1919 sehingga tahun 1949. Siri-siri perjuangan menentang ideologi penjajah oleh Muhammad Abduh telah diteruskan oleh Hassan al-Banna. Mereka bukan sahaja cuba membangkitkan kesedaran dalam kalangan umat Islam di Mesir tetapi mengemukakan idea-idea perjuangan yang berlainan pendekatannya. Hassan al-Banna seorang tokoh gerakan Islam yang membantu masyarakat Islam seluruh dunia kepada memahami Islam secara lebih realistik dan bersifat syumul. Kehebatan ketokohan Hassan al-Banna dalam gerakan Islam ialah memperkenalkan Islam sebagai agama yang berkonsepkan syumul dan saling lengkap-melengkapi dari semua aspek kehidupan seperti sosial, politik kenegaraan dan ekonomi.

Pengaruh pemikiran Hassan al-Banna telah berkembang hampir ke seluruh Jazirah Arab, bahkan sampai ke luar negara sehinggalah ke bumi Malaysia (Jasafat, 2009).

Rentetan itulah Hassan al-Banna mempunyai cara fikir dan pendekatan Islam lebih realistik dan bersifat menyeluruh. Hassan al-Banna juga telah dibimbing secara sufi oleh seorang tokoh tareqat Hasafiyyah iatu Sheikh Muhammad Zahran (al-Banna Hassan, cetakan 1986). Hassan al-Banna telah mendapatkan pendidikannya di bawah bimbingan Sheikh Zahran di Madrasah al-Diniyyah al-Rasyad. Modul pengajian di Madrasah tersebut lebih terarah kepada pendekatan sufi dan tareqat. Penglibatan awal dirinya dengan dunia sufi dan tariqat inilah membawa kepada minatnya kepada zikir-zikir.

Dari sini, Hassan al-Banna telah mengumpulkan wirid-wirid berasaskan dalil al-Qur'an dan Hadith yang dinamakan al-Mathurat untuk digunakan dalam gerakan Ikhwan al-Muslimin. Zikir-zikir ini dijadikan sebagai senjata seorang ahli gerakan yang menggerakkan gerakan Islam. Sosio-politik gerakkannya bercampur antara ketegasan mahu mengalahkan penjajah dan bersifat kelembutan dalam kerohanian (Hassan al-Bann, cetakan 1989)

Penglibatan Hassan al-Banna dalam arena politik Mesir bermula apabila terlibat dalam tunjuk perasaan anti British pada tahun 1919. Slogan memartabatkan Islam dan mencintai negara ditiup agar rakyat Mesir bangun untuk menentang penjajah (Zakaria, 1979). Penglibatan Hassan al-Banna lebih serius dalam menentang penjajahan British apabila beliau menyertai pertubuhan dikenali *Jama'ah Makram al-Akhlak* yang dipimpin oleh Sheikh Mahmud.

Di saat inilah suasana politik Mesir semakin meruncing disebabkan penjajahan Inggeris. Inggeris mula menguasai politik di Mesir bermula pada tanggal 18 Disember 1914 di saat hampirnya kejatuhan Khilafah Islamiyah di Turki. Suasana politik umat Islam di Mesir khususnya dan dunia umumnya berada di bawah kekuasaan politik Inggeris. Rentetan itu masyarakat Islam di Mesir mula dipengaruhi oleh nilai-nilai Barat dari aspek politik, sosial, masyarakat, ekonomi dan pendidikan (Yusof al-Qaradhawi, 1984).

Pada tahun 1928, Hassan al-Banna telah mengasaskan gerakan Islam yang bersistematik iaitu Ikhwan al-Muslimin yang bermaksud "persahabatan Muslimin" di bandar Ismailliyah, Mesir. Gerakan dakwah ini menjadikan al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW sebagai rujukan dan panduan asas di samping tidak mengetepikan kekuatan akal.

Penubuhan Ikhwan al-Muslimin ini bertujuan membangkitkan kesedaran beragama dan membangkitkan semangat juang bagi membebaskan diri dari belenggu penjajah dan berada di bawah bendera kekhalifahan yang diidamkan dalam kalangan masyarakat Mesir dan seluruh dunia umat Islam (Yusuf al-Qaradhawi, 1986). Kekuatan dan kemasyhuran sosio-politik Ikhwan al-Muslimin bukan hanya berdasarkan perjuangan politik semata-mata, namun sebuah gerakan dakwah yang bersifat menyeluruh dan realistik.

Pengaruh gerakan Ikhwan di Malaysia adalah melalui penulisan-penulisan buku yang dibawa masuk ke Tanah Melayu ketika itu. Penulisan-penulisan itu seperti *Majmu'at al-Rasail*, *Risalah Ta'alim* dan Fiqh Politik Hassan al-Banna. Selain itu, beberapa tokoh gerakan Islam

secara khususnya dari PAS telah mengikuti pengajian di Mesir secara langsung dan tidak langsung dengan tokoh-tokoh gerakan Ikhwan. Mereka seperti Prof Dr Zulkifli Mohammad, Tuan Guru Haji Abd Hadi Awang, ustaz Harun Taib dan ustaz Yahya Osman. Pemikiran Ikhwan ini kemudiannya disebar dalam masyarakat sehingga tertubuhnya gerakan Gunung Semanggol yang dinamakan sebagai Hizb al-Muslimin. Gerakan ini kemudiaannya diharamkan oleh British kerana menganggap ia menjadi ancaman kepada mereka. Selepas dari itu, maka tertubuhnya Parti Islam Se-Tanah Melayu pada 1951-1953 yang dipimpin oleh Haji Ahmad Fuad Hassan sebagai Yang Dipertua Agung Pas.

6 ANALISIS PENGARUH PEMIKIRAN TOKOH-TOKOH GERAKAN ISLAM DUNIA KEPADA GERAKAN ISLAM DI MALAYSIA

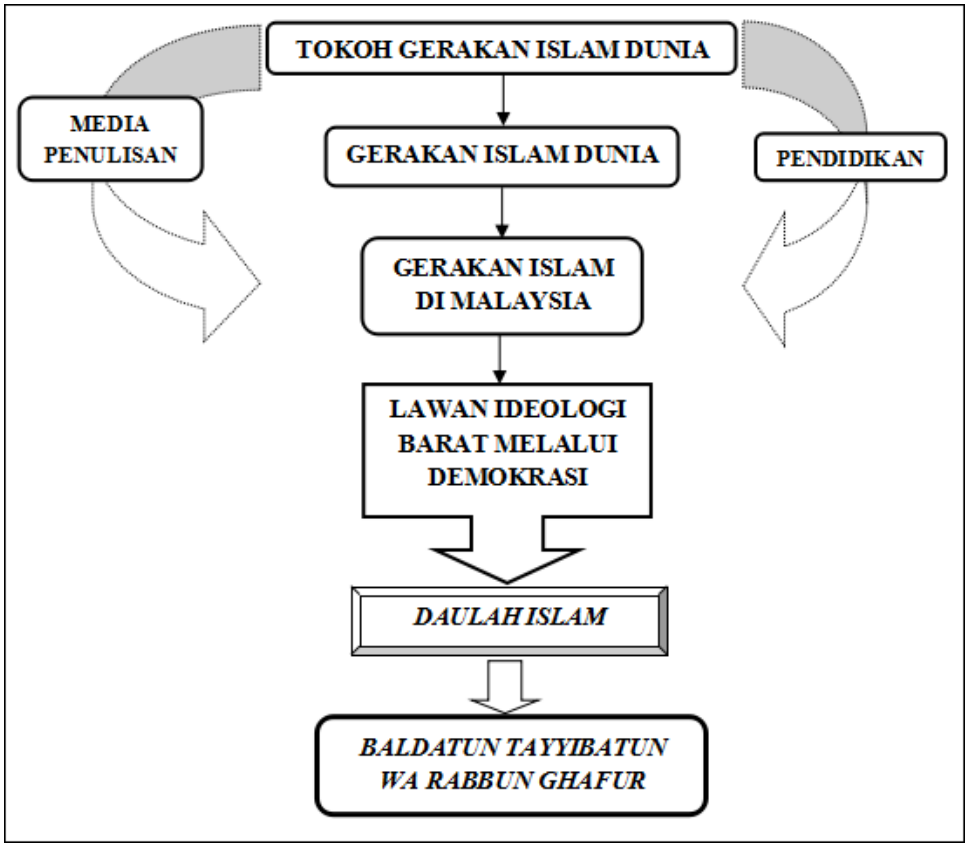
Pengaruh dan pendekatan ini bukan hanya menjalar ke negara-negara sekitarnya malah turut sampai ke Tanah Melayu. Kesedaran orang Melayu di Tanah Melayu terhadap gerakan Islam disebabkan hubungan yang rapat dengan gerakan Islah Islam di Asia Barat. Tokoh-tokoh seperti Syed Jamaluddin al-Afghani, Mohammad Abduh dan Rashid Ridha. Kesinambungan gerakan Islah Islam di Tanah Melayu mula berkembang dan dipelopori oleh Syed Sheikh Bin Ahmad al-Hadi. Pada umumnya, kelahiran gerakan Islah Islam ini adalah bermula dari sikap ketidakpuasan hati terhadap keadaan masyarakat Islam pada masa itu. Perkembangan dan kehadiran Barat di Tanah Melayu menyebabkan Islam dilihat amat lemah dan tidak bertenaga serta tidak mampu membawa kemajuan kepada masyarakat Islam di Tanah Melayu. Gerakan Islah Islam berpendapat Islam adalah penguat bukannya pelemah masyarakat Islam (Md Salleh Md Gaus, 1984).

Beliau memainkan peranan yang penting dalam mengembalikan Islam dan dakwah khususnya Islam di Tanah Melayu. Gerakan kesedaran ini timbul dan berkembang dari penglihatan dan pengamatan berhubung dengan kegiatan-kegiatan penjajah Barat dalam aspek pendidikan, sosial, ekonomi dan campur tangan politik. Kesedaran menentang penjajah ini pada peringkat awalnya bermula dalam bentuk seruan-seruan dan saranan melalui akhbar seperti Saudara (1928*)* dan Edaran Zaman (1925) serta majalah Ikhwan (1926). Bertitik tolak dari kesedaran ini timbullah pertubuhan-pertubuhan Melayu seperti *Penang Malay Assscocition* (PMA), Persatuan Melayu Seberang Prai (PMSP), Kesatuan Melayu Pulau Pinang (KMPP), Kesatuan Melayu Muda (KMM) dan Persatuan Sahabat Pena Malaya (PASPAM).

Syed al-Hadi begitu terpengaruh dengan cara fikir Sheikh Muhammad Abduh. Syed al-Hadi mempunyai semangat dan pemikiran yang mahukan pembaharuan dalam masyarakat melayu bagi mendaulatkan Syariat Islam. Keterlibatan Syed al-Hadi dalam masyarakat sekitar tahun 1909 bermula dengan perlantikkannya sebagai peguam di Mahkamah Syariah Johor Baharu. Beliau dilantik menjadi peguam kerana jasa dan sumbangan pemikiran yang progresif mahukan ketinggian Islam di Tanah Melayu (Talib Samad, 1997). Pada tahun 1916 Syed al-Hadi telah mengundurkan diri dalam dunia guaman dan berkecimpung dalam dunia keilmuan Islam. Beliau mula menyambung perjuangan ulamak dan pendakwah dengan mendirikan madrasah al-Hadi di bandar Kaba, Melaka. Kemudian Syed al-Hadi telah berhijrah ke Pulau Pinang untuk terus melebarkan keilmuan Islamnya bagi melenyapkan kejahilan ummah dan menjahui pemikiran penjajahan Barat (Abdullah Sidiq, 1979-1980).

Keterlibatan Syed al-Hadi dalam bidang penulisan juga diketahui umum dengan penulisannya seperti Tafsir al-Fatihah, Juzz Amma, dan kitab Agama Islam dan Akal. Beliau juga menulis dalam bidang kesusasteraan Melayu. Buku-bukunya seperti Hikayat Faridah Hanim, Hikayat Cermin Kehidupan dan Hikayat Puteri Nurul Ain. Walaupun penulisannya berlatarbelakangkan sastera, namun gaya penulisannya penuh dengan kesedaran kepada masyarakat agar membuat perubahan demi perubahan di Tanah Melayu. Walaupun ada segelintir yang kurang senang dengan kaedah penulisan kesusasteraannya, namun katanya "saya menulis apa yang saya kira sebagai benar" (Talib Samad, 1959).

Begitu juga, sumbangan dalam majalah-majalah Al-Iman (1906) al-Ikhwan (1926) dan Saudara (1928). Majalah-majalah dan penulisan-penulisan beliau ini banyak menyedarkan masyarakat agar betapa pentingnya mereka kembali kepada cara fikir Islam. Oleh yang demikianlah, Syed al-Hadi dikenali sebagai tokoh pemikir kepada perkembangan Islam di Tanah Melayu dan memperjuangkan Islam dalam menghadapi perkembangan dan cabaran Barat yang cuba menjajah pemikiran orang-orang Islam (MD. Salleh, 1980).



Rajah 1: Kerangka Pengaruh Pemikiran Tokoh-tokoh Gerakan Islam Dunia Terhadap Gerakan Islam di Malaysia

Pendekatan penulisan dalam akhbar atau majalah amat penting dan berjaya menimbulkan kesedaran berpolitik dalam kalangan masyarakat orang Melayu di Tanah Melayu. Kaedah ini

amat berkesan dalam menyampaikan maklumat yang boleh membakar semangat orang Melayu untuk menentang penjajah British (Ismail Saat, 2013). Kelahiran gerakan Islah dipelopori oleh Syed al-Hadi yang di bawa dari Mesir telah membawa pendekatan penulisan dalam penyebaran Islah dan menentang penjajahan di Tanah Melayu (Siddiq Fadil, 1982).

Kelahiran akhbar al-Imam (1906) sebagai salah satu bukti yang jelas dengan penulisannya ke arah membawa pembaharuan dalam pemikiran agama dan politik Masyarakat Melayu. Al-Imam Menyentuh soal perjuangan kemerdekaan Tanah air. Memaparkan kejahatan dan kezaliman penjajahan Barat yang menjajah negara Timur sebagai sejahat-jahat siasah di muka bumi ini. Penjajahan mereka dianggap sebagai perhambaan yang hina. Oleh itu, al-Imam menyeru supaya umat Timur berjuang melepaskan diri dari perhambaan (Abd Aziz Mat Ton, 2000). Seruan akhbar-akhbar ini telah membangkitkan kesedaran masyarakat Melayu untuk menentang penjajahan Barat.

Oleh itu, perkembangan gerakan Islam di Malaysia sememangnya tidak dapat dinafikan telah diterajui oleh gerakan Islah yang dibawa oleh Syed al-Hadi. Gerakan Islah yang membawa falsafah tajdid dan pembaharuan akal serta pengaruh politik Islam di Nusantara. Perjuangan dakwah yang diketengahkan telah mencetuskan perubahan yang signifikan dalam melandaskan harakat Islamiyah. Perjuangan ini telah menggilap ruh untuk berjuang, menggarap dasar dan hala tuju politik (Ahmad Nabil Amir, 2010).

Secara rumusannya, kerangka pengaruh pemikiran tokoh-tokoh gerakan Islam dunia terhadap gerakan Islam di Malaysia ialah seperti dijelaskan dalam Rajah 1. Rajah 1 menunjukkan pengaruh pemikiran daripada tokoh-tokoh gerakan Islam dunia terhadap gerakan Islam di Malaysia. Pengaruh ini disebarkan melalui media penulisan dan juga pendidikan tokoh-tokoh di Malaysia. Media penulisan ini disebarkan melalui majalah atau pun akhbar manakala pendidikan tokoh-tokoh di Malaysia ini ialah hasil pembelajaran mereka bersama dengan tokoh-tokoh gerakan Islam dunia. Kesan dari pengaruh ini, membawa kepada pembinaan gerakan Islam di Malaysia dengan tumpuan utama kepada melawan ideologi Barat yang dikatakan bersifat menindas dan menzalimi bukan sahaja kehidupan rakyat, tetapi juga menindas peribadi bangsa, budaya dan agama.

7 KESIMPULAN

Perkembangan Islam di Timur Tengah iaitu di peringkat dunia telah memainkan peranan dan sumbangan yang ketara dalam mempengaruhi perubahan asas dalam proses kebangkitan semula Islam di Malaysia. Perkembangan Islam ini dianggap sebagai salah satu kuasa ideologi terkuat yang mempengaruhi kebangkitan semula Islam secara global lebih kurang tempohnya 1970-an dan 1980-an terutamanya dalam politik Islam semasa. Tokoh tokoh seperti Shah Waliyullah al-Dahlawi, Sheikh Muhammad Abduh, Hassan al-Banna dan Syed Qutb telah mewarnai gerakan Islam di Malaysia daripada gerakan Islam yang berkonsepkan persatuan kepada berpaksikan politik Islam. Pembinaan gerakan-gerakan Islam di Malaysia terhasil daripada pengaruh tokoh-tokoh gerakan Islam di Malaysia yang dipengaruhi oleh tokoh-tokoh gerakan Islam di Timur Tengah dan dunia.

RUJUKAN

Abd al-'Athi Muhammad Ahmad (1978). *Al- Fikr al- Siyasi li Imam Muhammad Abduh*. Mesir: Al-Haiat al-Mishriyat al-'Ammat lil-Kitab.

Abd Aziz Mat Ton (2000). *Politil al-imam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ahmad Amin (1979). *Zu'ama al- Ishlah fi al-Ashr al-Hadits.* Beirut Lubnan: Penerbit. *Dar al-Kutub Ilmiah*

Harun Nasution (1988). *Pembaharuan dalam islam: Sejarah pemikiran dan gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hassan al-Banna (1986). *Mudhakkirat al-Da'wah wal da'iyah*. Mesir: Dar at Tauzi' Wa Nashr Islamiah.

Ismail Saat (2013). *Politik suara rakyat*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Jasafat (2009). *Pengaruh pemikiran dakwah hassan al-banna terhadap gerakan dakwah muhammadiyyah di Indonesia*. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia (USM). Diakses daripada my.usm.eprints.30260 pada 2017

Katni Komsono Kibat (1986). *Asas ilmu politik*. Shah Alam, Selangor: BIROTEK ITM.

Md. Salleh Md Ghaus (1980). Pergerakan politik Melayu negeri pulau pinang, sebelum 1945, dlm. *Jebat: Malaysian Journal Of History, Politics And Stratigecs Studies*. UKM. No Jurnal/Bilangan. 306

Mohd Fadli Ghani (2016). *Sejarah pas, membina jiwa merdeka 1951-1957*. Shah Alam, Selangor: NAJ PRESS RESOURCES (M) SDN BHD.

Rasyid Redha (1960). *Tafsir al-Manar*. Jilid IV. Beirut: Dar al-Fikr.

Rifai Shodiq Fathono (2016). *Sejarah pemikiran syah waliyullah dehlawi (1703-1762)*. Diakses daripada wawasan sejarah.com pada Ogos 2017.

Saidul Amin (2012). *Pembaharuan pemikiran Islam di India*. Riau: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim.

Suyuthi Pulungan (2013). Ide jamaluddin al-afghani, muhammad abduh dan rasyid ridha, dlm. *Jurnal Kebudayaan Sastra Islam*, 3(1). Diakses daripada http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/tamaddun/article/view/144 pada 2017

Talib Samad (1959). *Syed sheikh al-hadi sasterawan progresif Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP).

Talib Samad (1997). *Syed sheikh al-hadi kehidupan dan pandangan hidupnya yang terpancar*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP).

Yusof al-Qaradhawi (1984). *Tarbiyyatul Islamiyyah wa madrasah hassan al-banna.* Mesir: Maktabah Wahbah.

Zakaria Sulaiman Bayyumi (1979). *Al-Ikhwan al-muslimun, wal Jamaah al-Islamiyah fi al-hayat al-misriyyah.* Kaherah: Maktabah Wahbah.

Elemen Hisbah Dalam Konsep *Rahmatan Lil 'Alamin* Di Era Malaysia Baharu

Afifi Farhana Mhd Poad
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia (USM)
11800 Pulau Pinang, Malaysia
E-mail: afififarhana@yahoo.com

Azrin Ibrahim
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia (USM)
11800 Pulau Pinang, Malaysia
E-mail: azrinibrahim@usm.my

Abstrak

Islam yang dibawa oleh Rasulullah SAW merupakan rahmat untuk sekalian alam. Sebagaimana yang diketengahkan oleh Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama), YB Datuk Dr Mujahid Yusof Rawa (2018) pengenalan konsep Rahmatan lil 'Alamin tidak bermaksud kerajaan mengiktiraf perbuatan mungkar dengan berlembut dan meringankan bebanan terhadap pelakunya. Namun, ia bertujuan untuk mengembalikan mereka daripada terus tersesat dengan cara-cara tertentu seperti menyantuni dan mengingati akan kesalahan tersebut. Justeru, pengkaji mendapati bahawa konsep Rahmatan lil 'Alamin yang diperjuangkan oleh Menteri Agama ini mempunyai kaitan dengan elemen hisbah yang sering dibincangkan. Oleh yang demikian, kertas kerja ini mempunyai dua objektif utama iaitu untuk mengenal pasti elemen hisbah dalam konsep Rahmatan lil 'Alamin dan kedua untuk menganalisis elemen hisbah dalam konsep Rahmatan lil 'Alamin di era Malaysia Baharu. Bagi merungkai objektif tersebut, pengkaji menggunakan reka bentuk kajian kualitatif yang bersifat penjelasan manakala kaedah pengumpulan data pula menggunakan kajian dokumen dengan melihat dokumen yang berkaitan dengan kertas kerja yang dikemukakan. Setelah itu, data yang diperoleh melalui kajian dokumen akan dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Dapatan kajian ini mendapati bahawa konsep yang diketengahkan dalam Rahmatan lil 'Alamin mempunyai elemen hisbah yang dapat memastikan segala perbuatan amar makruf dan nahi mungkar dapat dilaksanakan dalam masyarakat dengan sebaik mungkin.

Kata kunci: elemen hisbah, *Rahmatan Lil 'Alamin*, Malaysia baharu

1 PENGENALAN

Peralihan tampuk pemerintahan negara Malaysia pada Pilihan Raya Umum ke-14 membawa satu nafas baharu dalam era kepimpinan dan kepentadbiran negara. Atas dasar itu, ungkapan Malaysia Baharu wujud dan ungkapan ini menjurus kepada tema perubahan baharu atau pembaharuan yang berlaku (Jabatan Perdana Menteri, 2018). Salah satu fokus utama dalam perubahan dan pembaharuan era Malaysia baharu ini ialah untuk membasmi rasuah dengan melancarkan gerakan anti rasuah dalam kerajaan. Hal ini bertujuan untuk memastikan masyarakat Malaysia bebas rasuah baik dalam kalangan ahli kabinet mahupun dalam kalangan rakyat bawahan (Jabatan Perdana Menteri, 2018).

Untuk mencapai dan merealisasi hasrat ini, YB Datuk Dr Mujahid Yusof Rawa yang merupakan Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama) cuba mengetengahkan konsep Rahmatan Lil ʻAlamin sebagai salah satu gagasan dalam kerajaan Malaysia Baharu. Konsep Rahmatan Lil ʻAlamin ini mengetengahkan nilai-nilai rahmat, kasih sayang, kemaafan serta kehidupan harmoni dan sejahtera. Dalam kepimpinan, nilai-nilai ini dilihat dapat menyumbang kepada pembinaan sistem pentadbiran yang penuh integriti, telus dan dapat mencorakkan pengurusan dan tadbir urus yang baik dalam kerajaan (Mohd Aizat Shamsuddin, 2018). Hal ini seterusnya berupaya untuk membasmi penyelewengan dan rasuah daripada akar umbi sekaligus dapat memartabatkan agama, bangsa dan negara. Perkara ini dilihat berkait secara langsung dengan hisbah yang juga merupakan suatu ilmu dalam ajaran Islam. Secara umum, hisbah juga merupakan medium untuk mengawasi akhlak manusia daripada melakukan kemungkaran. Kesaksamaan dan kebersamaan antara konsep Rahmatan Lil ʻAlamin dan hisbah ini menjadikan titik tolak kepada penganalisisan kertas kerja ini. Dalam erti kata lain, terdapat dua objektif yang digariskan dalam kertas kerja ini. Pertama, untuk mengenal pasti elemen hisbah dalam konsep Rahmatan lil 'Alamin; dan kedua untuk menganalisis elemen hisbah dalam konsep Rahmatan lil 'Alamin di era Malaysia Baharu. Perbincangan kertas kerja ini bermula dengan meneliti konsep rahmatan Lil ʻAlamin itu sendiri.

2 KONSEP RAHMATAN LIL ʻALAMIN

Islam adalah agama yang sempurna mencakupi segala bidang kehidupan manusia. Islam dari etimologi bermaksud selamat dan damai. Dari segi istilah, Islam bererti tunduk dan patuh kepada Allah SWT secara lahir mahupun batin dengan melaksanakan segala perintahnya dan menjauhi segala larangannya agar manusia dapat mencapai kesejahteraan dan keselamatan di dunia dan akhirat (Wahyuddin, Achmad, M. Ilyas, M. Saifulloh & Z. Muhibbin, 2009). Islam juga hadir membawa kedamaian kepada seluruh umat manusia dan rahmat bagi seluruh alam (Rahmatan lil ʻAlamin). Hal ini adalah berdasarkan firman Allah SWT yang bermaksud:

"Dan tiadalah Kami mengutuskan engkau (wahai Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam"
(Al-Anbiyaʾ 21:107)

Rahmatan lil ʻAlamin atau rahmat untuk sekalian alam bermaksud belas kasihan, kemaafan, kejayaan, keamanan, rasa damai, adil dan kebahagiaan untuk semua makhluk di alam ini

(Mohd Yusuf Othman, Zakaria Stapa, Jawiah Dakir & Mashitoh Yaacob, 2017). Rahmat ini bukan hanya kepada orang Islam tetapi juga merangkumi suluruh alam termasuklah, orang bukan Islam, binatang dan tumbuh-tumbuhan (Hamka, 1990). Rahmat yang dibawa oleh Rasulullah SAW adalah melalui al-Quran yang pada dasarnya mengandungi ajaran-ajaran Islam yang tetap bagi kehidupan manusia (Hamka, 1990). Hal ini mencakupi tingkah laku, keadilan, kebenaran melalui dakwah yang disampaikan oleh Rasulullah SAW kepada umatnya (Umum Budi Karyanto, 2017).

Seterusnya, rahmat yang dibawa oleh Rasulullah SAW juga merangkumi keseimbangan antara rohani dan jasmani serta bertujuan untuk memartabatkan kemuliaan manusia di sisi Allah SWT (Hamka, 1990). Di Malaysia misalnya, terdapat pelbagai bangsa dan perbezaan agama yang menuntut agar keseimbangan dan keadilan dilaksanakan untuk memastikan wujudnya keharmonian dalam masyarakat dan negara. Oleh yang demikian, pemimpin dan masyarakat dalam sesebuah negara haruslah berperanan dalam menangani perbezaan dan menanggapi kemajmukan aliran bagi menzahirkan sifat rahmat dalam agama Islam (Zulkifli Mohamad al-Bakri, 2018).

Oleh yang demikian, antara salah satu langkah dalam konsep Rahmatan Lil ʻAlamin yang menjadi dasar dalam era Malaysia baharu ialah melalui dakwah yang menuntut agar setiap manusia dapat menyeru ke arah kebaikan dan mencegah daripada melakukan kemungkaran untuk mencapai matlamat yang utama iaitu keredaan Allah SWT. Hal ini seterusnya mampu memastikan agar masyarakat dalam sesebuah negara dapat mencapai kedamaian dan kesejahteraan dalam kehidupan. Dakwah pada asasnya merupakan gerakan pembangunan yang dilakukan dalam rangka amar makruf nahi mungkar supaya wujud kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat (Syamsul Bahri Andi Galigo, 2006). Hal ini bersesuaian dengan matlamat Malaysia baharu yang menginginkan agar perkara mungkar seperti penyelewengan dan rasuah tidak berlaku dalam pentadbirannya.

3 ELEMEN HISBAH DALAM KONSEP RAHMATAN LIL ʻALAMIN

Hisbah berasal daripada perkataan Arab iaitu *ihtasaba*, *yahtasibu* dan *intisaban* yang membawa maksud bersegera dalam mendapatkan ganjaran pahala daripada Allah SWT dengan melaksanakan kebaikan yang dituntut dalam Islam (Ibn Manzur, 1997). Takrifan secara terminologi pula ialah, perbuatan menyeru ke arah kebaikan dan mencegah melakukan kemungkaran (Ibn Taimiyyah, 1993; al-Ghazali, 1968; al-Mawardi, 1966).

Hisbah merupakan sistem pengawasan yang berakar umbikan Islam dan memainkan peranan penting dalam sesebuah pentadbiran negara (Mardzelah Makhsin, 2008). Ia meliputi aspek pengurusan, perancangan, penyusunan, kepimpinan dalam membuat keputusan dan melaksanakan keputusan tersebut. Fungsinya untuk memastikan agar setiap komponen pemerintahan sentiasa berada pada landasan syarak. Hal ini bersesuaian dengan pandangan yang dikemukakan oleh al-Mawardi (1966) bahawa hisbah ialah tugas keagamaan iaitu menyeru kepada melakukan perkara maʻruf dan mencegah perkara munkar.

Berhubung dengan perkara ini, penyelidik mendapati bahawa hisbah yang terdiri daripada beberapa elemen mempunyai kaitan langsung dengan konsep Rahmatan lil ʻAlamin yang menjadi dasar dalam Malaysia baharu dengan tujuan untuk mengajak ke arah kebaikan dan mencegah berlakunya kemungkaran. Elemen seperti pengawasan Allah SWT, pembalasan yang setimpal, tanggungjawab untuk melakukan sesuatu kewajipan dan memikul amanah serta kewajipan untuk mengajak ke arah kebaikan serta mencegah kemungkaran bukan sahaja mampu menjadi benteng pada diri individu dari terjebak dalam masalah negatif seperti penyelewangan dan rasuah tetapi juga mampu menjaga keamanan dan keharmonian dalam sesebuah negara.

Bertitik tolak daripada elemen itulah akan melahirkan sebuah negara yang sentiasa mendisiplinkan pemimpin dan anggota masyarakat dalam mempraktikkan ajaran Islam dalam setiap urusan. Hal ini seterusnya akan membendung seseorang itu daripada melakukan kemungkaran semasa menjalankan tugas harian (Auni Abdullah, 2000). Berikut merupakan elemen hisbah dalam konsep Rahmatan Lil ʻAlamin khususnya yang dibawa di era Malaysia Baharu.

3.1 Pengawasan Allah SWT

"Barang siapa yang mengerjakan kebaikan sebesar zarah akan dilihat-Nya dan sesiapa yang berbuat kejahatan seberat zarah nescaya akan dilihat-Nya"

(al-Zalzalat 99:7-8)

Allah SWT sentiasa melihat tingkah laku insan dalam melaksanakan sesuatu pekerjaan sama ada secara lahiriah mahupun batiniah (Hamka, 1990). Menurut Hamka (1990) surah al-Zalzalat (99:7-8) menghuraikan bahawa setiap tingkah laku insan tidak akan terlepas dari pengawasan Allah SWT. Hal ini disebabkan, pengawasan yang tertinggi dan mutlak dalam diri setiap insan merupakan pengawasan dari Allah SWT.

Oleh itu, dapat dinyatakan bahawa sesebuah pengawasan tidak akan tercapai dengan hanya berpandukan kepada pengawasan negara, institusi atau organisasi kerana seseorang insan terikat dengan pemantauan dan kawalan Ilahi. Oleh yang demikian, setiap perbuatan yang dilakukan dalam melaksanakan sesuatu pekerjaan termasuklah dalam mentadbir negara mestilah meletakkan pengawasan Allah SWT terlebih dahulu untuk memastikan gerak kerjanya sentiasa positif sehingga dapat melahirkan sebuah masyarakat yang harmoni dan sejahtera. Hal ini mampu memastikan agar gejala rasuah dapat dibenteras dan dihapuskan dalam sesebuah pentadbiran.

3.2 Pembalasan Yang Setimpal

Berdasarkan elemen hisbah yang kedua, pengawasan dari Allah SWT akan dinilai baik dan buruknya tindakan dan tugasan yang dilakukan oleh setiap insan. Ekoran daripada penilaian yang dilakukan oleh Allah SWT itulah akan dibalas dengan balasan yang setimpal. Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarat ayat 286 dan surah An-Najm ayat 40 hingga 41 seperti yang berikut:

“Allah tidak memberati seseorang melainkan apa yang terdaya olehnya. Ia mendapat pahala kebaikan yang diusahakannya, dan ia juga menanggung dosa kejahatan yang diusahakannya…”

(al-Baqarah, 2:286)

“Sesungguhnya usaha seseorang itu akan diperlihatkan (kepadanya, pada hari kiamat kelak). Kemudian usahanya itu akan dibalas dengan balasan yang amat sempurna.”

(an-Najm 53:40-41)

Menurut Sayyid Qutb (2000) kedua-dua ayat surah al-Baqarat (2:286) dan surah an-Najm (53:40-41) menjelaskan mengenai amalan dan usaha seseorang insan. Menurutnya, seseorang tidak akan terlepas dari perhitungan Allah SWT dan akan menerima balasan setimpal dengan usahanya. Ayat berikut juga memberi penjelasan berkaitan tanggungjawab individu terhadap amalannya serta dasar keadilan sehingga muncul nilai-nilai insaniah yang ditegakkan dengan konsep insan sebagai makhluk yang berakal (Sayyid Qutb, 2000). Dengan pembalasan yang setimpal ini, seseorang individu akan sentiasa mengawal diri mereka daripada melakukan perkara mungkar yang dapat memberi kesan kepada seluruh alam. Oleh yang demikian, pembalasan yang setimpal dalam elemen hisbah ini mampu menjaga kemakmuran dan keamanan sejagat sebagaimana yang ditekankan dalam Malaysia Baharu (Jabatan Perdana Menteri, 2018).

3.3 Kewajipan Melaksanakan Tanggungjawab dan Amanah

Secara umumnya, fungsi kewujudan insan telah ditetapkan ketika di alam roh lagi iaitu sebelum insan lahir ke dunia dalam bentuk gabungan jasad dan roh. Hal ini dibuktikan dengan pandangan Muhammad Syukri Salleh (2003) yang membincangkan tentang perjanjian insan semasa di alam roh mengikut skala waktu pembangunan. Ekoran daripada itu, insan telah berikrar bahawa mereka merupakan hamba dan khalifah Allah SWT di muka bumi. sebagai hamba dan khalifah, insan perlu memikul amanah dan tanggungjawab yang telah ditetapkan kerana ia akan ditanya dan dipertanggungjawabkan oleh Allah SWT terhadap perbuatan yang dilakukannya (Muhammad Syukri Salleh, 2003).

Hal ini termasuklah dalam melakukan tugasan harian sebagai pelaku dalam sebuah negara Islam. Elemen ini bertepatan dengan dasar yang dibawa oleh Malaysia baharu yang sangat menitikberatkan sistem pentadbiran yang berintegriti, telus dan memberi pengaruh positif kepada sebuah masyarakat dan negara (Mohd Aizat Shamsuddin, 2018). Jika tanggungjawab ini tidak dilaksanakan maka ia akan mengkhianati perjanjian yang telah ditetapkan semasa di alam roh lagi sebagaimana yang telah dibincangkan oleh Muhammad Syukri Salleh (2003).

Dengan memahami tanggungjawab yang dipikul dapat memastikan individu tersebut melaksanakan tugasannya tanpa wujudnya gejala-gejala negatif seperti pecah amanah, penyalahgunaan kuasa, penyelewengan dan sebagainya. Hal ini seterusnya mampu mencapai matlamat Malaysia Baharu untuk membenteras rasuah dalam kerajaan dan mewujudkan masyarakat yang harmoni tanpa berlaku sebarang persengketaan.

3.4 Kewajipan Menyuruh Kepada Kebaikan dan Mencegah Kemungkaran

Perintah melakukan al-ʾAmr bi al-Maʿruf wa al-Nahy ʿan al-Munkar merupakan satu kewajipan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT ke atas umat Islam (Hamka, 1990; Sayyid Qutb, 2000) supaya dapat memastikan setiap kebaikan dapat disebarkan pada seluruh masyarakat. Hal ini dapat dibuktikan melalui firman Allah SWT dalam surah Ali ʿImran ayat 110 yang bermaksud:

"Kamu (wahai umat Muhammad) adalah sebaik-baik umat yang dilahirkan bagi (faedah) umat manusia, (kerana) kamu menyuruh berbuat segala perkara yang baik dan melarang daripada segala perkara yang salah (buruk dan keji), serta kamu pula beriman kepada Allah (dengan sebenar-benar iman)".

(Ali ʿImran, 3: 110)

Surah Ali ʿImran (3:110) membicarakan mengenai pelaksanaan tugas dan tanggungjawab insan untuk menentang kejahatan serta menggalakkan kebaikan yang seterusnya dapat memelihara masyarakat dari faktor-faktor kerosakan (Sayyid Qutb, 2000). Oleh yang demikian, dapat difahami bahawa setiap insan dipertanggungjawabkan untuk menyuruh kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran yang berlaku. Jika seseorang insan membiarkan perkara mungkar berlaku dalam sesebuah pentadbiran dan masyarakat tanpa sebarang pencegahan ia akan membawa kemudaratan kepada seluruh masyarakat dan negara tersebut. Oleh yang demikian, Malaysia baharu melalui konsep Rahmatan lil ʿAlamin cuba untuk menitikberatkan elemen ini agar tidak berlaku sebarang penyelewengan dan rasuah dengan mewujudkan gerakan anti rasuah dalam pentadbiran negara (Jabatan Perdana Menteri, 2018).

Jika tanggungjawab untuk menyuruh kepada kebaikan dan mencegah daripada kemungkaran dalam sesebuah pentadbiran dan masyarakat tidak dilaksanakan akan memberi gambaran negatif pada sesebuah pentadbiran dan negara tersebut. Contohnya, seperti membiarkan penyelewengan terus berlaku dalam institusi sehingga menyebabkan prestasi sesebuah negara khususnya negara Islam semakin merosot seterusnya menjadikan masyarakat dalam negara itu tidak mendapatkan hak yang sebaiknya dan sekaligus menyebabkan matlamat sesebuah negara untuk membangun selari dengan tuntutan agama tidak dapat dicapai.

4 KESIMPULAN DAN CADANGAN

Berasaskan perbincangan, maka dapat disimpulkan bahawa terdapat empat elemen hisbah dalam konsep Rahmatan lil ʿAlamin ini. Hal ini mempamerkan hisbah juga merupakan sebahagian daripada perjuangan yang perlu ditegakkan dalam rangka menghidupkan konsep Rahmatan lil ʿAlamin dalam dasar kepimpinan negara.

Untuk menghidupkan lagi konsep Rahmatan lil ʿAlamin ini, terdapat paling kurang empat cadangan yang boleh dilaksanakan agar era kepimpinan dan pembangunan Malaysia Baharu

lebih dihormati dan dapat melaksanakan dasar baharu dengan lebih progresif khususnya dalam membasmi rasuah dan ketirisan:

i. Pelaksanaan konsep Rahmatan lil ʻAlamin harus dijadikan medium dakwah untuk menyeru masyarakat ke arah kebaikan dan mencegah daripada melakukan kemungkaran.
ii. Elemen hisbah yang terkandung dalam konsep Rahmatan lil ʻAlamin sudah meletakkan Allah SWT sebagai Tuhan yang berkuasa dan bersifat mengawasi. Oleh itu, masyarakat perlu dididik agar mengingkatkan rasa BerTuhan dan merasai diri mereka sentiasa diawasi. Dengan ini, salah laku seperti rasuah, ketirisan wang haram dan jenayah-jenayah lain yang boleh meruntuhkan nilai-nilai keinsanan dapat dibendung dan diminimumkan.
iii. Malaysia mempunyai lapisan masyarakat yang berbilang kaum dan bangsa. Untuk tidak membawa kekeliruan dan interpretasi yang pelbagai tentang konsep Rahmatan lil ʻAlamin oleh masyarakat Malaysia ini, para pemimpin perlu menyampaikan intipati Rahmatan lil ʻAlamin secara jelas dan mudah agar matlamatnya dapat difahami oleh semua pihak.
iv. Konsep Rahmatan lil ʻAlamin perlu diperjuangkan dengan tegas dan telus agar konsep ini dapat berfungsi secara *defensive* untuk menegakkan Islam, dan bukannya *opensive* yang melonggarkan nilai-nilai dan rukun Islam sehingga Islam boleh dipermainkan khususnya oleh pihak-pihak yang mempunyai kepentingan peribadi dan agenda politik yang kotor.

PENGHARGAAN

Penghargaan ditujukan kepada Universiti Sains Malaysia yang membolehkan makalah ini dihasilkan. Makalah ini merupakan sebahagian daripada hasil penyelidikan Model Psiko-Hisbah untuk Penilaian Prestasi (1001/CISDEV/8016039) melalui Geran Penyelidikan Universiti (RUI) yang dibiayai oleh Universiti Sains Malaysia.

RUJUKAN

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali. (1968). *Ihya' 'Ulumuddin*. Kaherah: Muʾassasah Al-Halabi Wa Syurakah.

Al-Mawardi, Abu Hasan Aʾli Muhammad. (1966). *Al-Ahkam al-sultaniyyat*. Beirut: Dar Al-Kutub ʻIlmiyyah.

Auni Abdullah. (2000). *Hisbah dan pentadbiran negara*. Kuala Lumpur: IKDAS Sdn Bhd.

Azrin Ibrahim. (2018). The element of Halal, Hisbah and Integrity in the Islamic Based-Development Institutions. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, 8*(2), 636-647.

Hamka, Abdul Malik Abdulkarim Amrullah. (1990). *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Ibn Manzur. (1997). *Lisan al-arab*. Beirut: Dar Ihyaʾ Al-Turath Al-ʻArabiy.

Ibn Taimiyyah. (1993). *Al-hisbah fi al-islam wazifat al-hukumat al-islamiyat*. Beirut: Dar Al-Fikr.

Jabatan Perdana Menteri. (2018). Malaysia Baharu. Diekses melalui https://www.pmo.gov.my/MalaysiaBaharu.pdf pada 6 November 2018.

Mardzelah Makhsin, (2008). *Hisbah Sistem Pengawasan Dan Etika Pengurusan Islam*. Sintok: Universiti Utara Malaysia

Mohd Aizat Shamsuddin. (2018). Konsep Rahmatan Lil ʻAlamin fokus kerajaan. Berita harian keluaran 3 Ogos 2018.

Mohd Yusuf Othman, Zakaria Stapa, Jawiah Dakir & Mashitoh Yaacob. (2017). Wasatiyyah: gagasan pendektan Islam Hadhari. *Jurnal Hadhari Edisi Khas.* 21-40.

Muhammad Makmun Rasyid. (2016). Islam rahmatan lil alamin perspektif KH. Hasyim Muzadi. *Jurnal Episteme*. Vol.11, No. 1. Muka surat; 93-116.

Muhammad Syukri Salleh. (2003). *7 Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam*. Kuala Lumpur: Zebra Editions Sdn. Bhd. & Pulau Pinang: Projek Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia.

Sayyid Qutb. (2000). *Tafsir fizilalil Quran*. Pentrj: Yussof Zaky Yacob. Kelantan: Pustaka Aman Press Sdn Bhd.

Syamsul Bahri Andi Galigo*. (2006). Anjakan paradigma dakwah dalam menghadapi pelampau agama.* Kolej Universiti Islam Malaysia.

Umum Budi Karyanto. (2017). Pendidikan karakter: sebuah visi Islam Rahmatan Lil Alamin. *Jurnal Edukasia Islamika*. Vol.2. No. 2.

Wahyuddin, Achmad, M. Ilyas, M. Saifullaoh & Z. Muhibbin. (2009). *Pendidikan agama Islam untuk perguruan tinggi*. Jakarta: Pt Grasindo.

Zulkifli Mohamad al-Bakri. (2018). Manhaj wasathiy dalam menyantuni kepelbagaian. Diakses melalui http://www.muftiwp.gov.my/ms/sumber/berita/pejabatmuftiwilayah persekutuan/2514-qalam-mufti-11-manhaj-wasathiy-dalam-menyantuni-kepelbagaian pada 10 November 2018.

Peranan Majlis Amanah Rakyat (Mara) Dalam Membantu Usahawan Wanita Muslim[61]

Yusma Fariza Binti Yasin [62]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.
Emel: yusmafarizayasin@gmail.com.my
No. Tel: 019 9793978

Abstrak

Di Malaysia, bidang keusahawanan merupakan suatu bidang yang boleh mempertingkatkan taraf hidup masyarakat. Golongan wanita Muslim turut melibatkan diri dalam bidang keusahawanan. Buktinya, data yang dipungut oleh SME Corporation Malaysia menunjukkan bahawa terdapat sebanyak 20.6 peratus wanita terlibat dalam bidang tersebut. Penglibatan wanita dalam bidang ini dijangka meningkat kepada 23 peratus menjelang tahun 2020. Peningkatan wanita dalam bidang keusahawanan sebenarnya banyak dibantu oleh Majlis Amanah Rakyat (MARA). Persoalannya, apakah peranan yang telah dimainkan oleh pihak MARA dalam membantu pembangunan keusahawanan khususnya usahawan wanita Muslim? Bagaimanakah bentuk bantuan yang diberikan oleh pihak MARA dalam memastikan usahawan wanita Muslim berjaya dalam bidang keusahawanan? Selain daripada bantuan MARA, apakah sikap positif yang menjadikan usahawan wanita Muslim berjaya dalam bidang tersebut? Oleh itu, kertas kerja ini mempunyai dua objektif iaitu mengenal pasti dan menganalisis peranan MARA dalam membantu usahawan wanita Muslim berkecimpung dalam bidang keusahawanan. Justeru, kertas kerja ini akan menggunakan kaedah kualitatif melalui kajian dokumen. Data yang dikumpul seterusnya dianalisis melalui kaedah analisis kandungan. Hasil kajian mendapati terdapat beberapa peranan yang dimainkan oleh pihak MARA dalam menjadikan seseorang usahawan wanita Muslim berjaya dalam bidang keusahawanan.

Kata kunci: peranan, MARA, usahawan wanita Muslim

1 PENGENALAN

Majlis Amanah Rakyat (MARA) merupakan sebuah agensi Kementerian Pembangunan Luar Bandar yang telah ditubuhkan pada 1 Mac 1966. MARA ditubuhkan di bawah Akta Parlimen sebagai sebuah badan berkanun hasil daripada resolusi Kongres Ekonomi Bumiputera pertama pada tahun 1965 (Laman web rasmi Mara, 2018).

---

[61] Kertas kerja yang dibentangkan di The 13th ISDEV International Islamic Development Management Conference (IDMAC) 2018 pada 13 November 2018 sehingga 14 November 2018 bertempat di Eureka Complex, Universiti Sains Malaysia.

[62] Yusma Fariza binti Yasin ialah calon Doktor Falsafah Pengurusan Pembangunan Islam di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang.

Antara objektif MARA termasuklah membangunkan usahawan berjaya dan inovatif, melahirkan modal insan global dan berintegriti, menyumbang kepada pemilikan ekuiti dan memudahkan sistem penyampaian. Selain itu, terdapat lima strategi MARA dalam memastikan peranannya dapat digunakan sepenuhnya. Pertama, mendaya modal insan; kedua, memantapkan pemiikan ekuiti dalam sektor korporat; ketiga, memperkukuhkan pemilikan aset bukan kewangan; keempat, memperhebatkan keusahawanan dan perniagaan; dan kelima, memantapkan ekosistem penyampaian perkhidmatan (Laman web rasmi Mara, 2018).

Bantuan yang diberikan oleh pihak MARA mampu memberi peluang kepada usahawan wanita bagi memulakan dan mengembangkan perniagaan. Melalui aktiviti keusahawanan, wanita dapat melakukan beberapa pekerjaan dalam suatu masa tertentu. Berikut merupakan pekerjaan yang dapat dilakukan oleh wanita. Pertama, wanita dapat mencari rezeki bagi menyumbang terhadap pendapatan keluarga; kedua, wanita dapat menggunakan ilmu yang ada bagi memberi manfaat kepada masyarakat; ketiga, wanita dapat menawarkan sesuatu produk atau perkhidmatan untuk kegunaan masyarakat; dan keempat, wanita sekali gus dapat menyumbang kepada ekonomi negara tanpa meninggalkan rumah dan anak-anak (Ahmad Sarji Abdul Hamid, 2006).

Oleh itu, bagi memastikan kedua-dua objektif ini dapat dicapai, kertas kerja ini dibahagikan kepada beberapa bahagian. Pertama, definisi usahawan wanita; kedua, peranan MARA dalam pembangunan keusahawanan; ketiga, bentuk bantuan yang diberikan oleh pihak MARA dalam membantu usahawan wanita Muslim; keempat, kejayaan MARA dalam membantu usahawan wanita Muslim; kelima, sikap positif yang menjadikan usahawan wanita Muslim berjaya; dan keenam, kesimpulan.

2 USAHAWAN WANITA MUSLIM

Perkataan usahawan sebenarnya berasal dari bahasa Perancis iaitu *enterpremdre* yang membawa maksud tugas atau mencuba (Hisrich & Peters, 1995). Perkataan ini kemudiannya diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggeris sebagai *entrepreneur.* Dalam bahasa Melayu pula, usahawan bermaksud orang yang mengusahakan sesuatu perniagaan dan mengambil risiko terhadap perniagaan yang diceburinya (Laman Usahawan Muda, 2017). Meskipun begitu, maksud sebenar usahawan masih belum ada yang dirumuskan secara tepat. Penyelidik dan penulis sebelum ini mendefinisikan usahawan mengikut keperluan kajian masing-masing.

Menurut Mohd Nor Hidayad Hambali (2011), usahawan ialah golongan yang mempunyai ciri-ciri tertentu seperti sanggup menghadapi risiko, kreatif, inovatif, pandai mencari peluang pasaran, dapat merancang dan mewujudkan pasaran bagi barangannya. Shuhaimi Abdullah dan Ku Halim Ku Ariffin (2010:10) memberi maksud usahawan sebagai individu atau kelompok individu yang memiliki kemampuan atau kebolehan yang luar biasa bagi menguruskan hal-hal yang berkaitan dengan keusahawanan. Tambahan pula, golongan ini memiliki idea yang dinamik serta memiliki kreativiti yang tinggi untuk mengembangkan aktiviti perniagaan atau perkhidmatan lain daripada skala kecil sehingga berjaya mencipta sebuah empayar peniagaan yang kukuh. Hasil usaha tersebut bertujuan dikongsi dengan masyarakat.

Definisi yang dikemukakan oleh Nur Hafizah Lukman (2011) ini mempunyai persamaan dengan Faisal Othman (1993:3-4) iaitu wanita mempunyai peranan dalam anggota masyarakat. Tambahan pula, Nur Hafizah Lukman (2011) juga mendefinisikan wanita sebagai golongan istimewa dan memainkan peranan yang besar dalam masyarakat serta berkebolehan melaksanakan dwi-kerja seperti memikul tanggungjawab sebagai isteri, ibu dan pekerja. Selain itu, Nur Hafizah Lukman (2011) juga mendefinisikan wanita memiliki perbezaan yang hakiki dengan kaum lelaki dari segi biologi. Hal ini dapat dilihat melalui teori iaitu perbezaan antara lelaki dengan wanita adalah menjurus kepada sifat rohani dan jasmani.

Menurut Zepp (1992), definisi Muslim bermaksud seseorang yang mempraktikkan Islam iaitu dengan berserah diri kepada Allah SWT. Seseorang yang menjadi Muslim bukan melalui kelahiran tetapi dengan pengakuan ungkapan dua kalimah shahadah. Tambahan pula, Muslim juga merupakan seseorang yang boleh melakukan kedua-dua perkara iaitu melakukan ungkapan kalimah shahadah dan melaksanakan kehidupan di landasan yang benar.

Oleh itu, definisi usahawan wanita Muslim adalah bermaksud individu istimewa yang melaksanakan ungkapan kalimah shahadah dan melaksanakan kehidupan di landasan yang benar. Tambahan pula, individu tersebut memainkan peranan yang besar dalam masyarakat serta berkebolehan melaksanakan dwi-kerja seperti memikul tanggungjawab sebagai isteri, ibu dan pekerja. Individu berikut turut mempunyai ciri-ciri tertentu seperti sanggup menghadapi risiko, kreatif, inovatif, pandai mencari peluang pasaran, dapat merancang, memiliki idea yang dinamik serta memiliki kreativiti yang tinggi untuk mengembangkan aktiviti perniagaan atau perkhidmatan lain daripada skala kecil sehingga berjaya mencipta sebuah empayar peniagaan yang kukuh.

3 PERANAN MARA DALAM PEMBANGUNAN KEUSAHAWANAN

Bagi sektor keusahawanan, pihak MARA mempunyai beberapa objektif. Objektif pertama iaitu pengukuhan usahawan yang bermaksud membudaya, mewujud, meningkat dan memantapkan lagi usahawan melaui latihan, khidmat nasihat dan kerjasama strategik. Objektif kedua yang perlu dilaksanakan oleh pihak MARA ialah mewujudkan dan membangunkan peluang perniagaan dalam industri terpilih kearah melahirkan usahawan berpendapatan tinggi. Bagi objektif ketiga pula, MARA berperanan dalam menyediakan kemudahan pembiayaan perniagaan bagi membantu usahawan memulakan dan mempertingkatkan perniagaan. Objektif keempat iaitu objektif terakhir pula adalah pihak MARA berperanan dalam menyediakan premis perniagaan dan perusahaan yang komersil dan strategik.

Menurut Rina Mohd Harun, iaitu Menteri Pembangnan Luar Bandar, pihak MARA akan memberi dana kepada 400 usahawan wanita yang berumur antara 18 dan 60 tahun dengan had pembiayaan sejumlah RM50,000 (Bernama, 2018). Pihak MARA menyediakan DanaNita bagi memfokuskan kepada lapan kluster perniagaan iatu pertama, gaya hidup, kesihatan, makanan dan minuman, automatif, hi-tech dan industri kreatif. Disamping itu, terdapat lima fokus program usahawan iaitu MERIT, BASE, EXPAND, ADAPT dan STAR.

Berdasarkan Laman web rasmi Mara (2018), MERIT (MARA *Entrepreneurial Integrated Training*) merupakan program Latihan Keusahawanan untuk memperlengkapkan diri usahawan dengan ilmu pengetahuan, kemahiran dan ciri-ciri keusahawanan yang sesuai dengan kehendak pasaran semasa dan perkembangan teknologi agar usahawan mampu berdaya maju, berdaya saing dan berdaya tahan dalam menghadapi era globalisasi. BASE (*Business Advancement and Standards Development Program)* pula adalah kemudahah yang disediakan bagi membantu meningkatkan masalah melalui khidmat nasihat yang berkualiti dan berkesan.

Selain itu, EXPAND (*Entrepreneur Product Advancement and Development Program*) pula bermaksud skim kemudahan keusahawanan bagi membangunkan dan meningkatkan produk atau perkhidmatan usahawan Bumiputera. Skim tersebut termasuklah aktiviti promosi, pengiklanan dan pemasaran strategik untuk pasaran domestik dan global. Program ADAPT (*Advanced Technology Entrepreneur Development Program*) merupakan program pengwujudan usahawan dalam kelas menengah dan utama terutamanya dalam bidang teknologi agar pegangan asset dan ekuiti Bumiputera dipertingkatkan.

Di samping itu, program STAR (*Start Up Accelerator Program*) pula merupakan program secara mentoring melalui pembangunan *incubator* iaitu kemudahan seperti infrastruktur, dana kewangan dan *consultation* akan diberikan selari dengan keperluan usahawan mengikut perkembangan semasa.

4 BENTUK BANTUAN YANG DITAWARKAN OLEH PIHAK MARA

Skim Pembiayaan Perniagaan Khas Wanita (DanaNita) merupakan skim yang memberi peluang kepada usahawan wanita yang ingin mengembangkan atau memulakan perniagaan. Skim ini diwujudkan khusus untuk membantu golongan wanita bumiputera. Had umur wanita yang boleh memohon DanaNITA adalah golongan yang berusia 18 sehingga 60 tahun. Had pembiayaan pula adalah sejumlah RM 50,000.00, manakala kadar yang diperuntukkan adalah sebanyak empat peratus. DanaNITA ini memperuntukkan sejumlah tiga peratus bagi jaminan individu dan sejumlah sepuluh peratus bagi jaminan atau cagaran. Selain itu, tempoh bayaran ansuran yang boleh dibuat bagi skim DanaNITA ialah maksimum sepuluh tahun (Portal Rasmi Kementerian Pembangunan Luar Bandar, 2018).

Selain itu, fungsi DanaNITA juga adalah untuk memperhebat penyertaan wanita dalam aktiviti keusahawanan, memperkasakan usahawan wanita sedia ada dan meningkatkan pendapatan isi rumah. Terdapat beberapa syarat asas yang perlu ada dalam diri seseorang usahawan wanita yang ingin memohon DanaNITA tersebut iaitu status usahawan wanita haruslah warganegara Malaysia dan berstatus Bumiputera. Usahawan wanita juga harus berpengalaman serta memiliki lesen perniagaan yang sah serta memiliki penyata kewangan sekurang-kurangnya memiliki akaun simpanan bagi tempoh enam bulan terkini. Perniagaan yang dilaksanakan oleh usahawan wanita juga perlu patuh Syariah. Sungguh pun begitu, ujian psikometrik dikecualikan dan bebas dari senarai hitam MARA (Portal Rasmi Kementerian Pembangunan Luar Bandar, 2018).

5 KEJAYAAN MARA DALAM MEMBANTU USAHAWAN WANITA MUSLIM

DanaNITA merupakan dana yang fleksibel kerana usahawan wanita tidak perlu memiliki premis perniagaan sendiri serta boleh berniaga secara dalam talian atau berniaga dirumah. Skim DanaNITA ini ternyata melambangkan keprihatinan MARA dalam membantu meringankan beban suri rumah atau ibu tunggal yang ingin berniaga tetapi pada masa yang sama perlu menguruskan keluarga (Berita Harian Online, 2018).

Kewujudan DanaNita ternyata berjaya membantu usahawan wanita Muslim dalam mengembangkan perniagaannya. Menurut Norfatin Zahari, iaitu pengusaha makanan sejuk beku, DanaNITA telah memberi pembiayaan sejumlah RM 40,000 kepada beliau untuk membeli peralatan di kilang seperti meja, mesin pengadun, peti sejuk beku dan *chiller* serta peralatan untuk pembungkusan. Selain itu, usahawan butik pakaian iaitu Siti Raha Yusof turut mendapat pembiayaan daripada DanaNITA. Pembiayaan yang diperoleh digunakan untuk membeli peralatan dan mesin jahit untuk memenuhi permintaan pelanggan yang mahukan rekaan baju eklusif. Tambahan pula, Che Roazira Abdul Razak iaitu pengusaha spa dan salon kecantikan turut mendapat manfaat daripada DanaNITA. Pembiayaan yang diperoleh digunakan untuk menambah stok produk spa dan kecantikan. Melalui bantuan tersebut, beliau berjaya memberikan keselesaan kepada pelanggan dan mampu mengembangkan lagi perniagaannya (Utusan Online, 2017).

Oleh itu, dapat dilihat bahawa peranan MARA dalam membantu usahawan wanita Muslim merupakan usaha yang wajar dilakukan dan diteruskan bagi memastikan golongan ini mampu menjana pendapatan yang lumayan melalui aktiviti keusahawanan.

6 SIKAP POSITIF YANG MENJADIKAN USAHAWAN WANITA MUSLIM BERJAYA

Berdasarkan bantuan DanaNITA yang disediakan oleh pihak MARA, dapat dilihat bahawa usahawan wanita Muslim mampu melebarkan sayap perniagaan melalui dana tersebut. Sungguh pun begitu, bantuan kewangan semata-mata tidak mampu menjadikan usahawan wanita Muslim berjaya sekiranya tidak memiliki ilmu dan sifat positif dalam diri masing-masing. Dalam bidang keusahawanan, setiap usahawan wanita Muslim perlu berani menghadapi risiko dan perlu yakin dengan setiap usaha yang dilakukan. Percaya terhadap kemampuan diri sendiri merupakan perkara penting dalam menyelesaikan sesuatu tugas atau cabaran bagi setiap usahawan wanita. Sifat ini boleh menjadikan seseorang usahawan tabah menghadapi cabaran serta mampu mendorong seseorang usahawan wanita supaya berpegang teguh dengan pendiriannya dan tidak mudah berputus asa (Abdul Aziz Azimullah, 1997).

Tambahan pula, usahawan wanita harus bijak dalam mengatasi sikap takut kepada kegagalan (Syed Zamberi Ahmad, 2009). Kepercayaan terhadap diri sendiri mampu mengelakkan sifat mudah mengalah dan berhenti separuh jalan oleh seseorang usahawan (Shah Othman, 20013). Sekiranya kedua-dua sikap berikut dimiliki oleh setiap usahawan wanita, sudah pasti perniagaan yang diusahakan akan mendapat kejayaan dan mendapat keuntungan yang berlipat kali ganda.

Sungguh pun begitu, kejayaan dari segi kewangan semata-mata tidak mencukupi bagi seseorang wanita Muslim atau yang beragama Islam dalam meniti arus kehidupan. Hal ini demikian kerana, manusia merupakan khalifah Allah SWT di dunia. Justeru, setiap usahawan wanita Muslim perlu mencari *mardat Allah* atau keredaan Allah SWT bagi memastikan kebahagiaan hidup di dunia dan diakhirat dapat dicapai. Menurut Ibn Kathir, manusia yang paling rugi di dunia merupakan manusia yang menyangka bahawa diri mereka telah mengerjakan amal yang baik dan diterima serta dicintai oleh Allah SWT. Walhal, amalan yang dilakukan adalah sia-sia dan tidak mendapat penilaian sisi Allah SWT (Shuhairimi Abdullah, 2014). Oleh itu, bagi mencapai *mardat Allah,* setiap usahawan wanita perlu melakukan tiga perkara berikut iaitu pertama, tauhid kepada Allah SWT; kedua, perlu menjaga syariat; dan ketiga, perlu menjaga akhlak yang baik dengan Allah SWT (Muhammad Syukri Salleh, 2003:82).

Tauhid merujuk kepada pemahaman dan keyakinan sebenar akan ungkapan "tiada Tuhan (ilah) melainkan Allah SWT (Syed Mohd. Ghazali Wafa Syed Adwam Wafa, Muhammad Nasri Md. Hussain dan Mohd. Hizam Hanafiah, 2002). Tauhid kepada Allah SWT bermaksud, setiap usahawan wanita Muslim perlu melaksanakan aktiviti keusahawanan dengan ikhlas iaitu sentiasa bersyukur dengan rezeki yang dikurniakan oleh Allah SWT dan sentiasa berlapang dada dalam apa-apa jua ujian dan dugaan yang dihadapi. Usahawan wanita Muslim harus ingat bahawa kehidupan manusia terletak pada keredaan Allah SWT. Sekiranya Allah SWT reda keatas seseorang individu, maka individu dan makhluk yang lain juga akan reda ke atas dirinya.

Menjaga syariat pula bermaksud setiap peraturan yang ditetapkan oleh Allah SWT perlu diikuti oleh setiap usahawan wanita Muslim. Peraturan tersebut termasuklah dalam mengamalkan amar makruf dan nahi mungkar iaitu sentiasa mengajak manusia melakukan kebaikan dan mencegah daripada melakukan kemungkaran. Selain itu, menjaga syariat dengan Allah SWT pula bermaksud setiap usahawan wanita Muslim perlu sentiasa bersikap mahmudah iaitu sentiasa menunjukkan akhlak yang baik sama ada sesama manusia yang bergama Islam mahupun yang tidak beragama Islam. Langkah ini sedikit sebanyak dapat mengajak individu yang tidak beragama Islam tertarik untuk mempelajari agama Islam.

Selain itu, menjaga akhlak pula bermaksud lahiriah keperibadian seseorang Muslim yang sepatutnya menzahirkan perbuatan, perlakuan, pertuturan, budi bahasa dan perwatakan yang mencerminkan keperibadiannya. Akhlak merupakan sistem perlakuan secara menyeluruh yang meliputi budi pekerti, kelakuan dan tabiat yang menjadi sebahagian daripada sikap manusia. Akhlak yang baik telah ditunjukkan oleh Rasulullah SAW yang meliputi percakapan, perbuatan, suruhan dan larangan yang terkandung dalam al-Qur'an. Selain itu, akhlak yag baik terhasil daripada keyakinan ketauhidan yang dimiliki oleh seseorang individu dalam memenuhi tuntutan roh dan jasad, akal dan nafsu serta dunia dan akhirat (Ab. Aziz Yusof, 2010). Justeru, apabila setiap usahawan wanita berakhlak mulia, sudah tentu mereka sentiasa bermuhasabah diri dan sentiasa melaksananakn aktiviti keusahawanan yang selari dengan tuntutan Islam. Oleh itu, setiap usahawan wanita Muslim perlu melakukan ketiga-tiga perkara tersebut agar kejayaan yang diperoleh mendapat keredaan Allah SWT sama ada di dunia mahupun di akhirat.

7 KESIMPULAN

Oleh itu, dapat dilihat bahawa peranan MARA adalah penting dalam memastikan kejayaan usahawan wanita Muslim. Tanpa bantuan yang diberikan melalui DanaNITA, sesetengah usahawan wanita Muslim tidak mampu dan berpeluang dalam memulakan dan mengembangkan perniagaan yang sedia ada. Justeru, melalui DanaNITA yang diberikan, usahawan wanita Muslim berjaya menjadikan bidang keusahawan sebagai sumber pendapatan dalam meningkatkan ekonomi negara. Di samping itu, sikap berani dan berkeyakinan juga perlu ada dalam diri setiap usahawan wanita Muslim agar beroleh kejayaan dalam bidang tersebut. Tambahan pula, sikap positif tersebut perlu disulami dengan tiga perkara penting berikut iaitu tauhid kepada Allah SWT, menjaga syariat dan perlu menjaga akhlak yang baik dengan Allah SWT. Justeru, *mardat Allah* atau keredaan Allah SWT pasti dapat dicapai oleh setiap usahawan wanita Muslim.

BIBLIOGRAFI

Ab. Aziz Yusof (2010). *Keusahawanan Islam bahtera penyelamat Umat*. Sintok: Universiti Utara Malaysia.

Abdul Aziz Azimullah (1997). *Rahsia kejayaan kerjaya*. Kuala Lumpur: Entepreneurs Development Institute.

Abu 'Ubaidillah Syariff (2002). *Kisah Siti Khadijah binti Khuwailid wanita hartawan penyejuk hati Nabi.* Kuala Lumpur: Jasmine Enterprise.

Ahmad Sarji Abdul Hamid (2006). *Wanita Islam dan bekerja sendiri.* Selangor: MPH Group Publishing.

Berita Harian Online (2018). MARA Peruntuk Rm25 Juta Perkasa Usahawan Wanita. Diakses pada 12 oktober 2018 daripada https://www.bharian.com.my/bisnes/lain-lain/2018/08/456578/mara-peruntuk-rm25-juta-perkasa-usahawan-wanita.

Faisal Othman (1993). *Kedudukan dan peranan wanita dalam Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Hisrich, R. D., Peters, M. P (1995). *Entreprenership: Starting, developing, and managing a new enterprise (3rd ed).* Chicago: Irwin.

Ira G. Zepp (1992). *A Muslim primer*. United States of America: University of Arkansas.

Laman Usahawan Muda (2017). *Definisi usahawan*. Diakses pada 9 Januari 2017 daripada https://forumusahawanmuda.wordpress.com/artikel-2/media-2/.

Laman web rasmi Mara (2018). Diakses pada 12 Oktober 2018 daripada http://www.mara.gov.my/bah.-pembangunan-usahawan

Majlis Amanah Rayat (MARA 2018). DanaNITA. Diakses pada 14 Oktober 2018 daripada http://www.mara.gov.my/documents/287967/2057455/DanaNITAFlyers.pdf/c2e6a949-f5f0-4248-b068-d046df8e6a08.

Mohd Nor Hidayad Hambali (2011). *Faktor bantuan kerajaan yang meningkatkan kejayaan usahawan industri kecil dan sederhana bumiputera di Sabak Bernam Selangor*. Ijazah Sarjana Muda Teknologi Serta Pendidikan (Kemahiran Hidup). Latihan Ilmiah, Universiti Teknologi Malaysia.

Muhammad Abduh Yamani (2008). *Khadijah cinta abadi kekasih Nabi*. Selangor: PTS Islamika.

Muhammad Syukri Salleh (2003). *7 Prinsip pembangunan Islam*. Kuala Lumpur: Zebra Editions Sdn. Bhd.

Nur Hafizah Lukman (2011)). *Peranan wanita dalam pertanian: Satu kajian di kampung Pulau Chondong*, Kelantan. Diakses pada 13 November 2014 daripada http://umexpert.um.edu.my/file/publication/00009780_72327.pdf.

Portal Rasmi Kementerian Pembangunan Luar Bandar (2018). Program DanaNITA oleh MARA. Diakses pada 14 Oktober 2018 daripada http://www.rurallink.gov.my/program-dananita-oleh-mara/.

Shah Othman (2013). *Bongkar gaya jutawan Islam*. Selangor: Mustread Sdn. Bhd.

Shuhairimi Abdullah dan Ku Halim Ku Ariffin (2010). *Keusahawanan Islam*. Perlis: Unit Penerbitan, Universiti Malaysia Perlis.

Syed Mohd. Ghazali Wafa Syed Adwam Wafa, Muhammad Nasri Mad. Hussain dan Mohd. Hizam Hanafiah (2002). *Pengantar perniagaan Islam.* Selangor: Prentice Hall.

Syed Zamberi Ahmad (2009). *Keusahawanan teori, proses dan amalan*. Selangor: Leeds Publications.

Usahawan.com (2018). Pinjaman Perniagaan MARA. Diakses pada 14 Oktober 2018 daripada https://www.usahawan.com/pinjaman/pinjaman-perniagaan-mara-majlis-amanah-rakyat.html/

Utusan Online (2017). DanaNITA: Peluang terbaik bantu kembangkan perniagaan. Diakses pada 14 Oktober 2018 daripada http://www.utusan.com.my/berita/nasional/dananita-peluang-terbaik-bantu-kembangkan-perniagaan-1.471136.

Elemen Kepuasan Kerja Dalam Kalangan Ejen Takaful[63]

Nor Arini Binti Abdullah[64]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.
Emel: arini_polaris@yahoo.com

Abstrak

Selepas tertubuhnya kerajaan Malaysia yang baharu, Persatuan Takaful Malaysia (MTA) turut megorak langkah dalam memperkembangkan perkhidmatan takaful. Baru-baru ini, MTA telah melancarkan saluran pengedaran langsung bagi memudahkan pengguna memilih pelan takaful secara dalam talian. Melalui perkembangan pesat pendigitalan, menjadi satu kemudahan untuk masyarakat mendapatkan maklumat berkenaan pelan takaful hanya dalam talian. Hal ini menjadi suatu perkara positif terutama kepada ejen takaful kerana langkah ini mampu meningkatkan kadar penembusan takaful. Walaupun pelancaran ini dilihat lebih memudahkan kerja ejen takaful, namun begitu, komitmen dan kualiti kerja masih menjadi keutamaan ejen takaful untuk menguruskan pemasaran produk dan berurusniaga dengan peserta takaful. Dalam memastikan peningkatan kualiti pekerjaan dan tahap produktiviti ejen takaful, kepuasan kerja yang dimiliki oleh setiap ejen takaful adalah satu perkara yang dilihat amat penting. Jika ejen takaful tidak mempunyai kepuasan dalam melakukan kerja khususnya apabila memerlukan interaksi antara peserta takaful, secara tidak langsung, hal ini mendorong kepada kemerosotan dalam kualiti kerja mereka. Oleh itu, timbul persoalan, apakah elemen-elemen kepuasan kerja ejen takaful? Apakah elemen-elemen tersebut boleh membawa kepada merosotnya prestasi syarikat takaful atau sebaliknya? Bagi menjawab persoalan-persoalan ini, kertas kerja ini mempunyai dua objektif. Pertama, mengenal pasti elemen-elemen kepuasan kerja ejen takaful; dan kedua, menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi kepuasan kerja ejen takaful. Kertas kerja ini dijalankan dengan mengaplikasi kaedah kualitatif melalui kajian dokumen. Data-data yang diperolehi dianalisis dengan menggunakan kaedah analisis kandungan. Hasil analisis mendapati bahawa faktor persekitaran tempat kerja merupakan faktor paling penting yang mendorong kepuasan kerja dalam kalangan ejen takaful.

Kata kunci : kepuasan kerja, ejen, takaful

---

[63] Kertas kerja yang dibentangkan di 13th *ISDEV International Islamic Development Management Conference (IDMAC 2018),* anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang pada13-14 November 2018.

[64] Nor Arini binti Abdullah ialah pelajar doktor falsafah Pengurusan Pembangunan Islam di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM).

1 PENGENALAN

Menurut Hoppock (1935), kepuasan kerja merujuk kepada gabungan keadaan mental, fisiologi dan alam semulajadi seseorang individu sehingga mereka dengan jujur mengatakan bahawa mereka berpuas hati terhadap perkerjaan yang dilakukan oleh mereka. Definisi kepuasan kerja yang diutarakan oleh Aziri (2011) pula adalah berbeza mengikut perspektif individu. Jika kita mahu mengetahui sama ada seseorang individu menyukai atau tidak sesuatu pekerjaan yang dilakukan, ia perlu dilihat sama ada individu tersebut melakukan sesuatu pekerjaan dengan gembira dan berpuas hati atau menghina pekerjaan yang dilakukan. Biasanya kepuasan kerja dan ketidakpuasan kerja terjadi terhadap sesuatu pekerjaan tertentu. Dalam konteks tugas sebagai seorang wakil atau ejen bagi pihak syarikat takaful, ejen takaful perlu mempunyai komitmen dan kepuasan kerja yang tinggi untuk memastikan persembahan ejen takaful dapat meyakinkan peserta takaful terutamanya ketika melaksanakan urusan pemasaran produk takaful dan berurusniaga dengan peserta takaful. Oleh itu, aspek kepuasan kerja ini amatlah penting bagi mereka yang berada di alam pekerjaan. Setiap ejen takaful perlu memiliki tahap kepuasan kerja yang baik dan dengan itu, tahap kualiti serta produktiviti kerja akan meningkat seiring dengan meningkatnya kepuasan kerja seseorang ejen takaful. Namun begitu, jika ejen takaful tidak mempunyai kepuasan dalam pekerjaan yang dilakukan, perkara ini akan mendorong kepada merosotnya produktiviti kerja serta boleh mempengaruhi hasil jualan produk takaful kepada pengguna.

Oleh itu, timbul beberapa persoalan. Pertama, apakah elemen-elemen kepuasan kerja ejen takaful? Kedua, apakah elemen-elemen tersebut boleh membawa kepada merosotnya prestasi syarikat takaful atau sebaliknya? Bagi menjawab persoalan-persoalan ini, kertas kerja ini mempunyai dua objektif. Pertama, mengenal pasti elemen-elemen kepuasan kerja ejen takaful; dan kedua, menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi kepuasan kerja ejen takaful. Kertas kerja ini dijalankan dengan mengaplikasi kaedah kualitatif melalui kajian dokumen.

Kertas kerja ini hanya akan melibatkan data sekunder sahaja. Untuk mencapai kedua-dua objektif di atas, data-data yang diperolehi daripada kajian dokumen akan dianalisis dengan kaedah analisis kandungan. Analisis kertas kerja ini akan dibahagikan kepada beberapa bahagian. Pertama, kertas kerja ini akan membincangkan tentang elemen-elemen kepuasan kerja; kedua,menganalisis faktor-faktor mempengaruhi kepuasan kerja; dan diakhiri dengan kesimpulan.

2 ELEMEN KEPUASAN KERJA

Setiap pekerja boleh memberikan perkhidmatan yang terbaik dan cemerlang sekiranya terdapat logistik, peralatan dan pengurusan organisasi yang baik. Beberapa perkara ini membawa kepada daya saing yang tinggi sehingga menimbulkan kepuasan semasa bekerja dan ini penting dalam mempengaruhi prestasi sesuatu organisasi (Schneider dan Browen, 1985). Terdapat empat elemen yang diambil kira oleh Healy, Lehman dan McDaniel (1995) untuk menentukan kepuasan kerja seseorang individu, antaranya adalah ramalan belanjawan, gaji, sumbangan pengarah syarikat, dan peluang untuk seseorang individu itu maju ke hadapan. Kepuasan kerja bagi seseorang pekerja adalah amat penting kerana ia

akan menentukan sama ada kerja yang dilakukan tersebut adalah berkualiti atau pun tidak. Pekerja yang tidak mempunyai kepuasan semasa bekerja akan mendorong mereka untuk melakukan kerja secara sambil lewa sahaja.

Menurut pengkaji-pengkaji lepas, terdapat beberapa elemen yang diambil kira untuk menentukan kepuasan kerja seseorang individu, antaranya adalah Okpara (2004) menyatakan bahawa gaji, hubungan dengan rakan sekerja, motivasi diri sendiri, dan propsek untuk kemajuan diri merupakan antara elemen yang boleh mempengaruhi kepuasan kerja. Clark (1997) dan Shields dan Price (2002) menemukan bahawa elemen yang paling memberi pengaruh kepada kepuasan kerja adalah tahap pendapatan atau gaji. Sell dan Cleal (2011) pula menemukan bahawa persekitaran kerja dan faktor psikologi seperti tempat kerja, ganjaran, serta keselamatan sosiall amat berkait rapat dengan kepuasan kerja individu.

3 FAKTOR MEMPENGARUHI KEPUASAN KERJA

Terdapat pelbagai faktor yang membawa kepada kepuasan atau ketidakpuasan individu dalam melakukan sesuatu kerja. Penyelidik telah menyenaraikan beberapa faktor yang telah digariskan oleh pengkaji-pengkaji terdahulu. Seramai 10 orang pengkaji-pengkaji lepas telah melakukan kajian ke atas faktor yang mempengaruhi kepuasan kerja dalam kalangan ejen takaful, antaranya adalah Tariq, Ramzan dan Riaz (2013), Abdul Raziq dan Raheela Maulabakhsh (2015), Baah dan Amoako (2011), Khalil-Ur Rahman, Waheed Akhter dan Saad Ullah Khan (2017), Brikend Aziri (2011), Muhammad Aqil, Syed Siraj Munir, Rizwan Raheem Ahmed dan Seemab Qadeer (2014), Danica Bakotic dan Tomislav (2013), Sadegh Rast dan Azadeh Tourani (2012), Sell dan Cleal (2011), dan Rue dan Byaes (2003).

Tariq, Ramzan dan Riaz (2013) telah menyenaraikan tiga faktor yang boleh mempengaruhi kepuasan pekerja. Pertama, beban kerja yang ditanggung oleh pekerja; kedua, upah atau gaji yang diterima oleh pekerja dan ketiga adalah konflik yang datang daripada rumah. Faktor keempat ini adalah cenderung kepada masalah rumah tangga yang berlaku di dalam sesebuah institusi keluarga, dan kemudiannya masalah tersebut di bawa ke tempat kerja. Secara tidak langsung, masalah yang timbul akibat daripada konflik rumah tangga tersebut akan menganggu emosi individu untuk kekal fokus dalam melakukan kerja. Emosi yang terganggu akan menyebabkan kepuasan kerja juga terjejas.

Abdul Raziq dan Raheela Maulabakhsh (2015), Khalil-Ur Rahman, Waheed Akhter dan Saad Ullah Khan (2017), Brikend Aziri (2011), Danica Bakotic dan Tomislav (2013), Sell dan Cleal (2011) dan Rue dan Byaes (2003) telah sama-sama menemukan bahawa persekitaran tempat kerja menjadi salah satu faktor yang mempengaruhi kepuasan kerja. Persekitaran tempat kerja yang positif akan melahirkan emosi positif dalam kalangan pekerja. Hal ini kerana persekitaran tempat kerja yang positif akan mendorong pekerja untuk sentiasa ceria dan tidak stres semasa berada di tempat kerja.

Baah dan Amoako (2011) pula telah menyatakan bahawa faktor motivasi merupakan faktor yang boleh mempengaruhi kepuasan kerja dalam kalangan ejen takaful. Namun begitu, dalam faktor motivasi yang dinyatakan oleh pengkaji ini, beberapa elemen yang terdapat di dalam faktor motivasi tersebut yang signifikan terhadap kepuasan kerja, antaranya adalah

rasa tanggungjawab terhadap kerja yang dilakukan, pengiktiran daripada pegawai dan syarikat, dan peluang untuk memajukan diri di tempat kerja.

Gaji, peluang kerjaya dan komited terhadap kerjaya pula adalah faktor yang telah ditemukan oleh Muhammad Aqil, Syed Siraj Munir, Rizwan Raheem Ahmed dan Seemab Qadeer (2014) dalam mempengaruhi kepuasan kerja ejen takaful. Sadegh Rast dan Azadeh Tourani (2012) juga telah menemukan bahawa gaji merupakan salah satu sebab penting yang menentukan kepuasan atau ketidakpuasan dalam melakukan sesuatu kerja. Namun begitu, Sadegh Rast dan Azadeh Tourani (2012) juga ada menyenaraikan faktor-faktor lain iaitu hubungan dengan rakan sekerja, jenis kerja dan peluang untuk kenaikan pangkat.

Penyelidik telah menyenaraikan faktor-faktor mempengaruhi kepuasan kerja dalam kalangan ejen takaful yang telah ditemui oleh pengkaji-pengkaji lepas dalam bentuk jadual. Jadual 1.1 di bawah menunjukkan ringkasan mengenai faktor-faktor yang mempengaruhi kepuasan kerja.

Jadual 1.1: Senarai Nama Pengkaji dan Faktor Mempengaruhi Kepuasan Kerja dalam Kalangan Ejen Takaful

BIL	NAMA PENGKAJI	FAKTOR MEMPENGARUHI KEPUASAN KERJA
1	Tariq, Ramzan dan Riaz (2013)	Beban Kerja Upah/Gaji Konflik Keluarga
2	Abdul Raziq dan Raheela Maulabakhsh (2015)	Persekitaran tempat kerja Peluang membina kerjaya
3	Baah dan Amoako (2011)	Motivasi - Rasa tanggungjawab - Pengiktirafan - Peluang memajukan diri
4	Khalil-Ur Rahman, Waheed Akhter dan Saad Ullah Khan (2017)	Persekitaran tempat kerja Pengekalan pekerja yang lebih tinggi
5	Brikend Aziri (2011)	Jenis Kerja Gaji Peluang Memajukan diri sendiri Pengurusan Keadaan tempat kerja - Kumpulan Kerja
6	Muhammad Aqil, Syed Siraj Munir, Rizwan Raheem Ahmed dan Seemab Qadeer (2014)	Gaji Peluang kerjaya Komited terhadap kerjaya
7	Danica Bakotic dan Tomislav (2013)	Keadaan tempat kerja (kemudahan)
8	Sadegh Rast dan Azadeh Tourani (2012)	Hubungan dengan rakan sekerja Gaji

		Jenis Kerja Peluang untuk kenaikan pangkat
9	Sell dan Cleal (2011)	Persekitaran kerja Faktor psikososial: - ganjaran - keselamatan sosial
10	Rue dan Byaes (2003)	Keprihatinan pengurus terhadap pekerja bawahan Jenis pekerjaan Keadaan tempat kerja Hubungan sosial di tempat kerja Peluang jangka panjang yang dirasakan oleh individu

3 ANALISIS FAKTOR MEMPENGARUHI KERJA DALAM KALANGAN EJEN TAKAFUL

Hasil dapatan mendapati bahawa terdapat 28 faktor yang menjadi penentu kepada kepuasan atau ketidakpuasan ejen takaful dalam melakukan kerja. 28 faktor ini adalah diambil daripada hasil sorotoan kajian lepas sebanyak 10 kajian. Namun begitu, penyelidik telah mengecilkan faktor tersebut menjadi empat faktor utama yang menjadi penentu kepada kepuasan dan ketidakpuasan kerja dalam kalangan ejen takaful. Hasil dapatan mendapati bahawa faktor yang dominan yang mempengaruhi kepuasan kerja adalah faktor persekitaran di tempat kerja. Faktor ini mempunyai kekerapan sebanyak tujuh kali kekerapan. Chandrasekar (2011) telah menyatakan bahawa setiap syarikat dan organisasi perlu memberi perhatian yang lebih kepada persekitaran di tempat kerja kerana bermula di tempat kerjalah boleh meningkatkan keupayaan pekerja supaya lebih produktif dan secara tidak langsung dapat memberi keuntungan kepada syarikat.

Diikuti pula faktor kedua terbesar adalah faktor peluang untuk membina kerjaya yang memiliki kekerapan sebanyak enam kali kekerapan. Faktor ini dianggap penting oleh Kreutner dan Kinicki (2004). Mereka menyatakan bahawa kepuasan kerja berhubungan signifikan dengan peluang untuk membina kerja atau kenaikan pangkat kepada pekerja kerana mereka merasakan bahawa setiap majikan perlu berlaku adil kepada pekerja yang bagus. Drafke dan Kossen (2002) turut menyatakan perkara yang sama. Pekerja akan mempunyai kepuasan kerja yang tinggi sekiranya mereka merasakan bahawa mereka mempunyai peluang yang cerah untuk mempunyai pangkat yang lebih tinggi.

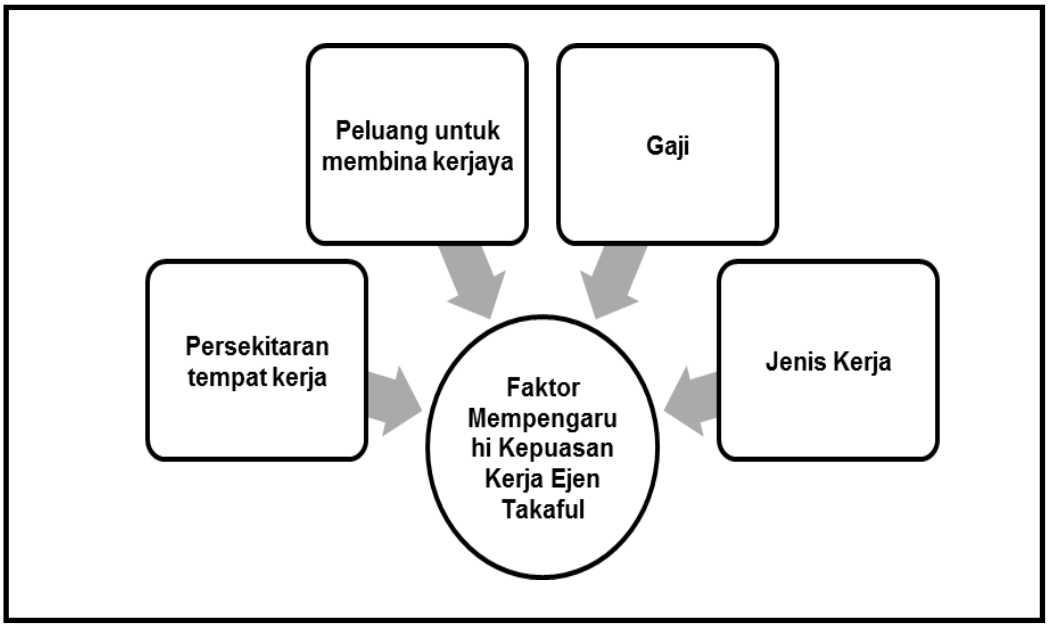
Faktor ketiga terbesar pula adalah gaji dan hubungan sosial di tempat kerja. Kedua-dua faktor ini juga berkongsi kekerapan yang sama iaitu sebanyak empat kali kekerapan. Faktor gaji merupakan elemen yang penting dalam menentukan kepuasan kerja seseorang individu. Kajian Robbins (2003) telah menemukan bahawa kebanyakan pekerjaa lebih mencari pekerjaan yang mempunyai tahap pendapatan atau gaji yang lebih adil dan tinggi untuk meningkatkan tahap kepuasan kerja mereka. Luthans (2006) turut menyatakan perkara yang sama iaitu tahap gaji berkesan untuk mempengaruhi tingkat kepuasan kerja bagi pekerja. Faktor hubungan sosial di tempat kerja pula merupakan satu aspek yang tidak kurang pentingnya apabila ia dilihat menjadi salah satu faktor yang mempengaruhi kepuasan kerja

ejen takaful. Faktor hubungan sosial di tempat kerja ini termasuklah kumpulan kerja, hubungan dengan rakan sekerja, budaya kerja, dan keselamatan sosial. Hubungan sosial di tempat kerja sering dilihat melalui hubungan antara sesama pekerja. Jika hubungan antara pekerja baik dan positif, maka tahap kepuasan kerja individu adalah baik. Pengakji-pengkaji lepas jelas menemunkan bahawa hubungan yang positif antara pekerja akan meningkatkan kadar tahap kepuasan serta komitmen terhadap kerja yang dilakukan.

Faktor keempat terbesar yang mempunyai bilangan kekerapan sebanyak tiga kali adalah faktor jenis kerja. Faktor jenis kerja yang dimaksudkan di sini adalah kerja yang memerlukan pelbagai keperluan, budi bicara, cabaran dan skop yang mencukupi untuk menggunakan kemahiran dan kemampuan individu dalam menjalankan tugas yang diberikan. Contohnya, seseorang ejen perlu sentiasa memikirkan strategi pemasaran yang bagus dengan mengadakan ceramah atau stratgei yang lebih menarik untuk menarik minat pengguna. Pada masa yang sama, ejen juga perlu sentiasa mempunyai kemhairan komunikasi yang baik sepanjang berinteraksi dengan ejen. Jika seseorang ejen yang tidak mempunyai kelebihan dari segi kemahiran komunikasi, hal ini boleh mendatang ketidakpuasan ejen dalam melakukan tugas terutama apabila perlu berkomunikasi dengan pengguna. Kemungkinan ejen akan berasa tidak yakin dan takut apabila berhadapan dengan ragam pengguna.

Seterusnya, faktor-faktor lain yang mempunyai bilangan kekerapan yang sama dalam mempengaruhi kepuasan kerja ejen takaful adalah iaitu hanya satu kekerapan, antaranya faktor beban kerja, konflik keluarga, motivasi (rasa tanggungjawab, pengiktirafan, peluang memajukan diri), pengekalan pekerja, pengurusan, komited terhadap kerjaya, faktor psikososial, keprihatinan pengurus terhadap pekerja bawahan, dan terakhir adalah peluang jangka panjang yang dirasakan oleh individu. Faktor beban kerja mempengaruhi kepuasan kerja ejen takaful kerana beban kerja yang teralu berat sehingga boleh menyebabkan individu stres cenderung wujudnya ketidakpuasan dalam melakukan kerja. Kesannya, produktiviti dan hasil kerja yang dilakukan tidak memuaskan akibat daripada bekerja dalam keadaan terpaksa. Selain itu, faktor keprihatinan pengurus terhadap pekerja bawahanjuga merupakan salah satu faktor yang menyumbang kepada kepuasan atau ketidakpuasan kerja ejen takaful. Hal ini kerana, terdapat pengurus yang memberi tekanan kepada ejen untuk meningkatkan hasil jualan tanpa memikirkan kebajikan pekerja bawahan malah mereka hanya mementingkan keuntungan syarikat semata-mata.

Rajah 1.1 Faktor Mempengaruhi Gelagat Ejen Takaful



Berdasarkan Rajah 1.1 di atas, penyelidik telah meringkaskan faktor-faktor yang mempengaruhi kepuasan kerja ejen takaful dalam bentuk gambar rajah. Namun begitu, penyelidik hanya mengambil faktor-faktor yang dilihat mempunyai tahap kekerapan yang paling tinggi sahaja daripada faktor-faktor yang telah disenaraikan oleh pengkaji-pengkaji lepas seperti dalam Jadual 1.1 sebelum ini. Daripada kesemua faktor-faktor yang telah disenaraikan oleh penyelidik seperti di dalam Jadual 1.1, penyelidik dapat mengenal pasti bahawa kesemua faktor tersebut telah mempengaruhi kepuasan dan ketidakpuasan kerja dalam kalangan ejen takaful. Namun begitu, setelah menganalisis data-data yang diperolehi daripada kajian dokumen, penyelidik dapat mengenal pasti faktor persekitaran tempat kerja merupakan faktor utama yang memberi pengaruh kepada kepuasan ejen dalam melakukan sesuatu tugas yang diarahkan.

Hasil dapatan daripada kajian ini dilihat terdapat tiga kemungkinan sebab persekitaran di tempat kerja menjadi faktor paling dominan dalam mempengaruhi kepuasan kerja ejen takaful. Pertama, persekitaran tempat kerja adalah dianggap sebagai rumah kedua selepas kediaman diri sendiri, oleh itu, adalah menjadi aspek penting untuk menjadikan persekitaran tempat kerja yang kondusif dan positif bagi menghasilkan emosi positif dan mengelakkan daripada timbulnya stres dalam kalangan pekerja. Kedua, persekitaran tempat kerja merupakan salah satu faktor penting dalam sesebuah organisasi atau syarikat kerana melalui persekitaran yang positif dapat melahirkan motivasi pekerja yang positif. Jika persekitaran tempat kerja dipenuhi dengan perkara negatif, contohnya, pengurus yang hanya pandai mengarah atau suasana kerja yang tidak kondusif akan menyebabkan pekerja tidak akan bermotivasi untuk melakukan kerja dengan baik. Secara tidak langsung, ia menjadi indikator yang menunjukkan produktiviti kerja seseorang menurun, disebabkan oleh ketidakpuasan dalam melakukan kerja. Ketiga, kemungkinan sebab persekitaran tempat kerja menjadi faktor yang paling berpengaruh dalam menentukan kepuasan kerja ejen takaful adalah kerana persekitaran tempat kerja berkait rapat dengan hubungan dan interaksi sesama rakan sekerja. Jika individu mempunyai hubungan yang positif sesama rakan sekerja dan

senang untuk berkongsi pandangan, tahap kepuasan pekerja akan meningkat dan secara tidak langsung, pekerja sentiasa ceria dan selesa untuk melakukan kerja. Namun begitu, jika persekitaran tempat kerja dipenuhi dengan individu yang sombong, dengki, dan pentingkan diri sendiri, hal ini akan memberi kesan negatif kepada motivasi dan peningkatan tahap kepuasan kerja individu.

5 KESIMPULAN

Faktor-faktor yang dikenal pasti mempengaruhi kepuasan ejen takaful ternyata telah membawa kepada timbulnya kepuasan dan ketidakpuasan kerja dalam kalangan ejen. Masalah ketidakpuasan kerja dalam kalangan ejen sememangnya akan memberi kesan yang negatif terutama kepada produktiviti kerja dan khusunya kepada prestasi syarikat. Oleh itu, menjadi tanggungjawab syarikat takaful untuk menyediakan persekitaran yang positif dalam budaya kerja sebagai satu langkah untuk memastikan pekerja dapat bekerja dalam keadaan yang konndusif dan persekitaran yang mesra.

BIBLIOGRAFI

Aziri, B. (2011). Job satisfaction: A literature review. Management Research and Practice, 3, 77–8

Baah, K., & Amoako, G. K. (2011). Application of Frederick Herzberg's two-factor theory in assessing and understanding employee motivation at work: A Ghanaian Perspective. European Journal of Business and Management, 3(9), 1–8.

Bakotic, D., & Babic, T. B. (2013). Relationship between Working Conditions and Job Satisfaction: The Case of Croatian Shipbuilding Company. International Journal of Business and Social Science, 4(2), 206-213.

Chandrasekar, K. (2011). Workplace Environment and Its Impact Organizational Performance in Public Sector organizations. International Journal of Enterprise Computing and Business Systems, 1(1), 1-19.

Clark, A. E. (1997). Job satisfaction and gender: Why are women so happy at work? Labour Economics, 4, 341–372.

Drafke, M.W., and Kossen, S. (2002). The Human Side of Organizations (8 th ed.). New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

Healy, M. C., Lehman, M., & McDaniel, M. A. (1995). Age and voluntary turnover: A quantitative review. Personnel Psychology, 48, 335–345.

Hoppock, R. (1935). Job satisfaction. New York, NY: Harper and Brothers.

Kreitner, R., and Kinicki, A. (2004). Organizational behavior (5th ed.). New York:Mc Graw-Hill Inc.

Luthans, F. (2006). Organizational Behavior. (11 th ed.). Irwin: McGraw-Hill. McCormick

Muhammad Aqil, Syed Siraj Munir, Rizwan Raheem Ahmed dan Seemab Qadeer .(2014).Factors influencing insurance agents' intention to leave: findings from life insurance sector in Pakistan. International Journal of Marketing and Technology, 4, 204–212.

Okpara, J. O. (2004). The impact of salary differential on managerial job satisfaction: A study of the gender gap and its implications for management education and practice in a developing economy. Journal of Business in Developing Nations, 8, 65–91.

Raziq, A., & Maulabakhsh, R. (2015). Impact of Working Environment on Job Satisfaction. Procedia Economics and Finance, 23, 717–725.

Robbins, S.P.,Odendaal, A., and Roodt, G. (2003). Organizational Behavior. Global and Southern African Perspectives (9 th ed.). Cape Town: Pearson Education. Rodeghier

Rue, L.W. and Byars, L. (2003). Management, Skills and Application, 10 ed., McGraw-Hill/Irwin, New York, p. 259

Schneider, B., & Bowen, D. E. (1985). Employee and customer perceptions of service in banks: Replication and extension. Journal of Applied Psychology, 70, 423–433.

Sell, L., & Cleal, B. (2011). Job satisfaction, work environment, and rewards: Motivational theory revisited. LABOUR, 25(1), 1–23. http://dx.doi.org/10.1111/labr.2011.25.issue-1

Shields, M. A., & Price, S. W. (2002). Racial harassment, job satisfaction and intentions to quit: Evidence from the British nursing profession. Economica, 69, 295–326

Tariq, M., Ramzan, M., & Riaz, A. (2013). The impact of employee turnover on the efficiency of the organization. Interdiciplinary Journal of Contemporary Research in Business, 4, 700–711.

Kaedah Dan Prinsip Pembangunan Perumahan Wakaf Di Pulau Pinang[65]

Surita Hartini Mat Hassan
hartinihassan79@yahoo.com

Zakaria Bahari
bzak@gmail.com

Abstrak

Wakaf memainkan peranan penting dalam pembangunan sosioekonomi sesebuah negara. Pengurusan dan pentadbiran harta wakaf di Malaysia dipertanggungjawabkan kepada Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) sebagai pemegang amanah tunggal harta wakaf di negeri masing-masing. Namun begitu, wujud permasalahan dalam pembangunan harta wakaf kerana kebanyakan harta wakaf terutamanya tanah tidak dapat dimanfaatkan sepenuhnya bagi menjana pendapatan. Sedangkan pembangunan ke atas harta wakaf secara holistik mampu memberi manfaat yang lebih banyak kepada masyarakat dan negara. Perkara ini telah dibuktikan oleh Majlis Agama Islam Pulau Pinang (MAINPP) yang berjaya membangunkan tanah wakaf secara produktif dan mampu menjana pendapatan daripada manfaat pembangunan yang dilaksanakan. Sebagai contoh pembinaan perumahan wakaf Seetee Aisah di Seberang Jaya, Pulau Pinang dan Pangsapuri Khan Mohammed, Georgetown, Pulau Pinang. Persoalan yang timbual apakah kaedah pembangunan perumhan wakaf yang telah dilaksanakan dan apakah prinsip-prinsip pembangunan yang seiring dengannya. Ekoran daripada inilah kajian ini dilakukan untuk menganalisis kaedah dan prinisip yang dilaksanakan oleh MAINPP dalam pembangunan perumahan wakaf tersebut. Kajian ini dilakukan secara kualitatif melibatkan pengumpulan data primer dan sekunder. Data primer diperoleh melalui temu bual mendalam terhadap pengamal wakaf dan ahli akademik. Data sekunder pula diperoleh melalui penelitian terhadap sumber dokumen seperti tesis, buku, jurnal, majalah dan sebagainya. Analisis ATLAS.it Versi 8.0 digunakan untuk membantu analisis data. Hasil kajian diharapkan dapat dijadikan panduan dan rujukan oleh MAIN di negeri lain agar dapat membangunkan tanah wakaf secara produktif dengan sistem tadbir urus yang efisen sebagaimana diamalkan oleh MAINPP.

***Kata Kunci**:* Pembangunan, Perumahan Wakaf, Urus Tadbir

1 PENDAHULUAN

Perkembangan wakaf sangat berkait rapat dengan faktor-faktor yang membolehkan harta wakaf berkembang dan membangun terutamanya berkaitan dengan pentadbiran dan pengurusan institusi wakaf itu sendiri. Institusi wakaf memerlukan satu bentuk pentadbiran dan pengurusan yang bermatlamat sebagaimana organisasi lain. Setiap operasi dalam

[65] Kerta kerja yang dibentangkan di IDMAC 2018. Bertempat di EUREKA, Universiti Sains Malaysia pada 13-14 Nov 2018.

petadbiran dan pengurusan merupakan kayu ukur kepada kecekapan dan keberkesanan sesebuah organisasi ataupun institusi. Kegagalan dalam pengurusan akan memberi kesan negatif terhadap halatuju sesebuah organisasi. Institusi wakaf perlu memastikan objektif tercapai bagi memenuhi keperluan sosial masyarakat. Walau bagaimanapun, matlamat atau objektif yang telah digariskan oleh organisasi tidak dapat dicapai dengan mudah tanpa sistem ataupun alat bagi mengawal operasi dalam organisasi tersebut.

Pembangunan ke atas harta wakaf secara produktif merupakan tanggungjawab *mutawalli* dalam usaha menghasilkan manfaat harta wakaf yang dapat dimanfaatkan secara berterusan. Pembangunan yang berjaya menghasilkan manfaat yang berterusan memerlukan satu bentuk pentadbiran yang cekap dan efisen. Kecekapan dan keefisenan pentadbiran sesebuah organisasi pentadbir harta wakaf merupakan tunggak keberhasilan manfaat wakaf secara berterusan. Dalam konteks Malaysia, tadbir urus dan segala perihal yang berkaitan dengan institusi wakaf berada di bawah kuasa Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) yang juga bertindak sebagai pemegang amanah tunggal. Namun, terdapat beberapa negeri yang melantik badan khas bagi menguruskan wakaf seperti penubuhan Wakaf Perak Ar-Ridzuan bagi Majlis Agama Islam Perak dan juga Perbadanan Wakaf Selangor (PWS) bagi Majlis Agama Islam Selangor (MAIS). Tadbir urus wakaf bagi setiap negeri adalah berbeza mengikut perundangan negeri masing-masing terutamanya pengurusan tanah wakaf.

Manfaat harta wakaf kebiasaannya lebih kepada kebajikan. Namun, untuk lebih menjamin kelangsungan manfaat harta wakaf, pihak *mutawalli* biasanya cenderung untuk membangunkan harta wakaf dalam bentuk yang lebih bersifat ekonomi. Pembangunan dalam bentuk ekonomi lebih menjamin keproduktifan sesuatu pembangunan yang secara tidak langsung dapat menghasilkan manfaat secara berterusan. Antara pembangunan yang bersifat ekonomi ialah pembinaan bangunan berbentuk komersil seperti perumahan (rumah teres, pangsapuri), penginapan (hotel, rumah tumpangan), pasaraya (bazar rakyat) dan sebagainya (Hydzukifli Hashim Omar & Asmak Ab. Rahman, 2015).

Pembangunan harta wakaf secara kontemporari merujuk kepada pelaksanaan pembangunan yang mengaplikasikan kaedah-kaedah kontemporari yang bukan hanya bertujuan kebajikan, malah berpotensi untuk penjanaan dana (Hydzulkifli Hashim Omar & Asmak Ab Rahman, 2015). Majlis Agama Islam Pulau Pinang merupakan salah satu badan pentadbir wakaf yang agak ke depan dalam membangunkan harta wakaf terutamanya tanah dalam bentuk yang lebih produktif dan bersifat ekonomi. Misalnya pembangunan dalam bentuk perumahan. Sebagai contoh pembangunan perumahan di atas tanah wakaf Seetee Aisah Seberang Jaya, Pulau Pinang[66] dan pembinaan pangsapuri di atas tanah yang diwakafkan oleh Khan Muhammed[67], yang terletak di Georgetown, Pulau Pinang. Kesan pembinaan bangunan perumahan wakaf ini telah memberikan satu impak yang cukup baik kepada MAINPP kerana bukan hanya berjaya membangunkan tanah wakaf, malah dalam masa yang sama dapat

[66] Diwakafkan oleh Seetee Aisah Binti Haji Mahmood pada 30 September 1901 (Hydzulkifli Hashim Omar & Asmak Ab Rahman, 2015: 113).
[67] Tanah wakaf ini diwakafkan oleh Khan Mohamed yang juga dikenali sebagai Khan Rajabee pada tahun 1803 (Shereeza Mohamed Saniff & Wan Norhaniza Wan Hasan, 2009).

menambahkan lagi serta memperbanyakkan lagi harta wakaf[68]. Ekoran daripada inilah kajian ini dilakukan untuk mengenal pasti sistem urus tadbir yang diamalkan oleh MAINPP dalam merancang dan melaksanakan pembangunan perumahan wakaf di Pulau Pinang.

Justeru itu, kertas kerja ini bermula dengan perbincangan berkaitan sorotan kajian lepas. Diikuti dengan metodologi kajian, hasil penyelidikan dan berakhir dengan kesimpulan.

2 SOROTAN KAJIAN LEPAS

Institusi wakaf di Malaysia terikat di bawah kuasa MAIN termaktub dalam Perkara 74(2) Perlembagaan Persekutuan Malaysia (Hasliza Taib et al. 2014) di bawah Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri-Negeri yang berlainan. MAIN bertindak sebagai pemegang amanah tunggal bagi harta yang diwakafkan. Namun, badan ini bukanlah berkuasa secara mutlak tetapi tetap menjalankan fungsi mereka sebagai pemantau dan penyelaras perancangan (Hasan & Abdullah 2008). Kajian Baharuddin Sayin, Asmak Ali dan S Salahudin Suyurno (2006) melibatkan beberapa negeri terpilih di Malaysia iaitu negeri Johor, Melaka, Perak, Pulau Pinang, Sabah, Sarawak, Terengganu dan Perbadanan Wakaf Selangor (PWS). Kajian-kajian tersebut dilakukan secara perbandingan terhadap kaedah pengurusan dan pentadbiran Pengurusan Harta Wakaf (PHW) di setiap negeri. Kedua-dua kajian mendapati wujud persamaan dan perbezaan dalam pengurusan dan pentadbiran PHW disetiap negeri terutamanya melibatkan sistem perundangan wakaf. Dengan ini, tidak dapat dinafikan bahawa perbezaan perundangan wakaf disetiap negeri merupakan salah satu halangan dalam membangunkan harta wakaf di Malaysia.

Kajian pengurusan wakaf di Pulau Pinang dilakukan oleh Hisham Sabri (2002). Hasil kajian tersebut mendapati masih banyak harta wakaf terutamanya tanah tidak dapat dibangunkan. Keadaan ini berlaku ekoran wujudnya kekangan dari segi kewangan, perundangan, kefahaman masyarakat dan keadaan fizikal tanah wakaf tersebut. Walaupun telah wujud pelbagai usaha mengurangkan kekangan ini, namun pembangunan tanah wakaf masih berada di tahap sederhana dan masih belum berfungsi sebagaimana yang sepatutnya. Keadaan ini menggambarkan bahawa pengurusan terhadap harta wakaf perlu ditambah baik agar harta dan manfaat harta wakaf dapat dilestarikan.

Berdasarkan penelitian terhadap kajian-kajian lepas, terdapat pelbagai kaedah dalam mendapatkan dana dan pembiayaan untuk membangunkan harta wakaf yang telah dilaksanakan di Malaysia dan juga negara-negara lain. Kajian Monzer Kahf (1998), Hydzulkifli Hashim Omar dan Asmak Ab Rahman (2015) dan Umar Ahmed, Mustapha Omar dan Ahamad Aosiy Ogunbadu (2015) mendapati terdapat enam kaedah pembiayaan secara tradisional dalam membangunkan harta wakaf iaitu *istibdal*, *al-hukr, ijaratayni, al-khuluw, al-musaqah dan al-muzaraah*. Kajian berkaitan *istibdal* paling mendapat perhatian dalam kalangan pengkaji. Kajian tersebut telah dilakukan oleh Afiffudin Mohammed Noor & Mohd Ridzuan Awang (2013), Juniza Mohamad Jamari (2016), Azreen Hamiza Abdul Aziz (2016), Ashlah Ibrahim (2016), Zakaria Bahari (2016), Affifudin Mohammed Noor dan Che Zuina

[68] Namun pada Februari 2016 Syarikat Wakaf Pulau Pinang telah ditubuh dan sepenuhnya beroperasi mulai Januari 2018 di Kampung Kaka, George Town, Pulau Pinang. Mula tahun 2018 pembangunan wakaf Pulau Pinang telah jalan sepenuhnya oleh anak syarikat MAIPP ini.

Ismail (2016), Affifudin Mohammed Noor (2016), Zakaria Bahari dan Azreen Hamiza Abdul Aziz (2017) dan Affifudin Mohammed Noor dan Che Zuina Ismail (2017).

Kajian-kajian berkaitan *istibdal* kebanyakannya dilakukan secara khusus di negeri tertentu. Sebagai contoh kajian *istibdal* di negeri Kedah dilakukan oleh Afiffudin Mohammed Noor & Mohd Ridzuan Awang (2013). Kajian mereka mendapati pelaksanaan *istibdal* wakaf di negeri Kedah telah memberi banyak manfaat dan faedah kepada masyarakat. Antara penemuan pelaksanaan istbdal di Kedah ialah pembesaran lapangan terbang Sultan Abdul Halim, pembinaan Empangan Beris, pembinaan Landasan Berkembar Keretapi Elektrik (Ipoh-Padang Besar) dan sebagainya.

Selain kajian tentang kaedah pembiayaan secara tradisional terdapat juga kajian terhadap kaedah pembiayaan pembangunan secara kontemporari. Kajian seperti ini telah dilakukan oleh Zulkifli Hassan dan Muhammad Najib Abdullah (2008) dan Zakaria Bahari dan Fakhruddin Abd Rahman (2013) mendapati terdapat tiga kaedah pembiayaan yang telah dilaksanakan di Malaysia iaitu melibatkan instrumen pembiayaan Islam berasaskan hutang, instrumen pembiayaan Islam berasaskan ekuiti dan pembiayaan sendiri (wakaf tunai, sumbangan orang ramai, baitulmal dan sebagainya).

Kajian Hydzulkifli Hashim Omar dan Asmak Ab Rahman (2012) meneliti kaedah pembangunan yang diaplikasikan oleh MAINPP dalam membangunkan tanah wakaf Seetee Aisah, Seberang Jaya Pulau Pinang. Kajian mereka mendapati kaedah *musyarakah* (usahama) antara MAINPP dan Uda Land North Bhd digunakan dalam membangunkan Taman Perumahan Wakaf Seetee Aisah, Seberang Jaya, Pulau Pinang. Walau bagaimanapun kajian Zakaria Bahari & Fakhruddin Abd. Rahman (2012) meneliti risiko dan cabaran yang dihadapi setelah pembinaan perumahan tersebut selesai. Kajian mereka mendapati antara risiko yang wujud ialah pemajak tidak membuat pembayaran mengikut perjanjian, tuntutan waris, status pajakan selepas pemajak meninggal dunia dan lain-lain.

Kajian Hydzulkifli Hashim Omar et. al., (2014) pula meneliti pelaksanaan kaedah BOT oleh MAINPP dalam membangunkan tanah wakaf Majoodsaw, Pulau Pinang yang telah berjaya dibangunkan sebuah bangunan pejabat 21 tingkat yang dikenali sebagai Menara UMNO Pulau Pinang. Kedua-dua kajian ini membuktikan MAINPP telah mengaplikasikan kaedah kontemporari dalam membangunkan tanah wakaf di Pulau Pinang.

Berdasarkan penelitian terhadap kajian lepas masih kurang ditemui kajian yang menganalisis kaedah pembangunan dan prinsip-prinsipnya dalam membangunkan perumahan wakaf di atas tanah wakaf. Oleh sebab itu kajian dilakukan untuk mengenalpasti kaedah pelaksanaan dan prinsip pembangunan perumahan wakaf di Pulau Pinang.

3 METODOLOGI

Kajian ini melibatkan pengumpulan data primer dan sekunder. Data primer diperoleh melalui temu bual mendalam terhadap enam orang pengamal wakaf yang mempunyai pengalaman melebihi lima tahun dalam menguruskan harta wakaf dan terlibat secara langsung dalam hal berkaitan pembangunan harta wakaf serta pakar dalam bidang wakaf. Dalam kertas kerja ini

informan dilabelkan dengan kod yang ditetapkan iaitu PPW 01, PPW 02, PPW 03, PPW 04, PPW 05 dan PPW 06 yang terdiri daripada pengamal wakaf, timbalan Mufti, dan akademik. Data sekunder diperoleh berdasarkan penelitian terhadap kajian-kajian terdahulu seperti tesis, buku, artikel, jurnal, majalah dan sebagainya. Data-data ini kemudiannya dianalisis secara analisis kandungan kualitatif dengan bantuan *Atlas t.i* versi 8 (AV8).

4 HASIL DAN PERBINCANGAN

4.1 Latar Belakang MAINPP

Bermula pada 15 April 1959 hingga sekarang pengurusan harta wakaf di Pulau Pinang merupakan kuasa mutlak MAINPP[69] (Farhana Mohamad. Suhaimi, 2012). Selepas kemerdekaan pada tahun 1957, satu Jawatankuasa Khas telah dilantik semula oleh Kerajaan Negeri Pulau Pinang untuk mengkaji daripada semua aspek dalam usaha ke arah penubuhan Majlis Agama Islam Negeri Pulau Pinang dan Seberang Perai. Pada 15 April 1959 satu Undang-Undang bagi membolehkan penubuhan MAINPP telah diluluskan oleh Dewan Undangan Negeri Pulau Pinang yang dinamakan Undang-undang Pentadbiran Ugama Islam Tahun 1959 (MAINPP, 2016a).

Undang-undang tersebut memperuntukkan bahawa semua harta wakaf yang dahulunya ditadbir oleh *Muslim and Hindu Endowments Board* (MAHEB) sekitar tahun 1950-an sebelum ini diambil alih oleh MAINPP. Walau bagaimanapun, bermula pada 1 Januari 1967, barulah kuatkuasa pengambilalihan secara menyeluruh pentadbiran tanah wakaf dapat dilaksanakan. Ini berikutan percanggahan peruntukan dalam *Muslim and Hindu Endowments Board Ordinance Caps*. 175 mengenai wakaf dan khairat orang Islam dimansuhkan (MAINPP, 2016a).

MAINPP diketuai oleh Yang Di Pertua dan dibantu oleh Timbalan Yang Di Pertua, Setiausaha dan Pengurus Baitulmal. Sebelum ini, struktur pentadbiran MAINPP dipecahkan kepada enam bahagian utama. Bahagian-bahagian tersebut dipecahkan berdasarkan pengkhususan bidang kerja masing-masing, iaitu bahagian pentadbiran, akaun, sumber am, pembangunan dan pelaburan, wakaf dan undang-undang (Farhana Mohamad Suhaimi, 2012). Namun, pada 4 Oktober 2016 struktur pentadbiran MAINPP telah berubah kepada hanya satu bahagian utama dan enam unit sokongan. Bahagian utama tersebut ialah Bahagian Pengurusan Tanah dan Wakaf yang terdiri daripada tiga unit sokongan iaitu Unit Pengurusan dan Penyelenggaraan Premis, Unit Pengurusan Dana Wakaf dan Unit Pembangunan Tanah dan Harta Wakaf. Tiga unit sokongan yang lain ialah Unit Pentadbiran dan Sumber Manusia, Unit Undang-Undang dan Unit Kewangan dan Akaun (MAINPP, 2016; PPW 01, 2017).

[69] Pentadbiran wakaf di negeri Pulau Pinang, tertakluk di bawah Seksyen 92, Enakmen Pentadbiran Hal Ehwal Agama Islam Negeri Pulau Pinang 1993. Ia memperuntukkan bahawa MAINPP adalah sebagai pemegang amanah tunggal dan bertanggungjawab membangunkannya untuk manfaat orang Islam. Seksyen 93 di bawah enakmen yang sama telah memperuntukkan kuasa di mana Majlis hendaklah mengambil inisiatif dan meletak hak dan mendaftar kesemua tanah wakaf, amanah dan nazar am yang terkandung dalam Seksyen 92 mengikut undang-undang yang relevan dengan tanah (Anan C. Mohd, 2015).

Bahagian Pengurusan Tanah dan Wakaf berperanan menyelenggara dan mentadbir tanah milik MAINPP termasuklah harta dan tanah wakaf dengan baik selaras dengan fungsi Majlis Agama Islam sebagai pemegang amanah wakaf di Pulau Pinang. Penstrukturan semula ini bertujuan meluaskan pengurusan dan pentadbiran wakaf di Pulau Pinang agar menjadi lebih efisien. Setiap unit ditetapkan pengkhususan mengikut bidang kerja masing-masing. Perkara ini ditunjukkan pada Jadual 5.1. Penstrukturan semula ini mendapat sokongan daripada banyak pihak terutamanya kakitangan bahagian wakaf. Hal ini demikian kerana berlakunya agihan tugas dan peranan mengikut bahagian masing-masing yang tidak hanya dipertanggungjawabkan kepada seorang individu atau kelompok tertentu sahaja. Keadaan ini membolehkan pengurusan dan pentadbiran serta pembangunan terhadap harta wakaf Pulau Pinang dapat dikendalikan dengan lebih cekap dan berkesan (PPW 01, 2017).

Jadual 1: Objektif Penubuhan Tiga Unit di Bawah Bahagian Pengurusan Tanah dan Wakaf MAINPP

Bil.	Unit	Objektif
1.	Unit Pengurusan dan Penyelenggaraan Premis	Menguruskan sewaan tanah dan premis MAINPP dengan cekap dan adil. Memastikan kutipan hasil sewaan dilaksanakan dengan efisyen. Memastikan tiada pelanggaran perjanjian penyewaan. Memastikan semua premis MAINPP berkeadaan baik dan bertindak segera terhadap aduan kerosakan yang diterima.
2.	Unit Pengurusan Dana Wakaf	Menanam dan memupuk amalan berwakaf dalam masyarakat Islam ke arah mencari redha Allah SWT. Memelihara kebajikan, kedudukan dan ekonomi masyarakat Islam Negeri Pulau Pinang melalui dana wakaf. Melakukan penyelidikan dan pembangunan bagi aktiviti berkaitan pelaburan patuh syariah di negeri Pulau Pinang yang dapat menjana pendapatan dan ekonomi pada masa depan.
3.	Unit Pembangunan Tanah dan Harta Wakaf	Mengkaji dan merancang pembangunan tanah MAINPP. Melaksanakan pembangunan tanah berlandaskan hukum syarak. Melaksanakan proses pendaftaran dan mengawal selia tanah MAINPP. Menyenggara data dan maklumat tanah MAINPP bagi perancangan keperluan tanah untuk kepentingan umat Islam di negeri Pulau Pinang.

Sumber: MAINPP (2017a; 2017b; 2017c).

Jadual 1 memaparkan objektif bagi tiga unit yang berada di bawah Bahagian Pengurusan Tanah dan Wakaf MAINPP. Setiap unit dikhususkan mengikut bidang tugas masing-masing. Unit Pengurusan dan Penyelenggaraan Premis dikhususkan untuk menguruskan hal-hal berkaitan sewaan dan penyelengaraan tanah dan premis MAINPP termasuklah harta wakaf. Unit Pengurusan Dana Wakaf pula bertanggungjawab terhadap usaha-usaha meningkatkan jumlah kutipan dana wakaf melalui penyelidikan dan juga promosi yang dapat menarik minat masyarakat untuk berwakaf secara tunai. Manakala tanggungjawab mengkaji, merancang dan melaksanakan pembangunan tanah MAINPP dan wakaf dikhususkan kepada Unit Pembangunan Tanah dan Harta Wakaf.

Berdasarkan Jadual 1 memperlihatkan dengan jelas bahawa MAINPP agak komited dalam usaha membangun serta mengembangkan harta wakaf untuk manfaat masyarakat terutamanya golongan Melayu Pulau Pinang yang agak sedikit terpinggir dalam arus pembangunan melalui penubuhan tiga unit pengurusan tersebut yang membawa kepada berlaku pertambahan tenaga kerja dalam menguruskan harta wakaf. Hal ini membuktikan MAINPP mula menyedari potensi harta wakaf terhadap pembangunan sosio ekonomi Umat Islam khususnya jika ditadbir urus dengan baik.

4.2 Pembangunan Perumahan Wakaf di Pulau Pinang

Bentuk pembangunan tanah wakaf boleh dibahagikan kepada tiga kategori iaitu pertanian, penternakan dan pembinaan bangunan (Hydzulkifli Hashim Omar & Asmak Ab Rahman, 2015; PPW 02, 2016). Pertanian merujuk kepada aktiviti pertanian seperti tanaman sawah padi, sayur-sayuran dan ladang kelapa sawit. Penternakan pula melibatkan perusahaan haiwan ternakan seperti lembu, kerbau dan sebagainya. Pembinaan bangunan pula melibatkan pembinaan bangunan seperti masjid, sekolah, hospital, rumah kediaman dan komersial (PPW 02, 2016). Di Pulau Pinang, pembinaan bangunan dilihat agak mendominasi pembangunan tanah wakaf oleh MAINPP (PPW 02, 2016; PPW 01, 2016). Pembinaan bangunan terdiri daripada dua kategori iaitu pembinaan bangunan kontemporari dan bangunan keagamaan (rohani) dan sosial.

Pembangunan tanah wakaf di Pulau Pinang terdiri daripada dua kategori iaitu pembinaan bangunan kontemporari (bersifat ekonomi) dan pembinaan bangunan tradisional (keagamaan dan sosial). Pembinaan bangunan kontemporari yang dimaksudkan ialah pembinaan bangunan yang berorientasikan ekonomi yang bertujuan untuk menjana dana atau hasil manfaat. Pembangunan ini terdiri daripada perumahan seperti rumah teres dan pangsapuri; premis perniagaan seperti rumah kedai, kedai pejabat dan bazar rakyat; dan bangunan pejabat. Bangunan yang dibina bukan hanya untuk tujuan kebajikan dalam bentuk kemudahan kepada masyarakat malah, dalam masa yang sama dapat menyumbang manfaat dalam bentuk ekonomi seperti memberi peluang pekerjaan, peluang perniagaan, sumber pendapatan melalui sewaan premis kepada MAINPP dan sebagainya. Pembinaan bangunan tradisional pula lebih kepada kebajikan untuk memenuhi keperluan keagamaan dan sosial masyarakat seperti masjid dan surau, institusi pendidikan seperti sekolah dan maahad tahfiz serta rumah anak-anak yatim.

Hasil kajian mendapati pembinaan bangunan dalam bentuk perumahan mendominasi pembangunan kontemporari di Pulau Pinang dengan lapan projek yang terdiri daripada pembinaan perumahan teres dan pangsapuri. Kesemua projek tersebut telah siap dibina kecuali dua projek perumahan kos sederhana rendah di Sg. Nibong, Pulau Pinang dan Butterworth, Pulau Pinang yang masih dalam pembinaan. Berdasarkan dapatan kajian juga terdapat beberapa kaedah pembiayaan atau sumber dana yang digunakan oleh MAINPP dalam membangunkan tanah wakaf di Pulau Pinang. Kaedah tersebut melibatkan penggunaan dana kewangan MAINPP sendiri (*self financing*), kerjasama (*joint venture*) dengan pihak ketiga atau agensi-agensi tertentu dan juga melibatkan dana daripada Kerajaan Persekutuan (*government funds*).

Kajian ini hanya menganalisis pentadbiran pembangunan tanah wakaf di Pulau Pinang dalam bentuk perumahan sahaja iaitu pembinaan unit-unit kediaman seperti rumah teres dan pangsapuri. Hal ini demikian kerana perumahan merupakan sesuatu keperluan asas kepada umat manusia sebagai tempat tinggal untuk memastikan kesejahteraan hidup sentiasa terpelihara. Namun demikian, pada masa ini keupayaan untuk memiliki rumah sangat terhad kerana berlaku peningkatan kos perbelanjaan untuk membeli rumah. Peningkatan harga rumah pada masa ini agak menyukarkan umat Islam yang terdiri daripada Bumiputera Melayu terutamanya untuk memiliki aset dalam bentuk tanah dan perumahan.

Pertumbuhan ekonomi yang kukuh di Malaysia sejak beberapa dekad yang lalu telah menyaksikan harga rumah meningkat pada kadar yang jauh melebihi pertumbuhan dalam pendapatan sebenar. Perbezaan ini dilihat serius berlaku ke atas Bumiputera Melayu yang menerima pendapatan yang rendah kerana pendapatan mempengaruhi keupayaan dan kemampuan seseorang untuk memiliki rumah (Farah Hanan Md. Anuar, 2014; Norazmawati Md. Sani @ Abd. Rahim, 2008). Berdasarkan data terkini tidak sampai 50 peratus pemilikan harta tanah di Malaysia dalam kalangan Bumiputera Melayu. Dan di Pulau Pinang hanya 4% tanah di negeri ini dimiliki orang Melayu.

Di samping itu juga, wujud persaingan untuk mendapatkan hak milik rumah dalam kalangan Bumiputera Melayu dengan bangsa lain terutamanya di Pulau Pinang. Hal ini berlaku disebabkan harga rumah yang terlalu tinggi dan hak Bumiputera Melayu yang semakin dipinggirkan (PPW 01, 2016). Bumiputera Melayu kebanyakannya tergolong dalam "*underclass*" (kelas bawahan) di bandar-bandar di Malaysia. Kemampuan mereka hidup di bandar dan memiliki unit rumah dan ruang niaga sangat terhad kerana rumah atau ruang perniagaan yang dibina kebanyakannya mahal dan mengakibatkan ramai penduduk Melayu bandar tidak mampu membelinya. Fenomena ini mempengaruhi taburan penempatan dan penglibatan penduduk dalam aktiviti ekonomi (Junaidi Awang Besar, Rosmadi Fauzi & Amer Saifude Ghazali, 2014).

Selain itu, pihak Kerajaan Persekutuan juga menggalakkan pembinaan pembangunan perumahan wakaf di atas tanah wakaf yang masih tidak dapat dibangunkan tetapi berpotensi untuk dibangunkan melalui peruntukan dana yang disediakan dalam RMK 8, 9 dan 10. Dana tersebut juga disediakan bagi tujuan pemuliharaan perumahan wakaf sedia ada sebagai langkah meningkatkan peratusan pemilikan harta tanah (perumahan) dalam kalangan Bumiputera Melayu. Menurut Abu Bakar Yang (2015) tanah wakaf bukan semata-

mata untuk tanah perkuburan mahupun menjadi tapak masjid malahan boleh mewujudkan projek perumahan mampu milik untuk umat Islam. Unit-unit kediaman tersebut dikhaskan kepada mereka yang memerlukan dan berpendapat sederhana dan rendah bagi meringankan bebanan mereka untuk memiliki rumah walaupun bersifat sementara kerana harga yang ditawarkan sangat berpatutan. Pulau Pinang merupakan antara negeri yang menerima dana tersebut bagi tujuan pembangunan dan pemuliharaan harta wakaf menerusi RMK 8, 9 dan 10.

Projek pembangunan perumahan wakaf di Pulau Pinang dapat dibahagikan kepada dua kategori. Pertama, projek pembangunan perumahan baru seperti Tanah Wakaf Seetee Aisah dan Khan Mohamad serta perumahan wakaf Sg Nibong dan perumahan kos sederhana rendah Butterworth yang masih dalam pembinaan. Kedua, melibatkan projek pembangunan semula dan pemuliharaan bangunan perumahan wakaf sedia ada seperti wakaf Kapitan Keling, Alim Syah Waley, Lebuh Acheh dan Kadershah, Georgetown, Pulau Pinang. Senarai projek perumahan wakaf yang telah dibangunkan oleh MAINPP di atas tanah wakaf ditunjukkan dalam Jadual 2.

Jadual 2: Senarai Projek Perumahan Wakaf di Pulau Pinang

Nama Projek	**Kos RM (Juta)**	**Kaedah Pelaksanaan (Sumber pembiayaan)**	**Jenis Rumah**	**Tahun Siap**
PROJEK PEMBANGUNAN PERUMAHAN				
1. Taman Perumahan Wakaf Seetee Aisah, Seberang Jaya, pulau Pinang.	21	Usahasama dengan Uda Land menggunakan konsep *musyarakah*	76 unit teres 2 tingkat dan 9 unit kedai/pejabat 3 tingkat	Februari 2013
2. Perumahan Wakaf Khan Mohamad	3.20	Usahasama dengan JKP Sdn Bhd menggunakan konsep *musyarakah*	25 unit kediaman, pangsapuri 5 tingkat	Jun 2008
3. Perumahan Wakaf Kos Rendah Sg Nibong, Pulau Pinang	17.5	RMK 10 (JAWHAR)	77 unit, 1 blok pangsapuri kos sederhana rendah	Dalam pembinaan
4. Perumahan wakaf Kos Rendah, Butterworth, Pulau Pinang	47.22	RMK 10 (JAWHAR)	152 unit, 2 blok pangsapuri 8 dan 12 tingkat	Dalam pembinaan

PROJEK PEMBANGUNAN SEMULA DAN PEMULIHARAAN				
1. Pangsapuri Kadershah	139,486.66 (Kos baik pulih)	RMK 8	47 unit kediaman, pangsapuri 4 tingkat	2006
2. Kediaman Kapitan Keling	9	RMK 8	172 unit Premis: 82 unit kediaman, 90 komersial	2006
3. Perumahan Alim Syah Waley	8.5	RMK 8	60 unit premis: 56 unit kediaman, 4 unit komersial, pangsapuri 6 tingkat	2006
4. Perumahan Lebuh Acheh	5	RMK 8	40 unit premis: 20 unit kediaman, 11 ruang niaga, 9 unit rumah kedai teres 2 tingkat	2007

Sumber: Surita Hartini Mat Hassan (2018)

Jadual 5.4 menunjukkan lapan projek pembangunan perumahan wakaf yang telah dan sedang dilaksanakan oleh MAINPP. Projek perumahan tersebut terdiri daripada projek perumahan wakaf baru dan projek pembangunan semula serta pemuliharaan bangunan wakaf sedia ada. Projek perumahan wakaf baru terdiri daripada empat projek iaitu Perumahan wakaf Seetee Aisah, Pangsapuri Khan Muhammad, Perumahan Wakaf Kos Rendah Sg Nibong dan Perumahan Wakaf Kos Rendah Butterworth, Pulau Pinang. Bagi projek pembangunan semula serta pemuliharaan bangunan wakaf sedia ada juga terdiri daripada empat projek iaitu Pangsapuri Kadershah, Kediaman Kapitan Keling, Perumahan Alim Syah Waley dan Perumahan Lebuh Acheh. Namun begitu, kajian mendapati dua projek perumahan yang masih dalam pembinaan iaitu Perumahan Wakaf Kos Rendah Sg Nibong dan Perumahan Wakaf Kos Rendah Butterworth, Pulau Pinang.

4.3 Prinsip Pembangunan Perumahan Wakaf oleh MAINPP di Pulau Pinang

Perumahan wakaf di Pulau Pinang adalah dipertanggungjawabkan di bahagian Pengurusan Tanah dan Wakaf MAINPP yang berperanan menyelenggara dan mentadbir tanah milik MAINPP termasuklah harta dan tanah wakaf selaras dengan fungsi Majlis Agama Islam sebagai pemegang amanah wakaf di Pulau Pinang. Sebagaimana yang telah dimaklumkan sebelum ini pembangunan perumahan wakaf di Pulau Pinang terbahagi kepada dua iaitu projek pembangunan perumahan baru seperti Tanah Wakaf Seetee Aisah dan Khan Mohamad dan pembangunan semula dan pemuliharaan bangunan perumahan wakaf sedia

ada seperti wakaf Kapitan Keling, Alim Syah Waley, Lebuh Acheh dan Kadershah, Georgetown, Pulau Pinang.

Pembangunan semula dan pemuliharaan ini merupakan projek menambahbaik bangunan wakaf sedia ada yang telah lama dan usang. Menurut PPW 01 (2016), pembangunan semula dan pemuliharaan ini dilakukan bukan hanya untuk membaik pulih kerosakan malah diubahsuai rekabentuk dalaman dan luaran bangunan supaya sesuai dengan keperluan dan keinginan masyarakat pada zaman ini. Tambah beliau lagi perkara ini perlu dilakukan supaya bangunan wakaf dapat dilihat setaraf atau setanding dengan bangunan-bangunan lain terutamanya melibatkan unit-unit kediaman. Beliau juga berpandangan bahawa, dengan adanya bangunan wakaf yang setaraf dengan bangunan yang lain dapat menarik minat lebih ramai masyarakat Islam terutamanya untuk memanfaatkan bangunan wakaf bagi memenuhi keperluan hidup. Kesemua projek pembangunan dan pemuliharaan oleh MAINPP dibangunkan menggunakan dana yang diperuntukan melalui RMK 8. Pandangan ini selari dengan pendapat PAW 03 (2016) yang melihat bangunan-bangunan wakaf yang usang terdapat di Pulau Pinang merupakan faktor ketidaklestarian pembangunan harta wakaf. Beliau mencadangkan agar bangunan-bangunan wakaf yang lama diubah suai mengikut peredaran zaman supaya bangunan-bangunan wakaf tetap utuh dan gah di mata masyarakat. Dengan ini kelestarian pembangunan harta dan tanah wakaf dapat direalisasikan. Perkara ini telah pun dilaksanakan oleh MAINPP dengan menambahbaik bangunan wakaf yang telah lama dan usang.

Berdasarkan dapatan kajian kaedah pembiayaan yang digunakan oleh MAINPP dalam membangunkan perumahan wakaf di Pulau Pinang ialah melibatkan kerjasama (*joint venture*) dengan pihak ketiga dan dana daripada Kerajaan Persekutuan (*government funds*) (Rujuk Jadual 2). MAINPP telah menetapkan tiga objektif utama dalam membangunkan harta wakaf di Pulau Pinang termasuklah perumahan wakaf. Pertama, memberi peluang kepada masyarakat Islam tinggal di kawasan bandar. Kedua, memberi peluang kepada masyarakat Islam berniaga di kawasan bandar. Ketiga, meningkatkan perolehan hasil wakaf bagi menjamin kelestarian pembangunannya (Fakhruddin Abd Rahman, 2015: 80; PPW 01, 2016).

Bagi mencapai objektif tersebut pembangunan perumahan wakaf di Pulau Pinang bersumberkan al-Quran dan Hadith**.** Berdasarkan perbincangan dengan informan, termasuklah pegawai wakaf di MAINPP sumber asas pembangunan ke atas harta wakaf mestilah berasaskan al-Quran dan Hadith. Hal ini harus diutamakan oleh semua *mutawalli* supaya pembangunan yang dilaksanakan berteraskan Islam. Menurut Muhammad Syukri Salleh (2003) Pembangunan yang berteraskan Islam mestilah berakar umbi daripada al-Quran, Hadith, *ijma'* dan Qiyas. Penggunaan empat sumber ini cukup penting dalam membangunkan harta wakaf bagi mencapai matlamat sebenar pelaksanaan dan pembangunan ke atas harta wakaf.

Pandangan PPW 03 (2016) menyifatkan harta wakaf merupakan lambang kekuasaan dan kekuatan umat Islam sebagaimana yang telah berlaku pada zaman pemerintahan Uthmaniyyah yang telah berjaya menjadikan harta wakaf sebagai sumber pembiayaan dalam menyediakan kemudahan kepada masyarakat. Tambah beliau lagi, bagi mengekalkan

kelestarian sesuatu pembangunan itu mestilah berdasarkan sumber rujukan atau panduan daripada al-Quran dan Hadith agar pelaksanaannya berasaskan hukum Islam yang sebenar supaya tidak bertukar hak milik kepada pihak lain. Pengaplikasian sumber utama ini juga perlu untuk mendapatkan reda Allah SWT iaitu *mardat Allah*.

Selain itu terdapat lima prinsip pembangunan perumahan wakaf yang diamalkan oleh MAINPP. Pertama, memaksimumkan penggunaan ruang tanah; kedua, memenuhi keperluan dan memberi kesejahteraan kepada masyarakat; ketiga, produktif dan menjana dana; keempat, selari dengan niat *waqif*; kelima, mematuhi piawaian penjagaan dan pemuliharaan alam sekitar (PPW 01, 2018).

MAINPP menerapkan strategi pembangunan dengan memaksimumkan penggunaan ruang tanah yang ada untuk meningkatkan kuantiti premis (Fakhruddin Abd Rahman, 2015: 79). Selain dibina unit-unit kediaman, di sekitar perumahan ini juga dibina premis-premis perniagaan. Strategi ini bertujuan meluaskan peluang kepada masyarakat Islam terutamanya, menjalankan perniagaan di kawasan bandar. Di samping itu juga dapat memberi peluang pekerjaan kepada penghuni perumahan tersebut. Keadaan ini menunjukkan MAINPP telah menerapkan prinsip adil dan amanah dalam membangunkan tanah wakaf dengan bersikap adil kepada masyarakat dengan tidak hanya memberi manfaat kepada kelompok tertentu, malah diperluaskan kepada masyarakat luar daripada perumahan tersebut untuk turut serta mengimarahkan bangunan wakaf.

Memenuhi keperluan masyarakat dan memberi kesejahteraan kepada masyarakat merupakan prinsip kedua yang diamalkan oleh MAINNP dalam pembangunan perumahan wakaf dan pembangunan harta wakaf yang lain. Keperluan masyarakat seperti tempat tinggal perlu disediakan untuk menjamin kesejahteraan hidup masyarakat. Namun demikian, selepas pelancaran Dasar Ekonomi Baru pada tahun 1971, kepesatan pembangunan di Malaysia telah memberi kesan buruk kepada masyarakat Melayu terutamanya kerana terpaksa menduduki kawasan setinggan, kampung tradisional dan rumah awam kos rendah kerana tidak mampu memiliki rumah yang sempurna. Situasi ini mengakibatkan berlakunya peningkatan permintaan terhadap keperluan penggunaan tanah (Nik Haslinda Nik Hussain, 2009: 17). Ekoran daripada inilah wujudnya cadangan untuk membangunkan tanah-tanah wakaf yang berpotensi dan bernilai ekonomik dalam penyediaan peluang ekonomi dan sosial seperti perumahan, bangunan perniagaan dan sebagainya. Di samping itu juga, pembangunan yang dilaksanakan dapat memberikan peluang pekerjaan kepada masyarakat Melayu Islam, khasnya di Pulau Pinang. Kebanyakan tanah wakaf di Pulau Pinang terletak di kawasan bandar dan pusat perdagangan yang menjadi tumpuan ramai seperti Georgetown (Nik Haslinda Nik Hussain, 2009: 17).

Prinsip pembangunan perumahan wakaf yang seterusnya ialah produktif dan menjana dana. Produktif membawa maksud pembangunan yang dilaksanakan dapat menghasilkan manfaat yang berterusan dan menjana dana. Pembangunan dalam bentuk perumahan secara tidak langsung dapat menjana dana wakaf kerana hasil yang diperoleh dapat digunakan bagi tujuan pelaburan sebagai dana terkumpul untuk pembangunan yang seterusnya (PPW 01, 2016; PPW 06, 2016). Selain dapat memenuhi hasrat *waqif*, namun dalam masa yang sama perumahan merupakan salah satu pembangunan yang bersifat ekonomi (Hydzulkifli Hashim

Omar & Asmak Ab Rahman 2015). Pembinaan perumahan wakaf ini bukan sahaja dapat mengembangkan tanah wakaf secara produktif tetapi dalam masa yang sama dapat dijadikan sumber pendapatan kepada MAINPP. Sebagai contoh pembangunan Perumahan Wakaf Seetee Aisah, di samping pembinaan unit-unit kediaman, UDA LAND turut membina sembilan unit premis perniagaan yang kesemuanya diberikan kepada MAINPP. Premis perniagaan tersebut disewakan kepada peniaga-peniaga Muslim sama ada dalam kalangan penghuni perumahan atau masyarakat luar. Bayaran sewa premis perniagaan tersebut disimpan dalam tabung wakaf dan diagihkan kepada kelompok tertentu mengikut peratusan yang telah ditetapkan.

Prinsip seterusnya ialah pembangunan yang dilaksanakan mestilah selari dengan niat *waqif*. Prinsip ini wajib dititikberatkan oleh MAINPP kerana niat asal *waqif* merupakan perkara yang paling utama untuk ditunaikan. Misalnya jika tanah wakaf diwakafkan secara wakaf khas bagi tujuan pembinaan masjid, maka tanah tersebut wajib dibangunkan masjid. Menurut PPW 01 (2016) kefahaman terhadap konsep pembangunan harta wakaf perlu diperdalamkan supaya pelaksanaannya selari dengan kehendak dan tujuan pewakafan oleh *waqif*. Tambah beliau lagi, matlamat asas amalan wakaf adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT (*taqarrub*) dengan menginfakkan harta yang bermanfaat untuk dimanfaatkan oleh ahli keluarga dan juga masyarakat.

Prinsip pembangunan perumahan wakaf oleh MAINPP yang terakhir ialah mematuhi piawaian penjagaan dan pemuliharaan alam sekitar. Penjagaan dan pemuliharaan merupakan satu prinsip yang cukup penting dalam pembangunan kerana ketidakpatuhan terhadap piawaian alam sekitar boleh mengakibatkan berlakunya bencana alam yang boleh mengakibatkan kemusnahan dan kerosakan kepada alam sekitar seperti banjir kilat, tanah runtuh dan seumpamanya. Hal ini menjadikan pematuhan terhadap piawaian penjagaan dan pemuliharaan alam sekitar merupakan satu prinsip yang cukup penting dan perlu diterapkan dalam sesebuah pembangunan sama ada pembinaan perumahan, premis perniagaan, kompleks, pasaraya dan lain-lain. Dalam memastikan pembangunan yang dilaksanakan tidak mengabaikan kepentingan alam sekitar maka, pembangunan yang hendak dibangunkan perlu melihat kepada indikator pembangunan harta tanah terhadap alam sekitar yang dapat diukur berdasarkan tahap kualiti hidup suatu kawasan (Muhamad Hazrin Sayuti & Zakaria Bahari, 2017). Kualiti hidup yang dimaksudkan ialah keadaan persekitaran (pemakanan, keadaan tempat tinggal, kemudahan kesihatan, pembentungan dan lain-lain) yang boleh mempengaruhi hidup seseorang (Mohammad Shamsuddin, 1995).

Selain itu MAINPP juga mengamalkan sistem agihan hasil pendapatan daripada manfaat wakaf mengikut peratusan tertentu. Sebanyak 40 peratus diagihkan kepada *mauquf 'alayh*, 20 peratus untuk upah pengurus, 20 peratus untuk penyelenggaraan dan 20 peratus untuk penjanaan dana. Berdasarkan penelitian penyelidik terhadap pandangan informan, peratusan agihan bagi tujuan penjanaan dana perlu lebih besar berbanding yang lain-lain. Hal ini demikian kerana, harta wakaf perlu dikembangkan untuk melestarikannya. Dengan adanya penjanaan dana, dapat menampung kos-kos penyelenggaraan dan penambahbaikkan bangunan yang dibina oleh sebab itu, peratusan penjanaan dana perlu lebih besar berbanding yang lain.

5 KESIMPULAN

Pembangunan perumahan wakaf di Pulau Pinang kebanyakannya melibatkan usaha sama antara MAINPP dengan agensi swasta seperti UDA LAND NORTH Sdn Bhd. dan JKP Sdn. Bhd. Usaha sama ini dilaksanakan dengan mengaplikasikan instrumen pembiayaan Islam secara *musyarakah* sama ada pembiayaan secara ekuiti ataupun hutang (kredit). Selain mendapatkan kerjasama dengan pihak luar, MAINPP juga turut mendapat peruntukan daripada kerajaan Persekutuan melalui RMK 8 untuk membangunkan perumahan wakaf. Selain itu, bagi mendapatkan hasil manfaat yang banyak, pembangunan yang dilaksanakan mestilah bersifat sosioekonomi seperti perumahan yang dilengkapi dengan pelbagai prasarana seperti masjid, surau, premis perniagaan yang memberi peluang kepada masyarakat untuk berniaga dan menambah pendapatan. Walaupun harga pajakan lebih rendah berbanding harga pasaran, namun masih boleh menampung kos yang diperlukan. Jika perumahan yang dibina dikhaskan untuk golongan miskin dan asnaf, pihak zakat perlu bertanggungjawab membantu golongan tersebut membayar pajakan perumahan tersebut bagi mengelakkan berlakunya tunggakkan dalam pembayaran dan sebagainya. Dalam membangunkan harta wakaf perumahan ini lima prinsip pembangunan perumahan harta wakaf telah diaplikasikan, iaitu memaksimumkan penggunaan ruang tanah untuk meningkatkan kuantiti premis, memenuhi keperluan dan memberi kesejahteraan kepada masyarakat, wakaf yang produktif dan menjana dana, selari dengan niat wakif dan mematuhi piawaiaan penjagaan dan pemuliharaan alam sekitar. Natijahnya harta wakaf dapat dilestarikan.

RUJUKAN

Abu Bakar Yang. (Disember 2015). Perbadanan Wakaf Selangor bina rumah mampu milik atas tanah wakaf. Diakses dari http: // www. utusan. com. my/ berita/ nasional/ perbadanan-wakaf- Selangor -bina- rumah -mampu- milik- atas- tanah –wakaf 1.164511#ixzz52zydMBGU pada 15 April 2015.

Afiffudin Mohammed Noor & Che Zuina Ismail. (2016). Aplikasi konsep *istibdal* ke arah penjanaan dana wakaf oleh Perbadanan Wakaf Selangor. Dlm. *Prosiding Persidangan Kebangsaan Ekonomi dan Kewangan Islam Ke 3* (CMIEF 2016), hlm. 1-7. Bangi, Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).

Afiffudin Mohammed Noor & Che Zuina Ismail. (2017). Analisis kesan pelaksanaan *istibdal* aset wakaf terhadap penjanaan dana wakaf di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur. Dlm. Najahudin Lateh, Muhamad Rahimi Osman & Ghafarullahhudin Din (Eds.), *Isu-isu kontemporari dalam zakat, wakaf dan filantropi Islam* (hlm. 341-344). Shah Alam, Selangor: Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM).

Afiffudin Mohammed Noor & Mohd Ridzuan Awang. (2013). Pelaksanaan *istibdal* wakaf di Negeri Kedah Darul Aman. *Journal Islamiyyat,* Bil. 35, Vol. 1, 49-56.

Afiffudin Mohammed Noor, Ahmed Zaki Ghazali & Mohd Afandi Mat Rani. (2016). Pengurusan dan pembangunan harta wakaf di Negeri Kedah Darul Aman. Dlm. *Jurnal Pengurusan JAWHAR,* Vol. 10, No. 1, hlm. 41-58. Putrajaya: Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR).

Afiffudin Mohammed Noor. (2016). Impak pembangunan tanah wakaf menerusi kaedah *istibdal* terhadap penjanaan hasil wakaf di negeri Kelantan. Dlm. Prosiding Muktamar Waqf IQLIMI III 2016. Nilai, Negeri Sembilan: Pusat Pembangunan Pembiayaan Wakaf (PPPW), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

Anan C. Mohd. (2015). Pembangunan wakaf menerusi pendanaan kerajaan dan kerjasama institusi kewangan dan korporat: Hala tuju, cabaran dan harapan. Program Muzakarah Wakaf 2015, 1, 1–42. http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004.

Ashlah Ibrahim. (2016). Perkembangan pelaksanaan *istibdal* tanah wakaf di Perak: satu sorotan. Dlm. Azreen Hamiza Abdul Aziz, Ahmad Shaiful Anuar Ahmad Shukor & Syaidatana Siti Aishah Ab Aziz (Eds.), *Isu-isu kontemporari: Pengurusan asset Islam* (hlm. 215-222). Gelugor, Pulau Pinang: Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM).

Azreen Hamiza Abdul Aziz. (2016). Kefahaman *istibdal* wakaf di Selangor. Dlm. Azreen Hamiza Abdul Aziz, Ahmad Shaiful Anuar Ahmad Shukor & Syaidatana Siti Aishah Ab Aziz (Eds.), *Isu-isu kontemporari: Pengurusan asset Islam* (hlm. 203-214). Gelugor, Pulau Pinang: Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM).

Baharudin Sayin, Asmak Ali & S. Salahuddin Suyurna. (2006). *Pengenalan pengurusan wakaf di Malaysia.* Selangor: Penerbitan Universiti Teknologi Mara.

Fakhruddin Abd Rahman. (2015). *Pembangunan Wakaf Kapitan Keling, Pulau Pinang: Satu Penilaian*. Tesis Ijazah Sarjana, Universiti Sains Malaysia (USM), tidak diterbitkan.

Farah Hanan Md. Anuar. (2014). *Kemampuan pemilikan perumahan bagi generasi Y*. Tesis Ijazah Sarjana, Universiti Teknologi Malaysia (UTM), Johor. Tidak diterbitkan.

Farhana Mohd Suhaimi (2012). *Peranan dana wakaf dalam pembangunan ekonomi masyarakat Islam di Pulau Pinang.* Disertasi Sarjana, tidak diterbitkan, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.Hasan & Abdullah 2008

Hasliza Talib, Nazneen Ismail & Nurzatil Ismah Azizan. (2014). Pembangunan dana wakaf: Kajian di Perbadanan Wakaf Selangor (PWS). Dlm. *Proceeding of The International Conference on Masjid, Zakat and Waqf* (IMAF 2014), pada 1-2 Disember 2014, di Kuala Lumpur, Malaysia.

Hisham Sabri. (2002). *Pengurusan harta wakaf di Pulau Pinang*. Tesis Ijazah Sarjana, tidak diterbitkan, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Malaysia.

Hydzulkifli Hashim & Asmak Ab. Rahman. (2012). Pengurusan harta wakaf: Pengalaman Majlis Agama Islam Negeri Pulau Pinang (MAINPP) terhadap Wakaf Seetee Aishah. IJMS 19(2), 103-123. Diakses dari http://ijms.uum.edu.my/index.php/currents-issues/finish/52- ijms-vol-19-no-2-december-2012/362-pengurusan-pembangunan-harta-wakaf-pengalaman majlis-agama-islam-negeri-pulau-pinang-mainpp-terhadap-wakaf-seetee-aishah/0 pada 11 April 2015.

Hydzulkifli Hashim & Asmak Ab. Rahman. (2015). *Pembiayaan pembangunan harta wakaf menggunakan sukuk*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Hydzulkifli Hashim, Azizi Abu Bakar, Mohd Sollehudin Shuib & Mohd Kamal Azman Jusoh. (2016). Penggunaan kaedah B.O.T dalam usaha membangunkan tanah wakaf Majoodsaw Pulau Pinang. Dlm. Mohammad Alias, Fuadah Johari, Asma Abdul Rahman, Dayang Waiduri Mohammad Ali & Dayang Rosni@Aisyah Radhiah Gani (Eds.), *Pembiayaan dan pembangunan wakaf dalam melestarikan ekonomi ummah:*

Cabaran dan prospek masa hadapan, hlm. 151-166. Negeri Sembilan, Malaysia: Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

Junaidi Awang Besar, Rosmadi Fauzi & Amer Saifude Ghazali. (2014). Pembangunan program perumahan rakyat (PPR): Impak geopolitik di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur dalam Pilihan Raya Umum 2004, 2008 dan 2013. *Journal of Social Sciences and Humanities, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) (e-BANGI)*, Vol. 9, No. 1 (2014), hlm. 001-023. Bangi, Selangor: UKM.

Juniza Mohamad Jamari. (2016). Kajian *istibdal* wakaf: Analisis terhadap sorotan karya. Dlm. Azreen Hamiza Abdul Aziz, Ahmad Shaiful Anuar Ahmad Shukor & Syaidatana Siti Aishah Ab Aziz (Eds.), *Isu-isu kontemporari: Pengurusan asset Islam* (hlm. 187-202). Gelugor, Pulau Pinang: Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM).

MAINPP. (2016a). Sejarah penubuhan. diakses dari http://www.mainpp.gov.my/index.php/info-mainpp/sejarah-penubuhan pada 3 November 2016.

MAINPP. (2016b). Carta Organisasi Majlis Agama Islam Pulau Pinang. Diakses dari http://www.mainpp.gov.my/images/CARTA__MAINPP_112016.pdf pada 3 November 2016.

MAINPP. (2017a). Unit Pengurusan dan Penyelenggaraan Premis. Diaksess dari http://www.mainpp.gov.my/index.php/info-mainpp/objektif bahagian/bahagian-pembangunan-pelaburan pada 8 Januari 2017.

MAINPP. (2017b). Unit Pengurusan Dana Wakaf. Diakses dari http://www.mainpp.gov.my/index.php/info-mainpp/objektif-bahagian/bahagian-sumber-am pada 8 Januari 2017.

MAINPP. (2017c). Unit Pembangunan Hartanah dan Harta Wakaf. Diakses dari http://www.mainpp.gov.my/index.php/info-mainpp/objektif-bahagian/bahagian-wakaf pada 8 Januari 2017.

Monzer Kahf. (1998). *Financing The Development of Awqaf Property*. Kertas kerja dibentangkan di Seminar Pembangunan Wakaf, pada 2-4 Mac, di IRTI, Kuala Lumpur.

Muhamad Hazrin Sayuti & Zakaria Bahari. (2017). Kelestarian alam terhadap pembangunan harta tanah: Satu tinjauan awal terhadap pembangunan harta tanah wakaf Seetee Aisah. Dlm. *E-Proceeding The 12th ISDEV International Islamic Development Management Conference 2017 (IDMAC2017)*, hlm. 483-495. Pulau Pinang: Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM.

Muhammad Syukri Salleh (2003). *Tujuh Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam.* Kuala Lumpur: Zebra Editions.

Norazmawati Md. Sani @ Abd. Rahim. (2008). *Kemampuan pemilikan rumah kos rendah di Kuala Lumpur.* Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang. Tidak diterbitkan.

Shereeza Mohamed Saniff & Wan Norhaniza Wan Hasan. (2009). Isu dan cabaran dalam pasca pembangunan hartanah wakaf: Kajian kes Pangsapuri Wakaf Khan Mohamed di Jalan Perak, Pulau Pinang. Kertas kerja yang dibentangkan di *Worskhop Antarabangsa II*, Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara (UMSU), Medan, Indonesia, pada 4-10 Mei 2009.

Surita Hartini Mat Hassan (2018). Kelestarian pembangunan harta wakaf: Analisis terhadap perumahan wakaf di Pulau Pinang. Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

Zakaria Bahari & Azreen Hamiza Abdul Aziz. (2017). The understanding and awareness of *istibdal* waqf application: Case ctudy in Peninsular Malaysia. Dlm. *E-Prosiding Persidangan Serantau Fiqh harta dan Masyarakat Wasatiy*, hlm. 382-391. Pulau Pinang: Bahagian Pengajian Islam, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, USM.

Zakaria Bahari & Fakhruddin Abd. Rahman (2012). Modes and risk of financing for waqf development: The case of Seetee Aisyah waqf in Penang, Malaysia. *Siri Kertas ISDEV*, No. 37. Pulau Pinang: Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM.

Zakaria Bahari. (2016). Isu dan Cabaran pelaksanaan *istibdal* wakaf lestari di Malaysia. Dlm. Wan Norhaniza Wan Hasan & Nurul Syuhada Ismail (eds.), *Pembangunan lestari Islam: Konsep dan Aplikasi*, hlm. 209-226. Pulau Pinang, Malaysia: Pusat Kajian Pembangunan Berteraskan Islam (ISDEV), USM.

Analisis Iklan Kempen Politik Parti Tempatan Di Aceh: Suatu Tinjauan Dari Perspektif Pengiklanan Islam

Dr. Teuku Meldi Kesuma, SE, MM
Jurusan Manajemen, Fakultas Ekonomi dan Bisnis,
Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Indonesia.

Abstrak

Kertas kerja ini berfokus pada perbincangan tentang analisis iklan politik parti tempatan di Aceh yang melakukan kempen pencalunan Gabenor dan Timbalan Gabenor Aceh yang dikuasai oleh parti tempatan di Aceh. Wilayah Aceh adalah satu-satunya wilayah di Indonesia yang memiliki parti tempatan sesuai dengan Qanun Kerajaan Aceh dan perjanjian antara Kerajaan Indonesia dan Aceh pada masa perdamaian di Helsinki, Finlandia tahun 2006. Sejak awal pelaksanaan qanun Kerajaan Aceh ada 6 parti tempatan, kini parti tempatan hanya tinggal 4 parti sahaja. Ia boleh bermakna bahawa pihak-pihak tempatan semakin tidak berminat dengan parti tempatan. Daripada 4 parti tersebut, yang terbesar dan diminati adalah Parti Aceh. Parti Aceh menang pada pilihan raya Gabenor dan Timbalan Gabenor Aceh tahun 2007 dan 2012. Tentu dalam kempen pilihan raya tersebut Parti tempatan saling bersaing untuk memperkenalkan dan mempromosikan calonnya kepada orang ramai. Salah satu cara berpromosi adalah mengunakan iklan, terutama iklan audio visual melalui televisyen dan sosial media. Sebagai satu-satunya wilayah di Indonesia yang menjalankan syariah Islam, sudah tentu iklannya juga harus mengandung nilai dan norma Islam. Namun demikian yang menjadi pertanyaan, apakah iklan kempen parti tempatan sudah mengandungi nilai-nilai Islam? Sejauh manakah perbezaannya dengan iklan parti kebangsaan?. Oleh yang demikian, bagaimanakah pula iklan kempen parti tempatan yang ideal menurut kalangan muslim? Kajian ini akan bersumber pada data sekunder dan mengunakan analisis deskriptif dan analisis kandungan. Kertas kerja ini dijangka boleh menjelaskan konsep dan bentuk pengiklanan parti politik mengikuti pandangan pengiklanan Islam.

Kata Kunci: Pengiklanan Islam, Kempen Parti Politik

1 PENGENALAN

Pada era Industri 4.0 ini, teknologi maklumat berkembang dengan begitu cepat, yang memberikan dampak pada menariknya teknologi maklumat untuk selalu diamati, hal tersebut dikeranakan maklumat merupakan hal yang biasa sehari-hari kita dapati, seperti penggunaan media sosial dan perangkat *smartphone* yang semakin terjangkau, sehingga mereka tidak ketinggalan zaman dengan memiliki maklumat yang cukup. Perkembangan ini memberi dampak pula kepada dunia politik, terutama saat masa kempen atau menghantar maklumat program serta pelaksanaan program parti politik serta anggotanya. Sebuah sosialisasi atau maklumat dilakukan oleh parti politik baik secara organisasi mahupun

individu untuk memperkenalkan dan mendekatkan parti politik pada rakyat dan menarik minat rakyat untuk bersimpati dan memilih parti politik atau calonnya ibarat melakukan promosi pada sebuah iklan. Iklan parti politik boleh menjadi alat maklumat yang baik untuk membentuk opini dan memposisikan parti dalam fikiran rakyat, dikarenakan semakin meluasnya rakyat menggunakan media teknologi maklumat. Iklan sudah menjadi hal yang sangat positif dalam penyampaian pesan dan bahkan menjadi negatif jika tidak digunakan secara bijak. Iklan sebagai salah satu sumber maklumat sangatlah dekat dalam kehidupan rakyat, hingga seperti ada hubungan antara rakyat dengan iklan, baik itu melalui saluran media televisyen, akhbar, majalah, media sosial mahupun media online lainnya. Hal tersebut kerana materi yang diiklankan boleh menjadi daya tarik yang dapat mengundang keingintahuan rakyat untuk mendorong kehidupan yang baik dan berpengetahuan atau dikenal dengan *smart consumer*.

Maklumat teknologi telah dimanfaatkan oleh pengeluar untuk meningkatkan penjualannya dengan cara promosi melalui iklan. Menurut Kotabe (2004) beberapa faktor yang mempengaruhi seseorang dalam membuat pemilihan, membeli maupun menggunakan suatu produk untuk memenuhi keperluannya antara lain *Budaya*, *Sosial*, *peribadi* dan *psikologi*. Inilah yang menyebabkan setiap orang mempunyai karakteristik yang berbeza dalam melakukan pembelian. Peluang inilah yang ditangkap oleh parti politik untuk memanfaatkan. Perilaku ini berasal dari budaya ditengah rakyat. Kebiasaan memperoleh maklumat dari perangkat media teknologi maklumat menyebabkan timbulnya budaya baru. Menurut Kotler (2003), budaya merupakan landasan yang menentukan perilaku dan keinginan seseorang. Sedangkan promosi merupakan variabel yang tergabung dalam konsep *marketing mix* atau bauran pemasaran (produk, harga, promosi, dan tempat/distribusi). Kegiatan – kegiatan dalam promosi masuk dalam bagian *promotion mix* atau bauran promosi (periklanan, penjualan personal, promosi penjualan, pemasaran langsung dan publisiti).

Kotler (2003) menjelaskan bahwa faktor budaya terdiri dari beberapa elemen yang satu sama lain saling berhubungan yaitu *keperluan hidup, etika, agama*, *Interaksi sosial*, dan bahasa. Elemen yang dikemukan Kotler dapat digunakan untuk mengetahui pola penggunaan dan karakteristik seseorang untuk memenuhi keperluannya.

Bagi parti politik, media memiliki kekuatan besar membentuk perilaku seseorang melalui maklumat yang dikirimkannya sehingga mempengaruhi pandangan dan tindakan rakyat. Dari satu sisi, tersedianya banyak media memberikan peluang kepada pengeluar atau parti politik untuk berkomunikasi langsung dengan rakyat. Pada sisi lain, menurut Terence (2000) pengeluar menghadapi tantangan besar untuk sepadukan banyaknya komunikasi sehingga dapat menciptakan kejelasan dan konsistensi pesan, terutama bagi parti politik untuk menyampaikan pesannya kepada rakyat secara langsung dan sinergi dengan media yang digunakan. Sebagian besar parti politik percayai iklan sebagai cara terbaik untuk mengubah keinginan rakyat agar dapat memberikan gambaran pada rakyat dengan intesitas yang tinggi, sehingga rakyat tanpa sadar telah dipengaruhi oleh iklan tersebut tanpa mempertimbangkan maknanya secara mendalam. Media bertugas menyampaikan berita yang realitas tentang gambaran peristiwa atau kejadian saat ini, gambaran dari realitas yang media sampaikan seperti sekarang ini di Indonesia, justru telah memposisikan suatu persepsi dalam benak pengguna atau orang ramai, baik positif maupun negatif. Sehingga tidak mengherankan bila

rakyat tiap harinya secara terus-menerus melihat bagaimana peristiwa yang relatif sama tetapi dikemas dengan cara yang berbeza oleh media. Banyak juga peristiwa yang diberitakan ataupun tidak, ada yang media anggap berita penting, ada juga yang mereka anggap tidak penting sebuah peristiwa yang terjadi. Kesemua kenyataan tersebut membuat kita sadar bahwa betapa subyektifnya berita atau iklan bagi sebuah media.

Menjelang era Industri 4.0, banyak jenis media komunikasi yang dapat digunakan untuk melakukan promosi, bukan hanya media konvensional saja, tetapi media-media yang mengunakan teknologi informatika modern. Akan tetapi bukan menjadi pilihan utama di Indonesia, kerana hingga tahun 2017, televisyen masih mendominasi sebesar 80% dari total belanja iklan sebesar Rp. 147 Triliun (AC Nielsen Indonesia, 2018). Berikut perkembangan belanja iklan di Indonesia dan media yang mendominasinya.

Jadual 1: Total Belanja Iklan di Indonesia dan Media yang mendominasi

Keterangan	Tahun 2015	2016	2017
Total belanja iklan	Rp. 118 Triliyun	Rp. 134,8 Triliyun	Rp. 147 Triliyun
Share media dominasi	TV : 75,2 %	TV : 77 %	TV : 80 %

Sumber: AC Nielsen Indonesia, data diolah, 2018

Hasil riset AC Nielsen Indonesia menunjukkan kenaikan belanja iklan di Indonesia secara signifikan dari tahun ke tahun. Tahun 2016 mengalami kenaikan sebesar 14 % dari tahun sebelumnya dengan dominasi media televisyen sebesar 77 %, sedangkan 23% lainnya dibagi pada media lainnya, termasuk media social. Tahun 2017 belanja iklan mengalami kenaikan sebesar 8 % dari tahun sebelumnya dengan penguasaan iklan pada media televisyen mendominasi sebesar 80%. Peningkatan jumlah tersebut lebih didorong oleh naiknya harga iklan pada media dan membuktikan bahwa televisyen masih menjadi pilihan utama untuk beriklan.

Kempen dengan menggunakan iklan politik, khususnya iklan audio visual, menurut Falkowski et.al. (dalam Anwar Arifin, 2003), memberikan peran penting dan strategi dalam political, karena bermanfaat untuk: (1) membentuk citra calon dan sikap emosional terhadap kandidat, (2) membantu orang ramai agar lebih pasti dalam memilih calon pemimpin, (3) sarana untuk melakukan mempertinggi citra calon, (4) mengarahkan untuk memilih calon tertentu, (5) mempengaruhi opini public tentang isu-isu tempatan dan nasional, (6) memberi pengaruh terhadap evaluasi dan interpretasi orang ramai terhadap calon dan kegiatan politik.

2 POLITIK DAN PERIKLANAN

Politik dan periklanan saling berhubungan, terutama untuk membentuk persepsi dan mendekatkan parti politik pada rakyat. Periklanan parti politik dimaksud adalah mengiklankan image atau citra atau jati diri yang dapat menjadi daya Tarik atau mengarahkan persepsi atau membangun reputasi parti politik atau perseorangan yang dapat mendorong rakyat atau calon pemilih untuk memilih calonnya dalam proses pemilihan umum, kempen dan proses politik lainnya.

2.1 Politik dan Kempen

Parti politik adalah merupakan salah satu sarana bagi rakyat untuk berpatisipasi dalam proses pengelolaan negara. Carl. J. Friedrich mengatakan bahwa parti politik merupakan kelompok manusia yang diatur secara stabil dengan tujuan mengamankan atau mempertahankan penguasaan terhadap pemerintahan bagi kepemimpinan partinya dan memberikan kekuasaan kepada anggota partinya untuk kemanfaatan yang bersifat ide maupun materil (Budiarjo, 2008).

Dalam Buku "Dasar-Dasar Ilmu Politik" karangan Miriam Budiardjo (2000), ia menjelaskan bahwa parti politik sebagai suatu kelompok yang diorganisir yang para anggotanya mempunyai nilai, cita-cita dan orientasi yang sama. Mariam mengatakan bahwa tujuan kelompok tersebut untuk memperoleh kekuasaan dan merebut kedudukan politik secara konstitusional, yang bertujuan untuk melaksanakan kebijaksanaan yang mereka susun.

Ini menjelaskan bahwa di dalam sebuah negara demokrasi, parti politik harus tetap ada dan merupakan meraih tujuan untuk merebut serta melaksanakan kekuasaan agar dapat menjalankan negara dengan baik. Parti politik memegang peranan penting dalam melaksanakan pemerintahan atau mengontrol pemerintahan, ia berperan untuk menempatkan orang-orang yang layak di pemerintahan dengan fungsi dan kelayakan setiap parti politik.

Dalam perpolitikan di Indonesia, demokrasi memberikan kesempatan bagi rakyat untuk berperan serta ikut didalam pemerintah melalui parti politik. Rakyat mendapat kesempatan mendirikan parti politik dan menjadi calon legistatif serta calon pempimpin negara atau daerah. Calon akan melakukan kempen secara jujur untuk memperebutkan kuasa melalui pemilihan umum atau pemilihan calon pimpinan negara/daerah (pilpres/pilkada). Parti politik merupakan sarana untuk menyalurkan aspirasi rakyat serta memperoleh kedudukan atau posisi dalam perpolitikan dan pemerintahan negara. Peranan ini harus dilakuakn oleh parti politik seperti memberikan Pendidikan perpolitikan kepada rakyat, sosialisasi politik dan media aspirasi dari rakyat secara luas.

Hasil penelitian Anna Dameria (2016), membuktikan bahwa persepsi rakyat terhadap peranan parti politik dalam pemilihan kepala daerah memiliki pemahaman, harapan dan tanggapan yang baik. Hal tersebut membuktikan kempen dan sosialisasi pemilihan kepala daerah berjalan secara maksimal. Rakyat memahami tujuan pemilihan kepala daerah dan berharap jani-janji saat kempen dapat diwujudkan. Rakyat semakin pandai dan terdidik dalam pemilihan umum atau pemilihan calon kepala daerah. Selain langsung menjumpai rakyat dan melalui orasi, media yang efektif melakukan kempen adalah melalui periklanan.

2.2 Periklanan

Advertising atau periklanan berasal dari bahasa latin yaitu Adventere yang berarti mengalihkan perhatian. Berdasarkan asal kata tersebut maka dapat diartikan sebagai pemikat pendengar atau penonton (audience) melalui berbagai cara dan strategi, serta

mengevaluasinya, sehingga dapat menganalisis dampak atau efektifitas komunikasi antara sumber dan penerima. Komunikasi periklanan ditujukan kepada rakyat sebagai audience. Komunikasi tersebut dilakukan oleh pengirim pesan atau pengiklan untuk kepada pengguna atau penerima pesan melalui saluran media. Pengiklanan mengomunikasikan sebuah organisasi dan produk-produknya yang dikirim kepasa satu kumpulan target melalui media perantara seperti media social, radio, surat kabar, majalah, reklame luar ruang, pemasaran langsung, internet dan televisyen.

Periklanan merupakan salah satu strategi dalam memperkenalkan atau menjelaskan produk atau jasa yang di pasarkan. Salah satu strategi yang kerap kali digunakan dalam melihat sasaran pasar adalah strategi pengelompokkan pasar yang dijadikan target pembeli. Dengan memilih kumpulan tersebut atau segmentasi, maka pemasar akan lebih mudah menyampaikan pesan melalui media periklanan. Ciri pada sekelompok ruas pasar dapat dijadikan data dalam memasarkan prosuk atau jasa. Sehingga wajar saja jika strategi segmentasi pasar menjadi acuan utama bagi pemasar untuk menawarkan produk melalui periklanan. Oleh sebab itu, dalam merancang kerangka penelitian periklanan harus mampu memahami segmentasi pasar. Segmentasi pasar adalah memilah-memilah suatu pasar yang luas ke dalam kumpulan-kumpulan mengikut faktor bilangan geografi, psikologi, kependudukan, dan tingkah laku (Kotler, 2003).

Iklan merupakan salah satu unsur dari promosi dalam marketing mix selain hubungan rakyat, personal selling, sales promotin, direct marketing dan sales force (Kotler, 2013). Walaupun demikian, banyak pengusaha tidak mempunyai gambaran yang jelas akan tujuan yang ingin mereka capai dengan periklanan (David, 2001). Iklan tidak hanya hadir di perkotaan saja tetapi telah tersebar sampai ke daerah perdalaman. Keadaan tersebut dapat difahami karena iklan disukung oleh banyak pihak yang berkepentingan selain pengusaha, antara lain oleh media. Dengan demikian periklanan yang dilakukan ini tidak hanya menguntungkan pihak pengeluar saja, tetapi juga pihak lainnya yang berkepentingan walaupun yang sangat diuntungkan adalah perusahaan pengeluar, karena dengan iklan tersebut maka perusahaan dapat menyebarkan dan memberikan maklumat mengenai suatu produk kepada rakyat dengan tujuan membujuk rakyat untuk perhatian, tertarik dan membeli produk atau jasa yang ditawarkannya.

Komunikasi periklanan di Indonesia secara signifikan telah pula memberikan pengaruh terhadap ekonomi nasional. Kleppners (2008) menjelaskan bahwa perkembangan global yang didukung oleh maklumat teknologi telah memberikan ruang gerak bebas dalam setiap perdagangan yang dapat memudahkan pengguna. Iklan juga telah ikut mendukung roda perekonomian secara mikro dan makro. Menurut Peijiangsong (2010) iklan dapat memberikan manfaat bagi pengguna untuk memilih secara bebas produk yang mereka perlu, hanya saja banyaknya iklan yang bertebaran menyebabkan pengguna sulit focus terhadap pilihan dan banyaknya maklumat yang tidak sesuai dengan kebutuhan pengguna.

Menurut Elison, etc (2009) inti sasaran dari iklan adalah membangkitkan kesadaran merek, hak cipta dan citra merek, sehingga diharapkan pengguna dapat memahami makna dan manfaat suatu produk atau jasa. Pada dasarnya, bukan hanya pengusaha dan media saja yang merasakan manfaat periklanan, rakyat juga dapatkan manfaat dengan memperoleh

pengetahuan yang dapat menentukan mereka memilih penggunaan suatu produk atau jasa. Saat ini untuk berpromosi, pengeluar menggunakan iklan sebagai daya pikat yang disampaikan secara tulisan, lisan dan gambar yang dapat menyebabkan pengguna tertipu oleh janji, animasi dan model iklan (Davis Joe, 1997). Hal tersebut dapat saja terjadi pada iklan parti politik yang disebar saat kempen. Kandidat sebagai model iklan, tidak hanya memberikan maklumat dan janji yang secara akal dapat dipenuhinya, akan tetapi ada juga yang memberikan janji-janji yang terkadang sulit diwujudkan dalam masa kepemimpinannya ke depan.

Kos iklan parti politik di televisyen selama kempen Pemilu 2014 di Indonesia, mencapai Rp 340 billion (Tribunnews, 2014). Menurut Ducan (2005), iklan kempen adalah tindakan spesifik dirancang untuk mengiklankan sebuah aktiviti politik dengan mempekerjakan sekelompok profesional konsultan politik dan tim kempen yang dilakukan dengan hati-hati dan kemudian dipublikasikan dalam rangkaian alat publikasi media yang dibayar agar dapat menjangkau target audien agar berdampak memberikan pengaruh terhadap hasil keputusan publik merupakan tujuan akhir dari setiap iklan kempen.

2.3 Periklanan Syariah

Hukum Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadist tidak secara langsung membicarakan tentang periklanan (Azharuddin, 2007). Akan tetapi sebagai agama yang bersifat "Rahmattan lil Alamin" maka segala bentuk permasalahan dapat ditemukan dan dipecahkan dengan Islam. Sebagaimana Allah SWT katakana dalam firman-NYA dalam Surah al-An'am Ayat 38 yang artinya "Tidak ada sesuatupun yang kami luputkan didalam al – Kitab,…"

Dalam Fiqh Islam ada istilah "Tadlis" yang tindakannya bersifat perbuatan. Perbuatan buruk atau menipu tidak dibenarkan dalam iklan. Perusahaan atau parti politik harus memberikan maklumat yang lengkap kepada rakyat dan tidak berkata bohong. Sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al-Hud Ayat 85, yang berarti "…. dan janganlah kamu merugikan manusia terhadap hak-hak mereka dan jangan kamu membuat kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan."

Bukan hanya kejujuran yang menjadi keutamaan dalam bisnis seperti yang telah dicontohkan oleh Rasulullah SAW, akan tetapi etika dalam bisnis modern juga sangat mementingkan pada prinsip kejujuran (Rahman, 1992). Dalam niaga untuk membangun kerangka kepercayaan maka seorang peniaga harus mampu berbuat jujur dan adil, baik terhadap dirinya sendiri mahupun kepada orang lain.

Pada hakikatnya iklan merupakan tindakan memuji dan mengelukan atas suatu barang atau pekhidmatan yang ditawarkan. Tentunya hal tersebut tidak terlepas dari pujian yang benar atau yang tidak benar atau mengandung kebohongan. Dalam keadaan ini, apabila iklan yang mengandung pujian tersebut bersifat nyata dan benar, tidak mengandung unsur kebohongan maka iklan semacam ini hukumnya adalah boleh, apalagi jika iklan tersebut mengandung maklumat yang sebelumnya tidak diketahui oleh pengguna tentang barang atau perkhidmatan yang ditawarkan.

Jika iklan mengandung pujian yang tidak benar, maka perbuatan ini diharamkan kerana pada iklan ini terboleh kebohongan dalamnya atau melakukan penipuan. Perbuatan semacam ini banyak terboleh dimedia pada masa ini. Terutama dengan kecanggihan peralatan teknologi. Apabila penipuan tersebut berkaitan dengan upaya merusak kemashalatan rakyat berrarti orang tersebut telah melanggar salah satu hak.

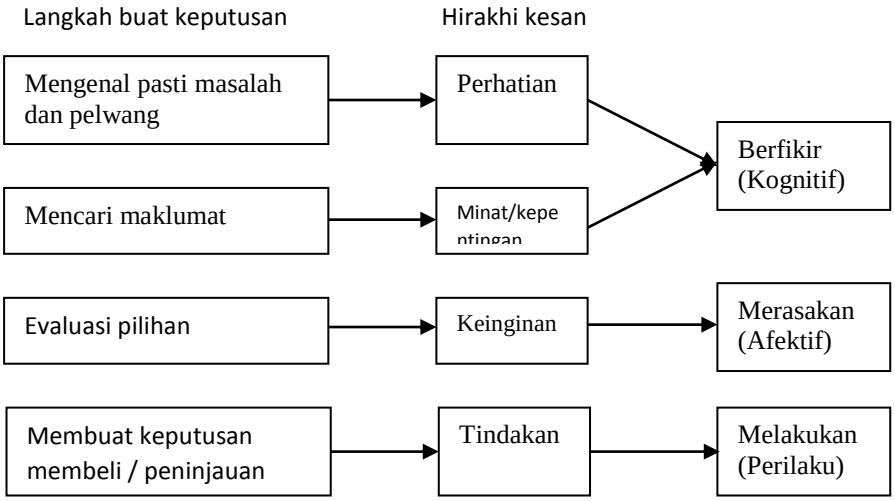
Agama merupakan elemen budaya yang berhubungan dengan keyakinan seorang terhadap Tuhan yang diwujudkan dalam bentuk kepatuhan pada sistem yang berupa prinsip, nilai-nilai moral maupun aktiviti atau ritual sesuai dengan keyakinannya tersebut. Agama terkadang menjadi pendorong bagi seseorang dalam membeli atau menggunakan suatu produk. Misalnya, bagi seorang Muslim, tidak diperbolehkan untuk menggunakan makanan maupun produk yang mengandung bahan yang diharamkan. Hal tersebut juga menjadi pertimbangan pengeluar dalam memasarkan produk, terutama di negara yang majoriti penduduknya Muslim. Pengeluar yang berada dalam keadaan tersebut melakukan penyesuaian terhadap produk maupun aktiviti pemasarannya, agar produk boleh diterima oleh pengguna. Selain sebagai elemen penyokong, agama juga boleh membentuk suatu ruas pasaranan dengan keperluan tertentu yang mungkin belum dipenuhi oleh produk-produk yang telah ada di pasaranan.

3 ANALISIS IKLAN POLITIK

Menurut Burmanek (2000) Tindak balas merupakan salah satu aspek penting yang perlu diperhatikan dalam komunikasi pemasaran terutama periklanan yang dilakukan syarikat. Carkindale (1975) menjelaskan Tindak balas yang diberikan oleh penerima mesej merupakan pendorong bagi penerima mesej untuk mengambil keputusan dalam bentuk memilih atau tidak memilih, mencari maklumat lebih lanjut, mencoba contoh perkhidmatan dan lain-lain. AIDA[70] model merupakan suatu model klasik yang menunjukkan tahapan tindak balas yang diharapkan dari mesejan yang disampaikan kepada pengguna (penerima mesej). Kothler (2003) dan Kasali (1995) mengatakan Effektif tidaknya suatu iklan tergantung pada pencapaian tujuan pembuatan iklan itu sendiri. Tujuan iklan sendiri ada beberapa tingkat seperti yang dikenal dengan AIDA. Tujuan yang pertama dan paling mudah dicapai adalah menboleh perhatian dari pengguna. Apabila iklan ditujukan untuk menbolehkan perhatian, keberkesanannya boleh dilihat dari seberapa banyak orang yang tahu tentang jenama yang diiklankan. Tujuan yang kedua adalah menarik minat atau kepentingan pengguna terhadap jenama. Dengan kata lain merangsang pengguna untuk membuat penilain atau imej yang positif tentang jenama yang bersangkutan. Pada konteks ini keberkesanan iklan boleh diukur dari sejauh mana imej pengguna berubah terhadap jenama setelah iklan disebarkan. Tujuan ketiga dari iklan adalah menumbuhkan keinginan di hati pengguna untuk membeli jenama. Cecile Patit (2010) mengatakan apabila tujuan ini yang dipakai, seberapa banyak pengguna yang mempunyai keinginan untuk membeli jenama yang diiklankan menjadi tolok ukur effektif iklan. Tujuan iklan yang terakhir adalah merangsang pengguna untuk membeli jenama yang diiklankan. Fletcher (1991) mengatakan keberkesanan iklan diukur dengan cara melihat perubahan jualan setelah iklan diedar. Proses pengambilan keputusan dan hubungannya dengan AIDA model ditunjukkan pada gambar berikut ini:

[70] Perhatian, Kepentingan, Keinginan, Tindakan

Rajah 1 : Berkaitan Dengan Model AIDA (Berfikir, Merasakan, Melakukan)



Sumber : Tom Duncan, (2005)

Model ini memberikan maklumat kepada kita bahawa pengguna pada tahap membuat keputusan mereka mengenal pasti dahulu masalah dan pelwang serta mencari maklumat pada tahapan ini mereka akan berfikir disaat melihat sebuah iklan, selanjutkan mereka melakukan evaluasi terhadap pilihan menurut keinginan dan apa yang mereka rasakan, akhirnya orang ramai akan melakukan tindakan untuk membeli atau meninjau kembali, dengan demikian sangatlah penting sebuah iklan terutama iklan parti politik memberikan maklumat yang sesuai dengan prinsip syariah dan berbeza dengan iklan lainnya.

Selain model AIDA untuk mengukur keberkesanan suatu iklan, maka untuk menganalisis sebuah iklan digunakan model Semiotik atau tanda yang dilakukan oleh Charles Sanders Peirce (Alex Sobur, 2001). Pierce membagi tanda dalam 3 hal iaitu: ikon (icon), Indeks (index) dan symbol (symbol). ikon merupakan tanda yang bisa menggambarkan ciri utama sesuatu meskipun sesuatu yang lazim disebut objek acuan tersebut tidak hadir, misalnya foto ketua adalah ikon parti politik. Indeks adalah tanda yang hadir secara asosiatif akibat terbolehnya hubungan ciri acuan yang bersifat tetap, misalnya kata rokok mempunyai indeks asap. simbol dalam pandangan Peirce adalah istilah sehari-hari yang lazim disebut kata (*Word*), nama (*Name*), dan label (*Label*). Berikut perbezaannya:

Jadual 2: Perbezaan Ikon, Indeks dan Simbol

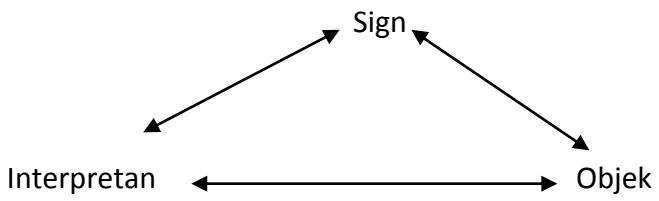
Tanda	Ikon	Indeks	Simbol
proses	Persamaan / kesamaan	Hubungan sebab / akibat	Konvensyi kata isyarat

Menurut Pierce, sebuah analisis tentang tanda mengarah pada pembuktian bahawa setiap tanda ditentukan oleh obyeknya, yaitu:
Mengikuti sifat obyeknya, ketika kita menyebutkan tanda ikon.

Menjadi kenyataan dan kewujudannya berkaitan dengan obyek individual, ketika kita menyebutkan tanda sebuah indeks.
Diinterpretasikan sebagai obyek denotatif sebagai akibat dan suatu kebiasaan ketika kita menyebut tanda sebuah simbol.

Menurut Sobur (2001) definisi yang diberikan oleh Peirce adalah suatu tindakan (*action*), pengaruh (*influence*) atau kerjasama tiga subyek, yaitu tanda (*sign*), pengaruh (*influence*) dan interpretan. Pierce mengemukakan teorinya iaitu *Triangle Meaning* (segita makna), yang terdiri dari *Sign* (tanda), *object* (objek), dan *interpretant* (interpretan). Salah satu bentuk tanda ialah kata, objek ialah sesuatu yang dirujuk tanda, interpretan adalah tanda yang ada dalam benak seseorang tentang objek yang dirujuk sebuah tanda. Apabila, ketiga elemen makna ini berinteraksi dalam fikiran seseorang, maka munculah makna tentang sesuatu yang diwakili oleh tanda tersebut. Model ini ungkapkan persoalan bagaimana makna muncul dari sebuah tanda ketika tanda itu digunakan oleh orang untuk berkomunikasi. Rajah 2 menjelaskan hubungan segitiga makna Peirce:

Rajah 2 : Hubungan "Segitiga Makna" Peirce

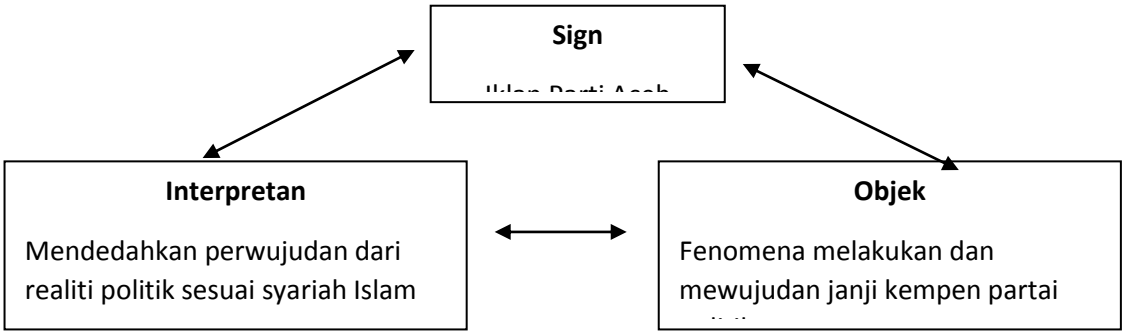


Analisis semiotik dalam kertas kerja ini adalah bertujuan untuk menjelaskan makna mesej dalam iklan parti politik. Makna yang lebih mendalam diboleh dari tanda-tanda yang terboleh dalam simbol melalui gambar dan teks yang diperolehi, dengan analisis semiotic diharapkan boleh mendedahkan makna yang tersembunyi disebalik gambar dan teks yang ada dalam simbol tersebut. Sobur (2001) ungkapkan secara singkat ada tiga masalah analisis semiotic iaitu:
Masalah makna. Bagaimana orang ramai memahami mesej? Maklumat apa yang ada dalam sebuah mesej.
Masalah tindakan atau pengetahuan, bagaimana tindakan yang boleh diperolehi melalui pembicaraan.
Masalah koherensi, bagaimana membentuk suatu pola pembicaraan yang masuk akal dan boleh difahami.

Analisis ini boleh membezakan mana yang baik dijadikan sebagai asas. Sehingga orang ramai lebih mengetahui pentingnya iklan parti politik tersebut bagi orang ramai untuk menbolehkan maklumat parti politik dan calon pemimpin sesuai syariah dan melalui media mesej boleh terjangkau secara keseluruhan.

Dalam kertas kerja ini, teori triangle meaning (segitiga makna) dijadikan sebagai kerangka analisis, pada Rajah 2 berikut:

Rajah 3: Analisis iklan parti politik gunakan teori “Segitiga Makna”



Konsep ini merupakan kerangka asas untuk ungkapkan makna mesej dalam parti politik tempatan “Parti Aceh”, dalam segi gambar, dialog, serta fenomena yang berlaku dalam kehidupan Muslim yang ingin menepati janji parti politik.

Sebuah iklan dibuat dengan tanda, pada tanda terboleh tanda ikon, iaitu tanda-tanda yang menggambarkan sesuatu. Gambar yang dinamik dalam suatu iklan merupakan ikon bagi suatu realiti yang dinotasikannya. Iklan dibuat dengan banyak tanda, iaitu gambar dan suara. Analisis semiotik bertujuan untuk mendedahkan makna yang ada dalam iklan Parti Aceh. Makna yang lebih dalam diperolehi dari tanda-tanda yang terboleh dalam simbol melalui gambar, suara dan teks yang diperolehi. Dengan analisis semiotik diharapkan boleh ungkapkan fenomena yang tersembunyi disebalik gambar dan teks yang ada dalam simbol tersebut.

Berikut Analisis iklan parti politik tempatan, yang dalam kertas kerja ini dicontohkan untuk dianalisis ialah iklan Parti Aceh dengan judul “Pemilihan Gubernur Partai Aceh” dalam bentuk monolog, pada Jadual 3 berikut ini:

Jadual 3: Analisis iklan Bank Syariah Muamalat Indonesia

Tanda	Objek	Interpretan
Musik Aceh (MA) : Diiringi music instrument Aceh	Peta wilayah Aceh dan suasana masa perang melawan Belanda tahun 1873.	Suasana perang Aceh dengan Belanda sedang menjelaskan kepada orang ramai bahawa perjuangan bangsa Aceh sudah berlangsung cukup lama sejak masa pernyataan perang Belanda tahun 1873
	Askar dan pemimpin Aceh Merdeka Tengku Hasan Tiro	Hasan Tiro pemimpin Aceh Merdeka mendeklarasikan

 Musik Aceh (MA) : Diiringi music instrument Aceh	saat memproklamirkan Aceh Merdeka tahun 1976	Negara Aceh untuk menegakkan keadilan dan kesejahteraan rakyat Aceh disokong oleh pemuda Aceh yang bergabung sebagai askar dan menetapkan bendera Aceh pada tahun 1976
 Musik Aceh (MA) : Diiringi music instrument Aceh	Masa perundingan jeda perperangan di Geneva tahun 2000	Perperangan yang Panjang selama 24 tahun, berakhir pada perjanjian di Geneva pada tahun 2000, kesepakatan antar Pemerintah Indonesia dengan Gerakan Aceh Merdeka
 Musik Aceh (MA) : Diiringi music instrument Aceh	Masa perundingan damai antara Indonesia dan Gerakan Aceh Merdeka di Helsinki tahun 2005	Setelah musibah gegaran dan tsunami, pada tahun 2005, Gerakan Aceh Merdeka secara penuh kembali ke Indonesia dan menyerahkan semua senjata serta bersatu kembali dengan Indonesia pada perjanjian di Helsinki, Finland tahun 2005
 Musik Aceh (MA) : Diiringi music instrument Aceh	Pempimpin Aceh Tengku Hasan Tiro kembali ke Aceh setelah 30 tahun lari ke luar Indonesia	Pemimpin Gerakan Aceh Merdeka dan para Menteri serta pengurus Aceh Merdeka kembali ke Aceh setelah 30 tahun menetap di Sweden, Australia, Singapura, Malaysia dan Amerika.
	Deklarasi Parti Aceh oleh semua pejuang Aceh Merdeka	Sesuai dengan kesepakatan dengan Indonesia, bekas

 Teriakan bersama “Allahuakbar!”		pejuang Aceh Merdeka membentuk parti tempatan dengan nama “Parti Aceh” pada Tarikh 4 jun 2007.
 Voice: Masa depan Aceh yang bermartabat, sejahtera, berkeadilan dan mandiri…coblos Nomor 5 (lima)	Zaini Abdullah dan Muzakir Manaf bekas Menteri dan ketua askar Aceh Merdeka kempen dengan janji politiknya	Calon Gabenor dan timbalan Gabenor dari Parti Aceh menyebutkan janji politik mereka dan berharap orang ramai memilih nomor 5
  Closing out: Musik instrument Aceh	Jenama kempen calon Gabenor dan timbalan Gabenor dari Parti Aceh	Jenama atau brand calon Gabernor dan timbalannya bernomor 5 dengan warna merah dan menggunakan pakaian adat Aceh.

Pada Jadual 3 tersebut dapat kita lihat iklan yang dikeluarkan oleh Parti Aceh memberikan makna bahawa Parti Aceh merupakan parti yang tumbuh dari perjuangan Gerakan Aceh Merdeka. Ia menampakkan perjuangan bangsa Aceh yang sudah cukup Panjang sejak pernyataan perang oleh Kerajaan Belanda tahun 1873. Perjuangan bangsa Aceh terus berlanjut setelah kemerdekaan Indonesia dengan dinyatakan berdirinya Negara Aceh pada tahun 1976 oleh Hasan Tiro. Perjuangan dengan senjata ternyata menyebabkan ribuan korban mati terbunuh, oleh kerananya pada tahun 2000 disepakati perjanjian damai di Geneva. Setelah gempa dan tsunami, pada tahun 2005 seluruh pejuang, Menteri dan ketua Aceh Merdeka menyatakan kembali ke Indonesia dengan beberapa perjanjian yang ditandatangani di Helsinki. Tahun 2007 terbentuklah parti tempatan “Parti Aceh” dan pada pemilihan governor tahun 2007 terpilihlah calon dari Parti Aceh menjadi Govenor dan timbalannya. Tahun 2009 Parti Aceh ikut pemilihat adun sehingga memenangkan 47 % suara

seluruh Aceh. Pada pemilihan governor tahun 2012 inilah Zaini Abdullah dan Muzakir Manaf terpilih sebagai governor dan timbalannya serta tahun 2014 adun dari Parti Aceh kuasai 35% suara pemilihan adun.

4 KESIMPULAN

Iklan berpengaruh dalam keputusan memilih calon governor dan timbalannya, orang ramai pada tahap membuat keputusan mereka mengenal pasti dahulu masalah serta mencari maklumat pada tahapan ini mereka akan berfikir disaat melihat sebuah iklan parti politik dalam pemilihan governor, selanjutkan mereka melakukan evaluasi terhadap pilihan menurut keinginan dan apa yang mereka rasakan berasaskan jani-jani politik, akhirnya orang ramai akan melakukan tindakan untuk memilih atau meninjau kembali calon governor mana yang terbaik menurutnya, hal ini dapat diterangkan dengan model atau konsep "AIDA" , dengan demikian sangatlah penting sebuah iklan terutama iklan parti politik memberikan maklumat dan janji yang sesuai dengan apa yang diharapkan olah orang ramai, terutama di Aceh yang berkaitan dengan pelaksanaan hokum Syariah secara kaffah.

Jika kita perhatikan iklan Parti Aceh dalam pemilihan governor dengan mengunakan model atau konsep "Segitiga Makna" belumlah menampakkan perbezaan yang signifikan, artinya masih sama dengan iklan politik lainnya yang memberikan janji politik. Iklan hanya menampakkan simbol-simbol perjuangan bangsa Aceh dan Aceh Merdeka sahaja. Pada nilai mesej dengan janji politiknya membuat hasrat seorang Muslim atau bangsa Aceh untuk lebih tertarik kepada Parti Aceh, kerana perjuangannya menegakkan keadilah dan kesejahteraan bagi bangsa Aceh. Simbol perjuangan dan teriakan "Allahuakbar" menjelaskan nilai-nilai tauhid dalam parti tersebut dan meyakinkan janji-janji polrik mereka. Hasil pemilihan governor tahun 2012 tersebut, pasangan nomor 5 dari Parti Aceh ini yaitu Zaini Abdullah dan Muzakkir Manaf terpilih sebagai governor Aceh dengan perolehan suara 55,78% dari 2.380.386 pemilih.

Bila merujuk pada teori komunikasi pemasaran, maka kerangka model menurut pandangan Islam yang ditawarkan sebagai berikut:
Sumber atau *penghantar mesej*, iaitu parti politik yang dalam proses penyampaian mesej haruslah jujur dengan pujian yang benar

Mesej, struktur mesej dan jenis daya tarik yang digunakan tidak hanya mengandung simbol-simbol Islam atau takbir belaka, akan tetapi mengandung unsur mesej al-Aqur'an dan al-Hadis

Untuk menarik perhatian haruslah iklan dengan mesej yang boleh dibezakan dengan mesej iklan parti politik nasional (bukan tempatan), sehingga boleh menimbulkan minat kerana setiap Muslim mempunyai jiwa dan roh Islam

Pemilihan media untuk berpromosi juga menjadi yang utama, kerana bagaimanapun eloknya iklan yang telah di keluarkan dengan nilai-nilai Islam yang baik, akan tetapi jika media tidak mendukungnya maka akan sia-sia belaka.

Janji-janji politik yang disampaikan dalam iklan, harus terpenuhi kerana akan berdampak persepsi orang ramai terhadap parti politik tersebut.

RUJUKAN

AC Nielsen Indonesia (2018) *Belanja Iklan 2017*, retrieved 15 October 2018, daripada: https://www.liputan6.com/bisnis/read/3248970/belanja-iklan-2017-capai-rp-145-triliun-terbesar-masih-televisi

Anna Dameria Tunip, (2016) *Persepsi Masyarakat Terhadap Peranan Partai Politik Dalam Pemilihan Kepala Daerah di Desa Branti Kecamatan Natar, Kabupaten Lampung Selatan Tahun 2015*, Universitas Bandar Lampung

Anwar Arifin (2003) *Komunikasi Politik: paradigma, teori, aplikasi, strategi & komunikasi politik Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta.

Belch, George E & Michael A. Belch, (2004), *Advertising & Promotion: An integrated Marketing Communication Perspective*, 6th edition Singapore: Mc Graw Hill.

Budiardjo, Miriam. (2008) *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Gramedia Pustaka Utama. Jakarta.

Carkindale, Davin R. dan Kennedy H. (1975) *Measuring The Effect of Advertising*, Gover Publishing Co.

Cecile Patit, Cyrille Dubois, Aurore Harand, Serge Quazzotti, (2010). *A new, innovative and marketable IP diagnosis to evaluate, qualify and find insights for the development of SMEs IP practices and use, based on the AIDA approach*, World Patent Information Journal

David J. Therkelsen and Christina L. Fiebich, (2001). *Message to desired action: A communication effectiveness model*. Journal of Communication Management

Davis, Joel J. (1997) *Advertising Research: Theory and Practice*, Prentice-Hall, Inc. New Jersey

Duncan, Tom, (2005) *IMC Using Advertising & Promotion to Build Brands*, Mc Graw Hill.

Duncan, Tom, (2008) *IMC Using Advertising & Promotion to Build Brands*, Mc Graw Hill

Elison Ai Ching Lim, Swee Hoon Ang, Yih Hwai Lee, Siew Meng Leong, (2009). *Processing idioms in advertising discourse: Effects of familiarity, literality, and compositionality on consumer ad tindak balasse*. Journal of Pragmatics

Joseph R. Dominick, (2009) *The Dynamics of Mass Communication*, Tenth Edition, The Mc. Graw-Hill Companies, Inc. New York.

Kasali, Renald (1995), *Manajemen Periklanan "Konsep dan aplikasinya di Indonesia"*, Fifth Edition, Pustaka Utama Grafiti, Jakarta.

Kleppners, (2008) Kleppners Advertising Produre 17ed, Pearson Sdv, Inc. New Jersey.

Kotabe, Masaki & Kristian Helsen, (2004), *Global Marketing Management*, 3th edition: John Wiley & Son.

Kotler, Phillip, (2003), *Marketing Management*, Prentice Hall, Inc.

Morissan, M.A., (2010), Periklanan: Komunikasi Pemasaran Terpadu, Kencana Prenada Media Group, Jakarta.

Shimp, Terence A. (2000), *Advertising Promotion and Supplemental Aspect of Integrated Marketimg Communication*, 5th Ed, University of South Carolina

Sobur, Alex. *Semiotika Komunikasi* (2006). Bandung: PT. Remaja Rosda Karya. Bandung

Song, Peijian. Heng Xu, Angsana Techatassanasoontorn, Cheng Zhang (2010). *The Influence of product integration on online advertising effectiveness*. Electronic Commerce Research and Applications Journ

Faktor Demografi Pelabur Muslim Terhadap Pemilihan Pelaburan Dana Amanah Islam Di Kelantan

Mohd 'Adli Zahri[71]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia
11800 Minden, Pulau Pinang
E-mel : adlizahri89@gmail.com

Abstrak

Pelaburan dana amanah Islam adalah pelaburan secara kolektif yang diuruskan oleh pengurus dana profesional setelah diluluskan oleh sekuriti syariah. Suruhanjaya Sekuriti mencatat nilai aset bersih Dana Amanah Islam (DAI) meningkat daripada RM 35 bilion pada tahun 2012 kepada RM 78 bilion pada tahun 2017. Peningkatan sebanyak 122 peratus mempamerkan masyarakat di Malaysia memilih pelaburan yang patuh Syariah. Namun demikian, realiti yang berlaku ialah penembusan pelaburan DAI dalam kalangan masyarakat Muslim masih lagi rendah. Sedangkan 62 peratus penduduk Malaysia terdiri daripada penduduk Muslim. Persoalannya, adakah faktor demografi mempengaruhi pemilihan pelaburan DAI seperti jantina, umur, pendidikan dan pendapatan. Kajian ini menganalisis pemilihan pelaburan DAI dalam kalangan pelabur Muslim di Kelantan. Data diperoleh daripada 300 responden kemudian dianalisis dengan menggunakan *Statistical Package for the Social Science* (SPSS) yang melibatkan statistik deskriptif dan statistik inferens. Dapatan mempamerkan bahawa faktor pendidikan dan pendapatan mempunyai hubungan yang signifikan terhadap pemilihan pelaburan DAI manakala faktor jantina dan umur tidak signifikan. Oleh itu, implikasinya ialah pengurus dana haruslah memberi tumpuan kepada faktor pendidikan dan pendapatan dalam pemasaran pelaburan DAI.

1 PENDAHULUAN

Di Malaysia, pelaburan Dana Amanah Islam (DAI) merupakan satu sistem tabungan yang semakin mendapat tempat dalam kalangan pelabur. Hal ini dibuktikan dengan nilai aset bersih DAI meningkat daripada RM 35 bilion pada tahun 2012 kepada RM 78 bilion pada tahun 2017 (Laporan Ekonomi 2016/17, 2017). Namun begitu, penembusan pasaran DAI dalam kalangan masyarakat khususnya masyarakat Muslim di negara ini masih lagi rendah berbanding dengan pelaburan konvensional (DA). Sepatutnya pelabur dalam kalangan masyarakat Muslim adalah tinggi kerana masyarakat Muslim di Malaysia adalah sekitar 62 peratus dan memilih pelaburan DAI berbanding pelaburan DA. Fanomena ini menimbulkan

[71] Mohd Ádli Zahri ialah calon Doktor Falsafah Pembangunan Islam di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM).

satu persoalan. Pertama, adakah faktor demografi seperti jantina, umur, pendidikan dan pendapatan mempengaruhi pemilihan pelaburan DAI?

Kertas ini bertujuan mengenal pasti dan menganalisis faktor demografi terhadap pemilihan pelaburan DAI dalam kalangan pelabur Muslim di Kelantan. Pelabur Muslim di Kelantan dipilih disebabkan negeri ini diperintah oleh Parti Islam Se-Malaysia (PAS) yang terkenal dengan pendekatan agama dan sepatutnya penduduk di Kelantan mempunyai kepatuhan agama yang tinggi dalam menjalani kehidupan seharian. Bagi masyarakat Muslim yang kuat nilai agamanya, mereka akan memilih pelaburan DAI berbanding pelaburan DA. Oleh itu, pemilihan pelabur Muslim di Kelantan amat sesuai dikaji untuk melihat hubungan faktor demografi iaitu jantina, umur, pendidikan dan pendapatan terhadap pemilihan pelaburan DAI.

Perbahasan kertas ini terbahagi kepada tiga bahagian. Pertama menyorot tulisan-tulisan terdahulu tentang faktor demografi sebagai latar belakang. Kedua menjelaskan metodologi yang dipakai dalam membuat analisis data. Ketiga membincangkan dapatan kajian khususnya tentang penentu pemilihan pelaburan dana amanah Islam dalam kalangan pelabur muslim di Kelantan.

2 SOROTAN KARYA

Kajian terdahulu mempamerkan demografi merupakan antara salah satu faktor pemilihan terhadap sesuatu produk, perbankan dan pelaburan. Bagi pelaburan dana amanah, faktor demografi dipengaruh oleh beberapa faktor utama iaitu jantina, umur, pendidikan dan pendapatan (Ganga Bhavani & Khyati Shetty, 2017) dan **(**Ramakrushna Mishra, 2018). Oleh itu, kajian ini dibahagikan kepada empat (4) faktor utama antaranya jantina, umur, pendidikan dan pendapatan. Faktor demografi bermula dengan faktor jantina. Hal ini telah dikaji oleh Rahul Deo dan Uttam Rao Jagtap (2017) mendapati bahawa terdapat perbezaan yang signifikan antara persepsi ahli akademik lelaki dan perempuan dalam pelaburan dana amanah (DA). Berikutan adalah kajian Bharti Wadhwa, Anubha Vashist dan Davinder Kaur (2015) turut membuktikan bahawa terdapat hubungan yang signifikan antara gender responden dan sikap mereka terhadap pelaburan DA. Namun, dapatan N. Nandhini Devi dan A. Velanganni Joseph (2017) menunjukkan bahawa lelaki bertindak lebih rasional daripada wanita dalam pemilihan pelaburan.

Faktor kedua adalah umur. Hal ini telah dikaji oleh Bharti Wadhwa, Anubha Vashisht dan Davinder Kaur (2015) yang mendapati bahawa terdapat hubungan yang signifikan antara umur responden dengan pelaburan DA. Selain itu, pelabur yang berumur antara 45 tahun dan ke atas mempunyai sikap positif terhadap DA. Selain itu, kajian Rahul Deo dan Uttam Rao Jagtap (2017) turut mempamerkan bahawa terdapat perbezaan yang signifikan terhadap pemilihan pelaburan DA daripada kumpulan umur yang berbeza. Kajiannya turut menunjukkan bahawa peringkat umur 45 dan ke atas adalah peringkat umur yang paling banyak membuat pelaburan dalam DA. Oleh itu, umur pelabur dapat mempengaruhi keputusan mereka dalam membuat pelaburan DA.

Disamping umur, Pendidikan merupakan salah satu faktor pemilihan yang penting. Dapatan kajian Ramakrushna Mishra (2018) mendapati bahawa tahap pendidikan mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap sikap pelabur dalam pelaburan DA. Namun begitu, kajian mengenai pelaburan DA turut menunjukkan hubungan yang tidak signifikan berdasarkan pendidikan, antaranya kajian N. Nandhini Devi dan A. Velanganni Joseph (2017) dan Bharti Wadhwa, Anubha Vashist & Davinder Kaur (2015). Dengan kata lain, pendidikan responden tidak mempengaruhi sikap mereka semasa membuat keputusan untuk melabur dalam DA. Oleh itu, dalam hal ini pendidikan penting dalam membuat pemilihan pelaburan DAI walaupun tahap pendidikan yang berbeza.

Akhir sekali faktor pendapatan mempengaruhi pelaburan DAI. Faktor pendapatan mempunyai hubungan signifikan terhadap sikap pelabur ketika membuat pelaburan dalam DA (Ramakrushna Mishra, 2018). Bagi kajian N. Nandhini Devi dan A. Velanganni Joseph (2017) pula mendapati bahawa dengan meningkatnya pendapatan, maka pelabur mempunyai keyakinan yang tinggi ketika membuat pelaburan dalam DA. Hal ini disokong oleh kajian Bharti Wadhwa, Anubha Vashist dan Davinder Kaur (2015) yang mendapati pendapatan 25000 Rupee dan ke atas mempunyai sikap positif terhadap pelaburan DA.

Daripada kajian-kajian tersebut, maka dapatlah dirumuskan bahawa faktor jantina, umur pendapatan dan pendidikan mempunyai hubungan yang signifikan semasa pelabur membuat pemilihan pelaburan dalam DA (M Rajarajeswari, 2018). Oleh itu, keempat-empat faktor tersebut inilah digunakan dalam mengenal pasti dan menganalisis penentu pemilihan pelaburan DAI.

3 METODOLOGI

Kajian ini turut menggabungkan kajian lapangan dan kajian kepustakaan bagi menilai penentu pemilihan pelaburan DAI. Data primer diperoleh dalam bentuk soal selidik bagi menganalisis faktor demografi terhadap pemilihan pelaburan DAI dalam kalangan pelabur Muslim di Kelantan. Bentuk data yang digunakan ialah data keratan rentas (*cross sectional*) dan bentuk skala *Likert* bertujuan untuk mencapai tujuan kajian.

3.1 Persampelan dan pengukuran

Sebanyak tiga ratus (300) set soal selidik telah disediakan dan diedarkan kepada responden dalam kalangan pelabur Muslim, yang kesemuanya tinggal di Kelantan. Soal selidik diedarkan di bank, hospital, sekolah dan lain-lain.

Sebahagian besar instrumen pengutipan data dalam kajian ini menggunakan soal selidik jenis tertutup. Soalan tertutup ialah soalan jenis berstruktur yang mempunyai pilihan yang tetap atau pilihan alternatifnya sudah disediakan oleh penyelidik (Sabitha Marican, 2006). Kajian ini mengandungi satu set soalan dengan lima (5) bahagian. Pembentukan set soal selidik ini dibina dan diubahsuai daripada set soal selidik Adli Zahri (2018), Zakaria Bahari (2015) dan Ahmad Azrin Adnan (2010) sebagai panduan. Namun dua (2) bahagian diambil kira dalam kajian ini iaitu profil responden dan penentu pemilihan pelaburan DAI. Apabila selesai soal selidik ini, pra-ujian telah dijalankan ke atas sekumpulan bakal responden seperti yang

disyorkan oleh Dillman (1978) untuk menilai kesahan kandungan dan kebolehpercayaan pembolehubah pengukuran, dan juga untuk membetulkan apa-apa kekurangan sebelum kajian berskala penuh.

Tiga ratus (300) soal selidik telah diedarkan kepada responden yang terdiri daripada pelabur Muslim daripada kakitangan kerajaan, swasta dan bekerja sendiri. Hasil dapatan menunjukkan responden memahami soalan dengan baik tetapi salah satu daripada responden telah memberikan komen tentang manfaat dari peningkatan kepada soal selidik.

4 DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Analisis dilakukan dengan menggunakan perisian SPSS versi 22. Analisis yang dilakukan iaitu analisis deskriptif dan inferens. Analisis deskriptif terdiri daripada frekuensi, min, sisihan piawai dan peratusan untuk mengetahui tahap penentu pemilihan pelabur Muslim. Analisis inferens pula terdiri daripada regresi berganda untuk menjawab pengaruh hubungan antara faktor demografi terhadap pelaburan DAI.

4.1 Maklumat Asas Responden

Analisis demografi dijalankan ke atas 300 orang responden yang terdiri daripada pelabur Muslim di Kelantan. Profil responden dibahagikan mengikut jantina, umur, tahap pendidikan dan pendapatan. Jadual 4.1 menunjukkan profil demografi responden.

Jadual 4.1: Profil Demografi Responden (n=300)

Profil Responden	Bilangan	Peratusan (%)
Jantina:		
Lelaki	145	48.3
Perempuan	155	51.7
Jumlah	300	100
Umur:		
18 ≤ 24 tahun	21	7.0
25 ≤ 34 tahun	103	34.3
35 ≤ 44 tahun	71	23.7
45 ≤ 54 tahun	64	21.3
55 dan keatas	41	13.7
Jumlah	300	100
Tahap pendidikan:		
LCE/SRP/PMR dan kebawah	17	5.7
MCE/SPM	59	19.7
STPM/STAM	27	9.0
Diploma	57	19.0
Ijazah Sarjana Muda dan ke atas	112	37.3
Ijazah Sarjana dan ke atas	19	6.3
Lain-lain	9	3.0
Jumlah	300	100

Pendapatan:	119	39.7
RM0 ≤ RM 2999	110	36.7
RM3000 ≤ RM5999	57	19.0
RM6000 ≤ RM9999	12	4.0
RM10000 ≤ RM19999	2	0.6
RM20000 dan ke atas	300	100
Jumlah		

Jadual 4.1 menunjukkan bilangan responden lelaki dan perempuan masing-masing 145 (48.3%) serta 155 (51.7%) orang yang diperoleh daripada pelabur Muslim di Kelantan. Kepelbagaian peringkat umur juga dapat dilihat iaitu daripada pelabur dalam linkungan umur 18 ≤ 24 tahun (n=21; 7%), 25 ≤ 34 tahun (n=103; 34.3%), 35 ≤ 44 tahun (n=71; 23.7%) dan 45 ≤ 54 tahun (n=64; 21.3%) serta 55 tahun dan ke atas (n=41; 13.7%). Pelabur yang berumur antara 25 hingga 34 tahun adalah pelabur paling ramai terlibat dalam kajian lapangan ini.

Bagi tahap pendidikan pula, didapati kebanyakan pelabur mempunyai Ijazah Sarjana Muda ke atas (n=112; 37.3%) lebih ramai berbanding tahap pendidikan pelabur yang mempunyai LCE/SRP/PMR kebawah (n=17; 5.7%), MCE/SPM (n=59; 19.7%), STPM/STAM (n=27; 9%), Diploma (n=57; 19%), Ijazah Sarjana ke atas (n=19; 6.3%) dan lain-lain (n=9; 3.0%). Begitu juga dengan pendapatan responden, didapati kebanyakan pelabur yang berpendapatan antara RM 0 ≤ RM2999 (n=119; 39.7%) dan RM3000 ≤ RM5999 (n=110; 36.7%) berbanding pelabur yang berpendapatan RM6000 ≤ RM9999 (n=57; 19%), RM10000 ≤ RM19999 (n=12; 4%) serta RM20000 dan ke atas (n=2; 0.6%).

Dapat dirumuskan bahawa kebanyakan pelabur DAI di Kelantan adalah perempuan dan pelabur yang berumur antara 25 hingga 34 tahun. Kebanyakan pelabur DAI juga mempunyai Ijazah Sarjana Muda dan mempunyai pendapatan dalam linkungan RM0 hingga RM2999. Oleh itu, perbezaan faktor demografi terhadap pemilhan pelaburan DAI dibincangkan dalam sub topik berikut.

4.2 Perbezaan Faktor Demografi Terhadap Pemilihan Pelaburan DAI

Perbezaan faktor demografi boleh dibahagikan kepada empat iaitu jantina, umur, pendidikan dan pendapatan pelabur dana amanah Islam (DAI). Setiap perbezaan yang dilakukan dengan menggunakan ujian t bagi jantina manakala ujian ANOVA bagi umur, pendidikan dan pendapatan. Tahap signifikan untuk menguji sesuatu hubungan adalah ($p \leq 0.05$) iaitu pada tingkat 5 peratus dan nilai t lebih daripada 1.645 (T. Ramayah, 2015).

4.2.1 Perbezaan Faktor Pemilihan Pelaburan DAI berdasarkan Jantina

Perbezaan jantina antara lelaki dan perempuan dinyatakan dalam Jadual 4.2 dengan menggunakan ujian-t bagi menganalisis hubungan tersebut.

Jadual 4.2: Hasil Pengujian T-test

Jantina	Min (M)	Sisihan Piawai (SP)	Nilai T	Signifikan	Keputusan
Lelaki	4.169	0.691	0.741	0.460	Tidak Sokong
Perempuan	4.127	0.583			

*p<0.05

Jadual 4.2 mempamerkan skor min dan sisihan piawai bagi lelaki (M=4.169, SP=0.691) dan perempuan (M=4.127, SP=0.583). Dapatan menunjukkan bahawa tiada perbezaan yang signifikan dalam pemilihan pelaburan DAI berdasarkan keputusan ujian-t iaitu t=0.741, p=0.460.

Namun demikian, keputusan ujian t menunjukkan bahawa pemilihan DAI tidak ada perbezaan yang ketara antara lelaki dengan perempuan berdasarkan skor min tersebut. Namun, skor min lelaki lebih besar berbanding perempuan. Hal ini adalah kerana kemungkinan lelaki mempunyai minat yang tinggi dalam pelaburan DAI dan berkemungkinan juga lelaki dan perempuan mempunyai pengetahuan yang berbeza dalam keputusan pelaburan. Dapatan kajian ini selari dengan dapatan kajian Ganga Bhavani dan Khyati Shetty (2017) mengenai hubungan yang tidak signifikan antara jantina terhadap pelaburan dana amanah.

4.2.2 Perbezaan Faktor Pemilihan Pelaburan DAI berdasarkan Umur

Perbezaan umur responden yang memilih pelaburan DAI turut dianalisis dengan menggunakan ujian ANOVA. Keputusan hasil ujian ANOVA dinyatakan dalam Jadual 4.3.

Jadual 4.3: Hasil Pengujian ANOVA

Umur	Min (M)	Sisihan Piawai (SP)	Nilai T	Signifikan	Keputusan
18 ≤ 24 Tahun	3.873	0.626	0.741	0.460	Tidak Sokong
25 ≤ 34 Tahun	4.197	0.547			
35 ≤ 44 Tahun	4.075	0.804			
45 ≤ 54 Tahun	4.182	0.551			
55 Tahun dan ke atas	4.231	0.635			

*p<0.05

Jadual 4.3 mempamerkan skor min dan sisihan piawai bagi responden yang berumur antara 18 hingga 24 tahun (M=3.873, SP=0.626), antara 25 hingga 34 tahun (M=4.197, SP=0.547), antara 35 hingga 44 tahun (M=4.075,SP=0.804), antara 45 hingga 54 tahun (M=4.182, SP=0.551) dan 55 tahun dan ke atas (M=4.231, SP=0.635). Dapatan menunjukkan bahawa tiada perbezaan yang signifikan antara umur dengan pemilihan pelaburan DAI. Hal ini berdasarkan keputusan ujian ANOVA (t=0.741, p=0.460).

Berbeza dengan keputusan ujian ANOVA menunjukkan bahawa pemilihan DAI adalah tinggi dalam kalangan responden yang berumur antara 55 tahun dan ke atas berdasarkan min tersebut. Hal ini adalah kerana pada peringkat ini pelabur menggunakan wang lebihan atau pencen untuk melabur setelah memiliki aset seperti rumah, kereta dan sebagainya. Berikutan, kedua tertinggi adalah responden yang berumur 25 hingga 34 tahun kerana mereka mula berfikir tentang pendidikan anak, perkahwinan dan perancangan persaraannya. Hal ini mendorong mereka untuk melabur di pelaburan DAI.

Namun, dapatan menunjukkan tiada perbezaan yang signifikan dalam pemilihan pelaburan DAI. Hal ini selari dengan dapatan kajian Ganga Bhavani dan Khyati Shetty (2017), N. Nandhini Devi dan A. Velanganni Joseph (2017) dan M Rajarajeswari (2018) mengenai hubungan yang tidak signifikan antara umur terhadap pelaburan dana amanah.

4.2.3 Perbezaan Faktor Pemilihan Pelaburan DAI berdasarkan Pendidikan

Analisis perbezaan pendidikan antara responden yang memilih pelaburan DAI adalah dinyatakan dalam Jadual 4.4. Analisis ini menggunakan ujian ANOVA berdasarkan tahap pendidikan responden.

Jadual 4.4: Hasil Pengujian Anova

Pendidikan	Min (M)	Sisihan Piawai (SP)	Nilai T	Signifikan	Keputusan
LCE/SRP/PMR dan kebawah	4.343	0.538	-2.241	0.026*	Sokong
MCE/SPM	4.235	0.595			
STPM/STAM	4.012	0.629			
Diploma	4.189	0.619			
Ijazah Sarjana Muda	4.064	0.687			
Ijazah Sarjana dan ke atas	4.290	0.598			
Lain-lain	4.074	0.572			

*$p<0.05$

Jadual 4.4 mempamerkan skor min dan sisihan piawai bagi responden yang mempunyai sijil LCE/SRP/PMR dan kebawah (M=4.343, SP=0.538), mempunyai sijil MCE/SPM (M=4.235, SP=0.595), mempunyai sijil STPM/STAM (M=4.012, SP=0.629), mempunyai sijil Diploma (M=4.189, SP=0.619), mempunyai Ijazah Sarjana Muda (M=4.064, SP=0.687), mempunyai Ijazah Sarjana dan ke atas (M=4.290, SP=0.598) serta lain-lain sijil (M=4.074, SP=0.572).

Dapatan menunjukkan bahawa hubungan pendidikan dengan pemilihan pelaburan DAI mempunyai hubungan yang signifikan (t=-2.241, p=0.026*). Namun begitu, tiada perbezaan yang ketara dalam pemilihan pelaburan DAI kerana nilai t yang negatif. Dapatan mempamerkan peringkat pendidikan tidak mempengaruhi responden dalam pemilihan pelaburan DAI. Hal ini kerana kemungkinan responden memilih pelaburan DAI adalah untuk menerima pulangan dividen dan menambahkan pendapatan mereka pada masa depan.

Oleh itu, dapatan kajian merumuskan bahawa terdapat hubungan yang signifikan antara pendidikan dengan pemilihan pelaburan DAI. Namun begitu, tiada perbezaan yang ketara antara peringkat pendidikan dalam pemilihan pelaburan DAI. Hal ini selari dengan dapatan kajian Ramakrushna Mishra (2018) mengenai tahap pendidikan mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap sikap pelabur dalam pelaburan DA.

4.2.4 Perbezaan Faktor Pemilihan Pelaburan DAI Berdasarkan Pendapatan

Analisis perbezaan pendapatan antara responden yang memilih pelaburan DAI adalah dinyatakan dalam Jadual 4.5. penganalisisan menggunakan ujian ANOVA berdasarkan pendapatan responden.

Jadual 4.5: Hasil Pengujian Anova

Pendapatan	Min (M)	Sisihan Piawai (SP)	Nilai T	Signifikan	Keputusan
RM0 ≤ RM2,999	4.164	0.626	-2.032	0.043*	Sokong
RM3,000 ≤ RM5,999	4.103	0.653			
RM6,000 ≤ RM9,999	4.239	0.590			
RM10,000 ≤ RM19,999	3.917	0.824			
RM20,000 dan ke atas	4.333	0.471			

*$p<0.05$

Jadual 4.5 menunjukkan skor min dan sisihan piawai bagi responden yang berpendapatan RM0 hingga RM2,999 (M=4.164, SP=0.626), berpendapatan RM3,000 hingga RM5,999 (M=4.103, SP=0.653), berpendapatan RM6,000 hingga RM 9,999 (M=4.239, SP=0.590), berpendapatan RM10,000 hingga RM19,999 (M=3.917, SP=0.824), dan berpendapatan RM20,000 ke atas (M=4.333, SP=0471).

Dapatan menunjukkan bahawa terdapat hubungan yang signifikan antara pendapatan dengan pemilihan pelaburan DAI iaitu t=-2.032 dan p=0.043. Melihat kepada skor min, dapatan menunjukkan responden berpendapatan RM20,000 dan ke atas adalah yang paling tinggi. Hal ini kemungkinan responden yang berpendapatan tinggi mempunyai keyakinan mendalam semasa membuat pelaburan DAI. Namun begitu, nilai t yang negatif menandakan tiada perbezaan peringkat pendapatan dalam membuat pemilihan pelaburan DAI. Hal ini menunjukkan pendidikan responden tidak mempengaruhi mereka semasa membuat pemilihan pelaburan DAI.

Oleh itu, Dapatan kajian dapat dirumuskan bahawa terdapat hubungan yang signifikan antara pendapatan dengan pemilihan pelaburan DAI. Namun begitu, tiada perbezaan yang ketara antara peringkat pendapatan dalam pemilihan pelaburan DAI. Hal ini selari dengan dapatan kajian Bharti Wadhwa, Anubha Vashist dan Davinder Kaur (2015) dan Ramakrushna

Mishra (2018) mengenai pendapatan responden turut mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap sikap pelabur dalam pemilihan pelaburan DA.

Secara keseluruhannya, hasil analisis terhadap faktor demografi pelaburan DAI Dapatan menunjukkan bahawa dua (2) faktor mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap pemilihan pelaburan DAI. Faktor pendidikan dan pendapatan pelabur Muslim di Kelantan menjadi pertimbangan dalam pemilihan pelaburan DAI. Hal ini sekali gus menjadi hasil penemuan dalam kajian ini.

5 PENUTUP

Penemuan penting dalam kajian ini ialah faktor demografi yang mempengaruhi pemilihan pelaburan DAI adalah pendidikan dan pendapatan. Oleh itu, pengendali DAI perlu memainkan peranan penting dengan melancarkan dasar supaya penglibatan masyarakat terhadap pelaburan DAI meningkat dengan memberi perhatian kepada tahap pendidikan dan pendapatan masyarakat serta mengikuti perkembangan semasa.

Selain itu, pengendali DAI juga perlu mempromosikan secara berterusan agar masyarakat mendapat maklumat penting mengenai pelaburan DAI. Begitu juga dengan pertimbangan halal, haram dan *syubhat*, pengendali perlu lebih memberi penekanan tentang kepentingan elemen itu kerana kesedaran dalam kalangan masyarakat semakin meningkat terhadap peaburan DAI.

Di samping itu, terdapat beberapa perkara berkenaan yang boleh dikaji pada masa hadapan. Perkara tersebut merangkumi subjek kajian iaitu; Pertama, melihat kepada persepsi pelabur bukan Islam. Kedua, teknik penyelidikan dengan menggunakan teknik temubual secara mendalam. Ketiga, skop kajian yang menggunakan pelabur seluruh negeri sebagai responden.

BIBLIOGRAFI

Abdul Aziz Abdullah, Rokiah Sidek & Ahmad Azrin (2012). *Perception of Non-Muslims Customers towards Islamic Banks in Malaysia*. International Journal of Business and Social Science. *Vol. 3 No. 11*; June 2012.

Abdul Wahid. (2016). *Konsepsi Ihsan Perspektif Al-Quran.* Tesis Magister Agama, Institut

Ahmad Azrin Adnan (2010). *Penentu Pemilihan Institusi Perbankan Islam Dalam Kalangan Muslim di Terengganu.* Tesis Ph.D Universiti Sains Malaysia.

Amalurramzan Ab Manan (2002). Penglibatan Pelabur Muslim dalam Amanah Saham Islam: Kajian di ASM Mara Unit Trust Management Berhad. Latihan Ilmiah tidak diterbitkan, Universiti Malaya, Jabatan Shariah dan Ekonomi.

Bharti Wadhwa, Anubha Vashist & Davinder Kaur. (2015*). Investors Attitude towards Mutual Funds Investments: A Study of Delhi-NCR Region.* IRC's International Journal of Multidisciplinary Research in Social and Management Sciences. *Vol. 3. Issue 1 January – March 2015, p.p. 29-32.*

Fakhruddin Sulaiman & Fadillah Mansor (2009). Operasi Dana Saham Amanah Secara Islam: Kajian Kes di Public Mutual BHD. *Jurnal Syariah*, (1), 17.

Ganga Bhavani & Khyati Shetty. (2017). Impact of Demographics and Perceptions of Investors on Investment Avenues. *Accounting and Finance Research Vol. 6, No. 2; 2017 p.p. 198 – 205*.

Kotler. (1985). *Manajemen Pemasaran (Terjemahan Gunawan Hatauruk).* Jakarta*: Erlangga.*

Metawa, S. A & Almossawi, M. (1998). Banking Behaviour of Islamic Bank Customers: Perspectives and Implications. *International Journal of Bank Marketing*, 16(7), 299-313.

Mohd Adli Zahri. (2018). *Penentu Pemilihan Pelaburan Dana Amanah Islam Dalam Kalangan Pelabur Muslim Di Kelantan : Satu Analisis Awal*. 1st International Conference on Politic of Islamic Development (KAPPI), January 2018.

Mohd Salleh Abu *et al*. (2001). *Analisis Data Berkomputer SPSS 10 for Windows. Venton*.

N. Nandhini Devi & A. Velanganni Joseph. (2017). Impact Of Demographic Factors On Mutual Fund Individual Investors' Investment Behavior. *International Journal for Research in Engineering Application & Management (IJREAM) ISSN : 2454-9150 Vol-03, Issue-07, Oct 2017, p.p. 36 – 45.*

Preeti Khitoliya. (2014). Investors Awareness and Perceived Risk Attitude towards Mutual Fund: An Empirical Study in Delhi. *International Journal of Commerce, Business and Management (IJCBM), ISSN: 2319–2828 Vol. 3, No. 3, June 2014*.

Rahul Deo & Uttam Rao Jagtap. (2017). Effect of Demographic Variables on Mutual Fund Investment Decision among Academicians of Indore City. JK International Journal of Management and Social Science*. Vol. 1, No. 1, p.p. 30 – 38.*

Rajwanti Sharma (2013). *Investment Perception and Selection Behaviour Towards Mutual Fund*. International Journal of Techno-Management Research, *Vol. 1 No. 2*, September 2013.

Ramakrushna Mishra. (2018). *Consumer Demographics and The Attitude Towards Mutual Fund.* Journal of Management Research and Analysis, January-March, 2018*;5(1):42-47*.

Sabitha Marican (2006). *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial. Selangor: Pearson Malaysia Sdn. Bhd.*

Sanjay Das (t.t). *Small Investor's Perceptions on Mutual Funds in Assam: An Empirical Analysis*. National Monthly Refereed Journal of Reasearch in Commerce & Management. *Vol. 1 No. 8*.

T. Ramayah (2015). *Regression Analysis*. Institute of Postgraduate Studies, Universiti Sains Malaysia.

Zakaria Bahari (2009). Soal Selidik Responden Pengguna Muslim Takaful: "Gelagat Kepenggunaan Perkhidmatan Kewangan Islam Di Malaysia: Satu Analisis Psikografik". Geran Penyelidikan Universiti Sains Malaysia. Pusat Kajian Pembangunan Islam (ISDEV), Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan Universiti Sains Malaysia.

Zakaria Bahari. (2015). Pengaruh Faktor Kefahaman Wakaf dan Kepatuhan Beragama Masyarakat Islam Terhadap Berwakaf Di Malaysia. *Proceedings of IDMAC 2015, Anjuran Pusat Kajian Pembangunan Islam (ISDEV), ISBN 978-967-394-230-5,* Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang.

Penentu Penyisihan Sosial Dalam Kalangan Asnaf Fakir dan Miskin Baitulmal-MAIWP: Kajian di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur

Faizul Shaiffe
Pelajar Sarjana Ekonomi Islam, Fakulti Ekonomi & Pengurusaan
Universiti Kebangsaan Malaysia
fey_zullah@yahoo.com

Mohd Adib Ismail
Pensyarah Kanan, Pusat Pembangunan Inklusif & Lestari, Fakulti Ekonomi & Pengurusan
Universiti Kebangsaan Malaysia
mohadis@ukm.edu.my

Farhana Sidek
Pensyarah, Pusat Pembangunan Inklusif & Lestari, Fakulti Ekonomi & Pengurusan
Universiti Kebangsaan Malaysia
sfarhana@ukm.edu.my

Abstrak

Penyisihan sosial merupakan takrifan masalah sosioekonomi yang luas. Ia tidak eksklusif faktor ekonomi namun mencangkupi aspek sosialisasi, kefahaman dan sekitaran. Perkara ini mempunyai implikasi negatif yang besar kepada negara sekiranya ia tidak diberi perhatian yang serius oleh pihak berautoriti. Di Kuala Lumpur, Selain Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM) dan Jabatan Kemajuan Masyarakat (KEMAS), Baitulmal-Maiwp merupakan antara institusi yang memberi bantuan ekonomi berbentuk bantuan kewangan bulanan kepada golongan asnaf fakir dan miskin. Kajian ini bertujuan untuk mengkaji dimensi dan faktor yang menyebabkan berlaku penyisihan sosial dalam kalangan asnaf. Sesi temubual secara mendalam dilakukan terhadap asnaf Baitulmal-Maiwp bagi mengetahui penentu penyisihan sosial dikalangan mereka. Hasil kajian mendapati dimensi pendidikan dan faktor individu dengan institusi menyebabkan berlaku penyisihan sosial dikalangan asnaf. Kesimpulannya penyisihan sosial merupakan salah satu faktor penyebab golongan asnaf fakir dan miskin kekal dalam kelompok ini. Justeru penekanan terhadap penentu dimensi dan faktor penyisihan sosial perlu diteliti bagi memastikan bantuan zakat dapat disalurkan secara terangkum terhadap golongan asnaf tersebut.

Kata kunci: Penyisihan sosial, zakat, modal insan,modal kerohanian, keterangkuman

1 PENDAHULUAN

Kuala Lumpur yang merupakan nadi pusat ekonomi Malaysia mempunyai tarikan khusus terhadap penduduk luar bandar untuk berhijrah ke Kuala Lumpur. Kuala Lumpur yang

berkeluasan 243 km^2 persegi mempunyai populasi penduduk seramai 1.776 juta pada tahun 2016 (Jabatan Perangkaan Malaysia 2016). Majoriti penduduknya beragama Islam iaitu sejumlah 51.2% peratus dan 48.8% peratus selebihnya terdiri dari kaum Cina, Hindu dan lain-lain (Jabatan Perangkaan Malaysia 2016). Sebagai sebuah ibu kota Malaysia, Kuala Lumpur mempunyai capaian utiliti asas yang lengkap dengan mempunyai infrastruktur pengangkutan dan kesihatan yang moden serta peluang pekerjaan yang luas. Namun begitu di dalam kepesatan pembangunan ekonomi terdapat beberapa kelompok masyarakat yang gagal dalam menikmati agihan ekonomi secara saksama walaupun kemajuan ekonomi negara semakin berkembang. Ketaksamarataan pendapatan, peluang pekerjaan, hak dalam sosialisasi serta ketidakupayaan suara dalam komuniti menyebabkan wujud permasalahan baharu iaitu dinamakan sebagai penyisihan sosial.

Penyisihan sosial merupakan suatu keadaan di mana terdapat segelintir golongan yang kurang diberi perhatian oleh kerajaan dalam arus pembangunan ekonomi. Ia tidak hanya tertumpu kepada faktor ekonomi malah merangkumi faktor sosial, budaya, agama dan sekitaran. Kepelbagaian aspek ini menjelaskan bahawa penyisihan sosial mempunyai elemen multi demensi. Menurut Siti Hajar (2009) penyisihan sosial merupakan suatu bentuk baru kemiskinan yang merujuk kepada sekumpulan individu kelas bawahan yang mempunyai kekurangan dari segi ekonomi dan aspek sosial. Mohd Fauzi Mohd Harun (2006) mendefinisi penyisihan sosial adalah suatu bentuk peminggiran oleh kerajaan kepada segelintir golongan yang mengakibatkan mereka tidak dapat menikmati faedah sepenuhnya daripada dasar yang dibentuk oleh kerajaan. Penyisihan sosial merupakan kombinasi negatif orang atau kawasan yang mempunyai masalah seperti pengangguran, tahap kemahiran yang rendah, pendapatan rendah, perumahan yang daif, kejiranan tinggi jenayah, kesihatan yang kurang memuaskan dan kegagalan fungsi kekeluargaan British Social Exclusion Unit (2004). Ini menyebabkan golongan ini menemui kegagalan untuk turut serta khususnya dalam sektor ekonomi pada tahap asas sehingga menjejaskan kemampuan mereka untuk menampung kehidupan dengan baik dan sempurna. Pada 2010 dalam Model Ekonomi baru (MEB) perkataan inklusiviti mula diperkenalkan dalam dasar pembangunan kerajaan. Ini mengambarkan berlaku agihan ekonomi yang tidak saksama. Keseriusan senario penyisihan sosial ini wajar diberi penekanan dan ia jelas telah menjadi agenda utama kerajaan untuk memastikan ia dapat dibendung dengan menjadikan ia sebagai salah satu teras utama dalam merangka plan strategik negara pada RMK 11. Justeru, sekiranya perkara ini tidak diberi perhatian akan menyebabkan golongan ini terus terpinggir dalam arus pembangunan ekonomi dan arus perdana. Lantaran itu, penyisihan sosial ini harus diteliti untuk dilihat penentu berlakunya perkara tersebut. Ini kerana penyisihan sosial secara tidak langsung akan mewujudkan masalah ekonomi dan sosial yang ketara seperti ketaksamaan pendapatan, ketersampaian pendidikan, makanan yang berkhasiat, peningkatan kadar jenayah, penularan wabak penyakit serta kepincangan dalam institusi rumah tangga dan seterusnya akan mewujudkan label baharu terhadap golongan ini dan akan terus diwarisi kepada generasi berikutnya.

2 LATARBELAKANG KAJIAN

Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP) yang ditubuhkan pada 1 Februari 1974 merupakan agensi yang bertanggungjawab menguruskan hal ehwal Islam di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, seterusnya Labuan dan Putrajaya turut menyertai Wilayah

Persekutuan pada 1984 dan 2001. Bidang utama fungsi MAIWP ialah menguruskan kutipan dan agihan zakat di tiga Wilayah Persekutuan. Bidang kutipan zakat diuruskan oleh Pusat Pungutan Zakat-Maiwp dan bahagian agihan pula diuruskan oleh Baitulmal-Maiwp. Pihak Baitulmal-Maiwp berusaha untuk memastikan bantuan atau agihan zakat dapat memberi kesan positif kepada asnaf dengan mewujudkan skim bantuan zakat sebanyak 28 skim bantuan yang inklusif. Wilayah Persekekutuan mendominasi sebagai agihan tertinggi berbanding Wilayah Persekutuan Putrajaya dan Labuan (Laporan Tahunan Maiwp 2016). Pada tahun 2016 jumlah penerima bantuan zakat Baitulmal-Maiwp adalah seramai 24,373 orang dengan jumlah keseluruhan adalah berjumlah RM 105.77 juta (Laporan Tahunan MAIWP 2016). Skim bantuan kewangan bulanan merupakan salah satu 28 skim yang diwujudkan di Baitulmal-Maiwp untuk golongan fakir miskin dan muallaf bagi membantu mereka mengurangkan bebanan kos sara hidup secara bulanan. Penerima bantuan bulanan ini terdiri daripada mereka yang mempunyai pendapatan kurang daripada had kifayah iaitu tidak dapat untuk memenuhi tuntutan keperluan asas. Selain itu, skim bantuan kewangan bulanan merupakan skim agihan yang tertinggi iaitu sebanyak 32 peratus berbanding skim bantuan yang lain (Laporan Tahunan MAIWP 2016).

Suatu usaha penelitian terhadap golongan penerima ini perlu dikaji secara mendalam kerana peratusan penerima setiap tahun meningkat disamping kadar graduasi yang rendah. Berdasarkan Laporan Tahunan MAIWP (2015), jumlah penerima pada tahun 2011 adalah seramai 14399 orang dengan jumlah RM50.81 juta iaitu peningkatan sebanyak 69 peratus berbanding 2016. Meskipun bantuan bulanan telah diberikan hanya segelintir sahaja yang graduasi dan selebihnya kekal menerima bantuan bulanan. Bagi data tahun 2016 golongan yang bergraduasi adalah sebanyak 1458 ketua keluarga yang mana mereka telah memperolehi pendapatan melebihi had kifayah iaitu hanya sekitar 5.6 peratus sahaja (Laporan Tahunan Maiwp 2016). Selebihnya 94.3 peratus masih kekal dengan kedaifan yang ketara dan masih belum mampu untuk bergraduasi. Terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi golongan ini kekal tersisih dalam kalangan asnaf dan salah satu faktor utama yang mempengaruhinya ialah melalui pendidikan.

Fungsi pendidikan telah banyak dibincangkan dan diberi penekanan sebagai kaedah terbaik dalam pembentukan modal insan yang berjaya seimbang duniawi dan ukhrawi. Hamizul (2017) melalui kajian pengalaman di Lembaga Zakat Selangor telah mewujudkan Program Pembangunan Pendidikan (PPP) khusus untuk membangunkan para asnaf melalui instrumen pendidikan. Kajian Gunawan (2002) masyarakat miskin sebab hilang upaya dan tidak mampu dalam hal meningkatkan tahap pendidikan. Fields (1980) kajian beliau terhadap negara membangun (Brazil, India, Malaysia, Pakistan, Taiwan dan Thailand), mendapati kadar kemiskinan akan menurun dengan kadar pendidikan, manakala Syed Husin Ali (1975) berhujah bahawa kemiskinan merupakan wujud kekurangan mendapatkan keperluan asasi yang mana antaranya ialah pendidikan. Justeru sejauh manakah bantuan kewangan bulanan yang diberikan kepada golongan asnaf ini dapat mempengaruhi kualiti pendidikan untuk membawa mereka agar mampu bergraduasi. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam terhadap gelagat asnaf dalam aspek Ekonomi, Modal Sosial Nilai Kemasyarakatan, Kesihatan, dan Pendidikan. Kajian ini penting untuk mendedahkan sisi sudut kewajaran yang sebenar mengapa asnaf masih kekal tersisih dan ia juga penting kepada pihak Baitulmal-Maiwp untuk memberi nilai tambah terhadap skim bantuan bulanan

yang tidak hanya berbentuk monetari sahaja.

3 OBJEKTIF KAJIAN

Berdasarkan perbincangan permasalahan kajian, kajian ini bertujuan:
Mengenal pasti penentu penyisihan sosial dikalangan asnaf Baitulmal-Maiwp.
Menganalisis aspek dan faktor-faktor berlaku penyisihan sosial dikalangan asnaf Baitulmal-Maiwp.

4 KAJIAN LEPAS

Penyisihan sosial merupakan suatu bentuk baharu kemiskinan yang meliputi pelbagai demensi. Ia tidak hanya melibatkan pendapatan, ia mencangkupi aspek sosialisasi, kefahaman dan sekitaran (Siti Hajar 2009). Selain capaian terhadap pasaran buruh ia juga tersisih didalam pasaran wang dan kredit yang menyebabkan kegagalan untuk akses ke dalam pasaran kewangan dan seterusnya berisiko tersekat dalam lingkaran kemiskinan sehingga mewarisi lingkaran ini kepada generasi seterusnya (Mohd Adib et. al 2015). Antara ciri negatif penyisihan sosial ini ialah kemiskinan, menjejaskan kesihatan dan pendidikan, mengurangkan produktiviti, ketaksamaan pendapatan, peningkatan kadar jenayah, dan mengancam kesejahteraan (Mohd Adib et. al 2015).

Kajian oleh Nik Mohd Azim Nik Ab Malik et. al, (2015) mengkaji keberkesanan filantropi Islam iaitu zakat dan waqaf dalam berperanan terhadap golongan tersisih dengan meningkatkan keterlibatan mereka dengan mewujudkan tabung kewangan waqaf dan pasar waqaf serta integrasi pemberian modal melalui bantuan zakat perniagaan kepada gologan tersebut.

Kajian oleh Mohd Adib Ismail et. al, (2015) pula dengan menggunakan filantropi Islam iaitu waqaf sebagai mekanisme agar mewujudkan integrasi ekonomi dan sosial dengan keterlibatan golongan tersisih ini terhadap peluang pekerjaan, akses kepada bantuan modal, lokaliti perniagaan serta jaringan kesatuan golongan peniaga dalam memberi penyertaan terhadap mereka terhadap aktiviti ekonomi. Ia secara tidak langsung mewujudkan self estem iaitu keyakinan diri dan motivasi untuk mereka memajukan diri dan seterusnya berdaya maju.

Kajian Siti Hajar Abu Bakar et. al, (2012) dalam membawa penyertaan golongan tersisih ini dengan intervisi sosial melalui tiga pendekatan iaitu remedi sosial, pemulihan sosial, dan pembangunan komuniti. Dengan pendekatan ini golongan ini akan dibawa semula dalam penyertaan sosialisasi bagi meningkatkan pembangunan ummah.

Mohd Parid (2001) telah mencadangkan 12 kaedah dalam memastikan pengagihan zakat dapat dilakukan oleh institusi zakat. Antaranya, beliau berpendapat pengagihan kepada lapan asnaf jika dilakukan mestilah saksama dan tidak semestinya sama dan ia terpulang kepada ijtihad pemerintah atau imam. Ini menunjukkan konsep keadilan perlu dijadikan sebagai antara asas utama pengagihan zakat. Adalah dijangkakan bahawa kesan pengagihan zakat akhirnya akan mengeluarkan asnaf zakat terutamanya fakir dan miskin terkeluar daripada golongan penerima zakat malah bertukar menjadi pembayar zakat dan akhirnya menjadi

guna tenaga yang produktif kepada ekonomi negara. Pengagihan zakat merupakan satu elemen yang sangat penting kerana ia menunjukkan bagaimana dana zakat dapat memberi impak kepada masyarakat dan negara dalam aspek pembasmian kemiskinan dan pembangunan ekonomi (Mannan, 2003; Wess, 2002; dan Hassan & Khan, 2007). Implikasinya, pengurusan dana zakat yang cekap adalah dituntut agar pelaksanaannya dapat mencapai objektif yang ditentukan.

Kajian Mohd Parid (2001) juga membincangkan pelbagai kaedah pengagihan zakat menurut perspektif Islam. Menurut beliau pengagihan zakat perlu mencapai satu tahap kecukupan dan keselesaan kehidupan golongan penerima zakat serta keluarga yang ditanggungnya. Menurut beliau lagi, agihan tersebut perlu mencapai kadar tertentu yang menjamin kualiti hidup yang berterusan. Ia membawa maksud kesan agihan zakat kepada asnaf perlu mencapai satu piawaian kualiti hidup sekurang- kurangnya mencapai kegunaan barang keperluan dan kecukupan. Di Malaysia, kualiti hidup individu boleh dilihat dalam pelbagai aspek termasuklah kemajuan diri, gaya hidup yang sihat, kecapaian dan kebebasan untuk memperoleh pengetahuan dan menikmati taraf hidup yang melebihi keperluan asas dan psikologi individu untuk mencapai tahap kesejahteraan sosial seiring dengan hasrat negara (Unit Perancang Ekonomi,2002).

Hairunizam Wahid et. al (2010) dalam kajian pengagihan zakat yang berkesan mengkaji tahap ketidakpuashati masyarakat terhadap bantuan zakat. Ini kerana masalah yang timbul adalah berkaitan maklumat tentang asnaf yang tidak secara kolektif. Pengkaji mensarankan agihan zakat dilakukan secara lokaliti melalui masjid, ketua kampung yang mempunyai maklumat yang lebih erat terhadap ahli kariahnya.

Hairunnizam et. al (2004) dapatan kajian mendapati bantuan zakat bulanan tidak meningkatkan kepuasan golongan miskin yang menerima zakat tersebut. Bantuan zakat yang diterima merupakan dalam bentuk tunai dan dianggap sebagai bayaran pindahan sahaja (tidak produktif). Oleh itu, golongan miskin seolah-olah beputus-asa dengan nilai bantuan zakat yang amat sedikit. Oleh kerana bantuan dari segi pendidikan telah tersedia oleh kerajaan, bantuan zakat yang kecil dilihat tidak memberi signifikan terhadap mereka. Kajian tersebut juga melihatkan respon yang bagus kerana golongan miskin mula memberi penekanan terhadap tahap pendidikan anak mereka. Ini adalah kerana kualiti hidup manusia amat dipengaruhi oleh pendidikan yang akhirnya akan meningkatkan pendapatan masyarakat dan negara. (lihat Schulz,7963; Todaro, 1994; Rahmah Ismail, 1996).

Kajian oleh Hairunnizam et. al, (2011) menyatakan institusi masjid memainkan peranan penting sebagai perantara amil dan asnaf bagi merealisasikan keberkesanan agihan untuk membasmi kemiskinan secara inklusif rohani dan jasmani. Faktor kekuatan rohani dan jiwa dalam penerima zakat merupakan keutamaan yang harus diubah tidak semestinya tertumpu kepada faktor ekonomi sahaja.

Justeru kelompangaan kajian terhadap aspek penentuan sosial dalam kalangan asnaf memberi motivasi kepada pengkaji untuk membuat kajian lebih mendalam terhadap faktor penentuan sosial dikalangan asnaf dan seterusnya agar memberi nilai tambah terhadap bantuan sokongan yang tidak hanya sekadar bantuan berbentuk monetari atau kewangan

semata.

5 METODOLOGI

Secara keseluruhan kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif iaitu kaedah temubual secara mendalam semi struktur dan terbuka. Kaedah kualitatif amat berkesan dalam memberi pemahaman yang lebih luas tentang tingkah laku. Menurut Eyisi (2016) suatu kaedah bagi melihat situasi kehidupan sebenar dengan lebih luas dan mendalam.

Kaedah persampelan yang digunakan dalam kajian ini adalah daripada asnaf yang menerima bantuan kewangan bulanan. Pengkaji mendapatkan data keseluruhan penerima bantuan kewangan bulanan daripada Baitulmal-Maiwp. Setelah itu, pengkaji membuat pemilihan responden berdasarkan ciri-ciri tertentu seperti Ketua Isi Rumah (KIR) yang mempunyai anak-anak yang masih bersekolah samada di peringkat sekolah rendah, sekolah menengah dan di institusi pengajian tinggi (IPT) atau yang telah bekerja.

Bagi melihat secara inklusif terhadap keberkesanan bantuan kewangan bulanan, pembahagian soalan dirangka berdasarkan 4 faktor utama iaitu, aspek Ekonomi, Modal Sosial Nilai Kemasyarakatan, Kesihatan, Pendidikan, dan Jaminan Sosial. Selain daripada 4 soalan utama tersebut, pengkaji memilih asnaf yang menetap di kawasan Projek Perumahan Awam Rakyat (PPR) serta di kawasan perumahan taman atau rumah kampung. Pengkaji juga memilih responden terdiri daripada penerima bantuan kewangan bulanan yang lama dan baharu.

Bagi mencapai objektif kajian, pengkaji telah melakukan kajian lapangan dengan membuat temubual mendalam secara konsisten terhadap responden sehingga maklumat yang diterima menjadi tepu pada responden yang ke-20. Berdasarkan temubual tersebut pengkaji membuat analisis maklumat secara deskriptif (huraian) dengan menggunakan kaedah naratif. Jadual 1 menunjukkan demografi responden serta jumlah bantuan bulanan yang diterima oleh asnaf.

JADUAL 1. Demografi Responden & Jumlah Bantuan Bulanan Yang Diterima

Responden	Jantina	Umur	Status	Jumlah Bantuan
Kartini	Perempuan	62	Ibu Tunggal	RM300
Kamal	Lelaki	39	Berkahwin	RM450
Hamzah	Lelaki	34	Berkahwin	RM400
Jalaludin	Lelaki	27	Berkahwin	RM300
Azizi	Lelaki	41	Berkahwin	RM250
Siti	Perempuan	32	Ibu Tunggal	RM250
Mohd	Lelaki	40	Berkahwin	RM250
Zulhelmi	Lelaki	47	Berkahwin	RM400
Othman	Lelaki	46	Duda	RM400
Shah	Lelaki	34	BerKahwin	RM400
Hussin	Lelaki	45	Berkahwin	RM450
Siti	Perempuan	37	Ibu Tunggal	RM200

Hazel	Lelaki	40	Berkahwin	RM400
Rohana	Perempuan	38	Ibu tunggal	RM600
Nizam	Lelaki	42	Berkahwin	RM400
Habib	Lelaki	49	Berkahwin	RM450
Rezduan	Lelaki	37	Duda	RM250
Fatima	Perempuan	42	Ibu Tunggal	RM350
Shahudin	Lelaki	40	Berkahwin	RM350
Hafizal	Lelaki	40	Berkahwin	RM250

6 HASIL KAJIAN

Kajian ini menggunakan sepenuhnya persampelan daripada penerima bantuan kewangan bulanan Baitulmal-Maiwp. Hasil penemuan kajian dibahagikan kepada 5 permasalahan utama iaitu (1) Ekonomi, (2) Modal Sosial Nilai Kemasyarakatan, (3) Kesihatan, (4) Pendidikan dan (5) Jaminan Sosial. Pemasalahan ini akan melihat faktor penyisihan sosial dalam kalangan asnaf serta melihat gelagat asnaf dalam menguruskan kehidupan seharian mereka secara menyeluruh dan seterusnya implikasinya terhadap asnaf tersebut.

6.1 Ekonomi

Aspek ekonomi ini melihat kepada pendapatan yang diperolehi melalui pekerjaan yang dilakukan oleh asnaf. Jumlah pendapatan yang diperolehi amat berkait dengan jenis pekerjaan yang dilakukan. Responden pertama bekerja secara sambilan sebagai pencuci pinggan di kedai makan. Beliau bekerja kerana suaminya terjebak dengan dadah. Kini beliau menggalas tugas sebagai ketua keluarga dengan mempunyai tiga orang anak. Salah seorang anak beliau adalah kanak Orang Kurang Upaya (OKU). Dengan mempunyai pendidikan di peringkat SPM beliau tidak boleh memilih kerja kerana tidak mempunyai pilihan.

Saya bekerja secara sambilan dengan menggambil upah cuci pinggan di restoran berdekatan rumah secara sambilan dengan upah berdasarkan hari iaitu mengikut syif selama 9 jam, sekiranya ada kerja ada gaji. Saya kerap mengambil cuti untuk menguruskan anak OKU yang perlu menjalani rawatan terapi di hospital. Ketika bekerja anak-anak terpaksa saya tinggalkan di rumah dengan dijaga dengan anak yang lebih besar serta meminta bantuan jiran sebelah rumah sekiranya berlaku apa-apa. (Isteri Hazel- 31 Tahun)

Responden kedua pula memperoleh pendapatan melalui berniaga burger di kawasan kejiranan. Beliau merupakan seorang duda dan menanggung 5 orang anak dan kesemuanya masih bersekolah. Beliau hanya mempunyai pendidikan di peringkat PMR.

Saya hanya berniaga secara kecilan dengan pendapatan anggaran sebulan Rm1,500- RM2,000 pada waktu malam sahaja. Waktu siang saya menguruskan persekolahan anak dengan menghantar dan mengambil mereka pulang. (Rezduan-37 Tahun)

Responden seterusnya memperolehi pendapatan secara tidak tetap dan mengharapkan pendapatan isterinya yang bekerja sebagai promoter di pasaraya. Beliau mempunyai taraf pendidikan sehingga UPSR sahaja.

Saya kerja tidak tetap, ada kerja, adalah pendapatan. Saya kerja sambilan dengan ikut kawan angkat barang, tunda kereta, dan pasang khemah kanopi. Itu sahaja yang saya mampu buat. Dahulu pernah kerja dengan bawa teksi tapi sementara sahaja. (Azizi-41 tahun)

Contoh di atas merupakan jenis pekerjaan yang dilakukan oleh asnaf. Kekangan untuk

mendapatkan pendapatan yang tinggi amat terhad kerana taraf pendidikan yang rendah. Disamping itu, faktor perbelanjaan negatif seperti perbelanjaan ke atas rokok dengan ditambah dengan masalah penggunaan dadah oleh ketua keluarga memberi kesan buruk terhadap ekonomi keluarga asnaf.

6.2 Modal Sosial Nilai Kemasyarakatan

Pengkaji membuat pembahagian kepada 3 elemen utama iaitu hubungan kekeluargaan, hubungan kemasyarakatan dan hubungan dengan keagamaan sebagai kayu ukur. Bagi permasalahan di peringkat rumahtangga terdapat suami tidak menjalankan fungsi sebagai pemberi nafkah dan meninggalkan isteri tanpa penceraian. Permasalahan seperti dadah, berjudi, curang, dan penderaan fizikal dan emosi merupakan elemen yang berlaku dikalangan mereka. Responden pertama seorang ibu tunggal yang terpaksa menjadi ketua keluarga setelah diceraikan oleh suami.

Bekas suami telah lama tidak beri nafkah, urusan anak semua saya uruskan sendiri. Saya juga tidak dapat meluangkan masa bersama anak kerana terpaksa membuat pelbagai kerja sambilan. Urusan anak semua saya minta emak untuk tolong tengokkan. (Siti-37 Tahun)

Sementara itu responden kedua tidak bergaul dengan masyarakat dan tidak membenarkan anak-anak beliau untuk bermain dikawasan kejiranan.

Kawasan sini orang suka bercerita buruk pasal kami disebabkan kami miskin. Persekitaran sini juga tidak selamat untuk saya benarkan anak saya turun ke taman secara sendiri. Pernah terjadi kes seorang budak perempuan kena cabul di dalam lift . (Rohana-38 Tahun)

Responden seterusnya tidak mempunyai masa untuk hadir ke masjid akibat masa bekerja yang panjang dan terpaksa membuat kerja lebih masa untuk menampung perbelanjaan.

Saya bekerja melebihi 8 jam untuk kejar bayaran lebih masa, sekiranya harapkan gaji asas memang tidak cukup. Sebab itu jarang ke Masjid dan tidak kenal dengan imam.(Kamal-39 Tahun)

Berdasarkan contoh berikut masalah penceraian, perasaan rendah diri, ekonomi dan di tambah faktor luaran iaitu persekitaran yang tidak selamat menyebabkan golongan asnaf ini tidak memikirkan sistem sosial dan nilai kemasyarakatan dalam kehidupan seharian mereka. Perkara utama hanya untuk menampung kos sara hidup serta keselamatan anak-anak sehingga terpaksa menggabaikan perkara lain.

6.3 Kesihatan

Hampir kesemua asnaf mempunyai tahap kesihatan yang tidak memuaskan dan sejarah keluarga yang mempunyai masalah kesihatan kronik. Responden pertama seorang perokok, pernah mengalami kemalangan sehingga patah kaki dan mempunyai anak yang mempunyai masalah jantung.

Kaki saya ini patah disebabkan kemalangan dahulu, seorang anak saya pula ada masalah injap jantung tidak tertutup. (Mohd-35 Tahun)

Responden kedua juga merupakan seorang perokok, mempunyai masalah kesihatan yang

hampir sama dengan responden sebelumnya.

Hampir semua keluarga saya ada masalah kesihatan, seorang anak saya mempunyai asma, ibu mempunyai kencing manis sehingga terpaksa dialisis. Ayah pula telah meninggal akibat kanser hidung. (Hussin-45 Tahun)

Responden seterusnya pula seorang duda yang membesarkan 6 orang anak. Mempunyai masalah kesihatan yang kronik serta masalah mental.

Saya mempunyai sakit jantung dan pernah membuat pembedahan. Saya sekarang bergantung kepada ubat untuk tidur akibat tekanan disebabkan penceraian dengan isteri. Anak pula seorang mempunyai asma dan seorang lagi OKU. Masyarakat beranggapan saya gila kerana pada waktu malam saya selalu berkeliaran diluar rumah dan sering dilihat bercakap sendirian. (Othman- 46 Tahun)

Aspek kesihatan dilihat tidak diambil berat oleh kalangan asnaf. Walaupun mempunyai sejarah penyakit keluarga, penjaggaan kesihatan masih tidak dititikberatkan dalam kehidupan. Mereka juga tidak berkesempatan menyediakan makanan berkhasiat untuk dibawa bekal kesekolah kerana faktor kekurangan barangan dapur, dan disebabkan kesuntukan masa. Anak-anak juga tidak diberi didikan tentang permakanan yang seimbang dan sihat. Tabiat ketua keluarga yang merokok memberi kesan buruk terhadap kesihatan isteri dan anak-anak yang rata-rata mempunyai masalah asma.

6.4 Pendidikan

Kesemua asnaf hanya mempunyai tahap pendidikan ditahap sederhana dan yang tertinggi adalah Sjil Pelajaran Malaysia. Namun begitu terdapat seorang ketua asnaf mempunyai sijil kemahiran. Meskipun begitu, terdapat kalangan anak-anak asnaf mempunyai tahap pendidikan tertinggi sehingga Ijazah Sarjana Muda dan ada yang pula tidak menghabiskan pengajian mereka kerana pelbagai faktor yang antaranya adalah ekonomi. Anak-anak asnaf yang masih belajar kebanyakan penerima bantuan pendidikan samada di peringkat sekolah rendah, sekolah menengah dan institusi pengajian tinggi (IPT) oleh Baitulmal-Maiwp. Pada peringkat sekolah rendah hampir kesemua asnaf tidak menghantar anak mereka ke sekolah agama kerana faktor ekonomi. Responden pertama terpaksa melupakan niat untuk belajar ke menara gading akibat masalah penceraian kedua ibu bapanya.

Saya teringin hendak belajar dan telah mendapat tawaran ke universiti tapi disebabkan ibu bapa bercerai ketika itu, saya terpaksa melupakan niat untuk belajar bagi membantu ibu dengan bekerja. Anak saya hanya sekolah kebangsaan sahaja dan tidak sekolah agama. (steri Jalal-27 Tahun).

Responden kedua pula berharap kepada anaknya untuk belajar sehingga ke peringkat tertinggi supaya dapat mengubah nasib keluarga.

Saya belajar sampai SPM sahaja dan berharap anak belajar lebih tinggi dari saya. Sebab itu saya berharap anak dapat masuk sekolah asrama penuh apabila sekolah menengah nanti, tapi tidak dapat kerana keputusan peperiksaan yang tidak memuaskan. Anak saya tidak tuisyen seperti anak orang lain.(Habib-49 Tahun)

Responden seterusnya pula menyerahkan kejayaan anak-anak kepada mereka sendiri.

Budak-budak ini dah besar, tidak perlu paksa kalau hendak belajar. Kalau nak berjaya diorang sendiri kena berusaha tidak perlu tuisyen pun boleh berjaya. Anak makcik semua tidak pergi tuisyen ada juga yang berjaya

belajar sampai ke universiti. (Kartini- 62 Tahun)

Kebanyakan asnaf tidak dapat membantu dalam pendidikan anak-anak kerana faktor tahap pendidikan yang rendah. Kesemua rumah asnaf tidak mempunyai sudut pembelajaran atau buku-buku ilmiah untuk dibaca dan aktiviti dirumah banyak dihabiskan untuk membantu ibu bapa seperti mengemas rumah atau menguruskan adik yang masih kecil. Bagi waktu lapang pula dihabiskan dengan menonton televisyen. Ini menyebabkan tahap pendidikan anak asnaf di peringkat awal berada di tahap yang lemah dan sukar untuk bersaing untuk mendapatkan tempat di Sekolah Berprestasi Tinggi akibat keputusan peperiksaan yang tidak memuaskan.

6.5 Jaminan Sosial

Bagi asnaf yang mempunyai kerja tetap seperti pengawal keselamatan jaminan/ sekuriti di hari tua hanya bergantung kepada sistem Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP) dan Perkeso sahaja. Responden pertama yang bekerja sendiri tidak mempunyai apa-apa jaminan sosial dan hanya bergantung sepenuhnya terhadap wang simpanan.

Saya bekerja sendiri dan tidak mempunyai KWSP seperti orang lain. Simpanan pula tidak pernah sampai seribu, ada sahaja perkara yang perlu guna wang. (Fatima-42 Tahun).

Responden kedua berkongsi perkara yang sama, tidak dapat menyimpan dalam tempoh yang lama.

Saya nak menyimpan jauh sekali, tidak cukup adalah, tapi saya cuba juga untuk simpan sikit hasil lebihan untung jual burger untuk duit belajar anak-anak.(Rezduan-37 Tahun)

Responden seterusnya turut berkongsi perkara yang sama apabila ditanya simpanan untuk pergi Haji.

Makcik hendak tampung sara hidup pun tidak mencukupi inikan pula hendak simpan pergi Haji. Orang yang pergi Haji itu semua kan orang yang kaya.(Kartini, 62 Tahun)

Tabungan asas seperti simpananan untuk sakit, pendidikan anak dan kecemasan tidak mampu diwujudkan oleh asnaf akibat faktor ekonomi. Sekiranya berlaku kecemasan mereka akan berhutang kepada saudara, jiran tetangga atau hadir ke Baitulmal-Maiwp untuk mendapatkan bantuan kecemasan.

7 PERBINCANGAN DAN IMPLIKASI DASAR

Berdasarkan hasil kajian dapat dirumuskan bahawa para asnaf sememangnya mempunyai kesulitan bukan hanya melibatkan faktor ekonomi malah mempunyai pelbagai dimensi. Kepelbagaian dimensi ini yang menyebabkan golongan asnaf ini kekal dengan masalah kemiskinan kerana berlaku penyisihan sosial terhadap mereka. Ditambah dengan tahap pendidikan yang rendah dan tidak mempunyai kemahiran khusus akan memberi kesulitan dalam memilih kerjaya kelak. Ini akhirnya menyebabkan asnaf akan semakin tersisih dalam kelompok masyarakat. Kehidupan mereka hanya melibatkan sekitaran sahaja dan tidak

melihat secara luas dalam pelbagai aspek. Kesulitan ekonomi telah meletakkan mereka jauh tersisih dan merasa ketidakperluan bagi berusaha untuk memperbaiki tahap pendidikan serta memberi sumbangan terhadap aktiviti ekonomi. Konsep pekerjaan sebagai suatu ibadah tidak diambil berat sebagai seorang Islam (Farhana Sidek et. al. 2018). Pola kehidupan mereka hanya cukup sekadar menampung keperluan sara hidup asas sahaja. Terdapat beberapa perlaksanaan implikasi dasar yang boleh dilakukan dalam memberi nilai tambah kepada bantuan kewangan bulanan ini bagi membawa para asnaf atau anak-anak asnaf kembali aktif dalam landasan yang positif.

7.1 Penjanaan Pendapatan Melalui Peningkatan Pendidikan dan Kemahiran

Pendapatan yang di perolehi oleh asnaf amat rendah dan sederhana. Kebanyakan pekerjaan yang mampu dilakukan oleh asnaf memerlukan kemahiran asas yang rendah. Ini menyebabkan mereka memperolehi pendapatan rendah. Ditambah penawaran kerja tersebut mempunyai permintaan yang tinggi maka mereka terpaksa akur dengan tawaran gaji yang ditawarkan oleh pasaran. Ini kerana mereka tidak terserap dalam sistem ekonomi pasaran dan pasaran buruh yang lebih baik dibandar akibat kekurangan aspek pendidikan dan kemahiran yang sesuai bagi sesebuah masyarakat moden (Mohd Taib Dora 2000).

Hasil kajian asnaf yang mempunyai sijil kemahiran tertentu mempunyai peluang pekerjaan yang luas serta membolehkan mereka menjana pendapatan yang tinggi kerana kemahiran yang dimiliki tersebut. Pihak institusi zakat perlu memberi penekanan untuk mengadakan kursus kemahiran kepada asnaf dengan memberi insentif berbentuk elaun yang secukupnya bagi mereka menghadiri kursus tersebut tanpa menjejaskan pendapatan harian mereka. Kursus kemahiran pula harus mempunyai permintaan pasaran seperti kemahiran menjahit, membaiki kasut, kemahiran membuat kunci pendua, kemahiran membaiki jam dan sebagainya. Permintaan terhadap kemahiran ini masih lagi terhad dari segi penawarannya di dalam pasaran.

Selain itu, aspek pendidikan anak-anak asnaf harus di beri penekanan di peringkat awal persekolahan. Ini bagi melahirkan anak-anak asnaf yang mempunyai pendidikan tinggi bagi memperbaiki ekonomi keluarga. Bagi anak asnaf yang mempunyai potensi dalam bidang akademik maka segala inisiatif untuk menjayakan perlu diberi perhatian dengan bantuan berbentuk kewangan dan bantuan sokongan seperti bantuan kewangan tuisyen serta galakan motivasi.

Justeru dengan peningkatan kemahiran dan pendidikan akan memberi laluan kerjaya yang lebih luas kepada asnaf serta anak asnaf untuk meningkatkan pendapatan mereka dan seterusnya mampu memilih kerjaya yang mempunyai jaminan sosial yang baik berbanding sekarang.

7.2 Meningkatkan Hubungan Sosial Asnaf

Penyisihan sosial dari aspek sosial telah menyebabkan kesan negatif terhadap pembangunan individu dan keluarga. Ini menyebabkan kesan psikologi seperti kemurungan, kebimbangan, keyakinan diri yang rendah dan perasaan terasing (Goodban 1985). Ini terbukti kerana

mereka hidup dalam sekitaran sahaja dan tidak mempunyai hubungan sosial yang aktif di kawasan kejiranan. Selain itu, ia juga akibat kesan kegagalan mereka untuk menempatkan diri dalam sektor ekonomi moden dibandar telah meningkatkan perasaan kekecewaan dan sikap bergantung kepada bantuan kerajaan (Weinberg 1970).

Pihak institusi zakat perlu mewujudkan hubungan kekeluargaan dengan asnaf agar dapat memberi motivasi dan keyakinan untuk asnaf untuk memperbaiki hubungan sosial mereka. Pihak institusi zakat juga boleh menggunakan lokaliti masjid/surau yang berdekatan dengan kawasan rumah asnaf. Ini boleh dilaksanakan dengan pihak masjid/ surau memperolehi maklumat asnaf serta membuat kunjungan secara berkala untuk membuat jaringan ukhwah dirumah asnaf. Oleh kerana faktor tenaga kerja di institusi zakat yang terhad dari sudut tenaga kerja untuk turun menyantuni asnaf secara berkala, kerjasama dengan pihak masjid/surau dilihat sebagai alternatif untuk menyantuni golongan asnaf ini secara berkala. Ia secara tidak langsung dapat memperbaiki hubungan sosial asnaf terhadap hubungan kekeluargaan, hubungan kemasyarakatan dan hubungan keagamaaan. Selain itu kerjasama institusi zakat dengan pihak masjid / surau dalam mengadakan pelbagai program harus mewajibkan keterlibatan asnaf yang berada disekitarannya. Ini seterusnya dapat mengukuhkan hubungan keagamaan asnaf dengan institusi masjid / surau.

Selain itu program berbentuk kesedaran berkaitan penjagaan kesihatan perlu diberikan kepada asnaf bagi memberi kesedaran tentang kepentingan menjaga kesihatan yang baik melalui pemakanan yang seimbang, serta aktiviti riadah untuk memastikan tahap kesihatan yang baik. Ini kerana program kesedaran ini penting memandangkan hampir kesemua asnaf mempunyai masalah kesihatan akibat tidak memberi penumpuan terhadap penjagaan kesihatan.

7.3 Kuota Pendidikan Anak Asnaf

Pihak Institusi zakat boleh mewujudkan kuota untuk anak-anak asnaf bagi melanjutkan pendidikan menengah di sekolah asrama bantuan kerajaan atau swasta. Tidak dinafikan masalah rumah tangga yang berantakan, aktiviti sosial negatif di kawasan kejiranan akan memberi kesan yang tidak sihat terhadap pembelajaran serta perkembangan anak asnaf. Dengan mengambil anak asnaf yang berpotensi dalam pendidikan ini dan diletakkan di bawah persekitaran sekolah serta kawasan positif akan mengembangkan potensi mereka dan seterusnya memberi sinar terhadap masa hadapan anak asnaf dalam pendidikan. Kelonggaran terhadap merit akademik perlu diturunkan dalam memberi ruang kemasukan kepada golongan asnaf. Ini kerana mereka mempunyai kekurangan serta kekangan dalam mendapatkan akses pendidikan awal persekolahan yang baik. Kerjasama dengan kementerian pendidikan serta beberapa sekolah swasta yang berpotensi boleh dilakukan juga. Dengan memberi pendidikan serta kemahiran yang baik kepada anak asnaf akan membawa corak pemikiran serta perkara positif dalam keluarga asnaf tersebut sebagai galakan ekonomi dan psikologi kepada ahli keluarga yang lain.

8 KESIMPULAN

Secara kesimpulan kajian ini menunjukkan bahawa kegagalan asnaf untuk keluar dari

kelompok asnaf itu bukanlah disebabkan faktor utama agihan bantuan kewangan bulanan yang tidak mencukupi semata. Dimensi pendidikan dan faktor individu dengan institusi menyebabkan berlaku penyisihan sosial dikalangan asnaf. Pendidikan merupakan senjata utama untuk membuka ruang perjalanan asnaf kepada sumbangan aktiviti ekonomi yang produktif. Dalam mencapai negara maju, Malaysia perlu memastikan masyarakatnya mempunyai tahap pendidikan yang baik serta berkemahiran tinggi bagi merealisasikan impian menjadi negara maju. Perkara ini sukar dicapai sekiranya golongan asnaf tidak diberi pendidikan yang sewajarnya. Justeru, kewajaran dalam melihat agihan bantuan zakat bukan sekadar berbentuk kewangan harus diberi penekanan dan keutamaan. Meskipun begitu, jumlah bantuan kewangan bulanan zakat wajar ditingkatkan tetapi sekiranya asas kepada permasalahan tersebut tidak dirawat maka ia akan menjadikan agihan zakat itu yang hanya sekadar pemberian monetari tanpa ada implikasi yang besar terhadap ekonomi khusunya ekonomi umat Islam. Sehubungan itu, permasalahan asnaf itu perlu diteliti secara inklusif kerana ia bukan hanya bersifat ekonomi tapi ia mempunyai pelbagai dimensi atau dikenali sebagai penyisihan sosial yang merupakan suatu bentuk baharu kemiskinan pada era ini.

RUJUKAN

Chamhuri Siwar & Mohd Haflah Piei (1998a) : Isu, Konsep dan Dimensi Kemiskinan ;Kumpulan Rencana Tentaang Kemiskinan, Dewan Bahasa dan Pustaka:Kuala Lumpur

Eyisi, D.(2016). The usefulness of qualitative and quantitative approaches and methods in researhing probelm –solving ability in sciece education curriculum. Journal of Education and pratice, 7(15),91-100

Farhana Sidek, Kathryn Pavlovich & Jenny Gibb (2018). Entrepreneurship as worship : A Malay Muslim Perspective. Journal of Management & Organization : 1-13. Cambrigde University Press and Australian and New Zealand Academy of Management.

Goodban, N. (1985). The psychological impact of being on welfare. Social Services Review. 59: 403-422

Hairi Abdullah (1984). Kemiskinan dan Kehidupan Golongan Berpendapatan Rendah, Universiti Kebangsaan Malaysia: Bangi

Hairunnizam Wahid, Sanep Ahmad, Radiah Abdul Kader (2010). Pengagihan Zakat Oleh Institusi Zakat Kepada Lapan Asnaf: Kajian Di Malaysia. Jurnal Pengurusan Jawhar. 4(1): 147-170.

Hairunnizam Wahid, Sanep Ahmad & Radiah Abdul Kader (2010). Pengaruh faktor Keagamaan terhadap Kualiti Hidup Individu: Kajian Kes Asnaf Fakir dan Miskin. Kertas dibentangkan di Seminar Kebangsaan MACFEA ke-14: Hala Tuju Penyelidikan Kepenggunaan.13-14 Julai.

Hairunnizam Wahid, Sanep Ahmad, Mohd Ali Mohd Noor (2004). Kesan Bantuan Zakat Terhadap Kualiti Hidup Asnaf Fakir dan Miskin. Journal of Muamalat and Islamic Finance Research.*1*(1):151-165.

Hamizul Abdul Hamid (2017). Menangani kemiskinan Melalui Pendidikan Asnaf : Pengalaman Lembaga Zakat Selangor. Persidangan Pilantropi Untuk Bantuan Kemanusian 2017. Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei Darussalam

Hassan M.K & Khan J.M. (2007). Zakat, External Debt and Poverty Reduction Strategy in Bangladesh. Journal Of Economic Cooperation. 28 (4) 1-38

Kartini Aboo Thalib @ Khalid (2016). Dilema Kemiskinan :Falsafah, Budaya dan Strategi. Akademika 86 (2) Oktober : 65-78.

Kiky Kirina Abdillah, Junaenah Sulehan (2015). Kemunduran Sosiokonomi Dan Penyisihan Sosial Komuniti Bumiputera di Bandaraya Kuching : Kajian Kes di Kampung Kudei Baru dan Kampung Sinar Budi Baru Batu Kawa. GEOGRAFIA Online™, Malaysian Journal of Society and Space 11: Issue 13(131-141)

Laporan Tahunan Jabatan Perangkaan Malaysia (2016) https://www.dosm.gov.my

Laporan Tahunan Maiwp 2015 & 2016 https://www.maiwp.gov.my

Mannan M.A. (2003). Public Sector Management of Zakat dalam:Hannan S.A (eds.). Zakat and Poverty Alleviation. Dhaka: Islamic Economics Research Bureau.

Mohd Adib Ismail, Nik Mohd Azim Nik Ab Malik & Muhammad Hakimi Mohd Shafial (2015). Empowering Peripheral Ummah Through Waqaf. The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research 12:31-41

Mohd Fauzi Mohd Harun. 2006. Peminggiran dan kemiskinan orang Asli di negeri Perak. Tesis Ph.D. Universiti Kebangsaan Malaysia

Mohd Parid Syeikh Ahmad. 2001. Kaedah pengagihan dana zakat: Satu perspektif Islam. Dlm. Kaedah Pengagihan Dana Zakat: Satu Perspektif Islam, disunting oleh Nik Mustapha Nik Hassan. Kuala Lumpur: IKIM

Mohd Taib Dora (2000) Peminggiran Sosial : Keluarga Melayu Termiskin Bandar, Universiti Teknologi Malaysia Skudai

Nik Mohd Azim Nik Ab Malik, Mohd Adib Ismail, Shahida Shahimi (2016). Penyisihan Sosial Dan Penyelesaiannya Melalui Mekanisme Filantropi Islam. Jurnal Muamalat. Jakim. Bil 8: 77-95

Siti Hajar Abu Bakar, Nuralina Omar, Abd Hadi Zakaria, Haris Abd Wahab (2012). Intervensi Sosial Untuk Komuniti Tersisih :Ke arah Pembangunan Ummah. Jurnal Hadhari. UKM (4) 2 : 29-44

Siti Hajar Abu Bakar Ah. 2009. Intervensi sosial untuk komuniti tersisih di Malaysia. Dalam Raihanah Abdullah (penyunting). Pembelaan Kumpulan Minoriti di Malaysia. hlm.181-205. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.

Social exclusion Unit (2004). The Social Exclusion Unit. London: Office of Deputy Prime Minister

Unit Perancang Ekonomi. 2010. Buku Rancangan Malaysia kesepuluh 2011-2015. Putrajaya: Unit Perancangan Ekonomi Jabatan Perdana Menteri

Unit Perancang Ekonomi. 2011. Buku Rancangan Malaysia kesebelas 2016-2020. Putrajaya:Pertumbuhan Berpaksikan Rakyat .Unit Perancangan Ekonomi Jabatan Perdana Menteri

Weinberg, S.K (1970). Social Problems in Modern Urban Society, Edisi Kedua, Prentice Hall: Unites State.

Taksiran Zakat Perniagaan Dalam Kalangan Peniaga Kecil Di Malaysia: Satu Penilaian Semula

Nur Farhana Binti Mohd Yusoff [72]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, 11800 Minden, Pulau Pinang
E-mel : farhanayusoff@yahoo.com

Abstrak

Pada umumnya, taksiran zakat perniagaan dibuat berdasarkan penyata kewangan yang disediakan oleh syarikat perniagaan masing-masing. Penyata kewangan ialah penyata yang mengandungi data mengenai kedudukan kewangan bagi sesuatu perniagaan pada tarikh tertentu. Sehubungan itu amalan rekod simpan kira yang berkesan amat membantu dalam usaha memantau, menilai dan memberi petunjuk awal terhadap sebarang kesan kewangan, sebelum masalah menjadi kritikal. Sekiranya simpan kira tidak direkodkan, penyata kewangan perniagaan tidak dapat dikeluarkan dan mustahil taksiran zakat perniagaan berasaskan kaedah modal kerja dapat dikira. Oleh sebab itu, kertas kerja ini bertujuan untuk menilai semula kaedah taksiran zakat perniagaan bagi peniaga kecil di Malaysia. Dengan menggunakan analisis kandungan terhadap data sekunder, dapatan kajian dijangka akan mempamerkan bahawa kaedah pendapatan atau keuntungan dapat digunakan sebagai kaedah alternatif dalam menaksir zakat perniagaan peniaga kecil di Malaysia.

Kata kunci: Peniaga kecil, kaedah modal kerja, kaedah keuntungan, taksiran zakat perniagaan

1 PENDAHULUAN

Zakat perniagaan ialah zakat yang wajib dikeluarkan hasil daripada harta perniagaan sama ada yang melibatkan barangan atau perkhidmatan (Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR), 2008:8)). Dalam perkataan Arab, zakat perniagaan dikenali sebagai zakat 'urud al-tijarah (semua barang yang diperniagakan) yang bermaksud barang dalam dunia sama ada barang perhiasan, aset tidak alih, binatang, tanaman, pakaian dan sebagainya yang disediakan untuk perniagaan.

Realiti zakat perniagaan di Malaysia pada ketika ini mempunyai pelbagai kaedah taksiran. Namun kaedah yang sering diguna pakai ialah kaedah modal kerja, kaedah modal berkembang dan kaedah keuntungan atau pendapatan (Zahri Hamat, 2007). Ketiga-tiga kaedah ini boleh digunakan mengikut kesesuaian sesuatu perniagaan. Persoalannya sekiranya peniaga kecil tidak merekod kewangan perniagaan mereka, apakah kaedah taksiran zakat perniagaan yang boleh digunakan untuk menaksir zakat perniagaan mereka?

[72] Nur Farhana binti Mohd Yusoff merupakan calon Doktor Falsafah dalam bidang Pengurusan Pembangunan Zakat di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV).

Adakah menggunakan kaedah altenatif iaitu kaedah keuntungan? Apakah pandangan cendekiawan Islam klasik dan kontemporari berhubung perkara ini?

Bagi menjawab semua persoalan tersebut, kajian ini dilakukan bagi mencapai dua objektif. Pertama mengenal pasti kaedah taksiran zakat perniagaan di Malaysia; dan kedua menganalisis kaedah keuntungan berdasarkan pandangan cendekiawan Islam klasik dan kontemporari.

Untuk mencapai kedua-dua objektif ini, kajian kualitatif ini melibatkan data sekunder. Data sekunder diperoleh melalui kajian kepustakaan. Kesemua data ini dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Secara umumnya, perbincangan dalam kajian ini dibahagikan kepada lima bahagian. Pertama, membincangkan kaedah taksiran zakat perniagaan di Malaysia; kedua, membincangkan pandangan cendekiawan Islam klasik dan kontemporari terhadap kaedah taksiran zakat perniagaan; ketiga, menganalisis kaedah keuntungan berdasarkan pandangan cendekiawan Islam klasik dan kontemporari; keempat, contoh pengiraan zakat perniagaan menggunakan kaedah keuntungan; dan kelima, rumusan.

2 KAEDAH TAKSIRAN ZAKAT PERNIAGAAN DI MALAYSIA

Perakaunan untuk taksiran zakat perniagaan adalah dikenakan ke atas barang dagangan (‘*urud al-tijarah*) sahaja iaitu aset yang diperniagakan (Sanep Ahmad & Ahmad Othman, 2010:569). Berdasarkan ayat al-Qur’an dan Hadith Rasulullah SAW, perakaunan zakat perakaunan hanya dinyatakan dalam bentuk umum. Hal ini menyebabkan berlakunya kepelbagaian dalam menentukan kaedah perakaunan zakat perniagaan (Zahri Hamat, 2013:40). Kepelbagaian ini disebabkan oleh perkataan ‘*urud al-tijarah* yang bermaksud barangan perniagaan (Yusuf al-Qaradawi, 1999:298). Paling tidak terdapat tiga tafsiran perkataan *‘urud al-tijarah*. Pertama, ‘*urud al-tijarah* sebagai aset semasa; kedua, sebagai aset semasa dan keuntungan daripada pelaburan; dan ketiga, sebagai modal kerja dan keuntungan tahunan (Mohamed Abdul Wahab *et al*.,1995:354). Kepelbagaian tafsiran ‘*urud al-tijarah* ini telah menyebabkan berlakunya kepelbagaian kaedah perakaunan zakat perniagaan (Zahri Hamat, 2013:40).

Namun terdapat juga perbezaan nilai taksiran dalam mazhab yang sama khususnya berdasarkan amalan di Malaysia. Walaupun kaedah yang sama digunakan dalam menaksir zakat seseorang peniaga tetapi ia masih boleh menghasilkan nilai taksiran yang berbeza. Keadaan ini berlaku dalam kes taksiran barang perniagaan yang melibatkan akaun hutang dan inventori. Hal ini timbul kerana prinsip tolakan yang diberikan adalah tidak konsisten (Sanep Ahmad & Ahmad Othman, 2010:569).

Maimun Mahran menyatakan dalam *Kitab al-Amwal* bahawa:

“Apabila sudah tiba waktu kamu mengeluarkan zakat, kiralah berapa jumlah wang tunai yang ada pada mu, kira berapa nilai barangan perniagaan yang kamu miliki, kemudian dinilai keseluruhan barangan tersebut dengan nilai wang tunai, dan kiralah hutang yang dapat dijelaskan (yang diberi persetujuan untuk dibayar), dan tolaklah hutang yang perlu dijelaskan, kemudian keluarkanlah zakat bakinya” (Abu ‘Ubayd, 1991: 362).

Berdasarkan teks ini, Maimun Mahran menyatakan pandangannya bahawa zakat perniagaan sepatutnya diwajibkan terhadap modal kerja[73] bukan hanya terhadap barangan perniagaan. Walau bagaimanapun, di dalam manual pengurusan pengiraan zakat yang dikeluarkan oleh Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (2008:15) menyatakan bahawa terdapat dua kaedah perakaunan zakat perniagaan. Pertama, kaedah modal kerja dan kedua, kaedah modal berkembang[74]. Kaedah ini selari dengan penulisan buku Muhammad Kamal 'Atiyah (1995:182) yang bertajuk Perakaunan Zakat Teori dan Praktis. Muhammad Kamal 'Atiyah turut menyatakan bahawa terdapat dua kaedah dalam pengiraan zakat perniagaan. Pertama, kaedah modal kerja dan kedua, kaedah modal berkembang.

Namun kaedah di dalam Manual Pengurusan Pengiraan Zakat melibatkan pelarasan manakala kaedah yang dinyatakan oleh Muhammad Kamal 'Atiyah tidak melibatkan pelarasan. Berikut merupakan cara pengiraan zakat perniagaan bagi kaedah modal kerja dan kaedah modal berkembang:

Kaedah Modal Kerja

[(Aset Semasa – Tanggungan Semasa) +/- Pelarasan] x Pemilikan Saham Muslim x 2.5%

Kaedah modal kerja mengambil kira kedudukan aset semasa perniagaan, ditolak dengan tanggungan semasa perniagaan dan dibuat pelarasan ke atas beberapa item aset semasa dan tanggungan semasa.

Kaedah Modal Berkembang

[(Ekuiti pemilik + Liabiliti Jangka Panjang – Aset Tetap – Aset Bukan Semasa)+/- Pelarasan] x Pemilikan Saham Muslim (%) x 2.5%

Kaedah modal berkembang mengambil kira ekuiti pemilik perniagaan tersebut, sumber-sumber pembiayaan kewangan dan dibuat pelarasan bagi item-item tertentu, sama ada dicampur atau sebaliknya. Dengan perkataan lain ialah modal dicampurkan dengan keuntungan.

Kedua-dua kaedah ini akan memberikan taksiran zakat yang sama kerana dari segi perakaunan nilai kedua-duanya akan diperoleh dari penyata kewangan yang sama (Adibah Abd Wahab, 2016:67).

Persamaan perakaunan:

[73] Modal kerja meliputi wang tunai, nilai barangan perniagaan, dan jumlah hutang sebenar yang dapat dipungut ditolak dengan jumlah hutang (Yusuf al-Qaradawi, 1999:316).

[74] Kaedah berkembang adalah berdasarkan ekuiti pemilik perniagaan, iaitu modal dicampurkan dengan keuntungan (Zahri Hamat, 2013:41)

Ekuiti pemilik+Liabiliti Jangka Panjang-Aset Tetap-Aset Bukan Semasa	=	Aset Semasa-Liabilti Semasa
Model Modal Berkembang	=	Model Modal Kerja

Walau bagaimanapun, beberapa pelarasan perlu diambil kira. Pelarasan yang terlibat dalam pengiraan di atas adalah bersumberkan hujah dan asas seperti Jadual 2.0:

Jadual 2.0
Pelarasan Yang Terlibat Dalam Pengiraan Zakat Perniagaan

Pelarasan Bagi Aset Semasa			
Bil	**Perkara**	**Keterangan**	**Pelarasan yang Perlu Dilakukan**
1.	Barang-barang tidak wajib zakat	Hendaklah dikeluarkan seperti barang-barang dan hasil yang haram seperti riba, judi dan arak.	Ditolak
2.	Bukan milik sempurna	Contohnya: deposit sewa, air, telefon, elektrik dan lain-lain deposit.	Ditolak
3.	Penghutang kewangan	Wang yang dipinjamkan akan dikenakan zakat atas si peminjam berdasarkan ciri-ciri milik sempurna aset tersebut berpindah kepada si peminjam.	Ditolak
4.	Tiada item yang dikenakan zakat dua kali	Nilai dividen yang telah dibayar zakat oleh syarikat yang dilabur.	Ditolak
5.	Harta semasa yang tidak produktif	Contohnya: hutang lapuk, stok lupus, susutnilai yang ketara dan kekal.	Ditolak
6.	Tabung-tabung yang bersifat kebajikan	Contohnya: tabung khairat dan pendidikan.	Ditolak
7.	Inventori atau stok	Stok bahan mentah dan kerja dalam proses.	Ditambah
Pelarasan Bagi Liabiliti Semasa			
1.	Bukan berbentuk operasi perniagaan	Pinjaman kewangan dan pengkelasan semula pinjaman berjangka.	Ditambah
2.	Dividen yang dicadangkan (*dividend payable*)	Sumber milik sempurna	Ditambah
3.	Overdraf.	Sumber milik sempurna	Ditambah

4.	Pajakan kewangan/modal.	Sumber milik sempurna	Ditambah

Sumber: *Manual Pengurusan Pengiraan Zakat JAWHAR*

Jadual 2.0 menunjukkan pelarasan yang terlibat dalam pengiraan zakat perakaunan. Pelarasan pertama melibatkan aset semasa dan pelarasan kedua melibatkan liabiliti semasa. Pelarasan aset semasa yang perlu ditolak ialah berkaitan barang-barang tidak wajib zakat, bukan milik sempurna, penghutang kewangan, nilai dividen yang telah dibayar zakat oleh syarikat yang dilabur, harta semasa yang tidak produktif dan tabung-tabung yang bersifat kebajikan. Manakala item stok bahan mentah dan kerja dalam proses pula harus ditambah dalam aset semasa. Untuk pelarasan liabiliti semasa pula, item bukan berbentuk operasi perniagaan, dividen yang dicadangkan (*dividend payable*), overdraf dan pajakan modal atau kewangan harus ditambah.

Pelarasan perlu dibuat terhadap kaedah modal kerja ataupun kaedah modal berkembang. Antara faktor utama yang diambil kira untuk pelarasan itu ialah hak milik sempurna dan urusniaga yang dibenarkan oleh syarak. Jika kedua-dua faktor itu tidak dipenuhi, maka ia tidak dikenakan zakat. Dengan mengambil kira pelarasan-pelarasan yang perlu dibuat itu, maka nama lain bagi kaedah pertama ialah kaedah modal berkembang terselaras, makanala kaedah kedua pula ialah kaedah modal kerja (Zahri Hamat, 2014).

3 PANDANGAN CENDEKIAWAN ISLAM KLASIK DAN KONTEMPORARI TERHADAP KAEDAH TAKSIRAN ZAKAT PERNIAGAAN

Menurut Zahri Hamat (2014) dan Zahri Hamat dan Irfan (2017) kaedah taksiran zakat perniagaan adalah tidak rigid, malah kaedah tersebut boleh disesuaikan dengan jenis sesuatu perniagaan. Pandangan beliau berasaskan enam alasan seperti berikut:

Ayat al-Baqarah (2:267) tidak menjelaskan kaedah zakat perniagaan walaupun ayat ini dijadikan hujah tentang kewajipan zakat perniagaan.

Hadith Rasulullah SAW yang dilaporkan oleh Abu Dawud menyebut hanya barangan yang disediakan untuk perniagaan sahaja yang diwajibkan zakat. Ia juga telah disokong oleh beberapa Hadith lain.

Laporan Maimun b. Mahran dalam kitab *al-Amwal* bahawa kaedah modal kerja adalah berasaskan kepada modal kerja.

Dilaporkan Abu Ishaq al-Shatibi berpendapat bahawa pendapatan boleh dijadikan asas dalam kaedah perakaunan zakat perniagaan.

Ibn ‘Abbas dilaporkan berpendapat tidak mengapa untuk menunggu sehingga barangan perniagaan dijual dan kemudian zakat dikenakan pada harga tersebut.

Kandungan surat Khalifah Umar Abdul Aziz yang menyebut bahawa tidak boleh dipungut zakat ke atas keuntungan para peniaga sehingga ia melampaui tempoh satu tahun. Sesetengah *fuqaha’* juga berpendapat bahawa zakat dikecualikan ke atas operasi perniagaan pada tahun-tahun yang mengalami kerugian.

Melalui keenam-enam alasan berikut, dapat dibuktikan bahawa kaedah taksiran zakat perniagaan adalah tidak rigid malah bersifat terbuka untuk sebarang perbincangan. Ia boleh berubah mengikut kesesuaian masa dan situasi. Oleh sebab kaedah taksiran zakat perniagaan disebut secara umum dalam al-Qur'an dan Hadith, maka para ulama telah membahaskan kaedah tersebut dalam bentuk pandangan masing-masing. Asas umum yang diguna pakai dalam perbahasan pandangan para ulama adalah perkataan '*urud al tijarah* yang bermaksud barangan perniagaan. Hal ini menyebabkan berlakunya kepelbagaian dalam menentukan kaedah perakaunan zakat perniagaan (Zahri Hamat, 2013:40). Paling tidak terdapat tiga tafsiran perkataan *'urud al-tijarah*. Pertama, *'urud al-tijarah* sebagai aset semasa; kedua, sebagai aset semasa dan keuntungan daripada pelaburan; dan ketiga, sebagai modal kerja dan keuntungan tahunan (Mohamed Abdul Wahab et al.,1995:354). Kepelbagaian tafsiran *'urud al-tijarah* ini telah menyebabkan berlakunya kepelbagaian kaedah perakaunan zakat perniagaan (Zahri Hamat, 2013:40).

Namun terdapat juga perbezaan nilai taksiran dalam mazhab yang sama khususnya berdasarkan amalan di Malaysia. Walaupun kaedah yang sama digunakan dalam menaksir zakat seseorang peniaga tetapi ia masih boleh menghasilkan nilai taksiran yang berbeza. Keadaan ini berlaku dalam kes taksiran barang perniagaan yang melibatkan akaun hutang dan inventori. Hal ini timbul kerana prinsip tolakan yang diberikan adalah tidak konsisten (Sanep Ahmad & Ahmad Othman, 2010:569).

4 MENGANALISIS KAEDAH KEUNTUNGAN BERDASARKAN PANDANGAN CENDEKIAWAN ISLAM KLASIK DAN KONTEMPORARI

Pada dasarnya, kaedah taksiran zakat perniagaan dibuat berasaskan penyata kewangan[75] yang disediakan oleh syarikat perniagaan masing-masing. Namun begitu sekiranya peniaga kecil tidak merekod simpan kira perniagaan mereka, penyata kewangan tidak dapat dikeluarkan. Oleh itu, mustahil taksiran zakat perniagaan menggunakan kaedah modal kerja dapat dilakukan. Hal ini kerana kaedah modal kerja memerlukan beberapa pelarasan yang melibatkan item aset semasa dan item liabiliti semasa. Sekiranya situasi ini berlaku, peniaga kecil boleh menggunakan kaedah keuntungan sebagai kaedah alternatif untuk menaksir zakat perniagaan. Kaedah keuntungan ini adalah berasaskan aplikasi *qiyas*[76].

Di Malaysia, cendekiawan Islam bersetuju kaedah zakat perniagaan dibentuk berasaskan ijtihad. Malah ada yang berpendapat zakat perniagaan boleh d*iqiyas*kan kepada pertanian. Antaranya ialah Zahri Hamat (2014:45) yang menyatakan kaedah untuk mendapatkan pendapatan daripada pertanian diqiyaskan dengan kaedah mendapatkan pendapatan daripada perniagaan. Semasa mendapatkan pendapatan, kedua-dua usaha itu akan melibatkan faktor pengeluaran[77]. Disebabkan itu, kedua-dua usaha ini mempunyai ciri-ciri yang sama bagi mendapatkan pendapatan.

[75] Penyata kewangan ialah penyata yang mengandungi data mengenai kedudukan kewangan bagi sesuatu perniagaan pada tarikh tertentu

[76] *Qiyas* ialah proses mebuat perbandingan masalah yang tiada nas dengan masalah yang ada nas berlandaskan *'illah* hukum yang sama.

[77] Faktor pengeluaran terbahagi kepada dua. Pertama, faktor tetap; dan kedua faktor berubah.

Yusuf al-Qaradawi (1999:455) pula berpendapat bahawa pendapatan daripada sewaan bangunan dan kilang boleh di*qiyas*kan kepada pendapatan pertanian. Kos selenggara bangunan dan kilang diumpamakan sebagai kos penjagaan tanah manakala bangunan dan kilang disamakan sebagai tanah pertanian. Husain Shahatah (2003:357-359) berpendapat zakat terhadap pendapatan daripada perkilangan boleh diqiyaskan kepada tiga jenis zakat. Pertama, pendapatan daripada perkilangan sebagai zakat pertanian dengan kadar 10 peratus; kedua, pendapatan daripada perkilangan sebagai zakat *mustaghalat* iaitu pada kadar 2.5 peratus; dan ketiga, pendapatan daripada perkilangan sebagai zakat barangan perniagaan iaitu pada kadar 2.5 peratus.

Bukan itu sahaja, pendapatan daripada perlombongan, perikanan, sewaan, perindustrian, dan pengangkutan boleh diqiyaskan kepada zakat pertanian (Abdullah Ibrahim, 1997:167). Pendapatan daripada pelaburan pula diqiyaskan kepada zakat pertanian (Syed Othman Alhabshi, 2001:4-5) manakala pendapatan daripada perniagaan yang berbentuk perkilangan, perladangan, dan perkhidmatan zakat juga perlu dikenakan terhadap keuntungan (Barjoyai Bardai, 2001:8).

Dalam kata lain, semua kegiatan ini boleh dikelaskan semula mengikut sektor. Kepentingan sektor-sektor tersebut boleh berubah mengikut kesesuaian perubahan masa dan keadaan. Hasil kajian Zahri Hamat (2007:159) mendapati majoriti responden berpandangan bahawa semua kaedah perakaunan zakat dibentuk berdasarkan al-Qur'an dan Hadith. Walau bagaimanapun oleh kerana ayat al-Qur'an dan Hadith yang berkaitan dengan zakat adalah berbentuk umum, maka semua kaedah yang dibentuk adalah yang paling hampir dengan kehendak al-Qur'an atau Hadith. Mereka juga berpandangan bahawa tidak ada kaedah yang betul-betul menepati kehendak syarak. Menurut mereka lagi, asas yang perlu dipakai ialah memilih kaedah perakaunan zakat yang lebih menguntungkan golongan fakir miskin, disamping pandangan jumhur fuqaha'. Antara asas hujah responden adalah seperti berikut:

> "Harus diingat bahawa semua kaedah yang disebutkan juga adalah berasaskan kepada penelitian fuqaha' dalam al-Qur'an dan Hadith. Justeru itu, keputusan jumhur adalah penting dalam hal ini"

Dengan kata lain, majoriti responden berpandangan bahawa kaedah perakaunan zakat adalah tidak rigid. Ketiga-tiga kaedah tersebut boleh dipakai sesuai dengan jenis harta yang diwajibkan zakat. Malah menurut mereka lago, perubahan ke atas ketiga-tiga kaedah perakaunan zakat tersebut boleh dibuat sama ada ia ada kena mengena dengan jenis harta yang diwajibkan zakat, penetapan nisab harta zakat ataupun kadar zakat sendiri. Oleh sebab itu, mereka menegaskan bahawa para fuqaha dari masa ke semasa perlulah meneroka kaedah-kaedah baru agar ia bersesuaian dengan keperluan dan keadaan semasa.

Hasil dapatan Zahri Hamat (2007: 165) juga mendapati bahawa majoriti responden tidak bersetuju kaedah modal kerja sebenarnya adalah kaedah yang paling tepat dengan kehendak syarak. Respoden berpandangan bahawa kaedah perakaunan zakat perniagaan kerja bukanlah sesuatu yang *qat'i*. Oleh itu, perubahan ke atas kaedah tersebut boleh dibuat. Hujah responden adalah seperti berikut:

"Hukum sesuatu perkara yang tiada nas qat'i boleh dipinda atau disesuaikan dengan keadaan semasa selagi mana ia tidak melanggar batas syariat dengan melampau."

Responden tidak bersetuju bahawa kaedah modal kerja merupakan kaedah yang paling tepat dengan syarak. Hal ini kerana kaedah modal kerja dibentuk bukan berasaskan nas *qat'i*. Oleh sebab itu, kaedah perakaunan zakat perniagaan boleh berubah bersesuaian dengan keperluan semasa. Susulan daripada dapatan itu, Zahri Hamat (2007:167) mencadangkan kaedah keuntungan untuk dijadikan sebagai salah satu kaedah perakaunan zakat namun majoriti responden tidak bersetuju dengan kaedah tersebut. Antara pandangan mereka, zakat perniagaan wajib dibayar walaupun operasi perniagaan mengalami kerugian kerana zakat dikenakan ke atas harta perniagaan bukannya ke atas keuntungan perniagaan namun, rumusan akhir kajian Zahri Hamat (2007) menyatakan bahawa majoriti berpandangan bahawa zakat boleh dikenakan ke atas pendapatan tetapi dengan menggunakan aplikasi *qiyas*.

5 CONTOH PENGIRAAN ZAKAT PERNIAGAAN MENGGUNAKAN KAEDAH KEUNTUNGAN

Berikut merupakan contoh pengiraan zakat perniagaan dengan menggunakan kaedah keuntungan bagi peniaga kecil.

Jadual 5.0
Contoh Pengiraan Zakat Perniagaan Menggunakan Kaedah Keuntungan

	PERKARA	JUMLAH (RM)
A	Jualan	Seminggu: RM 300 sehari X 5 hari berniaga =RM1,500 Sebulan: RM 1,500 X 4 minggu =RM 6,000 Setahun: RM6,000x12 bulan =RM 72,000
B	(-) Belanja atau Kos Setahun	(RM10,000)
C	Keuntungan Bersih Setahun (A – B) (Melebihi /Menyamai Paras Nisab (Harga 85 gram emas	RM 72,000-RM 10,000 =RM62,000
D	Kadar Zakat	2.5%
E	Zakat Perniagaan (CXD)	=RM 1,550

Sumber: *Pusat Pungutan Zakat Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP)*

Jadual 5.0 menunjukkan contoh pengiraan zakat perniagaan bagi peniaga kecil menggunakan kaedah keuntungan. Kaedah keuntungan mengambil kira semua hasil atau jualan atau perolehan setahun ditolak dengan segala kos atau perbelanjaan setahun yang ditanggung peniaga. Bakinya dikenakan zakat pada kadar 2.5% (bersamaan atau melebihi paras nisab). Dengan kata lain, keuntungan bersih setelah ditolak segala kos atau perbelanjaan.

6 RUMUSAN

Berdasarkan perbincangan sebelum ini, dapatlah dirumuskan bahawa kaedah keuntungan atau pendapatan merupakan satu kaedah alternatif bagi peniaga kecil yang tidak mempunyai penyata kewangan. Kaedah keuntungan ini adalah berasaskan aplikasi *qiyas*. Aplikasi *qiyas* ialah kaedah untuk mendapatkan pendapatan daripada pertanian dengan kaedah mendapatkan pendapatan daripada perniagaan.

Kaedah keuntungan juga sesuai digunakan bagi perniagaan sektor perkilangan, sektor pertanian, sektor penternakan, sektor perhutanan, sektor perikanan dan sektor perlombongan (Zahri Hamat, 2014:75).

BIBLIOGRAFI

Abu 'Ubayd al-Qasim b. Salam (1991). *Kitab al-amwal* (Terj. Noor Mohammad Ghiffari). Islamabad: Pakistan Hijra Council.

Adibah Abdul Wahab (2016). *Faktor Yang Mempengaruhi Pembayaran Zakat di Syarikat Tersenarai Awam di Malaysia*. Tesis yang Diserahkan Untuk Memenuhi Keperluan bagi Ijazah Doktor Falsafah, Universiti Malaya Kuala Lumpur.

Husain Shahatah (2003). Kaedah Agihan Zakat Harta, Pengertian, Sistem dan Agihannya (terj. Hamid Fahmy Zarkasyi dan Harun Ar-Rashid Hj. Tuskan). Kuala Lumpur: Pustaka Al-Shafa.

Jabatan Wakaf, Zakat & Haji (2008). *Manual pengurusan pengiraan zakat*. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad.

Mohamed Abdul Wahab et al. (1995), "Case Study in Malaysia- Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implications". *Seminar Proceeding No. 23, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.*

Mohammed Obaidullah (2016). Revisiting Estimation Methods of Business Zakat And Related Tax Incentives. Journal of Islamic Accounting and Business Research 7 (4).

Muhammad Kamal 'Atiyah (1995). *Perakaunan zakat: teori dan praktis* (Terj. Mohd Nor Ngah). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sanep Ahmad & Ahmad Othman(2010). Penilaian Semula Taksiran Zakat Perniagaan Korporat Bagi Menghasilkan Satu Nilai Taksiran Zakat Yang Seragam Di Malaysia. *Jurnal Syariah* 3, (565-584).

Syed Othman Alhabshi (2001). Zakat Perniagaan Potensi dan Cabaran di Era Ekonomi Baru. Kertas Kerja dibentangkan di Konvensyen Zakat Kebangsaan anjuran bersama Sekretariat Pusat Zakat Negeri-Negeri (SPZN) dan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dengan kerjasama AFTAAS Consulting Sdn Bhd., Purajaya,18-19 September 2001.

Wahbah al-Zuhaili (1984). *Fiqh & perundangan islam, Jilid II*. (Terj. Md. Akhir Haji Yaacob *et al*.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Wahbah al-Zuhaili (1999). *Fiqh & perundangan islam, Jilid II*. (Terj. Md. Akhir Haji Yaacob *et al*.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Yusuf al-Qaradawi (1999). *Fiqh az-zakat* (Terj. Monzer Kahf). London: Dar al-Taqwa.

Zahri Hamat & Irfan (2017). Perakaunan Zakat Korporat Di Kota Medan, Indonesia. Memperkasa Kutipan Dan Agihan Zakat Di Malaysia (21-33). Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia.

Zahri Hamat (2011). Perubahan Dalam Perakaunan Zakat di Malaysia. Jurnal Pengurusan JAWHAR, 5(1), (142-152).

Zahri Hamat (2013). Perakaunan Zakat Perniagaan di Malaysia (Cetakan Pertama). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Zahri Hamat (2014). Perakaunan Zakat Perniagaan di Malaysia (Cetakan Kedua). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

#Zakat Plays A Role In Marketing Politics[78]

Caturida Meiwanto Doktoralina[79]
Zakaria Bahari[80]
Center for Islamic Development Management Studies (ISDEV)
11800 Minden, Pulau Pinang
Email: chess302@gmail.com, cmd13soc004p@student.usm.my
bzak@usm.my & bzak09@gmail.com

Abstract

Social media (medsos) hashtags (#) are one way of raising awareness among Muslims regarding the importance of zakat in economics and politics. Increasing the proportion of zakat in the economic development of the people has become an important issue. Generally, medsos users demonstrate message solidarity through 'hashtags', such as @zakatUS with #zakatmalaysia and #zakatindonesia and @zakatsg with #zakatbruneidarussalam. Due to the increase in social media users, it is expected that the #zakat hashtag can be a critical factor in increasing awareness of zakat payments.This study focuses on two main issues. First, can medsos hashtags generate zakat payments? Second, can the development of the #zakat hashtag in medsos strengthen the implementation of zakat payments? Therefore, this paper aims to achieve two objective studies: (1) to form a conceptual framework for encouraging the *muzakki* (payer of zakat) to pay zakat and (2) to recognise good hashtag concepts and to facilitate their acceptance in the Muslim community to increase zakat payments. This study's literature review shows that zakat hashtags must be developed as one of the da'wah media (marketing politics) to serve as a reminder to the *muzakki* regarding the role of zakat in developing the Ummah. This paper presents the factors needed in delivering the zakat hashtag, such as the concept and characteristics of important messages regarding the zakat payments. The methodology by using transmedia forms user framing in marketing strategies of zakat. Zakat hashtags also present religious images and quotations that emotionally engage the *muzakki*, enabling interactions with others without being limited to geographical location. This study's implications will help raise awareness regarding the payment of zakat income to zakat institutions.

Keywords: *Hashtags, Marketing, Politic, Zakat*

1 INTRODUCTION

The impact of globalisation has caused various compulsory creative and innovative institutions to increase growth through market expansion (Schneider & Spieth, 2013).

[78] This paper is presented at the 13th IDMAC International Islamic Development Management Conference (IDMAC 2018), recommended by the Center for Islamic Development Management (ISDEV), on 13-14 November 2018, at the Universiti Sains Malaysia (USM), Malaysia.

[79] Caturida Meiwanto Doktoralina is a PhD student at the Center for Islamic Development Management Studies (ISDEV) and lecturer at the Faculty of Economics and Business, Accounting Program at Mercu Buana-Jakarta University.

[80] Zakaria Bahari is the Senior Lecturer of the Center for Islamic Development Management Studies (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM)

Media framing and information technology have influenced the current political, social and cultural economic development (Held, McGrew, Goldblatt, & Perraton, 2000). The increasing trend of social media users (see table 1) is a new force in optimising simultaneous communication, quickly conveying information to a broad and heterogeneous audience[81] (Dwityas & Briandana, 2017; Setiawan & Santoso, 2017). A competitive and modern market also requires organisations to consider supply chain management (SCM) mismatches that are influenced by cultural diversity[82] (Doktoralina, Bahari, Herliansyah, Ismail, & Putri, 2018) and as well as an understanding of the Analytic Hierarchy Process (AHP). Although there are many studies in building awareness of zakat payments and in measuring the behaviour of paying zakat, continual study is needed due to the rapidly changing times.

Table 1: Top 25 Countries, Ranked by Internet Users, 2013-2018

No	Country	2013	2014	2015	2016	2017	2018
1	China	620.7	643.6	669.8	700.1	736.2	777.0
2	US	246.0	252.9	259.3	264.9	269.7	247.1
3	India	167.2	215.6	252.3	252.3	313.8	346.3
4	Brazil	99.2	107.7	113.7	113.7	123.3	125.9
5	Japan	100.0	102.1	103.6	103.6	105.0	105.4
6	Indonesia	72.8	83.7	83.7	93.4	112.6	123.0
7	Russia	77.5	82.9	82.9	87.3	94.3	96.6
8	Germany	59.5	61.6	61.6	62.2	62.7	62.7
9	Mexico	53.1	59.4	59.4	65.1	75.7	80.4
10	Nigeria	51.8	57.7	57.7	63.2	76.2	84.3
11	UK	48.8	50.1	50.1	51.3	53.4	54.3
12	France	48.8	49.7	49.7	50.5	51.9	52.5
13	Philippines	42.3	48.0	48.0	53.7	64.5	69.3
14	Turkey	36.6	41.0	44.7	47.7	50.7	53.5
15	Vietnam	36.6	40.5	44.4	48.2	52.1	55.8
16	South Korea	40.1	40.4	40.6	40.7	40.9	41.0
17	Egypt	34.1	36.0	38.3	40.9	43.9	47.4
18	Italy	34.5	35.8	36.2	37.2	37.5	37.7
19	Spain	30.5	31.6	32.3	33.0	33.5	33.9
20	Canada	27.7	28.3	28.8	29.4	29.9	30.4
21	Argentina	25.0	27.1	29.0	29.8	30.5	31.1
22	Colombia	24.2	26.5	28.6	29.8	30.5	31.3
23	Thailand	22.7	24.3	26.0	27.6	29.1	30.6
24	Poland	22.6	22.9	23.3	23.7	24.0	24.3
25	South Africa	20.1	22.7	25.0	27.2	29.2	30.9
Worldwide		2,692.9	2,892.7	3,072.6	3,246.3	3,419.9	3,600.2

Source: e-marketer.com (million) years of 2018

One current social media trend is hashtags (#). At first, the hashtag was only used as a '#' symbol to classify specific topics for easier searches. However, social, neutral and supportive initiatives have followed, in which users employ hashtags to share textual information, pictures, videos and news links, creating a forum for information marketing politics (Laeeq Khan, Zaher, & Gao, 2018). This forum is where social reality is interpreted

[81] The point is the development of an integrated alternative marketing communication model to achieve marketing goals.
[82] The intention is that the detailed information on SCM in the #zakat is fully useful by Muslim social media users according to *Tarbiyah al-Ruhiyah*. *Tarbiyah al-Ruhiyah* is intended to cultivate the human spiritual side to be able to live this life easily and lightly.

and constructed with a specific meaning to serve the purpose of the message maker (Setiawan & Santoso, 2017).

Structurally and sustainably, Muslims have never ruled out the concept of change that promotes economic development (Nienhaus, 2010). The potential zakat in the world, i.e., as much as USD 1.6 billion, has not been realised (Beik, 2015; Religionfacts.com, 2018). Therefore, zakat institutions continue to explore ways to increase zakat payments. One such method is to deliver messages through social media. Furthermore, the message framing's impact must be analysed and measured to determine its success. Zakat remains a serious discussion among experts because the impact will be directly felt in building a socio-economic society[83] (Doktoralina, 2016a, 2016b, 2017; The Indonesian National Zakat Board, 2017).

The Islamic economic system is indeed compatible with the concept of the social market economy, and Islamic economics can support the concept in question (Nienhaus, 2010). However, to provide immediate benefits, social media, including hashtags, can play an important role in structuring perspective into reality (Yosef, 2009). Therefore, if zakat has previously been collected from house to house and mosque, the increasing trend of social media users around the world indicates the need to adjust the strategy to generate zakat payments. Online, hashtags serve as markers to convey a common message, and all modern things must pay attention and adjust to the local culture (Doktoralina, Bahari, & Abdullah, 2018). Although some Zakat institutions, such as @zakatUS with #zakatmalaysia and #zakatindonesia and @zakatsg with #zakatbruneidarussalam, have explored this option, few studies have measured the success of the #zakat hashtag in social media (Alremeithi & Faisal, 2017; Ardhianto, 2018; Bunt, 2018; Nihayah, 2016).

Prophet Muhammad S.A.W was ordered to deliver religious teachings because Allah SWT made Islam the only religion for humans and jinn.[84] 'Convey from me even though only one verse'[85] must be interpreted correctly to achieve the purpose of da'wah. In the Quran, zakat payments are referred to 30 times, and zakat is mentioned along with the practice of sholat as many as 27 times (Mahmood Zuhdi bin Hj. Abdul Majid, 2003, p. 8). Some of these mentions occur inside sura al-Baqarah (2:267),[86] Hadith Bukhari (No. Hadith 719 & 749) and Hadith Muslim (No. hadith 940 & 941). Furthermore, the zakat practice can purify the soul and purify property (Hussain and Abdullah, 2015). The role of #zakat as a moderating variable and borderless information should contribute to the increase in zakat payments. How to follow the increasing population trend must be a concern, as the world's Muslim

[83] The relationship between economic activity (production, distribution and consumption of goods and services) and social life (does not exist). A socio-economic society is measured by indicators such as gross national product (GNP), life expectancy, literacy and payroll levels. Regarding zakat, it is suggested that the distribution of zakat money can contribute to social security and help bridge the gap between those who have and those who have not.

[84] The Qur'an in Surah al-Maidah mentions that 'This day those who disbelieve have despaired of [defeating] your religion; so fear them not, but fear Me' (Sura al-Maidah, 5:3).

[85] 'Convey from me even though only one verse' (HR Bukhari, 3/1275; Nomor: 3274). According to Al Ma'afi An Nahrawani, this means that everyone who hears a case from the Prophet Muhammad SAW hastens to deliver it, even if only a little. The goal is that the message from the Prophet Muhammad SAW can be immediately connected and delivered in its entirety. The form of the command in this hadith shows the law of *fardhu kifayah*.

[86] 'O you who have believed, spend from the good things which you have earned and from that which We have produced for you from the earth' (al-Baqarah, 2:267).

population in 2050 is projected to be 2.8 billion (Pew Research Center, 2015).

Messages through social media with #zakat must be conveyed to people who have fulfilled the needs of *nisab* and *haul* (Powell, 2009). In principle, #zakat has the purpose of giving an overview of religious messages that are concise and easy to understand for the *muzakki*[87] to be aware of paying zakat. Conversely, #zakat can also shape changes in the economic life of the *mustahiqq;*[88] thus, it is expected for them to develop and become *muzakki.* Therefore, hashtags must be designed wisely to touch the message recipient's heart while still maintaining religious values and respecting the country's regulations. The #zakat hashtag can play a beneficial role in political marketing to advance the economy and politics of the people. The purpose of providing economic and political progress for the people is transparency, as the information regarding the quotation and distribution of zakat inevitably becomes transparent to the public[89] (Fuadah Johari, Aziz, and Ahmad Fahme Mohd Ali, 2014). Thus, in the modern era, hashtags can have an impact on increasing the payment of zakat (Yunianto et al., 2017).

Therefore, this study is important because the #zakat hashtag plays a role in marketing politics and requires effective measures (Page, 2012). The problem is determining whether the hashtag trend in social media has generated zakat payments. Second, can the development of social media hashtags strengthen the implementation of zakat payments? Therefore, this paper has two main parts: (1) forming a conceptual framework for encouraging more *muzakki* (zakat payers) to pay zakat and (2) recognising good hashtags that can be easily accepted by the public for increasing zakat payments.

2 LITERATURE REVIEW

2.1 Hashtags (#) as Framing Media and Political Marketing

The concepts of politics and political understanding in Islam are significantly different from the general view. Islam states that all activities must be carried out in accordance with sharia, as stated in the Al-Quran surah al-Isra (17:80)[90]. According to Kelsen (2017), politics are divided into two types: the politics of ethics, which deal with human goals to stay alive, and politics as a technique to achieve goals.

Islamic da'wah is important[91] and must adjust to be maintained. Adjustment refers to Ibn Kathir's interpretation that one must never retreat from principle nor from obeying Allah SWT, establishing His limits, fighting His enemies and carrying out amar ma'ruf and nahi mungkar. In the surah Muhammad (47:38), an-Nisa (4:33) and Ibrahim (14:19-20), Allah SWT stated with a clear warning that those who turn away will be replaced with other people.

[87] *Muzakki* is a person who has fulfilled *Nisab* and *haul* in paying zakat (zakat payer).
[88] *Mustahik* is a group of zakat recipients that is included in the eight asnaf stipulated in the Quran.
[89] Eight *asnaf* are the less fortunate Muslims, i.e. for the poor and needy, for those who lack managing funds, for those whose hearts are tamed and (recently) reconciled (to the truth), to those who are slaves and in debt.
[90] Which means: 'And say, "My Lord, cause me to enter a sound entrance and to exit a sound exit and grant me from Yourself a supporting authority"' (Surah aI Isra', 17:80).
[91] As surah al-Imran (3:104,110), surah an-Nahl (16:125), surah at-Taubah (9: 122), surah al-Mu'minun (23:73) and surah at-Taubah (9:71) in Quranic.

Thus, fostering an Islamic economy obtains the difference between Allah SWT (*mardlatillah;* Muhammad Syukri Salleh, 2018) and sustainability. In other words, the hashtags formed by zakat institutions are appropriate for raising awareness regarding the paying of zakat because they are following the times.

Hashtags are messages used (generally by the current millennial generation) for conveying information. Initially, hashtags only characterised something with uniformity for conveying messages. However, after being well packaged by social media, hashtags have become a medium for achieving goals in various activities. The success of social media hashtags in various businesses has been demonstrated by the #traveloka hashtag in sharing the convenience of shopping for airline tickets or by the #grab hashtag in promoting public transportation (Budi Indriawati, Nur Latifah Umi Satiti, & Rinasari Kusuma, 2016).

Similarly, the Prophet Muhammad conveyed short but meaningful messages, such as 'Convey from me even though one verse'.[92] Therefore, hashtags are fitting for the knowledgeable person and for the person who understands and explains the message of sunnah. Islam encourages acquiring knowledge and disseminating it throughout society, as stated in the Qur'an surah al-Baqarah (2:269).[93] Furthermore, the Prophet Muhammad said: 'Seeking knowledge is mandatory for every Muslim (male and female)'.

Thus, a hashtag made according to sharia is to raise awareness among the community to pay zakat. Although many contemporary theories have been studied, compulsory zakat is carried out continuously and builds a moral *aqeedah*. This supports Qutb and Husin (1986), who stated that the message of da'wah (such as #zakat) must be done with the best sentence spoken on earth, and it goes to the sky and in front of other good sentences. According to McKeown (2011), although all marketing strategies have the same goal of success, the marketing strategy that is fostered has a difference in supply chain management (SCM) compared to most hashtags (Doktoralina, Bahari, Herliansyah, et al., 2018; Mintzberg, 1978; Vladimir, 2009).

2.2 Hashtags and Culture of a Country

Hashtags as a simple message are now a borderless phenomenon (Tatomirovic, 2016). Hashtags also link to studies of contemporary theories, such as motivation, behaviour, marketing and framing, because 25% of short messages are considered more interactive (Ajzen, 1991; Cravens & Piercy, 2006; Deci, Koestner, & Ryan, 1999; Goffman, 1974; Lovejoy, Waters, & Saxton, 2012). This trend has also shifted local culture into modern lifestyles, business behaviours (self, family, environment) and economic politics and governance. Hashtags have changed the method of da'wah to be carried out by zakat institutions in increasing the awareness among *muzakki* for paying zakat. Furthermore, hashtags must be designed to enter mainstream social media without forgetting the original culture (Patra & Khan, 2016).

[92] Hadith Al Bukhari (No. hadith 3461), Hadith At Tirmidzi (No. hadith 2669), Hadith Ahmad (No. hadith 6486, 6888, 7006), Hadith Riwayat Ad Darimi (No. hadith 559), Hadith Ibnu Hibban (No. hadith 6256).

[93] 'He gives wisdom to whom He wills, and whoever has been given wisdom has certainly been given much good. And none will remember except those of understanding' (Surah al-Baqarah, 2:269).

Different countries' cultures must be maintained even though the development of information technology is changing rapidly (Sheldon, Rauschnabel, Antony, & Car, 2017). The #zakat hashtag can frame the *muzakki* and create a flexible, responsive and pro-active chain in shaping the value of awareness (Young-Ybarra & Wiersema, 1999). Thus, a culture is defined as a characteristic of a particular group of people who share common values, morals, written language, oral customs and lifestyle (Hofstede, 1984). Hashtags are appropriate for the uses and gratifications (U & G) theory, which states that actively choosing the media that is distributed can fulfil one or more needs (Katz, Blumler, & Gurevitch, 1973).

2.3 Development of Zakat Socialisation Network Using Hashtags

Developing hashtags according to the culture and norms that apply to the success of the goal requires a designed strategy (Sadat, Ahmed, & Mohiuddin, 2014). The developed strategy must touch the emotions of the hashtag message recipient (Yang, Sun, Zhang, & Mei, 2012). Thus, the hashtag must first be published in the dialogue community (users and experts). Then, the dialogue community is obliged to respond to the final image/video hashtag that will be published (Sheldon et al., 2017). The aim is that hashtag makers completely understand a country's norms and culture. This is done to obtain legal certainty that no local rules will be violated.

Several previous studies have discussed social media (wikis, blogs, sharing videos, images, video meetings and video conferences) that have quickly changed mindsets and action patterns (Pavlovic, Vugdelija, & Kojic, 2015), such as Facebook (Krause, North, & Heritage, 2014; Smock, Ellison, Lampe, & Wohn, 2011), Twitter (Chen, 2011), YouTube (Hanson & Haridakis, 2008), Pinterest (Mull & Lee, 2014), Yelp (Hicks et al., 2012) and blogs (Kaye, 2005, 2010). Many studies have also examined gratuities for the use of Instagram, e.g. Sheldon (2008) and Sheldon and Bryant,(2016).

Some studies have focused on whether the flow of globalisation through technology media has eroded culture (Chen, 2016). This concern becomes natural because each country has different characteristics, and globalisation risks inheriting and disseminating the norms, customs, ideologies, skills and habits of a country's people (Sadat et al., 2014). Generally social media networks are friendship networking accounts (Raacke & Bonds-Raacke, 2008). Twitter functions to draw attention beyond substantial content (Yang et al., 2012). Thus, the socialisation of zakat can be managed through designing hashtag networks that promote Islamic sharia.

2.4 GAP Analysis

The number of users and followers of Medsos (Twitter, FB, Instagram, etc.) has been widely used in the interests of politics, marketing and a few who study #zakat. In general, measurement media are done by robotic metrics as a follower with criteria for whether they like it or not. However, it does not synchronise the number of users compared to actual receipts. Even though they say don't like it, the delivery that has been designed hashtag will

still have an effect in the future.

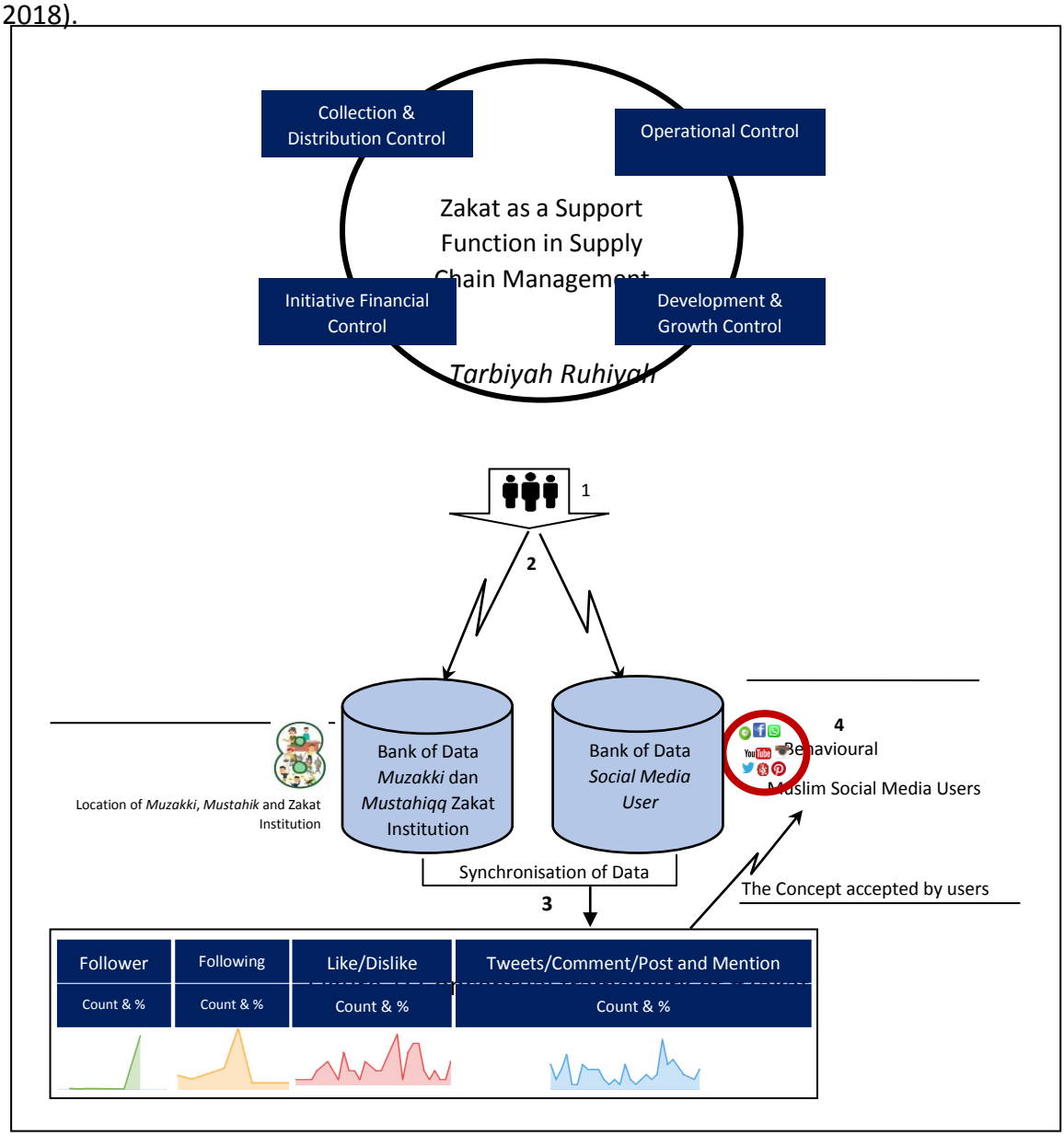
Therefore, in this analysis that differentiates studies regarding hashtags (Political, Economic and Psychological) is the author used social media that is popular with the general public (such as Twitter, Facebook, YouTube, Instagram, WhatsApp or other media). However, its importance is in the direction of Islamic economic development with specific objectives for increasing the payment of Zakat. Although the size of the user and the recipient of the message also becomes the main in the study (using robotic machines), the cultural approach will give a difference in the delivery of like and share. One of the designs in delivering a good message is by paying attention to the context of the value of *tarbiyah al-ruhiyyah*. To be more concise, then table 2 shows the study's conceptual analysis.

Table 2: Different Aspects of Study

Category	Different Aspect	Previous Research	Analysis
Hashtag (#)	Political, Economic, Psychological	Number of Twitter social media users and followers. Political and marketing interests. Measured the direct impact on the user through subscribers, likes or dislikes; however, did not synchronise the number of users versus recipients.	Number of social media users on Twitter, Facebook, YouTube, Instagram and WhatsApp. The interest in Islamic economic development. Besides using followers, subscribers, likes or dislikes. Provides the impact of

3 DISCUSSION

Discussing religious values in strategic thinking does not always result in collaboration (Latief, 2012). Considering the synergy of various tasks begins by understanding the strengths and weaknesses regarding bureaucracy and coordination (Halimatusa'diyah, 2015). One way to promote this understanding is to obtain real data on *muzakki* and *mustahik,* as well as the local culture (Doktoralina, Bahari, & Abdullah, 2018). Therefore, the First step, in addition to learning the Analytic Hierarchy Process (AHP)[94] created by Saaty, (2008), supply chain management (SCM) strategies for zakat and marketing strategies to continue the #zakat hashtag growth are needed (Doktoralina, Bahari, Herliansyah, et al., 2018).



[94] The Meaning of learning the Analytic Hierarchy Process (AHP) is We must define the problem and determine the kind of knowledge sought. Construct a set of pairwise comparison matrices and Use the priorities obtained from the comparisons to weigh the priorities in the level immediately below.

This is important because, even though the public is aware that zakat is a religious obligation (Tajuddin, Azman, & Shamsuddin, 2015), the reality of zakat quotations is still low. Therefore, #zakat can be implemented as a role of da'wah by adjusting to the changing times/technology, such as sending an email to each house (Salleh, 2006). The number of Muslim (social media) technology users is a force in building zakat marketing. Of course, #zakat must pay attention to the value of *tarbiyah al-ruhiyyah*,[95] which aims to optimise the use of technology (Muharman, Ibtisam, Yusoff, & Abdurrahman, 2011; Noorhayati, 2011; Senthe, 2012).

The second step is mapping the number of *muzakki* and *mustahik*, the number of Muslim social media users (in social demographics and backgrounds), the number of followers, the number of recipients and the amount of distribution to be made. Previously, socialisation in da'wah methods involved classes and brochures or other notification models. Thus, social media can be a concise and interesting method for generating zakat payments. Therefore, in the third step, it is necessary to analyse the form of information delivery, #zakat, to ensure it is culturally appropriate in accordance with the locality.

The third step requires synchronising zakat institution data and social media user data. The goal is to provide initial confirmation of social media users who have not entered the zakat institution database. The fourth step is utilising computer software to automatically provide user confirmation by adjusting the data that has been presented by zakat institutions to social media users. This step can also provide information on the magnitude of the zakat distributed through social media networks and to determine the user behaviours and concepts that are appropriate to the user's desires. Furthermore, the information received can be a research study related to information technology in increasing the metrics on social media, whose impacts can be identified to the #zakat messenger.

4 CONCLUSIONS

By paying attention to two objectives of the study, first, the social media hashtag generated zakat payments and second, the development of the #zakat in medsos strengthens the implementation of zakat payments. In general, the #zakat hashtag is an alternative for increasing the number of zakat quotes. The government must support socialising zakat payments by maximising social media users as a means of da'wah. One form of support is by providing access to facilities and cooperation to social media providers and assisting with the data collection of social media users' demographics to deliver zakat information to the targeted audience. This research may also contribute to studies for computer science disciplines, regarding the existence of several social media that have not been publicly detected when presenting metrics. Empirically, this model's concept can be tested in a field study and studies the sociological aspects of the use of transmedia to deeply analyse the performance, comprehension, and engagement processes from the different hashtag. The #zakat message must be concise, consistent and easy to understand. Innovative efforts, such as the socialisation of the #zakat hashtag in the marketing politics of increasing zakat payments, must be adjusted to the culture of the user community. This study contributes to promoting the delivery of knowledge by utilising technology that can be tested in most

[95] *Tarbiyah Ruhiyah* is to cultivate the human rohaniyah side to be able to live this life easily and lightly.

countries. Therefore, in addition to stimulating muzakki discipline in paying zakat, the #zakat hashtag can also touch the emotions of mustahik users and pay attention to the regulations that apply to a country. The study's implication is that zakat institutions that use social media can increase zakat payment income.

REFERENCE

Ajzen, I. (1991). The Theory of Planned behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, *50*(2), 179–211.

Alremeithi, A., & Faisal, S. (2017). The Effect of Using Social Media Marketing on Customer Engagement in the Public Sector: The Case of the Zakat Fund.

Ardhianto, I. (2018). Contemporary Islamic Movement, Popular Culture and Public Sphere in Indonesia: The# IndonesiaTanpaJIL Movement. *Archipel. Études Interdisciplinaires Sur Le Monde Insulindien*, (95), 151–171.

Beik, I. S. (2015). Towards International Standardization of Zakat System. In *Fiqh Zakat International Conference 2015* (pp. 3–17).

Budi Indriawati, D., Nur Latifah Umi Satiti, M. A., & Rinasari Kusuma, M. I. (2016). *Consumer Trust To Online Shop Seller Reputation (Quantitative Research about Relationship of Consumer trust to Online Shop Seller Reputation in Social Media at Economy Management Student of UMS 2012th Generation)*. Universitas Muhammadiyah Surakarta.

Bunt, G. R. (2018). *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments are Transforming Religious Authority*. UNC Press Books.

Chen, G. M. (2011). Tweet this: A uses and gratifications perspective on how active Twitter use gratifies a need to connect with others. *Computers in Human Behavior*, *27*(2), 755–762.

Chen, G. M. (2016). From Digital Divide to Empowerment. In *The Routledge companion to media and race*. Routledge.

Cravens, D. W., & Piercy, N. (2006). *Strategic marketing* (Vol. 7). McGraw-Hill New York, NY.

Deci, E. L., Koestner, R., & Ryan, R. M. (1999). A meta-analytic review of experiments examining the effects of extrinsic rewards on intrinsic motivation. *Psychological Bulletin*. http://doi.org/10.1037/0033-2909.125.6.627

Doktoralina, C. M. (2016a). Potential Income Zakat Revenue in Private Universities: Conceptual Framework Analysis. In *The International Graduate Workshop ISDEV 11th (INGRAW-11)*.

Doktoralina, C. M. (2016b). Relationship Between Extrinsic Motivation And Compliance To Pay Income Zakat Among Academic People In Indonesia: Conceptual Framework Analysis. In *Workshop Antarbangsa Pembangunan Berteraskan Islam* (Vol. 9, pp. 10–16).

Doktoralina, C. M. (2017). Niat Membayar Zakat Pendapatan Dalam Kalangan Ahli Akademik. The 12 th ISDEV International Graduate Workshop (INGRAW).

Doktoralina, C. M., Bahari, Z., & Abdullah, S. R. (2018). *Mobilisation Of Income Zakat Payment In Indonesia*.

Doktoralina, C. M., Bahari, Z., Herliansyah, Y., Ismail, N. A., & Putri, P. P. (2018). *Role of Accounting Zakat as a Support Function in Supply Chain Management : A Resurrection of the Islamic Economy*.

Dwityas, N. A., & Briandana, R. (2017). Social Media in Travel Decision Making Process. *International Journal of Humanities and Social Science*, *7*(7), 291–292.

Goffman, E. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience.* Harvard University Press.

Halimatusa'diyah, I. (2015). Zakat and Social Protection: The Relationship Between Socio-religious CSOs and the Government in Indonesia. *Journal of Civil Society*, *11*(1), 79–99.

Hanson, G., & Haridakis, P. (2008). YouTube users watching and sharing the news: A uses and gratifications approach. *Journal of Electronic Publishing*, *11*(3).

Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., & Perraton, J. (2000). Global transformations: Politics, economics and culture. In *Politics at the Edge* (pp. 14–28). Springer.

Hicks, A., Comp, S., Horovitz, J., Hovarter, M., Miki, M., & Bevan, J. L. (2012). Why people use Yelp. com: An exploration of uses and gratifications. *Computers in Human Behavior*, *28*(6), 2274–2279.

Hj. Abdul Majid, M. Z. (2003). *Pengurusan Zakat (Management of Zakat)*. *Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003.* (Cet. 1.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka,.

Hofstede, G. (1984). *Culture's consequences: International differences in work-related values* (Vol. 5). sage.

Hussain, A., & Abdullah. (2015). Importance of ZAKAT in the Establishment of the Society. *Global Journal for Research Analysis*, *4*(4), 1–2.

Johari, F., Aziz, M. R. A., & Ali, A. F. M. (2014). The role of zakat in reducing poverty and income inequality among new convert (muallaf) in Selangor , Malaysia. *Research in Islamic Studies*, *1*(3), 43–56. http://doi.org/10.15364/ris14-0103-04

K. Patra, S., & Khan, S. (2016). Politics As " Popular Culture "& Its Digital Manifestation : an Indian State Election & a Few Twitter # Hashtag Trends. *International Journal of Communication Research*, *6*(2), 119–127.

Katz, E., Blumler, J. G., & Gurevitch, M. (1973). Uses and gratifications research. *The Public Opinion Quarterly*, *37*(4), 509–523.

Kaye, B. K. (2005). It's a blog, blog, blog world: Users and uses of weblogs. *Atlantic Journal of Communication*, *13*(2), 73–95.

Kaye, B. K. (2010). Going to the blogs: Toward the development of a uses and gratifications measurement scale for blogs. *Atlantic Journal of Communication*, *18*(4), 194–210.

Krause, A. E., North, A. C., & Heritage, B. (2014). The uses and gratifications of using Facebook music listening applications. *Computers in Human Behavior*, *39*, 71–77.

Laeeq Khan, M., Zaher, Z., & Gao, B. (2018). Communicating on twitter for charity: Understanding the wall of kindness initiative in Afghanistan, Iran, and Pakistan. *International Journal of Communication*, *12*, 806–830.

Latief, H. (2012). *Islamic Charities and Social Activism: Welfare, Dakwah and Politics in Indonesia*.

Lovejoy, K., Waters, R. D., & Saxton, G. D. (2012). Engaging stakeholders through Twitter: How nonprofit organizations are getting more out of 140 characters or less. *Public Relations Review*, *38*(2), 313–318.

Mintzberg, H. (1978). Patterns in strategy formation. *Management Science*, *24*(9), 934–948.

Muharman, L., Ibtisam, Y. N., Yusoff, O., & Abdurrahman, A. D. (2011). Enhancement of Zakat Distribution Management System : Case Study in Malaysia. *International*

Management Conference 2011 Proceedings.
Mull, I. R., & Lee, S.-E. (2014). "PIN" pointing the motivational dimensions behind Pinterest. *Computers in Human Behavior*, *33*, 192–200.
Nienhaus, V. (2010). *Fundamentals of an Islamic Economic System Compared to the Social Market Economy: A Systematic Overview*. *KAS International Reports*. Retrieved from http://www.kas.de/wf/en/33.21079/
Nihayah, J. (2016). Strategi Komunikasi Penggalangan Dana Sosial Sedekah Rombongan Melalui Instagram. Yogyakarta: Fakultas Dakwah dan Komunikasi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
Noorhayati, A. H. (2011). *Customers' Perception of Online Zakat Payment Between Government and Private Sector Employees*. Universiti Utara Malaysia.
Page, R. (2012). The linguistics of self-branding and micro-celebrity in Twitter: The role of hashtags. *Discourse and Communication*, *6*(2), 181–201. http://doi.org/10.1177/1750481312437441
Pavlovic, M., Vugdelija, N., & Kojic, R. (2015). The use of Social Networks for E-Learning Improvement. *Hellenic Journal of Music Education, and Culture*, *6*(3), 13–17.
Pew Research Center. (2015). Size and Projected Growth of Major Religious Groups. Retrieved September 29, 2018, from http://www.pewforum.org
Powell, R. (2009). Zakat: Drawing insights for legal theory and economic policy from Islamic jurisprudence. *Pitt. Tax Rev.*, *7*, 43.
Qutb, S., & Husin, I. (1986). Tafsir fi Zilal al-Qur'an. *Jeddah: Dar'Ilm*.
Raacke, J., & Bonds-Raacke, J. (2008). MySpace and Facebook: Applying the Uses and Gratifications Theory to Exploring Friend-Networking Sites. *CyberPsychology & Behavior*, *11*(2), 169–174. http://doi.org/10.1089/cpb.2007.0056
Religionfacts.com. (2018). Religion Facts. Retrieved September 29, 2018, from http://www.religionfacts.com/islam
Saaty, T. L. (2008). Decision making with the analytic hierarchy process. *International Journal of Services Sciences*, *1*(1), 83.
Sadat, M. N., Ahmed, S., & Mohiuddin, M. T. (2014). Mining the social web to analyze the impact of social media on socialization. In *Informatics, Electronics & Vision (ICIEV), 2014 International Conference on* (pp. 1–6).
Salleh, M. S. (2006). Lokalisasi Pengagihan Zakat: Satu Cadangan Teoretis, dalam Zakat: Pensyariatan, Perekonomian & Perundangan. *Zakat: Pensyariatan, Perekonomian & Perundangan. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia*.
Salleh, M. S. (2018). Ada yang keliru dari ekonomi Islam sekarang (something is wrong with the current Islamic economy). Retrieved March 27, 2018, from http://nusantarakini.com
Schneider, S., & Spieth, P. (2013). Business model innovation: Towards an integrated future research agenda. *International Journal of Innovation Management*, *17*(01), 1340001.
Senthe, S. E. (2012). Transformative Technology in Microfinance: Delivering Hope Electronically. *Pittsburgh Journal of Technology Law and Policy*, *13*(1), 63.
Setiawan, V. A., & Santoso, B. (2017). *Analisis Framing Pemberitaan Dahlan Iskan Dalam Kasus Dugaan Korupsi Gardu Induk Listrik Di Koran Jawa Pos Edisi Bulan Juni--Agustus 2015*. Universitas Muhammadiyah Surakarta.
Sheldon, P. (2008). The relationship between unwillingness-to-communicate and students' Facebook use. *Journal of Media Psychology*, *20*(2), 67–75.

Sheldon, P., & Bryant, K. (2016). Instagram: Motives for its use and relationship to narcissism and contextual age. *Computers in Human Behavior*, *58*, 89–97.

Sheldon, P., Rauschnabel, P. A., Antony, M. G., & Car, S. (2017). A cross-cultural comparison of Croatian and American social network sites: Exploring cultural differences in motives for Instagram use. *Computers in Human Behavior*, *75*, 643–651. http://doi.org/10.1016/j.chb.2017.06.009

Smock, A. D., Ellison, N. B., Lampe, C., & Wohn, D. Y. (2011). Facebook as a toolkit: A uses and gratification approach to unbundling feature use. *Computers in Human Behavior*, *27*(6), 2322–2329.

Tajuddin, T. S., Azman, A. S., & Shamsuddin, N. (2015). Compliance Behaviour Of Zakat on Salary Income Among Muslim, *2015*(June), 656–664.

Tatomirovic, T. (2016). *Hashtag as a popular culture phenomenon*.

The Indonesian National Zakat Board. (2017). *Indonesia Zakat Outlook 2017*. Indonesia.

Vladimir, K. (2009). The Global Emerging Market: Strategic Management and Economics. *Strategic Management Journal*.

Yang, L., Sun, T., Zhang, M., & Mei, Q. (2012). We know what@ you# tag: does the dual role affect hashtag adoption? In *21st International Conference on World Wide Web* (pp. 261–270). http://doi.org/10.1145/2187836.2187872

Yosef, J. (2009). To Be A Journalist; Menjadi Jurnalis TV, Radio dan Surat Kabar Yang Profesional. *Yogyakarta: Graha Ilmu*.

Young-Ybarra, C., & Wiersema, M. (1999). Strategic flexibility in information technology alliances: The influence of transaction cost economics and social exchange theory. *Organization Science*, *10*(4), 439–459.

Yunianto, D., Nariyono, B., Daryanto, B., Oetomo, E., Maksudi, E. I., & Hairudin, E. (2017). *Bidang Studi Geopolitik dan Wawasan Nusantara* (2, Lemhann ed.). Jakarta, Indonesia: Lembaga Ketahanan Nasional Republik Indonesia.

Malaysia Baru Dalam Pengagihan Zakat Produktif Terhadap Usahawan Asnaf: Pandangan Pengamal Zakat Terhadap Pembiayaan Mikro Kredit Daripada Dana Zakat

Muhammad Anas Ibrahim
Aemy Aziz

Abstrak

Kertas kerja ini bertujuan melihat agihan zakat dalam bentuk pembiayaan mikro kredit daripada dana zakat. Kaedah agihan semasa ini lebih bersifat "one off". Namun, seringkali disalahgunakan atau dana yang disediakan tidak ada tanggungjawab daripada pihak penerima. Oleh itu, kaedah agihan zakat dalam bentuk pembiayaan mikro ini memberikan tanggungjawab bersama untuk dilakukan supaya dana yang diagihkan tidak mengalami kerugian. Persoalannya, apakah Persoalannya, apakah akan berlaku sekiranya suatu ketika kelak amaun pungutan zakat tahunan terjejas sedangkan golongan asnaf semakin bertambah? Apatah lagi pemberian modal kerja dalam bentuk mikro kredit yang ditawarkan ketika ini dikatakan tidak bebas daripada unsur-unsur riba. Data dipungut daripada informan melalui temubual separa struktur terhadap pengamal zakat. Data tersebut dianalisis secara analisis kandungan. Dapatan daripada data primer dan sekunder memperlihatkan bahawa terdapat pandangan yang membenarkan agihan zakat diberikan secara pembiayaan mikro kredit untuk modal perniagaan atau modal tambahan mengembangkan perniagaan dalam kalangan usahawan asnaf. Kontrak yang sesuai digunakan adalah qardu hasan, mudarabah, musyarakah mutanaqisah, ijara. Akan turut dihujahkan bahawa telah ada definisi pembiayaan mikro kredit, hukum pembiayaan mikro kredit daripada dana zakat dan amalan pembiayaan mikro kredit daripada dana zakat di negara luar boleh dijadikan model untuk diaplikasikan di institusi-institusi zakat di Malaysia.

1 PENGENALAN

Pensyariatan zakat bukanlah mekanisme untuk mengutip harta dan kekayaan bagi membantu golongan yang memerlukan dan yang lemah. Namun, matlamat yang utama kefardhuan zakat adalah meletakkan posisi manusia itu lebih mulia daripada harta kekayaan tersebut (Yusuf al-Qardawi, 2003).

Zakat juga merupakan nadi utama dalam membangunkan masyarakat untuk melengkapi keperluan dalam kehidupan. Ia adalah alat atau mekanisme dalam kestabilan ekonomi Islam apabila dapat merapatkan jurang di antara golongan yang kaya dan miskin. Hal ini, turut memantapkan lagi keadilan sosial ekonomi di kalangan masyarakat (PatmawatiHj. Ibrahim, 2007). Turut diperkukuhkan kepada empat tujuan iaitu yang pertama, menyelesaikan masalah kemiskinan. Kedua, membina keadilan sosial. Ketiga, membangunkan masyarakat

berdasarkan tolong-menolong, setia kawan dan mahabbah. Keempat, menghakis perasaan benci, dengki dan dendam yang terdapat kepada golongan yang kurang berkeupayaan (Musa Ahmad, Abd. Halim Mohd Noor, MujainiTarimin, Hasan Bahrom&ShawalKassim, 2006).

Walaupun begitu, terdapat lapan golongan yang mesti diberikan hak mereka ke atas harta zakat. Pertama, faqir, kedua, miskin, ketiga, *'amil* iaitu orang yang dilantik untuk memungut dan menguruskan zakat, keempat, *mu'allaf*iaitu seseorang yang hatinya cenderung atau baru memeluk Islam, kelima, *riqab*iaitu hamba yang akan dimerdekakan tetapi tidak mencukupi wang tebusan, keenam, *gharimin* iaitu orang yang tidak mampu menjelaskan hutang, ketujuh, *fisabililah* iaitu orang berjuang pada jalan Allah, kelapan, *ibnu sabil* merupakan para musafir yang kehabisan bekalan atau musafir yang ingin memulakan perjalanannya (Husain Husain Syahatah, 1994). Secara umumnya, kesemua golongan ini telah dijelaskan dalam al-Qur'an:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Maksudnya: "Sesungguhnya sedekah-sedekah (zakat) itu hanyalah untuk orang-orang fakir, dan orang-orang miskin, dan amil-amil yang mengurusnya, dan orang-orang mualaf yang dijinakkan hatinya, dan untuk hamba-hamba yang hendak memerdekakan dirinya, dan orang-orang yang berhutang, dan untuk (dibelanjakan pada) jalan Allah, dan orang-orang musafir (yang keputusan) dalam perjalanan. (Ketetapan hukum yang demikian itu ialah) sebagai satu ketetapan (yang datangnya) dari Allah. Dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana (al-Taubah 9:60)".

Dalil di atas menunjukkan hak yang terdapat dalam dana zakat. Namun, dalam membantu golongan asnaf untuk mengeluarkan mereka daripada asnaf perlu diagihkan sehingga mencukupi keperluan mereka (Abu Ubayd, 1981). Dalam pengagihan yang produktif di lihat dana zakat ini mampu menjadi pembiayaan awam kepada sesebuah negara apabila diuruskan dengan baik (Abdul Ghafar Ismail & Nur Azura Sanusi, 2006).

Justeru, zakat menduduki tempat terpenting dalam dasar dan operasi fiskal Islam. Ia dianggap sebagai alat fiskal semula jadi yang dibekalkan oleh Allah SWT dan berfungsi sebagai alat agihan pendapatan secara adil serta penggalak kegiatan ekonomi negara. Berbeza dengan dasar fiskal konvensional, dasar fiskal Islam mengiktiraf zakat sebagai instrumen di samping cukai dan perbelanjaan kerajaan. Zakat adalah unik kerana ia merupakan instrumen semula jadi yang membantu keseimbangan pendapatan negara. Iaitu melalui pengagihan pendapatan daripada golongan kaya kepada kumpulan miskin. Menolong golongan miskin adalah kewajipan golongan kaya kerana daripada hartanya ada hak orang yang memerlukan.

Melihat kepada peningkatan prestasi institusi pengurusan zakat di Malaysia sangat memberangsangkan. Kesan ini memberikan galakan kepada umat Islam untuk menyalurkan zakat kepada institusi tersebut.

Selain itu, tahap pengurusan institusi zakat dilihat semakin mempamerkan kualiti perkhidmatan yang profesional dan disegani oleh banyak pihak (Nurul Ilyana Muhd Adnan, 2015). Hal ini, memberikan impak kepada umat Islam di Malaysia memberikan kepercayaan kepada institusi zakat dengan menyalurkan zakat kepada golongan asnaf. Kesannya, hasil kutipan zakat meningkat di setiap institusi zakat pada setiap tahun dan keprihatinan dalam menunaikan kewajipan zakat semakin disedari (Mohamad Kamil Ab. Majid, 2009).

Kepercayaan kepada institusi zakat akan bertambah apabila dapat dibuktikan dengan menyelesaikan masalah besar umat Islam khususnya di Malaysia. Namun begitu, kutipan yang tinggi bukan penanda aras kejayaan tetapi sejauh mana kesan pengagihan kepada penyelesaian masalah ekonomi terhadap masyarakat Islam secara keseluruhannya. Dalam erti kata lain, zakat mampu menjadi pembiayaan awam kepada sesebuah negara apabila diuruskan dengan baik (Abdul Ghafar Ismail & Nur Azura Sanusi, 2006).

Terdapat beberapa institusi yang menyalurkan bantuan modal kepada golongan asnaf seperti Amanah Ikhtiar Malaysia (AIM) dan TEKUN, institusi-institusi zakat dan Baitul Mal. Institusi-institusi tersebut menyalurkan bantuan berbentuk tunai peralatan dan bimbingan. Ini bertujuan meningkatkan pendapatan golongan asnaf sekali gus memperbaiki taraf kehidupan mereka. Hal ini, mampu berubah status golongan menerima zakat kepada golongan mengeluarkan zakat (Yusuf al-Qardawi, 2003). Tindakan sedemikian sejajar dengan Khalifah Umar al-Khattab yang pernah menyuruh Sua'ah dengan berkata:

كرروا عليهم الصدقة وان راح احدهم مائة من الابل

"Apabila mengagihkan zakat kepada orang-orang miskin, berilah dengan berlebihan agar mereka berpuas hati; ulangi memberikannya kepada mereka walaupun mereka mendapat seratus ekor unta" (Abu 'Ubayd, 1981:502).

Pensyaratan agihan zakat kepada golongan yang berhak bermatlamatkan untuk membasmi kemiskinan (Yusuf al-Qaradawi, 2003). Agihan ini boleh disalurkan dalam bentuk zakat produktif. Untuk mencapai matlamat agihan zakat produktif antaranya memberikan bantuan modal yang sederhana seperti pembiayaan mikro. Bantuan ini dapat mengembangkan pengusahaan kepada sekala yang berskala yang besar.

Bantuan modal perniagaan yang disediakan oleh institusi-institusi zakat dan Baitul Mal di Malaysia adalah berbentuk pemberian tanpa pembayaran semula. Ia diberikan dalam bentuk modal tunai atau dalam peralatan yang diperlukan dalam sesuatu pengusahaan dilakukan (Rosbi Abd. Rahman, Sanep Ahmad, Hairunnizam Wahid, 2008).

Usahawan kecil boleh memperoleh bantuan modal perniagaan daripada institusi kewangan dan bukan kewangan. Antara modal niaga yang popular disediakan oleh institusi kewangan ialah melalui skim pembiayaan mikro. Selain daripada institusi bukan kewangan, bantuan modal perniagaan turut disediakan oleh Amanah Ikhtiar Malaysia (AIM), Yayasan Tekun Nasional (TEKUN) dan institusi-institusi zakat dan Baitul Mal di Malaysia (Nurul Ilyana Muhd Adnan, 2015).

Pembiayaan mikro selalunya dilakukan pihak institusi kewangan atau bukan kewangan dibahagikan kepada dua jenis kaedah pembiayaan. Pertama, pembiayaan mikro secara Islam. Kedua, pembiayaan mikro secara konvensional. Namun, perbezaan antara kedua-dua pembiayaan ini adalah pembiayaan konvensional berasaskan riba yang dikenakan faedah bagi setiap pembiayaan atau pinjaman yang diberikan (Raziah Md. Tahir, 2014).

Justeru, dalam syariat membenarkan bermuamalat dalam pembiayaan mikro. Kontrak pembiayaan ini berlandaskan beberapa kontrak antaranya, *Musyarokat al-muntahiyat bil-tamlik, al-Ijarat al-muntahiyat bil-tamlik, qard al-hasan, murabahah*dan *mudarabah*. Kontrak tersebut merupakan cara pembiayaan bagi sesuatu perniagaan yang dijalankan (Hussain Hussain Syahatah, 2014).
Di keberkesanan pembiayaan daripada dana zakat boleh menyokong kemampuan masyarakat Islam berdaya maju dalam mengukuhkan lagi sumber kewangan mereka (Patmawati Ibrahim, 2016).
Hal ini, menggambarkan zakat mempunyai suatu cara pemangkin kepada golongan usahawan asnaf untuk terus berjaya dengan pembiayaan mikro ini. Kesannya, kewujudan kestabilan ekonomi, peningkatan pendapatan dan mengurangkan kadar kemiskinan (Patmawati Ibrahim, 2016).

2 AGIHAN ZAKAT PRODUKTIF MELALUI PEMBIAYAAN MIKRO

Agihan zakat adalah bersandarkan pada ayat al-Quran dalam surah al-Taubah . Menurut Nurul Ilyana Muhd Adnan (2015:61), para ulama memberikan pentafsiran yang berbeza tentang ayat tersebut. Namun, sebilangan daripada mereka menjadikan ayat tersebut sebagai dalil yang membolehkan pembiayaan mikro daripada dana zakat.

Pengagihan yang mencapai matlamat agihan adalah melalui zakat produktif. Ia digunakan secara produktif dan berkesan (Patmawati Ibrahim, 2016). Menurut Nurul Ilyana Muhd Adnan (2015), kaedah yang dapat merealisasikannya adalah agihan dalam bentuk produktif. Antaranya, bantuan modal secara percuma atau pembiayaan mikro kredit. Agihan ni dapat mengurangkan jurang di antara golongan yang kaya dengan miskin.

Agihan zakat itu diberikan kepada asnaf sehingga mencukupi keperluan sehingga boleh mengeluarkan mereka daripada status asnaf (Abu ‘Ubayd, 1981; Yusuf Qardawi, 2003). Oleh itu, kaedah zakat produktif melalui pembiayaan mikro dilihat selari dengan pandangan beliau. Ianya dapat membantu meningkatkan kegiatan ekonomi golongan asnaf. Kekangan yang dihadapi golongan usahawan asnaf adalah kekurangan dana untuk dikembangkan.

Di samping itu, pembiayaan mikro adalah mekanisme yang membantu golongan usahawan kecil dan sederhana mengembangkan perniagaan. Hal ini, telah dijelaskan oleh Ahmad Habib (2004), pembiayaan mikro dengan kaedah pinjaman qardul hasan di Iran telah menampakkan kejayaan kepada para petani dan peniaga dalam keperluan dana tambahan. Tambahan lagi, satu penyelidikan dilakukan di Bangladesh yang menunjukkan kaedah pembiayaan mikro ini menampak perkembangan yang positif kepada para peniaga kecil-kecilan dan pemilik warung dalam mengatasi masalah kewangan (M.A. Mannan, 1985).

Selain itu, Patmawati Ibrahim (2016), menjelaskan pada tahun 1950 bersamaan 1369 H kerajaan Pakistan mengujudkan persoalan untuk dibincangkan bolehkah dana zakat ini dipinjamkan tanpa sebarang faedah. Persoalan ini telah dibincangkan dengan mengharuskan pembiayaan mikro kepada usahawan asnaf bagi melakukan perubahan dalam sosial ekonomi (Hussain Hussain Shahatah, 2015).

Tambahan lagi, Majlis Feqh Islam (*Majlis Feqh al-Islami)* telah membincangkan dalam satu *conference* berkaitan pelaburan dana zakat, membenarkan pelaburan dana zakat dan akhirnya dimiliki kepada usahawan asnaf (Hussain Hussain Shahatah, 2015). Dalam erti kata, ia merupakan salah satu pembiayaan kepada usahawan asnaf yang memerlukan peralatan, tempat atau sebagainya dalam mengembangkan perniagaan yang dijalankan.

Menurut Yusuf al-Qardawi)2003(, pinjaman daripada dana zakat adalah lebih utama daripada pinjaman yang berunsurkan riba. Bagi, dapat membantu usahawan mengelak daripada terjerumus muamalat yang berasakan riba. Justeru, usahawan asnaf diharuskan menerima agihan zakat dalam bentuk pembiayaan mikro (Mujaini Tarimin, 2011). Menurut Patmawati Ibrahim (2016), dengan adanya pembiayaan mikro ni dapat mengekang kemaraan skim kredit ribawi. Implikasinya, akan membuka ruang kepada skim pembiayaan yang bebas daripada riba yang sudah pasti diharamkan dalam syariat.

Selain itu, Mujaini Tarimin (2011), turut mencadangkan satu mekanisme baru dalam pembiayaan mikro kredit terhadap sektor perkhidmatan, perniagaan, pendidikan dan pembuatan. Ia bersumberkan kepada dana zakat di atas penilaian syariah. Ini menjelaskan bahawa pembiayaan mikro dapat mengembangkan lagi sektor muamalat sehingga menjana kerancakan ekonomi. Oleh itu, akan membuka peluang yang luas kepada usahawan asnaf untuk menceburi lebih banyak sektor dan tidak tertumpu kepada sesuatu sektor sahaja.

Menurut Mujaini Tarimin (2011), berpendapat sepuluh peratus ke dua puluh peratus daripada dana zakat dijadikan pembiayaan mikro kepada sektor perniagaan, perkhidmatan, pembuatan dan pendidikan. Selain itu, pembiayaan mikro membantu mengekang kemiskinan dengan membuka peluang pekerjaan kepada golongan wanita. Ini dilihat skim pembiayaan mikro merupakan ruksah dalam menjana ekonomi golongan asnaf daripada dana zakat (Patmawati Ibrahim, 2016).

Secara kesimpulannya, pembiayaan mikro adalah salah satu sumber kewangan kepada golongan usahawan dalam mengembangkan perniagaan. Pembiayaan ini mestilah bebas daripada unsur riba yang menindas golongan yang lemah. Justeru, dengan adanya dana zakat mampu menjadikan sumber pembiayaan mikro yang bebas riba.

3 DEFINISI PEMBIAYAAN MIKRO

Sejak usaha yang dilakukan oleh Muhammad Yunus dan Bank Grameen di Bangladesh, bidang pembiayaan mikro berkembang dengan begitu pesat. Hari ini, pembiayaan mikro dikatakan sebagai sesuatu yang penting dalam sistem kewangan global. Terdapat lebih 1,400 institusi kewangan mikro yang disenaraikan di *Microfinance Information Exchange* (S. Nazim Ali, 2012).

Oleh itu, Langkah pertama dalam menjalankan program pembiayaan mikro adalah memahami definisi tersebut. Menurut Beatriz Armendariz & Marc Labie (2011:20), kerap kalinya pembiayaan mikro ini kurang jelas dari segi maksudnya. Oleh itu, definisi terhadap pembiayaan mikro diertikan kepada pinjaman mikro kredit bagi menyediakan perkhidmatan kewangan berskala kecil. Ia tertumpu kepada golongan yang mempunyai kesulitan untuk mendapat perkhidmatan kewangan di perbankan semasa. Penyediaan pembiayaan mikro ini kepada golongan berpendapatan rendah yang bekerja sendiri.

Menurut Joanna Ledgerwood (2000), definisi kepada pembiayaan mikro adalah satu kaedah pembangunan ekonomi yang memberikan manfaat kepada golongan *low-income* (pendapatan rendah) sama ada lelaki atau wanita. Manfaat ini berbentuk kepada pemberian pembiayaan kepada golongan yang berpendapatan rendah atau yang bekerja sendiri.

Berdasarkan kepada Robinson (2001), Bank Dunia telah mendefinisikan pembiayaan mikro sebagai perkhidmatan kewangan skala kecil untuk kredit dan simpanan yang diberikan kepada sektor pertanian dan perikanan yang melakukan perusahaan kecil atau barang yang dihasilkan, jualan, kitar semula, dan membaiki. Bagi perkhidmatan pula, pekerjaan mendapatkan komisen, pajakan atau sewaan tanah, sewa kenderaan, mesin dan jentera. Selain itu, golongan yang akan mendapat manfaat daripada pembiayaan juga terdiri masyarakat bandar dan luar bandar yang mereka melakukan kemajuan pada negara.

Definisi yang dikeluarkan Bank Negara Malaysia menjelaskan pembiayaan mikro adalah bertujuan untuk membantu golongan usahawan mendapatkan modal pusingan dan pembelian, ia diberikan lingkungan RM 1,000 sehingga RM 50, 000. Pembiayaan bukan lah tujuan untuk peribadi tetapi untuk membiayai sesebuah perniagaan perusahaan mikro.

Secara kesimpulannya, pembiayaan mikro adalah sesuatu dana yang disediakan kepada golongan usahawan kecil untuk membantu mengembangkan perniagaan yang dijalankan dan bukan digunakan untuk kegunaan peribadi. Ia satu kaedah pembangunan ekonomi untuk membantu golongan yang mempunyai pendapatan rendah bagi meningkatkan pendapatan.

4 HUKUM PEMBIAYAAN MIKRO KREDIT DARIPADA DANA ZAKAT

Melihat kepada kaedah agihan pembiayaan mikro kredit ini lebih kepada sesuatu ijtihad yang baru berdasarkan daripada ayat al-Quran dalam surah al-Taubah (9:60). Menurut Nurul Ilyana Muhd Adnan (2016), berdasarkan kepada ayat tersebut para ulama memberikan pelbagai hukum yang berbeza dalam kaedah agihan kepada golongan asnaf.

Oleh itu, menurut al-Sayuti (2006), ayat tersebut menjadikan dalil kepada kaedah agihan zakat yang dilaksanakan oleh Baginda Nabi SAW kepada golongan asnaf. Hal ini berdasarkan satu Hadith yang bermartabat Marfuq menjelaskan hukum agihan zakat hendak berlaku adil pembahagian harta zakat ini.

Menurut Nurul Ilyana Muhd Adnan (2015), hukum membolehkan dana zakat diberikan dalam bentuk pembiayaan mikro kredit berdasarkan kefahaman bahasa ke atas ayat dalam surah at-Taubah. Perbezaannya pada huruf *li* (untuk) dan *fi* (pada) pada ayat tersebut. Hal yang sama turut dibincangkan oleh Hasanah Abd Khafidz (2006:86), bahawa huruf *li* pada awal kalimah fakir, miskin, amil dan mualaf. Membawa maksud kepunyaan atau hak kepada golongan tersebut. Manakala, huruf *fi* diletakkan pada awal perkataan hamba yang ingin merdeka, orang yang berhutang, orang yang berjihad pada jalan Allah dan orang yang bermusafir. Menjelaskan kepada kebebasan kepada golongan tersebut menggunakan agihan harta zakat berdasarkan kepada keperluan mereka.

Tambahan lagi, menurut Hasanah Abd Khafidz (2006), penggunaan huruf *li* adalah berasal daripada huruf *lam yang* dikategorikan sebagai huruf *lam al-idafah*iaitu *lam* yang digunapakai membawa kepada empunya sesuatu pemiliknya atau di sandarkan kepada sesuatu yang boleh dimiliki orang yang berhak memilikinya. Antara *lam al-idafah*ialah *lam al-mulk*iaitupemilikan dan *lam al-tamlik*iaitu pindahan hak milik. Di sini Allah S.W.t menyatakan pemilikanharta zakat adalah hak mutlak golongan fakir, miskin, amil dan mualaf.

Menurut Hasanah Abd Khafidz (2006), Menggunakan huruf *fi* pula tergolong dalam *al-hurf jar* iaituperkataan yang tidak mempamerkan apa-apa makna jika bersendirian. Ia akan memberikan makna jika diletakkan dengan perkataan lain dalam susunan ayat. Kebanyakan ulamak menyatakan penggunaan *fi* dalam pengagihan zakat kepada golongan hamba, orang yang berhutang, *fi sabilillah* dan *ibnsabil* adalah berkaitan dengan kemaslahatan. Mereka sama sekali tidak mempunyai hak peribadi terhadap harta tersebut.

Menurut Mujaini Tarimin (2005), kelangsungan pemilikan harta zakat kepada golongan fakir, miskin, amil dan mualaf ini seharusnya mempunyai kaedah agihan yang berkesan supaya memberikan impak kepada sektor sosial, ekonomi, kerohanian dan pendidikan. Oleh itu, keselarian daripada penggunaan huruf *li* pada awal perkataan *fuqara'* memberikan erti kepada pemilikan golongan ini (Ibn 'Arabi, 1974). Dalam bidang ekonomi kaedah yang digunakan adalah pengagihan zakat melalui zakat produktif (Zahri Hamat, 2010).

Menurut Sanep Ahmed (2009:67), agihan yang produktif sudah pasti diberikan supaya memenuhi keperluan sara hidup atau bantuan yang mampu mengeluarkan mereka daripada golongan asnaf. Kaedah yang memberikan kesan adalah pemberian dalam bentuk modal bagi memulakan sesuatu perniagaan.

Hal ini, berdasarkan kepada fatwa yang dikeluarkan bagi melakukan pembaharuan dalam pembaharuan dan agihan dana zakat ini. Pembaharuan ini di adakan pada 23 mac 1998 yang memutuskan untuk menerima dan bersetuju dengan pembaharuan yang baru dalam pelaksanaan agihan modal melalui konsep bayar semula (Jawatan Kuasa Perundangan Hukum Syarak Negeri Selangor, 2014).

Menurut Hussain Hussain Syahatah (t.t), para ulama ekonomi Islam meletakan kepentingan dalam pengagihan zakat kepada golongan yang sepatutnya iaitu fakir dan miskin supaya pengagihan itu tidak berlaku kerugian dan pembaziran. Pengagihan itu supaya meningkatkan taraf kehidupan golongan asnaf terutama fakir dan miskin. Golongan tersebut boleh

diberikan harta zakat sebagai modal permulaan dalam penglibatan untuk kegiatan ekonomi (Hussain Hussain Syahatah, t.t).

Agihan ini selari dengan kaedah yang dikeluarkan oleh Yusuf al-Qardawi ialah kefardhuan zakat oleh Allah S.W.T sebagai mengukuhkan agama Islam dengan pengagihan zakat kepada golongan fakir dan miskin ini dalam memenuhi keperluan asas fizikal dan mental. Keperluan fizikal dijelaskan sebagai makanan, minuman, pakaian dan tempat tinggal serta perkahwinan. Manakala, keperluan mental seperti ilmu berkaitan keusahawanan sehingga membolehkan mereka terlibat secara langsung dalam kegiatan ekonomi.

5 MEKANISME PEMBIAYAAN MIKRO DARIPADA DANA ZAKAT

Pembasmian kemiskinan merupakan satu matlamat yang penting dalam sistem ekonomi Islam. Institusi yang menyediakan pembiayaan mikro boleh memainkan peranan yang penting untuk mencapai matlamat ini. Dengan adanya pembiayaan mikro ini secara tidak langsung akan membantu golongan miskin terkeluar daripada kepompong kemiskinan. dengan adanya gabungan instrumen ekonomi Islam ini akan dapat membiayai golongan miskin melakukan perusahaan kecil (Habib Ahmed, 2012).

Dalam pecahan bab feqh pula, terdapat instrumen yang tidak berasaskan keuntungan daripada dana yang diperoleh, seperti waqaf, hibbah, wasiat, jua'lah, qardhassan dan zakat. Menurut Habib Ahmed (2012), zakat sebagai kewajipan dalam Islam yang mempunyai hubung kait tentang ekonomi yang memberikan manfaat kepada penerima secara langsung. Dana zakat ini dihasilkan daripada harta kekayaan daripada kalangan umat Islam dan diberikan pulangan kepada golongan yang miskin sebagai mencapai pembebasan ekonomi mereka.

Menurut Phamawati Ibrahim (2016), instrumen jenis sedemikian rupa boleh dijadikan sumber pembiayaan mikro dan bantuan kewangan bagi meningkatkan taraf sosio-ekonomi golongan miskin. Oleh itu, pembiayaan mikro adalah salah satu cabang daripada muamalat. Ia memberikan kesan kepada perniagaan kecil-kecilan untuk mengembangkan perniagaan. Menurut Phatmawati Ibrahim (2016), kekangan mendapatkan dana menjadikan usahawan asnaf tidak dapat mengembangkan perniagaan. Namun, dengan adanya pembiayaan mikro dapat melonjakkan peratusan pengurangan usahawan asnaf kepada pembiayaan melibatkan riba (Mufid Abdul al-Lawi dan NajiyahSollahi, t.t).

Menurut SulaimanNaser dan 'Awatif Mohsen (2011), menjelaskan terdapat kaedah pembiayaan yang boleh dilakukan terhadap pembiayaan mikro adalah dengan Qardu Hasan (hutang tanpa faedah). Ia memberikan sokongan dana terutama golongan yang baru menceburi bidangan perniagaan. Pembiayaan ini boleh dijalankan dengan pelbagai *siggah* (Lazaf atau akad). Menurut HussainHussainSyhatah (2015), akad dalam pembiayaan mikro dipecahkan kepada beberapa jenis antaranya, *MusyarakahMuntahiyahBitamlik* (perkongsian yang diakhiri dengan pemilikan*), al-Ijarah al-MuntahiyahBitamlik* (sewaan yang diakhiri dengan pemilikan), *al-Baie' al-Ajil wa al-Sadadu 'ala Aqsat* (jualan tangguh dengan pembayaran secara ansuran) dan *Qardu Hassan* (hutang tanpa faedah). Sebarang

pembiayaan mikro yang melibatkan riba adalah menyalahi prinsip syariah, maka ia ditegah sama sekali.

Tambahan lagi, pembiayaan mikro boleh juga melibatkan kepada akad yang lain bagi mengembangkan kaedah pembiayaan kepada golongan usahawan asnaf yang ingin mendapatkan pembiayaan. Menurut Muhammad Abdul al-Halim Umar (t.t), menjelaskan tiga konsep pembahagian pembiayaan kepada usahawan. Pertama, konsep jaminan perniagaan *('ala al-Itman al-Tijari*). Kedua, konsep perkongsian *('ala Musyarakah*). Ketiga, tolong menolong dalam kebaikan (*'ala al-Birri wa al-Ehssan*). Akad konsep pertama iaitu, *Baie' al-Sallam*, *al-Istisna'* dan *al-Ijarah wa al-Ijarah al-Muntahiyah*. Akad Konsep kedua, *al-Mudharabah*, *al-Musaqah*, *al-Mujara'ah* dan *al-Mugharasah*. Akad konsep ketiga, *al-Sadaqah al-Tatowu'* dan *Qardhassan*.

Selain itu, pembiayaan juga boleh menggunakan konsep perkongsian berkurangan. Menurut Zuhaira Samsudin & Ab Mumin Ab Ghani (2015), pembiayaan seperti *mudarabah* atau *musyarakah* boleh diguna pakai. Tetapi untuk tempoh perniagaan yang sederhana dan lama. Disebabkan, penamatan kontrak tidak boleh dilakukan secara mendadak dan penarikan diri perlu dibuat secara perlahan-lahan kerana pengusaha memerlukan masa untuk mendapatkan pulangan serta keuntungan hasil daripada perniagaan yang dijalankan. Penarikan diri secara mendadak boleh menjejaskan serta membantutkan perkembangan sesebuah perusahaan.
Oleh itu, beliau mencadangkan *musyarakah mutanaqisah*adalah instrumen yang ideal untuk dilaksanakan bagi pembiayaan mikro. Akad tersebut turut dijelaskan sebagai akad dalam pembiayaan yang adil di antara dua pihak (Nurul Izzah Noor Zainan & Abdul Ghafar Ismail., 2013).

Namun, di sebalik kaedah akad yang digariskan di atas. Pemberian pembiayaan daripada dana zakat adalah sesuatu yang harus dijalankan. Maka, menurut Hussain Hussain Syhatah (2015), garis panduan pembiayaan hendaklah selari dengan syariah. Beliau menggariskan lima kerangka prosedur yang boleh menjadikan dana zakat sebagai alternatif pembiayaan kepada usahawan asnaf.

Pertama, projek yang dijalankan termasuk dalam tujuan agihan zakat iaitu menjamin kestabilan masyarakat dan ekonomi. Ini bagai mencapai matlamat sebenar agihan zakat iaitu mengurangkan jurang di antara golongan yang kaya dan miskin. Ia selari dengan hadith yang menjelaskan harta yang di ambil daripada orang kaya dan berikan kepada golongan miskin (Yusuf al-Qardawi, 2003).

Kedua, projek yang jalankan oleh ahlinya. Hal ini, memastikan pembiayaan mencapai objektifnya. Supaya pembiayaan yang diagihkan tidak menghadapi kegagalan yang akan merugikan dana zakat.

Ketiga, projek mesti diutamakan yang dituntut dalam *Maqasid Syariah*. Pembiayaan diutamakan kepada sesuatu projek yang mendatangkan kebaikan kepada asnaf. Ini memastikan kerosakan dapat diatasi dengan berlakunya pembiayaan mikro.

Keempat, kefahaman yang berterusan dalam fiqh zakat. Ini memastikan setiap perkara yang dilakukan sama ada pembiayaan mikro atau projek yang dibiayai bertepatan kepada dengan syarak. Ini kerana, hukum fiqh akan bertukar berdasarkan kepada keadaan semasa.

Kelima, projek hendaklah dikawal selia oleh institusi zakat. Ia memastikan kemajuan sesuatu projek yang dibiayai daripada dana zakat. Terdapat usahawan yang kurang ilmu tentang usahawan yang dilakukan. Menurut Suraya Ishak, Abdullah Sanusi Othman, Amal Hayati Ishak & Mohd Fauzi Mohd Jani (2012), menunjuk kegagalan berlaku kepada usahawan apabila mereka kurang dalam ilmu perniagaan. Justeru dengan kawal selia yang dilakukan mengurangkan risiko kerugian atau kegagalan sesuatu projek.

Keenam, pembiayaan mikro ini hendaklah berlandaskan kepada akad yang ditetapkan tanpa ada unsur riba. Ini dapat membantu golongan usahawan asnaf untuk mendapatkan pembiayaan bebas riba. Menurut Patmawati Ibrahim (2016), pembiayaan daripada dana zakat dapat menjauhkan golongan asnaf terlibat secara langsung dengan pinjaman yang berlandaskan kepada riba. Justeru kaedah pembiayaan mikro yang tanpa riba mengenai kaedah pembiayaan menurut Islam.

6 KAEDAH PENYELIDIKAN

Artikel ini mengaplikasikan reka bentuk kajian kes kerana dilihat selari dengan ciri-cirinya yang menjelaskan sesuatu kelompok secara mendalam dan secara empirikal yang mengkaji keadaan semasa (Yin, 2003). Oleh yang demikian, kajian ini dilihat memenuhi maksud dan ciri-ciri yang digariskan dalam reka bentuk kajian sebuah kajian kes. Kajian ini digunakan adalah untuk melihat individu iaitu pengamal zakat terhadap pembiayaan mikro daripada dana zakat dan usahawan asnaf di Majlis Agam Islam Negeri (MAIN) dari sudut hukum dan mekanisme

Selain itu, kesesuaian dengan data jenis kualitatif, data dalam kajian ini dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan (*content analysis*) iaitu salah satu teknik pengumpulan dan penganalisisan isi kandungan dalam bentuk teks (Neuman, 2003). Teks adalah merujuk kepada sebarang jenis bahan bertulis seperti tesis, disertasi, buku, majalah, diari, surat, minit mesyuarat, nota lapangan dan transkrip temu bual (Othman Lebar, 2009).

7 AGIHAN ZAKAT PRODUKTIF DALAM BENTUK PEMBIAYAAN MIKRO KEPADA USAHAWAN ASNAF

Agihan semasa ini yang telah dilakukan adalah berkonsepkan *one off* iaitu pemberian secara sekaligus. Apabila pemberian yang tidak perlu dipulangkan semula maka pihak usahawan ini akan melakukan perniagaan tidak bersungguh-sungguh. Ini disebabkan tidak ada ikatan tanggungjawab di antara pihak penerima dengan pihak pemberi. Hal ini dibuktikan dengan satu kajian yang dilakukan oleh Farah Aida Ahmad Nadzri (2016) menunjukkan kegagalan kewangan daripada golongan usahawan asnaf berbanding dengan golongan usahawan daripada Amanah Ikhtiar Malaysia (AIM). Walaupun golongan usahawan asnaf tidak mempunyai tekanan yang tinggi untuk pembayaran semula seperti usahawan AIM yang

perlu membayar semula. Namun pencapaian ekonomi golongan usahawan asnaf ini lemah disebabkan tidak ada tanggungjawab.

Selain itu, agihan zakat dalam bentuk pembiayaan mikro menurut responden Muhammad Izuan Sulaiman (2017), menjelaskan seperti berikut:

"Sudah agihan zakat secara pembiayaan mikro dapat mengelak pembiayaan berunsurkan riba"

Terdapat pandangan Fasihah Mat Radzi (2017), menjelaskan perkara yang sama:

"Nak kembangkan lagi perniagaan boleh mengelak daripada mereka (usahawan asnaf) terjebak pembiayaan riba"

Hal yang sama turut di sokong Nor Azhar Othman (2017), menyatakan:

"Ini bukan sejenis pinjaman, jadi boleh elak daripada terjebak dengan pembiayaan berunsur riba"

Berdasarkan pandangan di atas menjelaskan bahawa pembiayaan mikro daripada dana zakat akan mengelak usahawan asnaf daripada berhutang di institusi kewangan yang modus operandinya berunsurkan riba adalah sesuatu yang ditegah oleh syarak. Tengahan tersebut perlu dielakkan untuk melakukannya supaya tidak timbul masalah pembayaran semula di kemudian hari apabila tidak dapat membayar semula akibat faedah atau riba berlipat ganda. Pendapat ini selari dengan Patmawati Ibrahim (2016), yang menjelaskan agihan dalam bentuk pembiayaan mikro dapat mengatasi skim kredit ribawi. Implikasinya, akan membuka ruang kepada skim pembiayaan mikro tanpa riba.

Menurut Nor Azhar Othman (2017), menambah lagi:

"Supaya mereka tidak terjebak dengan bank konvensional dan *ah long*"
Penyelidik melihat pandangan yang dilontarkan ini adalah menyekat kemudaratan pada masa hadapan. Pada permulaan kita menyediakan bantuan modal dan peralatan. Bantuan modal yang diberikan tidak mencukupi. Sedangkan usahawan asnaf memerlukan modal tambahan. jika tiada alternatif lain untuk mendapatkan modal tambahan mereka akan mencari jalan mudah dengan mengambil pinjaman yang mempunyai riba atau lebih mudarat lagi apabila meminjam daripada *ah long* (pinjaman wang yang tidak berlesen) mengenakan faedah yang tak sepatutnya dan apabila tidak mampu membayar mereka akan diancam dengan pelbagai ancaman. Hal ini, akan mendatangkan kemudaratan sedangkan dapat disekat apabila pihak institusi zakat menyediakan pembiayaan mikro daripada zakat. Justeru, pandangan ini selari dengan kaedah usul fiqh iaitu *Saddu al-Zarai*' iaitu meyekat pekara yang lebih buruk berlaku dengan menyediakan kaedah yang mengelaknya seperti institusi zakat menyediakan pembiayaa mikro daripada supaya menutup jalan pembiayaan konvensional (Qutub Mustofa, 2006).

Beliau menjelaskan lagi:

“Pembiayaan yang *one off* sahaja”

Pembiayaan one off atau sekali dapat sahaja tidak memadai untuk modal tambahan. pembiayaan jenis one off adalah sesuai pada permulaan perniagaan. Bagi mengembangkan perniagaan perlu kepada pembiayaan kredit supaya tidak terbantut ketika perniagaan sedang beroperasi. Seperti dijelaskan oleh Sanep Ahmad (2009), bantuan modal awal ini atau pemberian secara percuma ini adalah untuk permulaan awal sahaja. Pandangan Rabiatul Adawiyah Mahad, Hairunizam Wahid, Sanep Ahmad dan Muhammad Rizal Jalil (2016), menyatakan pembiayaan awal tidak mencukupi untuk keluarkan asnaf daripada golongan asnaf bahkan kalau mereka bergantung kepada bantuan modal sahaja boleh mengembalikan mereka kepada golongan asnaf semula.

Berdasarkan pada pandangan dibincangkan di atas adalah sangat jelas tentang pembiayaan mikro daripada dana zakat ini dapat menghalang para usahawan asnaf terlibat secara langsung dengan pembiayaan yang mempunyai unsur riba. Selain itu, pembiayaan mikro juga mampu mengelak usahawan asnaf kekurangan modal sehingga menjadikan mereka kembali ke dalam belenggu kemiskinan (Rabiatul Adawiyah Mahad et al., 2016).
Oleh itu, agihan zakat produktif melalui pembiayaan mikro adalah selari dengan kerangka prosedur pertama iaitu menjamin kestabilan masyarakat supaya tidak terlibat dengan pembiayaan berunsurkan riba. Manakala, kestabilan ekonomi adalah memberikan kemudahan mendapatkan dana tambahan bagi mengembangkan perniagaan yang diusahakan.

8 PANDANGAN PENGAMAL ZAKAT TERHADAP PEMBIAYAAN MIKRO DARIPADA DANA ZAKAT

Pandangan mengenai pembiayaan mikro daripada dana zakat dari sudut Pengamal Zakat dan fatwa. Pandangan ini melihat kepada mengharuskan pembiayaan ini atau sebaliknya. Jika keharusan berlaku, kesediaan untuk diamalkan adalah menjadi mudah dan senang untuk dilaksanakan.

Justeru, penyelidik melihat kepada pandangan Pengamal Zakat dari sudut hukum pembiayaan mikro daripada dana zakat. Mohammad Farid Mohammad Zainal (2017), menyatakan sedemikian:

"ليس انها لغني وليس ذوا مكتسب"

Maksudnya: “bahawasanya zakat bukan untuk golongan yang kaya, dan bukan daripada kalangan orang yang mempunyai pendapatan”

Berdasarkan pada pandangan di atas, melihat kepada zakat tidak diberikan kepada golongan yang kaya. Bahkan, tidak dibenarkan untuk diberikan kepada yang berpendapatan. Namun, dalam melihat kepada situasi ini pembiayaan mikro adalah diberikan kepada golongan asnaf supaya mengkayakan mereka. Hal ini, dijelaskan oleh beliau:

“Membantu golongan asnaf keluar daripada kemiskinan (bagi pancing dia boleh cari ikan)”

Berdasarkan kepada pandangan ini, adalah inisiatif kepada golongan fakir dan miskin untuk keluar daripada golongan asnaf (Patmawati Ibrahim, 2016). Tanggapan penerima sara hidup bulan adalah buat selama-lamanya adalah satu kesilapan dalam membantu mengeluarkan diri mereka daripada golongan asnaf. Menurut Yusuf al-Qardawi (2003), menjelaskan memberikan agihan zakat ini bergantung kepada keperluan asnaf. Ia tidak sama pada setiap asnaf. Beliau berpandangan diberikan zakat itu sehingga mencukupi keperluan tanpa ada had dan kadarnya. Pemberian itu bersifat melengkapi keperluan nya sehingga dia tidak datang kali yang kedua kepada institusi zakat untuk memohon zakat semula. Beliau berpandangan keperluan yang diperlukan dalam bentuk modal, kelengkapan dan peralatan sedikit atau banyak. Ia bergantung pada jenis benda yang diperlukan, tempat, masa dan individu. Sebagai contoh seorang penjual sayuran diberikan lima dirham. Manakala, seorang penjual batu permata diberinya 10,000 dirham. Ini menunjukkan perubahan pemberian berdasarkan pada individu dan jenis perniagaan yang dijalankan. Kaedah yang dipakai adalah seperti berikut:

"اذا اعطيتم فاغنوا"

“Apabila kamu mengagih zakat kepadamereka (fakir dan miskin) maka kayakan mereka” Abu ‘Ubayd (1981).

Menurut kaedah yang dikeluarkan oleh Abu ‘Ubayd daripada pandangan Sayidina Umar, ianya amat bersesuaian dengan mengharuskan pembiayaan mikro kepada usahawan asnaf supaya dapat mengkayakan mereka. Perkara ini turut sependapat dengan responden Mohammad Farid Mohammad Zainal (2017), yang menyatakan seperti berikut:
“*Maqasid* mengembangkan ekonomi umat Islam dengan mengadakan pembiayaan mikro kepada golongan fakir dan miskin”

Pandangan ini bagi menyokong kepada kewajaran pembiayaan mikro daripada dana zakat. Ini dilihat sebagai pandangan beliau adalah kaedah yang digunakan dalam menangani permasalahan sosial ekonomi dalam kalangan fakir dan miskin. Ianya selari dengan pandangan Muhammad al-Hafzowi (t.t), yang meletakkan tujuan dalam *maqasid* ada tiga pertama *daruriyat*, *hajiyat* dan *tahsiniyat*. Apabila menghubungkaitkan dengan pengembangan perniagaan usahawan asnaf adalah untuk meningkatkan pendapatan isi rumah untuk keselesaan hidup bagi menyempurnakan tiga *maqasid* tersebut. Seandainya perkembangan perniagaan terjejas sudah pasti pendapatan juga memberikan kesan, apabila pendapatan juga terkesan maka sudah pasti seseorang individu itu tidak mampu menyempurnakan *maqasid* dalam kehidupannya. Hal ini, adalah selari dengan kerangka prosedur pertama yang meletakkan jaminan kestabilan masyarakat dan ekonomi kepada golongan asnaf melalui pembiayaan mikro.

9 MEKANISME KONTRAK PEMBIAYAAN MIKRO KREDIT

Kontrak atau akad merupakan perkara asas dalam pembiayaan mikro ini. Jika akad yang diterima dalam muamalat Islam menjadi akad dalam pembiayaan ini akan menjadi sah. Dalam perbincangan ini melihat pandangan Mohammad Farid Mohammad Zainal (2017), terhadap kesediaan dalam kontrak pembiayaan mikro:

"*Qardu hassan* untuk bukan asnaf. *Murabahhah, mudarabah myusarakah mutanaqisah, ijarah* dan *bai sallam* mekanisme ini boleh untuk asnaf fakir dan miskin sahaja"

Berdasarkan pada pandangan di atas menunjukkan bahawa akad pinjaman dalam pembiayaan mikro tidak dibenarkan pada asnaf. Tetapi jika akad perkongsian, sewaan dan tempah boleh digunakan dalam kontrak pembiayaan mikro. Namun, pandangan sebaliknya daripada Muhammad Izuan Sulaiman (2017) berpandangan seperti berikut:

"Pembiayaan mikro boleh dalam bentuk *qardu hassan* untuk bukan asnaf. *Murabahhah, mudarabah myusarakah mutanaqisah, ijarah* dan *bai sallam* boleh untuk asnaf"

Petikan di atas semua jenis mekanisme dalam kontrak pembiayaan mikro boleh dilaksanakan. Sama ada pinjaman, perkongsian, pelaburan, sewaan dan tempahan. Hal ini, bergantung kepada persetujuan bersama. Pandangan berkaitan kontrak pembiayaan mikro selari dengan Qasim Haj Amuhammad (t.t), menjelaskan bahawa boleh dijalan pembiayaan mikro dalam bentuk *ijarah, musyarakah mutanaqisah, mudarabah* dan *qardu hassan.* Pandangan yang sama dikeluarkan oleh Sulaiman Naser dan Awatif Mohsen (2011), pelaksanaan pembiayaan mikro dalam bentuk *qardu hassan.* Kedua-dua pendapat ini turut disokong oleh Muahmmad Abdul Halim Umar (t.t), kontrak yang digunapakai dalam pembiayaan mikro Islam. Begitu juga, pandangan Hussain Hussain Syahatah (2015), turut mengariskan beberapa kontrak yang dibenarkan dalam pembiayaan mikro seperti *ijarah, musyarakah mutanaqisah, mudarabah* dan *qardu hassan.*

Perbezaan pandangan pertama dan kedua adalah tidak dibenarkan berlakunya pinjaman. Penyelidik lebih melihat kepada keperluan asnaf. Tidak semua asnaf mahukan sewaan, perkongsian atau pelaburan. Terdapat usahawan asnaf perlukan modal dalam bentuk kredit maka pinjaman boleh digunakan. Oleh itu, perbincangan di atas adalah selari dengan kerangka prosedur keempat apabila kontrak dalam pembiayaan mikro menggunakan muamalat Islam dalam *feqh* zakat.

10 SEKTOR-SEKTOR YANG BOLEH DILAKSANAKAN

Berdasarkan pandangan Pengamal Zakat berkaitan sektor yang boleh diterima untuk pembiayaan mikro.

Menurut pandangan responden Mohammad Farid Mohammad Zainal (2017), sektornya seperti berikut:

"Berbalik kepada proposal yang dikemukakan asnaf"

Berdasarkan pada pandangan di atas mempamerkan semua jenis sektor yang dijalankan oleh usahawan asnaf boleh menerima pembiayaan mikro. Namun, dari sudut proposal adalah melihat latar belakang perniagaan yang dijalankan supaya pemberian pembiayaan sesuai dengan perniagaan dan modal yang diberikan bagi mencukupi keperluan perniagaan.
Selain itu, terdapat pandangan responden Muhammad Izuan Sulaiman (2017), melihat sektor secara produk yang dihasilkan seperti berikut:

"Jahitan, soya, ternakan, perikanan, saloon"

Pandangan beliau adalah lebih kepada melihat kepelbagaian perniagaan yang dilakukan oleh usahawan asnaf layak menerima pembiayaan mikro terdapat pandangan Fasihah Mat Radzi (2017), melihat kepada sektor perusahaan secara meluas seperti berikut:

Enam jenis perniagaan banyak dilakukan oleh asnaf:
Perniagaan (makanan)
Perkhidmatan
Peruncitan
Penternakan
Pertanian
Perikanan

Beliau menyenaraikan enam jenis sektor yang kebanyakan dilakukan oleh usahawan asnaf. Maka, enam sektor ini boleh menerima pembiayaan mikro iaitu perniagaan (makanan), perkhidmatan, peruncitan, penternakan, pertanian, perikanan.

Kesimpulannya, sektor yang boleh dilaksanakan adalah selari dengan kerangka prosedur kedua dan ketiga. Keselarian dalam kerangka kedua adalah sektor yang dilakukan merupakan orang mempunyai kemahiran dalam bidang tersebut, ini dibuktikan dengan penyediaan proposal oleh usahawan asnaf. Bagi perbincangan di atas, adalah selari dengan kerangka prosedur ketiga iaitu pelaksanaan sektor adalah bertepatan dengan projek yang dilakukan mempunyai tuntutan syariat, ini dijelaskan setiap sektor itu yang dibincangkan di atas adalah fardhu kifayah kepada orang Islam di mana wajib melaksanakannya sehingga seorang melaksanakannya maka bebaskan kewajipan terhadap Muslim yang lain.

11 KESIMPULAN

Pengagihan zakat secara umumnya dalam kajian ini bersifat kepada pengagihan produktif yang membantu mengeluarkan golongan asnaf daripada dibelenggu dengan kemiskinan. Apabila agihan secara sara diri sekadar cukup untuk menampung kos sara hidup tetapi golongan ini masih tidak mampu membebaskan diri mereka daripada asnaf. Oleh itu, agihan zakat secara produktif ini sebagai diibaratkan memberikan pancing dan umpan untuk mendapatkan ikan, kalau sebelum ini hanya memberikan ikan sahaja. Namun, apabila diberikan pancing sudah pasti dapat akan memperoleh hasil yang lebih.

Justeru, dari sudut fiqh pengagihan secara pembiayaan mikro ini tidak menyalahi hukum, apabila agihan ini diberikan kepada golongan faqir dan miskin sehingga mencukupi bahkan lebih supaya mereka dapat mengeluarkan diri daripada golongan asnaf. Manakala sektor yang terlibat boleh digunapakai seperti yang dijelaskan diatas sebagai meningkatkan keupayaan dan kemahiran untuk asnaf dalam mencuburi bidang keusahawanan.

Oleh itu, pembiayaan mikro daripada dana zakat hendaklah selari dengan muamalat Islam yang tidak mempunyai akad yang berunsurkan riba. Hal ini kerana, ini merupakan dana zakat yang sudah pasti untuk membantu golongan asnaf dan bukan lah untuk mengambil kesempatan dengan mengaut keuntungan daripada pembiayaan tersebut.

Sehubungan dengan itu, kaedah pengagihan zakat melalui pembiayaan mikro boleh dilaksanakan oleh institusi zakat di Malaysia sebagai salah satu daripada kaedah agihan zakat produktif untuk membantu golognan usahawan asnaf untuk mengembangkan perniagaan mereka sekaligus mengeluarkan mereka daripada status asnaf.

BIBLIOGRAFI

Abu ‘Ubayd (1981), *Kitab al-Amwal*.Cairo, Egypt: Dar al-Fikr

Al-Bayhaqi, Ahmad Husayn. (1980). *al-Sunan al-Kubra.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-san'ani, Muhammad Ismail al-Amir. (1999). *Subull al-Sallam Syarah BulugMaram Min Jam'i Adillah al-Ahkam.* Beirut, Lebanon: Syarikah al-Riyadh.

Al-Syatibi. (2006). *Al-Syatibi Wa Maqasid Syariah Islamiyah*.Damsyiq. Beirut: Dar al-Qutaibah.

Al-Qurtubi. (2006). *al-Jami' Ahkam al-Qur'an.* Beirut: al-Resalah.

Al-Zarqa’, Sheikh Ahmad Ibn Sheikh Muhammad. (1989). *Syarah al-Qawa’idalFiqhiyyah*. Beirut: Dar al-Qalam.

HailaniMuji Tahir &Sanep Ahmad.2009. Aplikasi Fiqh Muamalat Dalam Sistem Kewangan Islam. Pusat Penerbitan Universiti (UPENA) Universiti Teknologi Mara, Shah Alam.

Husain HusainSyahatah. (1994). *Ahkam al-Zakah.* Cairo: al-Madain.

Husain HusainSyahatah. (2006). *Fiqh al-Tatbiiq al-Elzami Lil Zakah 'Ala Mustawa al-Daulah.* Cairo: Buuth Wa Dirasat fi al-Fikr al-Iqtisadi al-Islami.

Husain Shahatah. (2003). Terj. Hamid FahmyZarkasyi dan HarunAr-Rashid Hj. Tuskan. (*Kaedah Agihan Zakat Harta, Pengertian, Sistem dan Agihannya*.). *2003.* Kuala Lumpur: Pustaka Al-Shafa.

Husain HusainSyahatah. (2015). Temu bual Dijalankan Di Pejabat Rasmi Dar al-Mashoroh. Nasr City, Cairo, Egypt. Pada 13 Oct 2015

Ibn Khatir. (1989). *Taisir al-'uli al-Qadir Li-ikhtisar Tafsir IbnKathir.* Riyadh: Maktabah al-Ma'arufa.

Lembaga Zakat Selangor. (2016). *TUAS 2016: Suntik Motivasi 300 Usahawan Asnaf*. Diakseskan daripada http://www.zakatselangor.com.my/terkini/tuas-2016-suntik-motivasi-300-usahawan-asnaf/

Mufid Abdul al-Lawi &NajiahSolihi. (t.t). *Istrarijiah al-TamwilMtanahi al-Songhir al-Islami FI JazairLitahqiq al-Tamniyah al-Mustadamah-DirasahHalahSonduqak-Zakah bil Jazair.* al-Jazair: Jamiah al-Wadi.

Muhammad ‘iwazHaykal. (2007). *Kifayat al-akhyar.* Cairo: Dar al-Sallam.

Muhammad, Abdullah Abudl al-Muhsin al-Turky& Abdul al-Fatah al-Hilwa. (1997). *al-Mughni.* Riyadh, Kingdom of Saudi: Dar Ilmi al-Kutub.

Muhammad UmerChapra. (1993). *Islam and Economic Development: A Strategy for Development with Justice and Stability*: International Institute of Islamic Thought.

MujainiTarimin. (2011). *Produk Mikro Kredit Menggunakan Dana Zakat: Satu Sorotan Hukum.* Selangor: Akademi Zakat Selangor.

Mustafa al-Khin& Mustafa al-Bugha. (1992). *Fiqh al-Minhaji ala MAzhabi al-Imam al-Syafii.*Damsyik: Dar al-Qalam.

Neuman, L. W. (2003). *Social Research Method: Qualitative and Quantitave Approaches.* Boston: Allyn Bacon.

NurulIlyanaMuhd Adnan (2015). *Mikro kredit daripada dana zakat di baitumalAcheh dan Potensi pelaksanaan di institusi-institusi di Malaysia.* Tesis Doktor Falsafah. Universiti Sains Malaysia

Othman Lebar. (2009). *Penyelidikan Kualitatif: Pengenalan Kepada Teori dan Metod.* Malaysia: Pendidikan Sultan Idris

Phatmawati Ibrahim. (2007*). Peranan Agihan Zakat Dalam Meningkatkan Tahap Ekonomi Ummah*. Kertas Kerja Dibentangkan Di Persidangan Zakat & Cukai Peringkat Kebangsaan 2007, Pusat Dagangan Dunia Putra (PWTC), Kuala Lumpur.

Patmawati Ibrahim &RuziahGhazali (2014). *Zakah As An Islamic Microfinancing Mechanism To Productive Zakah Recipients.*Asian Economic and Financial Review, 2014, 4(1):117-125

Patmawati Ibrahim. (2016). Mengoptimakan Pembiayaan Dana Zakat Untuk Golongan Miskin dan Memerlukan. *Persidangan Mikro Kredit ISlam* (pp. 18-29). George Town, Pulau Pinang: Yayasan Islam Pulau Pinang.

PatmawatiIbraim& RahisamRamli. (2010). *Kesan Agihan Zakat Dalam Membasmi Kemiskinan dan Ketidakseimbangan Agihan Pendapatan di Negeri Sembilan*. (pp. 104 – 113). Port Dickson: Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia ke V (PERKEM V).

Ryan, Scapens, & Theobold. (2002: 137). *Research Method and Methodology in Finance and Accounting* (Second Edition). London. Thomson.

Robinson, Marguerita S. (2002). *The Microfinance Revolution: Volume 2, Lessons from Indonesia*. Washington: World Bank.

SabithaMarican. (2005). *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial.* Kuala Lumpur: Pearson Pretice Hall.

Sekaran. (2005). *Research Method For Business: A Skill Building Approach: John Wiley & Sons Inc*

WahbahWahbah al-Zuhaili, (1994). Terj. Md. KhirHj. Yaacob, at el, *Fiqh& Perundangan Islam*, Jld. III, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Yusuf al-Qardawi (2003). *Fiqh al-Zakat: DirasatuMuqaranah lil Ahkamiha wa Falasafatiha fi zhou'I al-Quran wa al-Sunnah.*Cairo: MaktabahWahabah.

ZahriHamat. (2010). Kelestarian Pengagihan Dana Zakat Di Baitul Mal Aceh. *International Seminar Regional Development, Law and Governance in Malaysia and Indonesia.* Pekan Baru, Riau.

Islamic Finance And The Real Economy Of Malaysia: The Contribution Islamic Banking Sector

Gani Ibrahim Musa

Abstrak

Malaysia is one of the fastest growing Asian economies with well designed and developed financial system. Islamic financial sector in Malaysia which includes Islamic banking is significantly growing in its activities, as well as in its assets and capital for the past ten years. This has aroused the interest of conducting an examination on the role of Islamic finance in contributing to growth of the real economy. In approaching this, the study employed the ARDL bounds test approach to co-integration framework, to empirically examine the sway of Islamic banking activities on gross domestic product in Malaysia. The investigation used a quarterly data set for the period of twenty years. The results revealed that in the short run, the relationship between Islamic banks activities (financing and deposits) and the real economy is positive but not significantly contributing to the growth of the real economy. Capital formation from Islamic banks financing and productivity of capital sourced from Islamic banks are positive and significantly contributing to the economy. However Government expenditure and inflation has no short term effect on the real economy. In the long run financing and deposits of Islamic banks are significantly and positively contributing to the real economy of Malaysia, stronger capital was formulated and the productivity of the capital is also evidently stronger, government spending also enhances real economy but inflation negatively and insignificantly affected the economy. The direction of causality is bidirectional between Islamic banking deposits and Malaysian GDP but there is a weak causal effect from Islamic banking financing to GDP. Consequently, a bi-directional causal relationship exists between capital formation and economic growth, and one way causality from GDP to productivity of capital. Islamic financing granger cause Islamic banks deposits without feedback, and Islamic banks financing also granger causes capital formation and the productivity of capital. The productivity of capital gives a feedback to Islamic banking financing. The results confirmed that Islamic sector in Malaysia is performing effectively well in carrying out their major function of financial intermediation which is channeling and pooling funds to productive investment activities. Therefore, the Malaysian dominance of Islamic finance is not by accident, it is as the results of effective efforts by the Malaysian authorities in promoting the Islamic banking activities, and should therefore be maintained.

Key words: islamic finance, islamic banking, economic growth, gdp, deposits, financing

1 Introduction

The main purpose of a financial sector in an economy is for financial intermediation in which savings are efficiently mobilised and allocated from a surplus to deficit units of an economy. For more than twenty years, financial activities- economic growth nexus has generated a great deal of interest among scholars and policymakers around the world (Aziakpono, 2003).

The financial sector especially banking sector of any given economy has an impact on the growth of the economy by promoting investment and enhancing productivity of capital. This was emphasized by Schumpeter (1911); according to him credit is needed by entrepreneurs in order to improve productivity within the economy by financing new innovations and techniques of production. This finance can be channeled through banking processes, that is by mobilising savings and giving it out as loans. Other notable scholars that shared Schumpeter's view include Gurley and Shaw (1955), Hicks (1969), and Goldsmith (1969). They contend that financial processes enhance economic growth and development.

It is important to note that this financial liberalisation hypothesis is based on the doctrine of conventional economics, where the financial intermediaries are based on interest rates. The institution of interest has been severely condemned by Islam and was also prohibited as mentioned in several verses of the holy Quran[96] and in the teachings of Prophet Muhammad PBUH. Moreover, interest has been criticised by prominent thinkers in human history, like Aristotle who labeled it as "birth of money for money", and equally condemned by other religions as well (Ahmad, 1994).

For over two decades, Islamic economics ideas started being transformed into reality. This led to the introduction of Islamic financial activities and institutions in different Muslims countries. It challenges the conventional financial intermediaries based on interest which is vehemently prohibited in Islam and other religions (Ahmad 1994). Moreover, many countries embraced this idea of Islamic finance especially countries in the Middle East and Asia where there is a high concentration of Muslims, Malaysia is one of those countries.

Malaysia is one of the fastest growing Asian third world economies with well designed and developed financial system. Islamic financial sector in Malaysia which includes Islamic banking, Islamic capital market and Takaful, is significantly growing in its activities, as well as in its assets and capital for the past ten years. Although the Malaysian economy suffered from a recession in 2001 and 2009, the assets/capital of Islamic financial system significantly increased with more than five hundred million Ringgit in 2009 (which is one of the Malaysian years of recent economic crisis) (Bank Negara Malaysia, 2017). This suggests that the Malaysian Islamic financial sector has extended more financing even during recessionary years which might have helped in the recovery of the Malaysian economy. Malaysian gross domestic product (GDP) growth appeared to be growing positively in single digit in 2007, 2008 and 2010 up to 2016. Islamic finance growth maintains its trend of positive and significant growth for the past ten years between 2007 and 2016. It spurs the growth of the whole financial sector assets and liabilities which also maintain the trend of growth for the past ten years. This shows its strength and its contribution to the Malaysian economy (Bank Negara Malaysia 2017). One interesting thing about Malaysia is that like in some other Muslims countries, conventional and Islamic banking institutions exist within its financial institutions and are operating simultaneously (Anwar, 1991).

The Islamic banking sector has significantly contributed to the development of financial system vis-à-vis economic growth of Malaysia. Giving a look at it, this study attempts to examine the impact of the Islamic banking subsector on the Malaysian economic growth,

[96] Al Baqra (2:275-280), Aal Imran (3:130), Al Nisa, (4:160-161), Al-Rum (30:39)

that is to find out whether interest-free financial intermediaries have made any contribution on the economic growth of Malaysia, In addition, this study will consider measuring the productivity of capital that was accumulated through Islamic finance, that is to analyse the channels through which intermediation of Islamic banking institutions pooled investment and influences capital accumulation and the productivity of capital in Malaysia. Lastly it will assess the causality between the development of Islamic banking system and economic growth in Malaysia. Thus, this study pursues to contribute in this direction by investigating the relationship between Islamic banking deposits, Islamic banking financing and real sector in Malaysia, over the period 1998 to 2017. This study is organized as follows, section one has been this introduction, section two reviews the related literature, section three highlights the methodology employed in the study, results and discussions were presented in section four and finally section five concludes the study.

2 Literature review

Financial activities and services have an impact on economic growth according to conventional scholars. From their own perspective, Bagehot (1879) and Schumpeter (1911) provided an explicit analysis of the positive impact of financial development on the real economy. Since then, four major hypotheses have emerged on this issue. These are supply-leading hypothesis which was originated from the Schumpeter views and developed by McKinnon (1973) and Shaw (1973) in their financial repression theory. The theory holds that financial development leads to economic growth. On the other side, the demand-following hypothesis was rooted from Robinson (1952), it asserts that 'where finance follows growth leads' this means the growth in the real economy influences financial development. The mutual dependence hypothesis was pioneered by Patrick (1966), this hypothesis postulated that the causality between financial development and economic growth is bi-directional. It argued that in underdeveloped countries finance leads growth, whereas in highly developed economies finance becomes increasingly demand-following. Finally, Lucas (1988) advanced the neutrality hypothesis, which believe that the finance-growth relationship is unnecessarily over stressed, which means finance is not actually an important factor in the growth process.

However, the foundations of those arguments were centred on the conventional setting of financial intermediaries where interest is the basis of the processes, also in many instances it failed to finance the real economy of many countries especially the developing economies. The principle of Islamic economics has transmuted this idea into practice and introduced the interest-free financial intermediaries, where profit or loss sharing are the basis. Islamic financial activities like that of conventional, comprises debt financing but it is predominantly equity financing (based on the instrument raised to facilitate it, such as Murabaha, Mudharaba Musharaka, etc), this happened to be the unique characteristic of Islamic banking and finance. All the activities here have to be shariah compliance and follow the Islamic economic principle of profit and loss sharing (ISRA, 2012).

With the emergence and increasing significance of Islamic banking and finance in many countries, researches focus on the unique feature of Islamic banking and finnace(dominantly equity based) and the role that it may play in the growth process. This postulated it is

connectivity with the real sector of the economy, going by this, the causality between financial development and economic growth is supposed to be reciprocal. A well designed and efficient Islamic financial system is bound to mobilise more investment fund and allocate it to enterprises, thereby increasing investment and real sector growth, in the same vien, a stable and profitable real sector is bound to bring more return to the Islamic financial sector and consequently, making it developing (Kassim 2016). Therefore, this section of the research is to review the previous empirical research literature on Islamic banking and finance-growth relationship.

Islamic finance in the trend of world economy, serves as an alternative tool for macroeconomics policies as well as a tool for achieving effective financial system, that can contribute to the increase in real output and also reduce level of unemployment, while decreasing inflation. This assertion was affirmed by Hossain (2016) who studied Inflationary shocks and real output growth in nine Muslim-majority countries while considering the implications for Islamic banking and finance. The study examined the transmission of inflationary shocks to the real economy of countries that adopted Islamic finance as recognised and accepted financial sector using a structural vector autoregressive (SVAR). Islamic banking also rapidly growing, this was confirmed by Cham (2018) in his empirical study which investigated the determinants of growth rate in Islamic banking sector, adopting different econometrics techniques with include Generalised linear model and survey-based indicators on annual time series data from World Bank Enterprise Survey, it was confirmed that high oil prices, higher rate of literacy and increased availability of capital resource positively affect the development of Islamic finance but instability in some areas negatively affects Islamic banking and finance growth. It also revealed a supply leading hypothesis.

El-Ghatti (2009) studied Islamic banking role on economic development using a descriptive statistics of deductive and normative method. The result indicated that Islamic finance cause growth in such a way that it encourages equality in distribution of income; improves capital allocation efficiency; encourages investments; curbs inflation; and eliminates debt financing. It is less risky. However, primary data was used in conducting the study and the methodology used might be inadequate as no inference can be drawn from it. Daly, Frikha, and McMillan (2016) examined Banks and economic growth in developing countries to find out the contribution of Islamic finance in economic growth through Islamic Banking system in developing countries, and also to compare the contribution of Islamic banks and that of conventional banks on economic growth. The examination employed three ordinary least-square regressions on a panel data of 120 banks. It provided that interest free banking development support growth of real economy. However, operation of dual financial system stimulates growth. Thus, the data used by this study covered few years, which may not be reliable for conclusion.

Looking at another angle, Gheeraert and Weill (2015) studied finance-growth nexus, focusing on Islamic banking development and macroeconomic efficiency. It applied the stochastic frontier approach to measure the technical efficiency at the country level, and 70 countries were used as sample. The study revealed that Islamic banking development brings about macroeconomic efficiency. It also established non- linear relation between efficiency

and development of Islamic banking which is measured by deposit or by credit. Abduh and Azmi Omar (2012)studied Indonesian experience on Islamic Banking and economic Growth both long run and short run dynamisms, employing Bound testing approach of cointegration and error correction models within ARDL framework. The findings revealed that a significant relationship exists between Islamic finance and economic growth of Indonesia in both short run and long run. It happened to be a bi-directional relationship, Even though, the study used no control variable in the model of the research. Similarly, Rafay and Farid (2017) studied Dynamic relationship between islamic banking system and real economic activity in Pakistan to assess the speedy expansion and dispersion of Islamic banking and its association with Pakistan real economic activity, it used JJ cointegration VECM test, Granger causality test, IRF, and VDC techniques to provide empirical evidences. It revealed a significant and positive as well as dynamic long run association between the variables, and also affirmed bi-directional causal relationship real economic activities and Islamic banking. The study is in line with many researches conducted on countries similar to Pakistan.

The case study country of this study is Malaysia. However many empirical studies were conducted on the relationship between Islamic finance and economic growth in Malaysian economy, there is a need to review them. Therefore, one of the earliest empirical research contributions on Islamic financial development and economic growth on Malaysia is by Furqani and Mulyny (2009). The study is to examine the vibrant interaction between Islamic banking and economic growth. The study employed co-integration and vector error correlation model (VECM) of econometrics to find out whether finance leads to growth or growth influence finance in the long run. The result shows that fixed investment causes Islamic bank to develop in the short run only. But there is an indication of bi-directional relationship between Islamic banking and fixed investment in the long run. Furthermore, the result revealed that there is also an indication of demand following relationship between growth and Islamic banking. This study however supports Robinson argument on finance growth nexus, even though the variables used are few and no control variable included in the estimators. Furthermore, the study covered a short period of time.

However, Kassim (2016) investigated Islamic finance and economic growth in Malaysia, this is to evaluate the contribution of Islamic finance to Malaysian real economic activities, and also to empirically investigate the impact of Islamic finance on the performance of major macroeconomic indicators. The study applied autoregressive distributive Lag (ARDL) Techniques on quarterly data of Malaysia covering years between 1998 and 2013. The result of the study suggested that Islamic finance contributed immensely to the growth of Malaysian real economy.. The study also recognised capital accumulation by representing it in the research variables but does not represent the productivity of the capital. The direction of the causality has not been analysed clearly. In another development, Abd. Majid and H. Kassim (2015) empirically investigate the contributions of the Islamic banking and other financial institutions on Malaysian economy, it employed ARDL Bound test, VECM and VDCs. It evident that significant role was played by Islamic Finance on Malaysian economy with a significant unidirectional causality between Islamic finance and economic growth of Malaysia which shows a supply leading views. The findings are in consistence with Kassim (2016), productivity of capital accumulated from Islamic finance was also not studied in this

research, which is very vital in determining how Islamic banks and market channeled its finances in to real economy.

Similarly, Hachicha and Ben Amar (2015) also studied Malaysian economy on the contribution of Islamic bank financing to its economic growth. The study adopted JJ vector error correction model (VECM), elasticity of economic growth was also estimated. The study documented that Malaysian growth is not sensitive to Islamic financing in the long run. But it has more impact in the short run. The study does not fully represent Islamic banking financing, it considered loans (in murabuha or cost plus form) as the only measure of Islamic Financing, it does not include equity financing (in form of mudarabah, musharaka etc) as part of financing of Islamic banks. Moreover, the years studied (11 years) may not be enough to predict future and establish a long run relationship; it also doesn't establish the causal relationship among the variables. The methodology also is inferior with weaknesses compared to what Kassim (2016) and Abd. Majid and H. Kassim (2015) used in their study. Furthermore, I. M. Gani (2015) examined Islamic Banking Sector Development and Economic Growth in Malaysia. The study adopted JJ approach of cointegration based on VECM and VAR granger causality test, to find the long run and short run relationships as well as causal relationships among the variables. The findings revealed that Islamic banking, gross fixed capital formation, and trade openness positively and significantly related to economic growth in the long run. But there is negative relationship between growth and inflation. It also shows a bi directional causal relationship between Islamic banking and economic growth. Even though, the methodology used in this study was found to have weaknesses compared to what Kassim (2016) and abd.Majid and H.Kassim (2015) used. But the findings are in line with their findings, especially on the causal relationship and long run relationships. Its contrary to Hachicha and Ben Amar (2015) on what was found in the long run relationship. The research also used only Islamic financing by Islamic banks to represent the banking sector and failed to consider the deposits made in Islamic banks. It also considered capital formation without considering the productivity of the capital formed from financing of Islamic banks.

After studying and reviewing related literatures, so many shortcomings were revealed. Thus, there is a need for further investigation. This study identified the loopholes as well as the areas that were not investigated and aimed at including them in conducting its study, so that it can contribute to the knowledge and fill the existing gap in the area. Therefore, this study will re-examine the contribution of Islamic banking development on Malaysian economic growth taking into consideration the gap left by previous and past research conducted by different researchers.

3 Methodology

3.1 Variables descriptions and Data

In the models of this study, what appears to be the dependent variable is the real gross domestic product (GDP) of the economy. It is the common measure used to represent economic growth, it is the output produced by the economy at a particular period of time. It describes the total output of Malaysian economy. GDP the total gross value added by all

individuals within the country plus any taxed products minus any subsidies that are not included in the value of the products. Higher GDP in an economy means high economic growth. The variables that are representing and measuring financial deepening or Islamic financial development and activity in this research are the total Islamic Banking financing (IBF) and Islamic Banking deposits (IBD), these are for Islamic Banking development. IBF and IBD affect GDP positively through intermediation, that is when there is an increase in savings deposits and investments deposits of Islamic financial institutions, this will leads to more funds available for financing economic activities and expand production and marginal productivity of capital. Furthermore, it can negatively affect GDP when there is a decrease in savings and investments deposits of Islamic financial institutions. The financial deepening of Islamic banking like in conventional banking is a necessary precondition for the growth of an economy (Darrat, 1999). IBF and IBD is to replicate the major role of banking, which is financial intermediation.

Capital accumulation which is the total investment in an economy needs to be measured in this research. The gross fixed capital formation (GFCF) is the best to be use as a proxy of total investment, because it is an economic indicator of business activity level which measures net investment by enterprises of the domestic economy in fixed capital assets during an accounting period (Furqani and Mulyany, 2009). GFCF as one of the intermediate variable and representing total investment of the economy, it also affects GDP through an expansion of capital, that is when there is an increase in capital formation as result of increase in investment, production will increase income increase hence increase in GDP, this is a positive effects and the vice versa should be a negative effect. Another immediate variable is the total factor productivity (TFP), which is the measure of productivity of capital. It is the portion of output not explained by the number of inputs used in production; it can also be described as the ratio of output produced to the amount of all inputs used. As such, its level is determined by how efficiently and intensely the inputs are utilized in production(Adak, 2009). TFP is representing productivity of capital in the economy; total factor productivity affects GDP when there are changes in factor inputs such as labour and capital. When the factor inputs increases, more goods and services are going to be produce within the economy, hence rising in GDP, also when there is a decrease in the factor inputs total output will decrease, which means falls in GDP. The inclusion of these variables is to measure the capital formation and the productivity of capital by Islamic banking financial institutions.

Moreover, there is no justification to apply only these variables in a bivariate analysis, there may be influences from other common variables. A bivariate model may arrive at a misleading conclusion; this may be as a result of causal relations of these variables reflecting responses to the other common variables (Altarturi & Abduh, 2016). Therefore, in order to avoid the possibility of biases by omitting some variables, there is a need for control variables to make the finding or results comprehensive and realistic. The control variables used in this study are Inflation (INF) and Government expenditure (GOVT). INF stands for inflation and it is represented by consumer price index (CPI); GDP can be affected by inflation, when it increases, then the purchasing power of individuals will decrease, and the spending will also decrease which means the whole economic activities will suffer. The volatility of inflation can be used to measure the extent of macroeconomic stability. The high

rate of inflation can reduce potential investments in productive projects and hence results in negative impact on economic growth (Aziakpono 2003). GOVT is the level of government expenditure in the economy, it represents public sector spending within the economy. Government expenditure can affect the economy when there is a budget deficit, which if it is financed through borrowing from the financial system can potentially bring crowding-out effect on private investment, hence affecting the growth negatively, and if the government spending is also carried out effectively, it may contribute to the growth positively (Kassim, 2016). The selection of the variables can be justified in order to avoid specifying the wrong model, and is also consistent with the existing studies in this area such as Mohd. Yusof and Bahlous (2013), Abduh and Azmi Omar (2012), Abduh, Brahim and Omar (2012), Furqani and Mulyany (2009), Kassim (2016), Abd. Majid and H. Kassim (2015) among other studies.

The research employs Malaysian economy documented secondary data form different sources. The data is a quarterly report, covering twenty years from 1998Q1 – 2017Q4. The sources of the data include statistical Bulleting and publications of Bank Negara Malaysia (BNM), where data on Islamic banking financing and deposits, consumer price index, Government expenditure as well as GDP of Malaysia were sourced. Other sources of the data include International Monetary Fund (IMF), Department of Statistics Malaysia, and International Financial Statistics, where data of gross fixed capital formation and total factor productivity were also sourced.

3.2 Estimation Techniques

This study employed co-integration techniques to estimate the influences of Islamic finance through Islamic banking activities on Malaysian real economy. The justification for choosing these techniques is that there is a tendency of the presence of unit root in most macroeconomic and financial time series data; it may be able to result in spurious regression (Kassim 2016). The co-integration technique with its implied error - correction specification has been claimed to have certain merits over the traditional partial adjustment model. The merits include stable parameter estimates since analysis are based on stationary time series data. It is also data admissible and theory consistent, which would enhance the forecasting power and policy formulation capabilities of the model (Essien, 1997). Moreover, it is central to econometric modelling of integrated variables as well as investigation of long-run relationships among those variables. When the time series data are integrated of order one I (1) that is non-stationary at the level then there is a need to proceed to check the presence of any long-run relationship among the data series. There are many possible tests for co-integration, but the most commonly used are the ones developed by Engle and Granger (1987) and Johansen (1988), which is the two-step residual-based procedure for testing the null of no-co-integration and Johansen and Juselius (1990), which is the system-based reduced rank regression approach and recently developed approach by M Hashem Pesaran, Shin, and Smith (2001) termed Autoregressive distributed lag (ARDL).

Nevertheless, on both Engle and Granger (1987) and Johansen and Juselius (1990), cointegration can only applicable when variables were integrated at the unique level of integration, that is to say, maybe at I(I), which has been termed as weaknesses. But the recently developed approach of integration Autoregressive distributed lag (ARDL) overcame

this weakness. ARDL approach is much applicable irrespective of whether the essential regressors are at I(0) or I(I) and or fractionally integrated (M Hashem Pesaran et al., 2001). Another advantage of ARDL over the others is that both long run and short-run effects in the equation variables can be assessed simultaneously together, this gives researchers a room to clearly differentiate between long run and short-run effects in their analysis. Moreover, ARDL model accommodates small samples compared to other models. In ARDL model the ordinary least square (OLS) estimators in the parameters of the short run are consistently in good shape and the estimators of ARDL long-run coefficients are super consistent on small sample sizes (Pesaran and Shin 1999). Additionally, Narayan (2004) opined that ARDL tackles the problems related with omitted variables and autocorrelations, additionally, it provides an efficient and unbiased estimation as well as valid t-statistics even in the presence of endogenous regressors. Lastly, all the variables in the model assumed to be endogenous variables, which mean endogeneity problems related to Engle-Granger approach were all addressed.

Therefore, considering the superiority of ARDL model or approach, based on its advantages over the other cointegration approaches, this study adopted it as its method of co-integration analysis. The ARDL approach is commonly used as a method to test for the existence of co-integration vectors; it involves the estimation of the restricted error correction (EC) term of the ARDL model, and therefore, for the purpose of this study, ARDL model involving real economy and Islamic banking sector can be presented as follows:

$$\Delta\ln(\mathrm{GDP})_t = \alpha_0 + \lambda_1 \ln(IBF)_{t-1} + \lambda_2 \ln(IBD)_{t-1} + \lambda_3 \ln(GFCF)_{t-1} + \lambda_4 \ln(TFP)_{t-1} + \lambda_5 \ln(GOVT)_{t-1} + \lambda_6 (INF)_{t-1} + \lambda_7 \ln(GDP)_{t-1}$$
$$+\sum_{i=1}^{p}\beta_1 \Delta\ln(IBF)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_2 \Delta\ln(IBD)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_3 \Delta\ln(GFCF)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_4 \Delta\ln(TFP)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_5 \Delta\ln(GOVT)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_6 \Delta INF_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_7 \Delta\ln(GDP)_{t-i} + \varepsilon_t$$

(1)

In the equation (1) p is the lag length of the model, GDP is a gross domestic product, IBF and IBD is Islamic banking financing and deposits respectively. GFCF is gross fixed capital formation, TFP stands for total factor productivity, GOVT is total government expenditure and INF is the inflation, lastly, ε_t is the error correction or disturbance term.

The first thing to do in computing cointegration using ARDL to find out whether the variables are cointegrated is the estimation of the equations in Ordinary least square (OLS) method. The next step to follow is the calculation of the F- statistics for joint significance of the variables; this is to determine the long run relationship among the variables. The following is the null and alternative hypotheses for the test of the above models: $H_0 = \lambda_1 = \lambda_2 = \lambda_3 = \lambda_4 = \lambda_5 = \lambda_6 = \lambda_7 = 0$, $H_1 = \lambda_1 \neq \lambda_2 \neq \lambda_3 \neq \lambda_4 \neq \lambda_5 \neq \lambda_6 \neq \lambda_7 \neq 0$

The distribution of the F- statistics calculated to find the evidence of a long run relationship between the variables is not standard for bound testing. The critical values of the F-statistics were provided by Pesaran et al. (2001). However, these critical values cannot be applicable to a small sample of data, as it was designed to serve a large sample of data (Narayan, 2005). The critical values for a given significance value, with time trend and without time trend were divided in to two different categories; the first class is the lower critical bound category (LBC) that has an assumption of all variables is to be at I (0), while the second category is the upper bound critical values (UBC), this category assumed that all the variables are to be I (1). The general rule of making a decision in ARDL bound test for

cointegration is that if the calculated F-statistics is less than the lower bound value, then we make a conclusion that there is no evidence of long-run relationship among the variables, hence H_0 cannot be rejected. Similarly, when the calculated F-statistics is greater than the lower bound value, then we make the conclusion that an evidence of a long run relationship between the variables has been established, hence H_0 is rejected (Kassim 2016). But in a situation whereby the computed value is within and equal to the two bounds, then the results would be declared as inconclusive.

In order to obtain each variable optimal lag length, the modified ARDL approach computed $(p + 1)^k$ number of regressions, where p stand for a number of lags to be adopted and k represents the number of variables in the models. Based on that, therefore, the need for choosing an appropriate number of lags is very important in the model, as F-statistics can be affected by many lags are in the models. There are many lag criterions available to choose from, which include Akaike information criterion (AIC), Schawartz-Bayesian criteria (SBC), Hannan- Quinn criterion (HQC), Schawartz Information criteria (SIC) etc. This research used Schawartz information criterion (SIC) for the selection of lag length, this is because it is one of the widely accepted among scholars and researchers.

After establishing the long run association among the variables measured, the next is to estimate a model of a long run for the equations of Islamic banking sector and Islamic capital market as follows:

$$\ln(GDP)_t = \beta_0 + \sum_{i=1}^{p}\beta_1 \ln(GDP)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_2 \ \ln(IBF)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_3 \ln(IBD)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_4 \ln(GFCF)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_5 \ln(TFP)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_6 \ln(GOVT)_{t-i} \ + \sum_{i=0}^{p}\beta_7 INF_{t-i} + \varepsilon_t \quad (2)$$

Furthermore, in order to establish the short-run relationship between the variables using ARDL bound test approach, there is a need to construct short-run relationship equation. The short-run equation can be established by substituting the lagged level variables with an error correction model or term (ECT or ECM) as follows:

$$\ln(GDP)_t = \beta_0 + \sum_{i=1}^{p}\beta_1 \Delta\ln(GDP)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_2 \ \Delta\ln(IBF)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_3 \Delta\ln(IBD)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_4 \Delta\ln(GFCF)_{t-i}$$
$$+\sum_{i=0}^{p}\beta_5 \Delta\ln(TFP)_{t-i} + \sum_{i=0}^{p}\beta_6 \Delta\ln(GOVT)_{t-i} \ + \sum_{i=0}^{p}\beta_6 \Delta(INF)_{t-i} + \theta ECT_{t-1} + \varepsilon_t \quad (3)$$

The ECM can be able to show the speed of the adjustments and also indicate how fast the variables can be able to go back to the long run equilibrium. Moreover, in ECM cointegration relationship can only exist when it has a value of coefficient with a negative sign and which is statistically significant. An error correction model brought the opportunity to distinguish the long run and short run Granger causality. The short run dynamics are identified in the specific coefficients of the lagged terms, whereas the error correction mechanism provides information of the long run causality. therefore, when the coefficient of each lag independent variable is significant, this means there is an evidence of short term causation and a negative and statistically significant error correction term means long run causality (Adebola, Yusoff and Dahalan, 2011).

Although, co-integration implies that causality exists between the two series. It does not indicate the direction of the causal relationship. The dynamic Granger causality can be captured from the Vector Error Correction Model (VECM) derived from the long-run co-integrating relationships (Mozumder and Marathe, 2006). The VECM is also capable of distinguishing between short-run and long-run relationships among variables as well as identify the sources of causation (Oh and Lee, 2004). Thus, this research will employ the VECM to detect the direction of the causality between the financial depth of Islamic financial system and economic growth. However, since Granger-causality test is very sensitive to the number of lags included in the regression (Aliyu, 2009), both the Akaike Information Criterion (AIC) and Schwarz Information Criteria (SIC) are going to be used in order to find the optimal lag length for the models. The vector error-correction model equations can be written and summarised as follows:

$$\begin{pmatrix} \Delta\mathrm{LGDP} \\ \Delta LIBF \\ \Delta\mathrm{LIBD} \\ \Delta LGFCF \\ \Delta TFP \\ \Delta LGOVT \\ \Delta\mathrm{INF} \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} \alpha_{10} \\ \alpha_{20} \\ \alpha_{30} \\ \alpha_{40} \\ \alpha_{50} \\ \alpha_{60} \\ \alpha_{70} \end{pmatrix} \sum_{i=1}^{6} \begin{pmatrix} \beta_{11} & \beta_{12} & \beta_{13} & \beta_{14} & \beta_{15} & \beta_{16} & \beta_{17} \\ \beta_{21} & \beta_{22} & \beta_{23} & \beta_{24} & \beta_{25} & \beta_{26} & \beta_{27} \\ \beta_{31} & \beta_{32} & \beta_{33} & \beta_{34} & \beta_{35} & \beta_{36} & \beta_{37} \\ \beta_{41} & \beta_{42} & \beta_{43} & \beta_{44} & \beta_{45} & \beta_{46} & \beta_{47} \\ \beta_{51} & \beta_{52} & \beta_{53} & \beta_{54} & \beta_{55} & \beta_{56} & \beta_{57} \\ \beta_{61} & \beta_{62} & \beta_{63} & \beta_{64} & \beta_{65} & \beta_{66} & \beta_{67} \\ \beta_{71} & \beta_{72} & \beta_{73} & \beta_{74} & \beta_{75} & \beta_{76} & \beta_{77} \end{pmatrix} \begin{pmatrix} \Delta\mathrm{LGDP}_{\text{t-i}} \\ \Delta LIBF_{\text{t-i}} \\ \Delta LIBD_{t-i} \\ \Delta LGFCF_{\text{t-i}} \\ \Delta LTFP_{t-i} \\ \Delta LGOVT_{\text{t-i}} \\ \Delta\mathrm{INF}_{\text{t-i}} \end{pmatrix} + \begin{pmatrix} \phi_1 \\ \phi_2 \\ \phi_3 \\ \phi_4 \\ \phi_5 \\ \phi_6 \\ \phi_7 \end{pmatrix} ECT_{t-1} \begin{pmatrix} \varepsilon_{t1} \\ \varepsilon_{t2} \\ \varepsilon_{t3} \\ \varepsilon_{t4} \\ \varepsilon_{t5} \\ \varepsilon_{t6} \\ \varepsilon_{t7} \end{pmatrix}$$

(4)

Where Δ is the first difference operator, α is the intercept, β_1 to β_7 are the elasticity or coefficients, the term ECT_{t-1} which is the error correction term that must be stationary is the first lagged value of the error terms from the co-integration regression, ϕ is the coefficient of the error term and ε_t is the white noise . All the variables are expressed in logarithm (ln). The error-correction representation allows for causality to emerge via two avenues. First is the testing of the joint significance of the coefficients (β_{ij}) of the independent variables to check for short-run causality. Secondly, the long - run causality can be tested by looking at the significance of the speed of adjustment (ϕ), which is the coefficient of the error correction term.

Furthermore, diagnostic tests are conducted to test the goodness of fit of the models and to enable the results be relevant for policy recommendation. In this juncture, serial correlation test, stability test and heteroskedasticity test are conducted.

3.3 Results and Discusssions

This part of the study is to be divided into five parts, firstly, Unit roots tests to check the stationary status of the varibles. Secondly, to establish the existence of long run relationship among the variables through bound test. Thirdly, to estimate the long run and short run co-efficients as well as the error correction term of the model. The fourth part is the direction

of causality among the variables. The fifth and final part is the diagonistic tests to confirmed the goodness of fitting and the stability of the model.

3.4 Tests of Stationarity (Unit root)

The ARDL techniques to co-integration can be applied even if the variables are not integrated of the same order, lets say order zero or one, i.e. 1(0) or 1(1). Thus, it is still feasible to conduct stationarity tests, this is to confirm and verify that no any variable is integrated of order two, i.e. 1(2). The presence of 1(2) variables classified the computed F-statistics provided by Peasaran et al (2001) invalid (Ouattara 2004). As a result of this, the most widely accepted tests for stationarity were employed. These tests includes Augmented Dickey Fuller (ADF) and the Phillips-Perron (PP) tests. All of the variables plotted indicates the appearance of intercept and trend, however, a constant and linear trend were included in all the tests conducted.

Table 1. Results of Unit Root Tests

	ADF Test		PP test		
Variables	Level	First Difference	Level	First Difference	Staionarity Status
LGDP	-3.799**	-5.730***	-3.225*	-10.396***	I(0)
LIBF	-1.404	-6.584***	-1.501	-6.587***	I(1)
LIBD	-2.564	-7.693***	-2.564	-7.694***	I(1)
LGFCF	-3.743**	-5.733***	-4.976***	-10.917***	I(0)
LTFP	-2.500	-4.051***	-1.968	-4.052***	I(1)
LGOVT	-1.747	-5.622***	-8.654***	-33.314***	I(0)
LINF	-2.495	-9.300***	-2.519	-9.340***	I(1)

Notes: Lag lengths are selected based on Schwarz Information Criterion, the test statistics are compared with critical values from Mckinnon (1996); ***, ** and * denotes significance at 1%, 5% and 10% respectively.

The unit root test results from table one above has revealed that the logs of Islamic banking financing and Islamic banking deposits, the logs of total factor productivity and inflation have unit root at their levels. This means the variables are nonstationary, however, upon conducting the first difference they become stationary and hence integrated of order I(1). On the other hand, the null hypothesis of having unit root could be rejected in the cases of logs of gross domestic product, gross fixed capital formation, and Government expenditure. This means these variables are stationary at levels, implying that they are I(1). This mixture of I(0) and I(1) variables has justified the selection of the ARDL approach to co-integration, which can be applied if there are such cases.

3.5 Co-integration Test: Bounds F-test

Earlier in this study, it was mentioned that, the bounds F-tests approach to co-integration is going to be used. This can be demonstrated in the table below.

Table 2. Results of Bounds F-Test for Long Run Relationship

Computed F-Statistic	7.621729	
	Critical Bounds (k = 6)	
Levels of Significance	I(0)	I(1)
1%	3.27	4.39
5%	2.63	3.62
10%	2.33	3.25

Note: The critical values are based on Pesaran et. al., (2001), case table C(iii) case v: unrestricted intercept and trend

The result revealed that, the calculated F-statistics for the model is higher than the upper critical bounds at 1% level of significance (i.e. 7.622>4.39). Hence, there is an existence of a strong statistical evidence of the long run relationship between the variables under investigation. This means that Islamic banking activities evident a long run equilibrium relationship with the real economy in Malaysia.

3.5 Estimation of the long run relationship

The model of this study was constructed to estimate the relationship between the real economy and Islamic finnacial development. Islamic banks financing and deposits will serve as an indicator of Islamic financial development. Therefore, the results for the model estimated is presented in the following table

Table 3. ARDL Estimate of Long Run Relationship

Regressors	Coefficients	t-Statistics
LIBF	0.066***	2.976
LIBD	0.061***	2.868
LGFCF	0.185***	3.517
LTFP	1.619***	10.661
LGOVT	-0.125***	-3.375
LINF	-0.02490	-0.198
Intercept and Trend	0.015***	8.203

Note: ***, ** and * represent statistical significance at 1%, 5% and 10% respectively.

From the above table, the results revealed that Islamic banks financing was found to have a strong and stistically significant impact (1% level of significance) on the real economy in the long run; one percent change in Islamic bank financing leads to only 0.066% increase in malaysian real economy. Eventhough, the increase is less than ten percent, but it is encouraging considering the fact that Islamic finnacing has a limit and it can only be on Halal and Shariah legitimate activities. Once again, financing in Islamic banking is for both consumables and investments, in Malaysia there is high number of personal financing by Islamic banks, such as vehicle financing and housing financing On the side of deposits in Islamic banks, its also strong and statistically significant (1% level of significance), it is opined to have a strong impact on Malaysian economic growth. A one percent change in Islamic banks deposits causes 0.61% increase in Malaysian GDP. This can not be a surprise because part of the deposits are going to personal financing. The results are in contraray with the findings of Hachicha & Ben amar (2015) and in consistent with that of Kassim (2016), Abduh and Omar (2012), rafay & Farid (2017) and abd majid and Kassim (2015) This translated that financial intermediation (FI) in Malaysia through Islamic banks is highly contributing positively to the economic growth of the country, accordingly the present effort in supporting and promoting the Islamic financial industry should be maintained.

Capital formation in form of gross fixed capital formation also found to be positive significantly strong in spurring Malaysian economy, this transmuted that capital is formed through the activities of Islamic banking and hence contributing to the growth of Malaysian economy. The productivity of capital in form of total factor productivity positively and significantly influences Malaysian real economy. It appeared to have the strongest effects of the entire variables in the model, is shows that a one percent change in total factor productivity lead to 1.62% change in the real economy. This means that Islamic banking activities brought about the productivity of capital and hence causes economic growth. Conversely, the government expenditure has a negative but significant relationship with real economy. Same as Inflation which is negative (though it shows consistency) and at a very small magnitude, it is also insignificant.

The diagnostics tests conducted in this research to ensure the fitness of the model for policy recommendations can be presented in the table below:

Table 4 Diagnostic Test Statistics

Serial Correlation $X^2(4)$	0.433 [0.78]	(Breusch-Godfrey LM)
Normality $X^2(2)$	1.289 [0.52]	(Jarque-Bera)
Heteroscedasticity $X^2(1)$	1.775 [0.08]	(Breusch-Pagan-Godfrey)
ARDL (2,0,0,0,1,0,0) is selected based on SIC		

Note: p-values in parenthesis and the tests name in bracket

The diagnostic tests in the above table show that there is no serial correlation among the residuals in the model. The residuals are also normally distributed and they are out of heteroscedasticity. The p –values are all > 0.05 level of significance. The model was specified

correctly specified. These confirmed that the coefficients estimated in this model are unbiased, efficient and are stable, thus, can effectively be used for policy recommendation.

3.5 The Estimation of Short Run Relationship and the ECM

The short run results of the impacts of Islamic Islamic banking development on Malaysian real economic activities are presented in the table below.

Table 5. Results of ARDL Short Run Estimate and ECM

Regressors	Coefficients	t-Statistics
ΔGDP(-1)	0.658***	7.034
ΔLIBF	0.050	0.929
ΔLIBD	0.019	0.655
ΔLGFCF	0.118**	2.357
ΔLTFP	1.788***	3.904
ΔLGOVT	-0.011	-0.725
ΔLINF	-0.137	-0.858
Intercept	9.222***	9.511
ECM(-1)	-0.841***	-9.495

Note: ***, ** and * represent statistical significance at 1%, 5% and 10% respectively . ARDL (2,0,0,0,1,0,0) for the model selected based on SIC

Table 6 Diagnostic Test Statistics

R-Squared	0.601
R-Bar-Squared	0.540
F Statistics	10.072
SE-Regression	0.028
Residual Sum of Squatres	0.051
DW-Statistic	2.103

From the above table, the results shows that Islamic bank financing and deposit does not affect Malaysian GDP in the short run; this implies that there used to be a holdup between the deposits and distributing it for financing the real activities of the economy, this time lag may be the reason for Islamic banking financial intermediation having no effects on the economic growth in the shortrun. This may not be surprising as most of the Islamic banks financing and deposits products and services are long term in Malaysia. The result also suggests no granger causal relationship from Islamic banks activities to GDP. This findings is in contrary to the findings of Hachicha & ben Ammar, Salina (2016), Abduh and Omar (2012), though their findings suggests a short run effect of Islamic banks financing on Malaysian real

economy and not for Islamic banks deposits. The error correction term for the model is -0.841 and it is at 1% statistically significant. This can be interpreted as 84% of all the deviations from the long equilibrium route are adjusted in one quarter, it also evident the existence of long run Granger causality from Islamic bank activities among other variables to Malaysian real economy. The capital formation and the productivity of capital affect Malaysian economic growth; implying that capital is quickly set up from Islamic banking financing and its productivity is instant. The good fit of the model is shown in table 6, as the R Square is 0.60 (>0.05); this means it is fit for policy recommendations.

3.6 Long run Granger causality among the variables.

There may be a causal relationships among the variables of concerns in the long run, as it was confirmed no that relationship in the short run. The pairwise long run granger causality will be presented in the table below:

Table 7 Pairwise Granger Causality Test

Dependent Variables	LGDP	LIBF	LIBD	LGFCF	LTFP	LGOVT	LINF
LGDP	-	3.881* (0.053)	7.382*** (0.0082)	2.636** (0.039)	0.278 (0.600)	10.932*** (0.001)	0.044 (0.835)
ΔLIBF	1.226** (0.027)	-	1.586 (0.212)	0.071 (0.790)	3.897* (0.052)	0.009 (0.926)	0.001 (0.981)
ΔLIBD	2.680* (0.058)	4.154*** (0.045)	-	1.901 (0.172)	0.526 (0.471)	3.013* (0.087)	0.306 (0.582)
ΔLGFCF	12.164*** (0.001)	12.214*** (0.001)	18.431 (5.00)	-	0.101 (0.751)	1.228 (0.271)	0.1896 (0.665)
ΔLTFP	2.977* (0.089)	5.727** (0.019)	3.653* (0.060)	0.177 (0.674)	-	0.0450 (0.832)	1.095 (0.298)
LGOVT	65.342 (8.000)	47.600 (1.000)	54.356 (2.000)	49.709 (7.000)	13.810*** (0.004)	-	3.049* (0.085)
LINF	3.974* (0.050)	3.932* (0.051)	3.325* (0.072)	3.832* (0.054)	1.736 (0.191)	0.842 (0.362)	-

NOTE: ***,**,* denotes 1%, 5% and 10% level of significance respectiviely. F-Statistics with P-value in bracket.

The results of pairwise Granger causality test in the table above shows that, there is an evidence of bi-directional causal relationship between Islamic banks activities and Malaysian real economy, even though there is a weak causal direction from Islamic banks financing to GDP but it signifies that the real economy needs Islamic financial intermediation to grow and vice-versa. It is in line with the findings of Rafay & farid (2017) Abduh & Omar (2012). Islamic financing granger cause Islamic banks deposits without feedback; this implies that financing success encourages people to have confidence with Islamic banks and deposit funds into it. Consequently, a bi-directional causal relationship exists between capital formation and economic growth, and one way causality from GDP to productivity of capital; signifying the contribution of capital formation and its productivity towards enhancing economic growth. Islamic financing granger cause Islamic banks deposits without feedback Islamic banks financing also granger causes capital formation and the productivity of capital, implying the effectiveness of the financing towards increasing level of economic activities within the economy. The productivity of capital also gives a feedback to Islamic banking financing; this encourages Islamic banks to give out more financing. The real economy's activities and Islamic banks financing and deposits granger cause weak Inflation within the economy.

4 CONCLUSIONS

Malaysia is one of the fastest growing Asian economies with well designed and developed financial system. Islamic financial sector in Malaysia which includes Islamic banking is significantly growing in its activities, as well as in its assets and capital for the past ten years. This has aroused the interest of conducting an examination on the role of Islamic finance in contributing to growth of the real economy. In approaching this, the study employed the ARDL bounds test approach to co-integration framework, to empirically examine the sway of Islamic banking activities on gross domestic product in Malaysia. The results revealed that in the short run, the relationship between Islamic banks activities (financing and deposits) and the real economy is positive but not significantly contributing to the growth of the real economy. Capital formation from Islamic banks financing and productivity of capital sourced from Islamic banks are positive and significantly contributing to the economy. However Government expenditure and inflation has no short term effect on the real economy. This means Islamic banks need to create new lucrative products and services that can quickly call the attention of customers to deposit and accept short term financing, so that the lagging and holdup that brought about no short run effect should be eliminated.

In the long run financing and deposits of Islamic banks are significantly and positively contributing to the real economy of Malaysia, stronger capital was formulated and the productivity of the capital is also evidently stronger, government spending also enhances real economy but inflation negatively and insignificantly affected the economy. The direction of causality is bidirectional between Islamic banking deposits and Malaysian GDP but there is a weak causal effect from Islamic banking financing to GDP. Consequently, a bi-directional causal relationship exists between capital formation and economic growth, and one way causality from GDP to productivity of capital. The results confirmed that Islamic sector in Malaysia is performing effectively well in carrying out their major function of financial intermediation which is channelling and pooling funds to productive investment activities.

Therefore, the Malaysian dominance of Islamic finance is not by accident, it is as the results of effective efforts by the Malaysian authorities in promoting the Islamic banking activities, and should therefore be maintained.

REFERENCES

Abd. Majid, M. S., & H. Kassim, S. (2015). Assessing the contribution of Islamic finance to economic growth. Journal of Islamic Accounting and Business Research, 6(2), 292-310.

Abduh, M., Brahim, S. a., & Omar, M. A. (2012). A Study on Finance-Growth Nexus in Dual Financial System Countries: Evidence from Bahrain. World Applied Sciences Journal, 20(8), 1166-1174

Abduh, M. & Omar, M. A. (2012). Islamic banking and economic growth: The Indonesian experience. International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management, 5(1), 35-47.

Abduh, M., Brahim, S. & Omar, M. A. (2012). A Study on finance-growth nexus in dual financial system countries: Evidence from Bahrain. World Applied Sciences Journal, 20(8), 1166-1174.

Abdul Manap, T. A., Abduh, M. & Omar, M. A. (2012). Islamic banking-growth nexus: Evidence from Toda-Yamamoto and bootstrap Granger causality test. Journal of Islamic Finance, 1(1), 59-66.

Adak, M (2009). Total factor productivity and economic growth. International Journal of Research in Management, Economics and Commerce IJRMEC, vol. 1 (1) 54 - 68

Adebola, S. S. Yuoff, U. S. and Dahalan, J. (2011). An ARDL approach to the determinants of non-performing loans in Islamic banking system in Malaysia. Arabian Journal of Business and Management Review. 1(2).

Ahmad, A. (1994). Contemporary practices of Islamic financing techniques. Review of Islamic Economics, 2(1), 19-57.

Aliyu, S. U. R. (2009). Impact of oil price shock and exchange rate volatility on economic growth in Nigeria: An empirical investigation. Research Journal of International Studies, vol. 11, 4-15.

Altarturi, B. H. M., & Abduh, M. (2016). Stock markets and economic growth: a comparative analysis between Islamic and conventional markets in Malaysia Middle East J. Management, 3(1), 34–48.

Anwar, M., & Haque, Z. (1991). The Role of Islamic Financial Institutions in the Socio-economic Development in Malaysia [with Comments]. The Pakistan Development Review, 30(4), 1131-1142.

Aziakpono, M. (2003). Financial intermediation and economic growth in economic and monetary union: The case of SACU and CMA. Paper presented at the ESSA Conference, Lord Charles Hotel, Somerset West, 19 September 2003.

Bagehot, W. (1873/1999). Lombard Street: A Description of the Money Market. New York: John Wiley & Sons, Inc.

Bank Negara Malaysia (2017) quaterly statistical report bulleting www.bnm.my.

Daly, S., Frikha, M., & McMillan, D. (2016). Banks and economic growth in developing countries: What about Islamic banks? Cogent Economics & Finance, 4(1).

Darrat A.F1(1999). Are financial deepening and economic growth causally related? another look at the evidence; International economic journal, vol. 13, no 3.

Cham, T. (2018). Determinants of Islamic banking growth: an empirical analysis. International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management.

El-Ghatti N. (2009). Islamic Banking's Role in Economic Development: Future Outlook.

Engle, R. F. and Granger, C. (1987). Co-integration and error correction: Representation, estimation, and testing. Econometrica, Issue 55: 251-276.

Essien, E. A. (1997). Public sector growth: An econometric test of Wagner's Law. CBN Economic and Financial Review, vol.35(3) 123 – 137.

Furqani, H. & Mulyany, R. (2009). Islamic banking and economic growth: Empirical evidence from Malaysia. Journal of Economic Cooperation and Development. 30(2), 59-74.

Gani, I.M. (2015). Islamic banking sector development and economic growth: empirical evidence from Malaysia and a lesson for Nigeria. 2nd IIIBF Bayero University Kano, international Conference book of proceedings, 2(1).

Gheeraert, L., & Weill, L. (2015). Does Islamic banking development favor macroeconomic efficiency? Evidence on the Islamic finance-growth nexus. Economic Modelling, 47, 32-39.

Goaied, M. & Sassi, S. (2010). Financial development and economic growth in the MENA region: What about Islamic banking development? Institut des Hautes Etudes.

Hassan, M. K., Sanchez, B. & Yu, J. (2011). Financial development and economic growth in the Organisation of Islamic Conference Countries. JKAU: Islamic Econ, 24(1), 145-172.

Hossain, A. A. (2016). Inflationary shocks and real output growth in nine Muslim-majority countries: Implications for Islamic banking and finance. Journal of Asian Economics, 45, 56-73.

Hachicha, N & Ben Amar, A. (2015). Does Islamic bank financing contribute to economic growth? The Malaysian case. International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management, 8(3), 349-368.

ISRA (2012) Islamic Financial system; principles and operation (1st ed.) Kuala Lumpur: International Research Academy for Islamic Finance publication.

Johansen, S. and Juselius, K. (1990). Maximum likelihood estimation and inference on cointegration-With applications to the demand for money. Oxford Bulletin of Economics and Statistics. 52(2), pp. 169-210.

Kassim, S (2016). Islamic finance and economic growth: The Malaysian experience. Global Finance Journal, 30, 66-76.

Khoutem, B. J., and Nedra, B. A. (2012). Islamic Participative Financial Intermediation and Economic Growth. Journal of Islamic Economics, Banking and Finance, 8(3), 44-59.

King, R.G., & Levine, R. (1993a). Finance and Growth: Schumpeter might be right. The Quarterly Journal of Economics. 108(3), 717-737.

Levine, R. & Zervos, S. (1998). Stock markets, banks, and economic growth. American Economic Review, 88, 537-558.

Lucas, R. E. (1988). On the mechanics of economic development. Journal of Monetary Economics. Volume 22: 3-42.

McKinnon, R, (1973) Money and capital in economic development**.** Washington: The Brookings Institute.

Mohd. Yusof, R., & Bahlous, M. (2013). Islamic banking and economic growth in GCC & East Asia countries. Journal of Islamic Accounting and Business Research, 4(2), 151-172.

Mozumder, P. & Marathe, A. (2006). Causality relationship Between Electricity Consumption and GDP in Bangladesh. Energy Economics, vol. 35, 395-402.

Nagaoka, S (2011). Islamic finance for sustainable development: Its historical background and potentialities in the modern world. 8th International conference on Islamic economics and finace. Qatar national convention centre, Doha, 21 December, 2011.

Narayan, P. K. (2004). Fiji's tourism demand: the ARDL approach to co-integration. Tourism Economics, 10(2): 193-206.

Narayan, P. K. (2005). The saving and investment nexus for China: evidence from cointegration tests. Applied Economics, 37(17), 1979-1990.

.

Patrick, H. T. (1966). Financial development and economic growth in underdeveloped countries. Economic Development and Cultural Change, XIV(2): 174 – 189.

Pesaran, M. H. Shin, Y. and Smith, R.J. (2001). Bounds testing approaches to the analysis of level relationships. Journal of Applied Econometrics, Issue 16: 289-326.

Rafay, A., & Farid, S. (2017). Dynamic Relationship between Islamic Banking System and Real Economic Activity: Evidence from Pakistan Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics, 30(2).

Robinson, J. (1952). The generalisation of the general theory, in the rate of interest, and other Essays (2nd ed.). London: Macmillan.

Schumpeter, J. A. ([1911] 1934). Theory of economic development: An inquiry into profits, capital, credit, interest and the business cycle. New Brunswick, USA: Transaction books.

Shaw, E. S. (1973). Financial deepening in economic development. New York: Oxford University Press.

Sejarah Sewaan Dalam Islam: Analisis Konsep Pembayaran Sewaan Sebelum Dan Selepas Kedatangan Islam

Mohammad Syukri Bin Jalil
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam
Universiti Sains Malaysia
telempak@gmail.com

Abstrak

Sejarah berkaitan sewaan dalam Islam direkodkan bermula di tanah Arab melibatkan kawasan Mekah, Madinah, Mesir, Syria dan Iraq. Oleh itu, kajian ini akan melihat bentuk-bentuk sewaan yang diamalkan sebelum kedatangan Islam dan selepas kedatangan Islam. Bentuk kajian ialah kajian kualitatif dengan menggunakan reka bentuk kajian dokumen. Proses pengumpulan data menggunakan sumber sekunder yang berkaitan sewaan dalam Islam. Manakala analisis kajian berbentuk analisis dokumen. Hasil kajian mendapati bentuk sewaan awal yang diamalkan ketika itu ialah sewaan tanah pertanian sama ada disewakan oleh pemilik persendirian ataupun kerajaan. Amalan yang diterapkan sebelum kedatangan Islam ialah konsep penindasan dalam kalangan pemilik tanah. Apabila kedatangan Islam faktor keadilan dan konsep timbang rasa diterapkan dalam pengurusan sewaan. Oleh itu, kesan daripada amalan tersebut oleh pemerintah Islam telah memudahkan penyewa tanah menjelaskan sewaan dengan baik tanpa wujud masalah kewangan dalam kalangan penyewa. Sekiranya trend pembayaran yang baik dapat dilaksanakan bagi tempoh yang panjang, ia akan memberi manfaat kewangan kepada pihak pemilik tanah secara berterusan dan seterusnya memberi manfaat kepada penyewa melalui amalan tersebut.

Kata kunci: Sewaan, pertanian, keadilan dan timbang rasa

1 PENGENALAN

Sewaan merupakan satu bentuk hasil yang diterima oleh pemberi sewaan daripada penyewa setelah penyewa memanfaatkan harta pemilikan atau perkhidmatan pada tempoh masa tertentu. Manfaat hasil sewaan seperti tanah, bangunan atau premis merupakan bentuk sewaan yang bersifat jangka panjang (Nor Aini Salleh, 2011). Hal ini disebabkan sifat aset sewaan yang berkeupayaan bertahan dalam jangka masa yang lama dan memberi manfaat pada tempoh masa tersebut. Walau bagaimanapun status pembayaran sewaan dalam kalangan penyewa adalah penting kepada pemberi sewaan. Pembayaran dikira baik sekiranya penyewa menjelaskan pembayaran sewaan pada tempoh masa yang ditetapkan. Hal ini sebaliknya, penyewa yang gagal menjelaskan pembayaran sewaan pada masa yang ditetapkan akan membebankan pihak pemberi sewa kerana manfaat hasil yang sepatutnya diterima tertangguh pada suatu tempoh masa yang lain. Sejarah membuktikan amalan sewa menyewa telah berlaku sebelum kedatangan Islam lagi antaranya melibatkan sewaan tanah

pertanian di kawasan Mekah, Madinah, Mesir, Syria dan Iraq (Abu Yusuf, 1969). Oleh itu, artikel ini akan melihat mekanisme yang digunakan bagi mengatasi isu berkaitan sewaan berdasarkan sejarah sebelum dan selepas kedatangan Islam.

2 METODOLOGI KAJIAN

Oleh itu kertas kerja ini akan melihat bentuk dan amalan yang diamalkan sebelum dan selepas kedatangan Islam berkaitan sewaan. Kertas kerja ini menggunakan kaedah penyelidikan berbentuk kualitatif dengan reka bentuk kajian dokumen. Pengumpulan data melalui data sekunder berkaitan sejarah sewaan dalam Islam. Manakala analisis data menggunakan analisis dokumen.

3 SOROTAN KARYA

Sejarah sewaan dalam Islam mempunyai dua peringkat iaitu sebelum kedatangan Islam dan selepas kedatangan Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Sistem sewaan yang diguna pakai ketika itu melibatkan sewaan tanah-tanah pertanian (Asmak Ab. Rahman, 2011).

3.1 Amalan Sewaan Sebelum Kedatangan Islam

Sebelum kedatangan Islam, kaedah sewaan di Madinah dan kawasan takluknya menggunakan sistem pembahagian petak-petak sewaan tanah. Ketika itu petak-petak tanah yang subur dikhaskan kepada pemilik tanah dan petak-petak tanah yang tidak subur disewakan kepada penyewa untuk tujuan pertanian (Afzal Ur Rahman, 1991:130). Kaedah sewaan yang dikenakan ketika itu memberi kuasa kepada pemilik tanah untuk mengambil apa jua keluaran yang dikeluarkan sebagai tukaran kepada penggunaan tanah tersebut. Hal demikian akan bertambah sukar apabila penyewa tanah tersebut ditimpa bencana dan kemusnahan semua tanaman. Manakala petak-petak tanah yang subur dan kurang mempunyai risiko untuk ditimpa bencana yang dimiliki oleh tuan tanah akan terselamat dan memperoleh pendapatan yang baik. Berbanding petak-petak tanah penyewa yang berisiko untuk berlaku bencana dan mengalami kerugian (Abu Yusuf, 1969:193).

Selain itu kaedah sewaan yang digunakan sebelum kedatangan Islam di Kota Madinah ialah melihat kepada pengairan di petak-petak tanah pertanian. Kaedah bayaran dan pungutan sewa yang dilaksanakan ialah pemilik-pemilik tanah akan mengambil hasil tanaman daripada tanah yang diairi oleh perigi dan terusan, manakala petani hanya menerima hasil daripada tanah yang diairi oleh air hujan (Afzal Ur Rahman, 1991:131). Menurut kaedah ini, petani akan memberi sebahagian daripada hasil tanah yang mereka usahakan kepada pemilik-pemilik tanah dengan kiraan sama ada separuh, satu pertiga atau satu perempat daripada hasil usaha mereka kepada pemilik tanah tersebut (Afzal Ur Rahman, 1991:134). Selain itu juga kaedah lain yang digunakan ialah dengan mengenakan kadar sewaan tetap terhadap tanah-tanah pertanian tersebut tanpa mengambil kira hasil pendapatan tanaman tersebut.

Manakala di Iraq pula kaedah sewaan yang digunakan pada ketika itu semasa pemerintahan Raja-raja Parsi ialah dengan melantik pegawai-pegawai kerajaan dengan mengambil

sebahagian daripada hasil semasa musim menuai. Petani tidak berhak untuk berbelanja apa-apa daripada hasil tanaman mereka sebelum bahagian untuk kerajaan dipungut dan mereka juga tidak diberi pilihan untuk membayar sewaan secara tunai sebagai ganti bayaran melalui hasil pengeluaran pertanian mereka (Abu Yusof, 1969:193). Di Syria pula ketika itu kaedah sewaan melibatkan pembahagian gred-gred tanah yang berlainan berdasarkan hasil pengeluaran yang berbeza-beza. Kadar sewaan yang berbeza-beza dipungut daripada tanah-tanah yang berlainan, tetapi penindasan daripada pegawai-pegawai kerajaan telah menyebabkan petani benar-benar mengalami penderitaan dan kesengsaraan disebabkan hasil keluaran pertanian diberi kepada pegawai-pegawai kerajaan secara paksa (Abu Yusof, 1969:215-216).

Di Mesir kaedah sewaan yang digunakan sebelum kedatangan Islam melibatkan empat kaedah iaitu yang pertama hasil pendapatan daripada tanah iaitu sewaan dipungut daripada hasil pendapatan yang dikeluarkan oleh tanah sama ada dalam bentuk tunai atau hasil tanaman, tetapi petani tidak diberi masa yang cukup selepas menuai hasil bagi menjelaskan bayaran tersebut (Afzal Ur Rahman, 1991:138). Di samping itu juga, petani dimestikan membayar sebahagian daripada hasil mereka kepada Raja-raja. Kaedah kedua ialah sewaan menurut hasil purata selama beberapa tahun iaitu kaedah yang menggunakan jumlah pungutan sewa tanah daripada petani yang sama dengan hasil purata keluaran selama beberapa tahun. Pihak berkuasa mengambil angka kadar hasil purata selama beberapa tahun dan kemudian menetapkan kadar sewaan tanah berdasarkan hasil purata (Afzal Ur Rahman, 1991:139). Kaedah kutipan sewaan yang ketiga menggunakan kaedah penempatan tanah semasa pemerintahan Raja-raja Mesir. Di zaman pemerintahan Raja-raja Mesir, penempatan tanah dilakukan selepas setiap empat tahun. Hasil keluaran purata selama empat tahun diambil untuk menetapkan sewaan terhadap tanah dan tiada perubahan atau pengurangan yang dapat dilakukan dalam tempoh empat tahun itu walau apa pun keadaan yang dihadapi oleh petani atau tanaman mereka. Selepas empat tahun, penempatan lama ditamatkan dan kaedah penempatan baru yang mengambil kira keadaan petani dan perubahan hasil pengeluaran diperkenalkan. Manakala kaedah keempat ialah unsur-unsur sewaan. Semasa pemerintahan Raja-raja Mesir, sewa terhadap tanah terdiri daripada empat unsur iaitu yang pertama sewaan diserahkan kepada raja. Bahagian kedua ditetapkan untuk anggota tentera, bahagian ketiga untuk membuat pembaikan terhadap tanah dan yang keempat ialah untuk menghadapi bencana yang tidak diduga. Apabila orang-orang Rom menakluki Mesir, mereka telah mengekalkan sistem penentuan dan pungutan sewa, tetapi telah menambah dua syarat lain iaitu satu kumpulan kuantiti yang banyak gandum akan dipungut dan dihantar ke kota Constantinople di negara Byzantian sebagai sebahagian daripada kadar sewaan. Kedua, gandum juga akan dipungut untuk bekalan tahunan kepada tentera di setiap wilayah (Abu Yusof, 1969:195-197). Kaedah pungutan sewa yang berbeza telah dijalankan secara meluas di tanah Arab dan di negara lain di zaman sebelum kedatangan Islam yang kebanyakannya bertentangan dengan prinsip keadilan.

Berdasarkan kepada tulisan sejarah didapati mekanisme yang diamalkan ketika pemerintahan sebelum kedatangan Islam lebih memfokuskan kepada manfaat hasil bagi pihak pemilik sewaan iaitu tuan tanah. Hal ini menunjukkan keutamaan hanya dilihat kepada pemilik tanah dalam mengaut hasil sewaan sahaja tanpa mengambil kira pihak yang menyewa. Kesan daripada amalan ini mewujudkan ketidakadilan terhadap penyewa

khususnya petani. Amalan yang diamalkan telah menekan pihak penyewa untuk menjelaskan sewaan walaupun pihak penyewa mengalami kerugian pada tempoh masa tersebut. Hal ini dapat dibuktikan apabila kawasan pertanian di Madinah dibahagikan kepada dua iaitu tanah pertanian yang subur hanya diusahakan oleh pihak pemilik tanah manakala tanah pertanian yang tidak subur disewakan kepada petani. Hasil sewaan dibayar menggunakan kaedah nisbah atas hasil pertanian. Sekiranya musim tersebut petani mengalami kerugian melalui hasil pertanian, pembayaran sewaan melalui hasil pertanian perlu dijelaskan tanpa mengira kesan kepada petani. Selain itu, di Iraq dan Mesir mekanisme kutipan sewaan dilakukan oleh pihak pemerintah yang mana setiap hasil pertanian merupakan sebahagian daripada hasil negara. Pihak petani hanya mendapat sebahagian kecil hasil daripada hasil pertanian mereka. Walaupun bagaimanapun kadar sewaan yang ditetapkan oleh pemerintah ketika tidak tetap, misalnya di Mesir pemerintah boleh mengambil hasil pertanian seperti gandum dari pihak penyewa sekiranya kerajaan perlu. Oleh itu berdasarkan sejarah yang dinyatakan sebelum kedatangan Islam telah membuktikan mekanisme sewaan yang digunakan ketika itu lebih memfokuskan kepada konsep nisbah atau kongsi untung yang lebih memihak kepada sebelah pihak iaitu pemilik tanah ataupun pihak kerajaan.

3.2 Amalan Sewaan Selepas Kedatangan Islam

Selepas kedatangan Islam yang dibawa oleh Baginda Rasulullah SAW. Baginda telah memberi perhatian yang berat untuk menjaga dan melindungi hak para petani dalam penentuan sewa (Afzal Ur Rahman, 1991:124). Selepas kemenangan Islam di Khaibar, Rasulullah SAW telah meninggalkan tanah-tanah dalam milikan orang-orang Yahudi dan dengan permintaan mereka. Baginda telah mengikat kontrak untuk berkongsi hasil pengeluaran daripada tanah-tanah tersebut. Di Madinah, semua kaedah pungutan sewaan yang tidak menunjukkan keadilan bagi kedua-dua pihak dilarang oleh Rasulullah SAW. Kaedah yang lazim digunakan itu dianggap tidak adil dan menindas para petani yang secara tidak wajar dibebankan dengan bayaran-bayaran yang amat mahal dan dipaksa oleh pemilik tanah supaya membayar jumlah yang tidak dapat ditampung daripada hasil pengeluaran (Abu Yusof, 1969:221). Walau bagaimanapun Rasulullah lebih menyukai pembayaran sewaan dibuat secara tunai berbanding kaedah kongsi sewa.[97]

Apabila negara Iraq ditakluki oleh negara Islam, Saidina Umar telah melantik Othman bin Haneef dan Huzaifah bin Yaman untuk mengendalikan urusan berkaitan sewaan tanah. Mereka amat mahir dalam kerja mereka dan mengukur tanah sama seperti mengukur pakaian bagi mendapatkan kadar sewaan yang tepat. Semua tanah yang menjadi milik tempat-tempat ibadat atau orang-orang yang tidak mempunyai waris atau orang yang melarikan diri atau pemberontak dan jalan-jalan awam, tanah kepunyaan keluarga diraja, kawasan hutan, tanah-tanah di bawah sungai serta tanah yang disimpan untuk pembesaran pelabuhan diisytiharkan sebagai tanah kerajaan. Semua tanah selain itu tetap kekal sebagai tanah pemilik yang asal. Kadar sewaan yang berbeza dipungut daripada tanah yang berlainan keadaan, jenis tanaman yang diusahakan iaitu ciri tanah dan jenis tanaman, buruh dan kos

[97] Kongsi Sewa merupakan kaedah perkongsian hasil keuntungan antara pihak tuan tanah dan pihak penyewa, ia satu-satunya kaedah yang masih dikekalkan tetapi terikat dengan syarat-syarat yang tertentu dalam Islam (Afzal Ur Rahman, 1969:191).

mengerjakan tanah serta keadaan dan kedudukan kewangan para petani (Abu Yusof, 1969:193).

Di sebalik tolak ansur terhadap petani-petani dalam menentukan dan memungut sewa, Khalifah Umar telah memanggil kesemua pegawainya untuk bertanya jika ada sebarang perbuatan zalim atau tidak adil dalam menentukan atau pungutan sewaan. Beliau akan berpuas hati apabila pegawai-pegawai itu memberi jaminan bahawa tanah mampu mengeluarkan hasil yang dapat membayar kadar sewa dua kali ganda daripada kadar sewa yang dikenakan sekarang. Khalifah Umar tidak meninggalkan perkara itu begitu sahaja, tetapi telah memanggil sepuluh orang lelaki yang boleh dipercayai daripada Kufah dan Basrah sebaik sahaja bayaran sewa tiba ke ibu negara untuk bersumpah bahawa kadar sewaan yang dikenakan bukanlah satu penindasan kepada para petani (Afzal Ur Rahman, 1991:134-135). Kesannya, hasil pertanian telah meningkat dengan banyak di Iraq dan dalam tempoh beberapa tahun pemerintahan Khalifah Umar, jumlah sewaan yang dipungut telah meningkat sebanyak lima puluh peratus. Sebenarnya itulah polisi yang digunakan oleh Khalifah Umar dan pengikut-pengikutnya dalam mengenakan kadar sewaan yang sederhana dan berpatutan dengan tidak melampaui keupayaan para petani untuk membayarnya. Apa yang lebih penting ialah kaedah pungutan sewa yang digunakan amat mudah, sesuai dengan keperluan dan kemampuan para petani (Abu Yusof, 1969:191-192).

Di Syria, Islam telah menghapuskan kesemua ketidakadilan sosial yang berlaku dalam kalangan penduduk Syria. Islam juga telah menghentikan penindasan yang dilakukan oleh pemungut-pemungut sewa dan memperkenalkan prinsip Islam dalam pungutan sewa daripada petani, sehinggakan ketika itu kadar sewaan bagi satu ekar tanah ialah sebanyak empat dinar. Pada satu ketika Saeed bin Amir gabenor Syria telah menangguhkan penghantaran bayaran sewaan ke ibu negara Islam, lalu Khalifah Umar meminta gabenor Syria menjelaskan perihal tersebut. Sebab utama penangguhan pembayar sewaan tersebut berlaku disebabkan petani diberi masa yang cukup sehingga mereka menerima pendapatan daripada hasil tanaman mereka, walaupun melebihi tempoh masa pembayaran tersebut. Hal ini membantu menyediakan lebih banyak kemudahan dan keselesaan kepada petani untuk menambahkan hasil pengeluaran tanah mereka (Afzal Ur Rahman, 1991:137).

Selepas Islam menakluki Mesir, gabenor umat Islam telah memanggil Raja Mesir yang beragama Kristian dan penduduk-penduduk tempatan untuk membincangkan masalah sewaan secara bersama dan kemudiannya bersepakat menggunakan prinsip iaitu kutipan sewaan mestilah dipungut secara tunai dengan memberi kemudahan kepada penyewa (Afzal Ur Rahman, 1991:138). Selain itu kadar sewaan mestilah ditentukan berasaskan ciri tanah dan jenis tanaman. Manakala satu penempatan tanah yang baru akan dibuat setiap tahun bagi menilai hasil pengeluaran tanah dan tiada bayaran lebihan yang boleh dipungut daripada petani kerana ia merupakan penindasan yang jelas di sisi undang-undang (Abu Yusof, 1969:195). Oleh itu, sewaan dipungut daripada setiap orang berdasarkan kemampuan pembayaran sewaan dan semua perkara diambil kira untuk menentukan keupayaan berbanding bagi setiap individu. Perbelanjaan untuk perkahwinan, isteri, anak-anak dan lain-lain diberi pertimbangan melalui analisis kedudukan mereka secara perbandingan dalam masyarakat. Jika wujud ketidakmampuan seseorang untuk membayar, kadar sewaan

tersebut dikurangkan sehingga penyewa tersebut mampu membayarnya (Abu Yusof, 1969:197).

Selepas kedatangan Islam Nabi Muhammad SAW telah menetapkan satu kaedah dalam menyelesaikan isu berkaitan sewaan dalam kalangan petani yang sebelum ini ditindas oleh pihak memberi sewa. Kaedah tersebut ialah menetapkan kadar sewaan secara tetap oleh kedua-dua pihak dan bayaran sewaan tersebut perlulah dibayar dengan menggunakan wang. Kaedah pembayaran sewaan ini telah menghapuskan amalan yang dilakukan sebelumnya iaitu pembayaran sewaan dibayar daripada hasil pertanian iaitu kaedah nisbah atau kongsi untung. Selain itu juga Nabi Muhammad SAW juga mengamalkan sikap timbang rasa terhadap penyewa dalam menjelaskan pembayaran sewaan sekiranya penyewa tersebut pada masa tersebut mempunyai masalah kewangan untuk menjelaskan pembayaran sewaan. Hal ini dibuktikan apabila sehingga pemerintahan Umar al-Khatab yang menyuruh pegawainya Saeed bin Amir gabenor Syria memberi masa dan ruang kepada pihak petani dalam menjelaskan pembayaran sewaan sekiranya petani tersebut mengalami kesulitan dalam menjelaskan pembayaran sewaan pada tempoh tersebut. Hasil daripada amalan tersebut kutipan hasil sewaan melalui tanah-tanah pertanian telah meningkat sebanyak 50 peratus. Keadaan ini telah memberi peningkatan hasil pendapatan pihak pemerintah ketika itu.

Oleh itu, sejarah sewaan dalam Islam telah membuktikan bahawa konsep keadilan di antara pemberi sewa sama ada melibatkan tuan tanah atau pemerintah terhadap penyewa perlu dijadikan asas terhadap konsep sewaan pada masa kini. Hal ini bertujuan bagi memastikan kedua-dua pihak yang memasuki kontrak sewaan mendapat manfaat bersama. Hal ini dapat dijadikan contoh terutamanya aset-aset sewaan melibatkan premis wakaf di MAIN. Pendekatan konsep timbang rasa perlu menggunakan sebagai asas kepada sewaan dalam Islam yang mengutamakan keadilan di samping tidak mengabaikan masalah yang dihadapi pihak penyewa. Kesan daripada nilai tersebut akan memberi kesan kepada penyewa untuk berusaha menjelaskan pembayaran sewaan pada tempoh masa yang ditetapkan, hasil daripada kesedaran dan nilai-nilai yang diterapkan dalam sewaan Islam.

4 RUMUSAN

Terdapat pembezaan yang ketara berkaitan konsep sewaan yang diamalkan sebelum dan selepas kedatangan Islam yang melibatkan kawasan di Mekah, Madinah, Syria, Mesir dan Iraq. Selepas kedatangan Islam Rasulullah SAW telah menghapuskan dua konsep sewaan yang telah dipraktikkan sebelum kedatangan Islam iaitu yang pertama konsep kadar sewaan berdasarkan nisbah hasil pertanian dan yang kedua pembayaran sewaan menggunakan hasil pertanian seperti gandum dan tanaman sayur-sayuran. Rasulullah telah menggunakan konsep bayaran sewaan melalui wang dan perlulah nilainya tetap. Hal ini disebabkan, sewaan berbentuk tanah pertanian perlu mengambil kira pelbagai aspek khususnya jangkaan hasil pertanian yang akan diperoleh. Islam melarang konsep penindasan kepada pihak penyewa terutamanya petani yang bergantung penuh hasil pendapatan melalui pertanian sebelum kedatangan Islam. Dengan menghapuskan amalan-amalan sebelum itu yang menekan dan menindas penyewa. Selepas kedatangan Islam konsep keadilan dan bertimbang rasa antara pihak pemberi sewa terutamanya pemerintah dengan penyewa iaitu

petani telah mewujudkan hubungan baik antara kedua pihak seterusnya membantu meningkatkan hasil kutipan sewaan melalui pembayaran sewaan.

BIBLIOGRAFI

Abu Yusuf (1969) *Kitab Al-Kharaj*. Diterjemah oleh Aharon Ben-Shemesh. Brill Publication.

Afzal Ur Rahman (1991). *Doktrin ekonomi Islam*. Jilid 2. Dewan Bahasa dan Pustaka

Asmak Ab. Rahman (2011). *Pertanian dari perspektif ekonomi Islam*. Penerbit Universiti Malaya.

Nor Aini Salleh (2011). *Kemampuan Dan Kepuasan Penyewa Di Perumahan Awam Dan Kaitannya Dengan Tunggakan Sewa.* Tesis Doktor Falsafah. Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

Kebaikan Istibdal Wakaf Dan Pelaksanaannya Di Malaysia Baharu[98]

Juniza Mohamad Jamari[99]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang
E-mel:juejamari@yahoo.com.my
Telefon: 019-4918506

ABSTRAK

Berwakaf adalah amalan mulia dan merupakan salah satu bentuk transaksi kehartaan yang dapat mengatasi masalah kemiskinan ummah selain zakat dan sedekah. Amalan berwakaf ini telah dilakukan sejak dari zaman Rasulullah SAW sebagai pemangkin ekonomi dan pembangunan umat Islam justeru instrumen ini dilihat relevan sepanjang zaman dan perlu diteruskan di era Malaysia Baharu. Pelaksanaan dan pengurusan harta wakaf yang terdapat di setiap negeri di Malaysia dipertanggungjawabkan kepada *mutawalli* yang dilantik oleh Majlis Agama Islam Negeri (MAIN). *Istibdal* pula merupakan salah satu bentuk wakaf yang dilaksanakan di beberapa buah negeri di Malaysia. Pembangunan harta wakaf melalui *istibdal* tidak terlepas daripada persoalan penilaian terhadap harta wakaf sama ada harta yang diwakafkan mahupun penggantian harta baru. Berdasarkan prinsip wakaf, harta wakaf tidak boleh dipindah milik (sama ada melalui jual beli, pewarisan dan pemberian atau hadiah) serta harta wakaf tidak boleh dibangunkan selain daripada niat asal pewakaf. Persoalannya, bagaimanakah konsep dan apakah kebaikan yang disumbangkan oleh instrumen *istibdal* wakaf dalam pembangunan ekonomi Malaysia? Justeru, apakah isu dan cabaran yang sering melatari pelaksanaan *istibdal* wakaf di Malaysia? Oleh yang demikian, kertas kerja ini akan memaparkan kajian berbentuk konseptual terhadap *istibdal* wakaf yang menyentuh tentang konsep, kebaikan, cabaran serta cadangan pelaksanaannya di Malaysia Baharu.

Kata kunci: *Istibdal* dan Malaysia Baharu

1 PENGENALAN

Berwakaf merupakan amalan mulia yang kewujudannya sangat penting dalam membangunkan ekonomi dan kesejahteraan masyarakat Islam sejak zaman dahulu lagi. Melalui institusi ini Islam memberi peluang yang seluasnya untuk individu yang mempunyai harta untuk mendekati dan mensyukuri nikmat Allah yang telah dikurniakan kepadanya dengan membantu dengan cara tertentu dan menyediakan projek untuk keperluan masyarakat. Peluang beribadat ini secara keseluruhannya mampu berperanan dalam

[98] Kertas kerja yang akan dibentangkan pada ISDEV International Islamic Development Management Conference (IDMAC) ke-13 pada 13 dan 14 November 2018 di Universiti Sains Malaysia.
[99] Juniza Mohamad Jamari ialah calon pelajar doktor falsafah di Pusat Kajian Pembangunan Islam (ISDEV) di Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

menyusun dan membangunkan kekuatan ummah dalam berbagai aspek kemasyarakatan termasuk ekonomi (Razali Nawawi, 1998). Institusi wakaf mempunyai potensi besar dalam membangunkan ekonomi ummah. Usaha bagi mendapatkan harta wakaf adalah satu pendekatan yang relevan dan bersifat dinamik dalam menyusun masyarakat seterusnya memperkasa ekonomi. Fenomena berwakaf dari era Rasulullah SAW dan kegemilangannya pada era para sahabat baginda sewajarnya diteruskan di era Malaysia Baharu pada hari ini. Malaysia Baharu bermaksud kerajaan akan kembali kepada demokrasi dan kedaulatan undang-undang serta menghormati kehendak rakyat (Mahathir Mohamad, 2018). Malaysia Baharu menggambarkan keadaan negara Malaysia yang mempunyai sebuah kerajaan, dasar, corak, dan sistem pemerintahan yang berbeza daripada yang sebelum ini. Justeru Malaysia Baharu membawa harapan benar yang mana hasrat yang dipikul, disimpan dan diharap oleh segenap rakyat Malaysia yang mahu melihat sebuah negara yang lebih baik dari pelbagai sudut terutamanya dalam hal ehwal ekonomi. Oleh yang demikian, wakaf yang dilihat sebagai satu mekanisme pemangkin ekonomi umat Islam sejak dahulu masih relevan untuk diteruskan di era Malaysia Baharu yang mana majoriti penduduknya adalah beragama Islam.

Perkataan wakaf berasal daripada terma *waqf* atau *waqafa* (kata jamak) dalam bahasa Arab yang bermaksud “menahan”, “menegah” atau “berhenti” (Ibnu Munzur, 1990; Wehr, 1971).

Dengan kata lain, terma wakaf membawa maksud “pembekuan” hak milik bagi faedah tertentu apabila dikaitkan dengan harta seperti tanah atau bangunan. “Berhenti” pula bermaksud menyerahkan hak milik secara keseluruhannya kepada pemilik asal, iaitu Allah SWT. Pembangunan harta wakaf bertujuan melakukan kebaikan dan kebajikan bagi mendekatkan diri kepada Allah S.W.T. Wakaf telah diterima dan menjadi satu sistem kehidupan yang sangat penting, sekali gus memainkan peranannya sebagai sumber pembiayaan yang sangat hebat seiring dengan sejarah ketamadunan Islam (Razali Othman, 2013). Menurut M. A Mannan (2001), skop pembangunan harta wakaf merangkumi dua aspek kesejahteraan umat Islam iaitu aspek rohani (spiritual) dan aspek jasmani (fizikal dan material).

Terdapat dua bentuk wakaf iaitu wakaf am dan wakaf khas[100]. Namun demikian di Malaysia kebanyakan wakaf lebih berbentuk wakaf khas. Tetapi wakaf tetap terikat dengan prinsipnya yang tidak boleh ditukargantikan dengan urusniaga biasa dalam muamalah Islam (Osman Sabran, 2002). Perkara ini kerana wakaf hak milik tetap Allah SWT. Di luar prinsip wakaf bererti akan berlakunya pertentangan tujuan wakaf tersebut dan bertentangan dengan niat pewakaf khususnya berhubungan dengan wakaf khas[101]. Bagi tujuan membangunkan harta

[100] Wakaf am ditakrifkan sebagai wakaf yang diwujudkan untuk kebajikan umum menurut hukum syarak (Seksyen 2, Enakmen Wakaf Negeri Selangor, 1999). Menurut Zulkifli Mohamad Al-Bakri (2011) pula, wakaf am bermaksud mewakafkan harta bagi tujuan kebajikan Islam semata-mata tanpa di tentukan sebarang tujuan khusus. Wakaf jenis ini amat digalakkan dalam Islam kerana wakaf ini ditujukan kepada umum atau orang ramai dan pahala terus diterima oleh wakil walaupun setelah ia meninggal dunia. Maka wakaf jenis ini amat sesuai sebagai salah satu sumber pembiayaan aktiviti-aktiviti pembangunan ummah, sama ada dalam bidang sosial, ekonomi, pendidikan dan sebagainya. Manakala wakaf khas bermaksud wakaf yang diwujudkan bagi tujuan kebajikan khusus mengikut hukum syarak. Hukum syarak dalam kedua-dua takrifan tersebut bermaksud hukum syarak mengikut Mazhab Shafie atau mana-mana satu Mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali (Seksyen 2, Enakmen Wakaf Negeri Selangor (1999). Wakaf khas juga bermaksud mewakafkan harta bagi tujuan sesuatu kebajikan secara khusus seperti bagi tujuan pembinaan masjid, surau, kubur dan sebagainya. Wakaf ini tidak boleh digunakan bagi tujuan selain diniatkan (Zulkifli Mohamad Al-Bakri, 2011).

[101] Wakaf khas memberi manfaat kepada ahli keluarga dan waris pewakaf harta tersebut dengan niat tertentu atau khusus.

wakaf yang diniatkan akan menjadi masalah sekiranya pihak *muttawalli* tidak mempunyai dana untuk membangunkan *mawquf'* dan bertambah kronik lagi untuk mengekalkan niat pewakaf tersebut. Keadaan ini mungkin tidak menjadi masalah sekiranya harta wakaf tersebut adalah wakaf am kerana pembangunannya tidak terikat dengan niat asal pewakaf[102]. Perkara ini disebabkan wakaf khas mempunyai ciri-ciri tertentu, antaranya ialah tujuan tertentu, golongan tertentu dan manfaat atau tempoh tertentu yang mengekang *muttawalli* membangunkan *mawquf'* tersebut.

Di samping itu, terdapat banyak situasi yang mana harta wakaf tidak dapat dibangunkan kerana permasalahan seperti kedudukan yang kurang strategik, penguatkuasaan undang-undang dan sebagainya. Walau bagaimanapun, terdapat kaedah yang dicadangkan untuk mengatasi masalah tersebut iaitu melalui *istibdal*. Ia dikatakan dapat membantu umat Islam berwakaf khususnya bagi tanah yang terbiar, tidak strategik, kedudukan tanah yang berpecah-pecah, kedudukannya yang jauh daripada masyarakat dan kawasan yang kecil (Meor Hezbullah, 2012 dan Mohd Afendi Mat Rani, 2014). Pelaksanaan konsep *istibdal* adalah jalan keluar terbaik untuk membangunkan semula harta wakaf berkenaan dan telah diputuskan oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan pada tahun 1982. Menurut Mohd Daud Bakar (1999) pula, kaedah pengurusan harta wakaf yang strategik dan fleksibel diharuskan oleh syarak berdasarkan kesepakatan ulama *fiqh* wajar diaplikasikan agar harta wakaf boleh dioptimumkan bagi meneruskan niat pewakaf, penyaluran manfaat kepada *al-mawquf 'alaih*[103]dan mengelakkan harta wakaf daripada beku. Justeru, *mutawalli*[104] juga memainkan peranan penting untuk mengembangkan serta membangunkan harta wakaf sejajar dengan keperluan dan tuntutan syarak. Namun begitu, setelah sekian lama, pembangunan harta wakaf dan perkembangannya di Malaysia masih lagi kurang maju jika dibandingkan dengan negara Timur Tengah seperti Mesir, Kuwait, Emiriah Arab Bersatu dan Turki. Konsep dan perlaksanaan *istibdal* ini seharusnya perlu lebih efisien. Antara agenda pembangunan yang boleh diketengahkan melalui kaedah ini ialah seperti mendirikan institusi masjid, institusi pendidikan, pusat tanggungjawab sosial (rumah anak yatim), penternakan, pertanian, pusat khidmat komuniti dan pusat perniagaan. Cara ini sekaligus boleh meningkatkan pendapatan dan ekonomi umat Islam dengan pulangan keuntungan dan peluang pekerjaan yang tersedia dengan pembangunan harta wakaf ini. (Isamail et al., 2013).

Persoalannya, sekiranya *istibdal* wakaf ini dikatakan berfaedah untuk memajukan harta wakaf, apakah kebaikan-kebaikan yang diperolehi hasil pelaksanaan konsep *istibdal* ini? Oleh itu kertas kerja ini bertujuan mengenal pasti konsep *istibdal* wakaf yang dicadangkan. Kedua, menganalisis cabaran serta memberi cadangan dalam pelaksanaan instrumen *istibdal* wakaf khususnya di era Malaysia Baharu. Bagi tujuan tersebut, kajian kepustakaan yang melibatkan analisis kandungan akan dijalankan bagi menyorot kajian-kajian terdahulu.

---

[102] Wakaf am memberi manfaat kebaikan kepada masyarakat umum bagi maksud utamanya adalah kepentingan umum.
[103] Penerima manfaat harta wakaf.
[104] Pihak yang dilantik di bawah surat ikatan wakaf bagi mentadbir dan mengurus perkara-perkara yang berkaitan dengan wakaf.

2 KONSEP *IBDAL* DAN *ISTIBDAL*

Istibdal adalah rangkuman tiga perkataan iaitu *istibdala, ibdal* dan *badala* atau *tabadulu*. Dalam konteks Malaysia, *ibdal* bermaksud menjual harta wakaf dengan wang, *istibdalla* pula bermaksud membeli harta wakaf dengan mata wang dan *badala* atau *tabadulu* bermaksud menukar harta wakaf dengan harta lain. Sekiranya ketiga-tiga pengertian ini disatukan dan disebut sebagai *istibdal*, ia bermaksud menukar atau menggantikan harta wakaf dengan harta yang lain dengan jualan atau belian dan sebagainya dengan tujuan untuk mengekalkan wakaf. Wakaf gantian (wakaf *ibdal*) bermaksud menukar harta wakaf dengan harta yang lain melalui jualan atau belian dan sebagainya bagi tujuan mengekalkan harta wakaf. Ini diharuskan mengikut pendapat Imam Abu Hanifah. *Ibdal* dan *istibdala* adalah dua perkataan yang mempunyai hubung kait yang rapat dalam proses *istibdal* harta wakaf. Perkataan *ibdal* ialah mengeluar atau menukar sesuatu harta wakaf manakala perkataan *istibdala* bermaksud membeli sesuatu yang lain dengan hasil yang diperolehi daripada jualan ke atas harta wakaf yang asal untuk dijadikan sebagai harta wakaf yang baru bagi menggantikan harta wakaf asal yang telah dijual dan harta tersebut di kenali sebagai harta *badal* (Al-Zarqa', 1994:74). Pelaksanaan *istibdal* harta wakaf bertujuan untuk mengekalkan harta wakaf agar berterusan memberi manfaat dan hasil kepada *al-mawquf 'alaih* di samping memelihara tujuan asal wakaf. Pengekalan sesuatu manfaat harta wakaf adalah dengan mengekalkan sifat fizikal harta wakaf itu (Abu Zahrah, 2007:214).

Dalam status wakaf Negeri Selangor (1999), Negeri Sembilan (2004) dan Negeri Melaka (2005) memperuntukkan bahawa *istibdal* bermaksud menggantikan sesuatu *mauquf*[105] dengan harta lain atau wang yang sama atau lebih nilainya sama ada melalui gantian, belian, jualan atau apa-apa cara lain menurut hukum syarak (Zulkifli Mohamad Al-Bakri, 2011). Justeru, instrumen *istibdal* wakaf ini telah dilaksanakan di beberapa buah negeri antaranya di Wilayah Persekutuan, Pulau Pinang, Perak dan Melaka. Walau bagaimanapun, pelaksanaannya tidak meluas kerana *istibdal* ini tidak boleh dilaksanakan dengan mudah tanpa justifikasi yang munasabah berlandaskan syarak (Siti Mashitoh Mahamod, 2006:1). Oleh yang demikian, timbul pemahaman yang pelbagai ke atas konsep *istibdal* juga telah menjadi perdebatan dalam kalangan *fuqaha* untuk melaksanakan *istibdal* sepenuhnya khususnya melibatkan harta alih dan harta tidak alih harta wakaf (Mohd Afendi Mat Rani, 2010). Fuqaha mempunyai pandangan yang berbeza mengenai *istibdal* ke atas harta wakaf khususnya harta wakaf khas seperti wakaf masjid, perkuburan, tanah, harta alih dan sebagainya. Sebahagian fuqaha berpendapat *istibdal* itu sesuatu yang diharuskan dan sebahagian fuqaha pula berpendapat *istibdal* itu tidak harus dilakukan kerana bertentangan dengan prinsip asas wakaf. Prinsip asas wakaf itu tidak boleh dijual, tidak boleh dihibah (pindah milik melalui pemberian) dan tidak boleh diwarisi.

3 KELEBIHAN *ISTIBDAL* WAKAF

Secara umumnya, *istibdal* boleh diharuskan melakukannya dengan menggunakan tiga cara iaitu pertama ialah dengan cara pertukaran harta wakaf yang sama jenis, misalnya harta wakaf tanah dengan tanah; kedua jual harta wakaf asal dengan membeli harta wakaf yang

[105] Harta yang di wakafkan

baru misalnya dengan menjual harta wakaf asal dan membeli yang baru; dan ketiga ialah dengan mengubah harta asal wakaf dengan harta bentuk baru misalnya dengan menjual tanah wakaf dengan ditukar cara pembelian bangunan yang merupakan harta wakaf baru. Namun demikian, perkara yang perlu dibuat adalah pertukaran tersebut hendaklah harta wakaf yang baru itu perlulah sama atau lebih daripada nilai harta wakaf asal.

Antara kelebihan *istibdal* wakaf ialah boleh dikaitkan dengan fungsi wakaf yang sentiasa boleh memberi manfaat kepada *mawquf 'alaih*. Harta wakaf yang tidak berfungsi misalnya masjid atau harta wakaf lain yang tidak dapat diusahakan untuk membangunkannya akan terbiar dan tidak dapat memberikan manfaat *mawquf 'alaih*. Sekiranya harta wakaf itu tidak dapat memberi manfaat kepada *mawquf 'alaih*, maka niat pewakif tidak dapat dilaksanakan dan ini akan menahan pahala wakaf tersebut berterusan kepada *pewakif*. Kaedah ini telah banyak memberikan peranan *mutawalli* dalam mengambil tanah wakaf yang tidak berfungsi dilakukan sama ada dengan menjual dan membeli balik harta wakaf tersebut atau tukar secara langsung kerana menyebabkan harta wakaf tersebut boleh menjana hasil. Keadaan ini memberikan fleksibiliti kepada *mutawalli* merancang dan membangunkan harta wakaf. Wakaf *istibdal* ini bukan sahaja dapat meneruskan fungsi harta wakaf dan memenuhi niat pewakif malah lebih daripada itu kerana manfaatnya boleh diperbanyakkan. Misalnya dapat membina masjid dan fasiliti lain (kedai, bilik persidangan, dewan sebaguna dan perpustakaan) yang dapat menjana pendapatan pengurusan masjid.

Penggantian harta wakaf tanah dengan tanah juga boleh memberi faedah kepada projek pembangunan yang lebih berkesan. Misalnya pelaksanaan tersebut berlaku antara wakaf khas di Lebuh Teik Soon dan Mukim Genting, Balik Pulau apabila Majlis Agama Islam Pulau Pinang (MAIPP) telah menukar harta wakaf khas daripada jenis tanah dengan nilai dan keluasan tertentu dan menggantikan semula harta wakaf khas yang ditukarkan itu juga daripada jenis yang sama iaitu tanah yang mempunyai nilai dan keluasan yang lebih baik daripada nilai dan keluasan tanah wakaf khas yang asal. Ternyata tanah tersebut telah dapat dibina Sekolah Menengah Aliran Al- Mashoor dengan ruang yang lebih luas untuk dilengkapi dengan kemudahan infrastruktur sekolah berbanding tanah wakaf sebelumnya.

Aktiviti belian pula bertujuan untuk mengekalkan kelangsungan harta wakaf bagi meneruskan penyaluran manfaat kepada *mawquf 'alaih* dan masyarakat Islam serta mengelakkan harta wakaf daripada berkurangan dan hilang. Contohnya Jawatankuasa Majlis Fatwa Negeri (JMFN) memberi kebenaran kepada MAIPP menggunakan sejumlah bayaran pampasan ke atas pengambilan balik hak tanah wakaf oleh kerajaan di Lot 1066, Mukim 4, Seberang Prai Tengah untuk membeli sebahagian tanah milik individu yang terletak berhampiran Masjid Permatang Pauh mengikut kaedah *istibdal* bagi tujuan membesarkan kawasan dan pembinaan bangunan baru Masjis Permatang Pauh (Meor Hezbullah Meor Abdul Malik, 2012).

Pelaksanaan *istibdal* di Kedah dilakukan dalam pembinaan landasan berkembar keretapi elektrik yang bertujuan memberi kemudahan perhubungan bagi semua rakyat Malaysia. Pembinaan landasan berkembar tersebut turut menyingkatkan jarak dan tempoh perjalanan serta menjimatkan masa. Pembinaan landasan berkembar elektrik yang bermula dari Ipoh, Perak dan berakhir di Padang Besar, Perlis tersebut turut merentasi beberapa daerah di

negeri Kedah seperti Kota Setar. Bagi tujuan tersebut, empat lot tanah wakaf daripada dua buah kampung yang tidak dapat dielakkan daripada berlakunya pengambilan tanah oleh pihak berkuasa. Keempat-empat lot tanah wakaf wakaf yang terlibat tersebut ialah:

1. Lot 3 yang berkeluasan 650 meter persegi dan lot 1219 yang berkeluasan 556 meter persegi yang terletak di Kampung Tok Seron daerah Kota Setar yang mana tanah wakaf tersebut telah dibina sebuah surau dan tapak perkuburan Islam.
2. Lot 4 yang berkeluasan 831 meter persegi dan Lot 5 dengan keluasan 821 meter persegi yang terletak di Kampung Pegawai, Kota Setar. Tanah tersebut telah dijadikan tapak perkuburan Islam.

Walaupun tanah-tanah tersebut telah diambil bagi tujuan pelaksanaan projek berkenaan, pihak berkuasa telah membayar pampasan bagi tanah-tanah wakaf demikian sebanyak RM1,920.000.00 untuk mendapatkan tanah lain bagi menggantikan tanah wakaf yang terlibat untuk memindahkan semua kubur serta pembinaan surau baru. Tanah yang telah dibeli sebagai ganti bagi tanah wakaf tersebut ialah lot 1220 dengan keluasan 0.2429 hektar dan lot 1221 dengan keluasan 0.5531 hektar yang terletak di mukim Pengkalan Kundor, Kota Setar. Oleh yang demikian, kubur-kubur yang pada mulanya terletak berasingan di dua buah kampung yang berbeza telah disatukan di tempat baru yang lebih luas dan tersusun. Surau pula telah dibina semula dengan prasarana yang lengkap bagi kemudahan jemaah dan aktiviti surau dijalankan.

4 ISU-ISU DAN CABARAN PELAKSANAAN *ISTIBDAL* WAKAF DI MALAYSIA

Pelaksanaan *istibdal* memberi pelbagai kebaikan jika berjaya dibangunkan namun dalam menjayakannya terdapat pelbagai isu dan cabaran yang sering melatari pelaksanaannya. Antara faktor yang sering menjadi penghalang kepada pembangunan harta wakaf pada amnya dan menjana dana pada khususnya adalah aspek perundangan, lokasi tanah, pendaftaran pemilikan, pencerobohan, pengkalan data dan sumber kewangan (Nik Mohd Zain & Azizian Hamid, 1999). Di samping itu, terdapat masalah berkenaan sumber manusia yang terlibat dalam pengurusan wakaf seperti kekurangan staf, beban kerja yang lebih serta tidak mempunyai kepakaran dalam bidang pengurusan aset, ekonomi dan perniagaan (Zakaria Bahari, 2012).

4.1 Perundangan wakaf

Lazimnya kejayaan sesuatu perancangan atau sesuatu agenda itu berdasarkan pengurusan dan pentadbiran yang baik. Begitu juga halnya berkaitan pentadbiran dan pengurusan tanah wakaf. Tanah wakaf di Malaysia kini mempunyai nilai melebihi 60 juta. Dari sudut perundangan, tidak terdapat keseragaman undang-undang wakaf di antara Majlis Agama Islam negeri-negeri di Malaysia. Hal demikian menyebabkan berlakunya perbezaan dalam perkara pemahaman, tafsiran, tatacara, hukum dan pengeluaran fatwa. Perbezaan ini sudah tentu akan menghalang untuk menjana dana wakaf dalam membangunkan tanah wakaf kerana tidak mempunyai tafsiran dan pemahaman yang setaraf. Sekiranya tanah wakaf dapat diurus dan ditadbir dengan baik oleh pihak yang diamanahkan ia dapat menyumbang kepada pembangunan ekonomi di Malaysia. Kegagalan menguruskan tanah wakaf dengan

baik menimbulkan persepsi negatif dalam kalangan masyarakat untuk terus berwakaf (Noor Inayah, 2014).

4.2 Isu kedudukan tanah wakaf

Kedudukan atau lokasi tanah wakaf menjadi faktor penentu untuk tanah wakaf itu dimajukan bagi sesuatu projek terutamanya bagi projek-projek komerssil yang mil. Terdapat tanah yang wakaf yang terletak di lokasi yang tidak berpotensi dan kurang strategik untuk dibangunkan di kawasan bandar. Kawasan sedemikian kurang mendapat sambutan dan penerimaan daripada rakan kongsi dan pemaju kerana dikuatiri akan nilai komersil yang menjadi penghasilan harta (Megat Mohd Ghani Megat Abd. Rahman et.al, 2006). Kedudukan tanah wakaf yang berada di kawasan yang terpencil menjadi kekangan untuk tanah tersebut dimajukan. Kedudukan tanah wakaf di kawasan luar bandar tidak digunakan secara optimum kerana jauh dari kawasan aktif ekonomi. Selain itu, terdapat juga tanah-tanah wakaf yang terletak di kawasan pedalaman yang mana tiada kemudahan jalan masuk yang baik. Bukan itu sahaja malahan tanah yang berada di kawasan pedalaman tidak dapat digunakan untuk tujuan pembangunan kerana tiada nilai keperluan dan tiada nilai komersial (Isamail et al., 2013).

4.3 Ciri-ciri fizikal tanah

Pembangunan tanah wakaf turut terhalang ekoran ciri-ciri fizikal tanah wakaf tersebut. Ciri-ciri fizikal tersebut ialah tanah wakaf yang mempunyai saiz lot yang kecil, perletakannya yang berselerak, terletak di kawasan banjir dan mudah menempa bencana alam. Tanah wakaf yang berselerak dalam kawasan yang kecil-kecil sukar untuk di*sighah*kan dan berhadapan dengan masalah keperluan pembangunan yang tidak dipenuhi walaupun terletak di lokasi yang strategik dan berhampiran dengan kawasan aktif ekonomi (Megat Mohd Ghani Megat Abd. Rahman et.al, 2006). Keadaan bertambah rumit apabila berlaku aktiviti pencerobohan ke atas tanah wakaf dalam bentuk mendirikan penempatan mahupun menjadi kawasan komersil. Kes-kes seperti ini pernah berlaku di Johor, Melaka, Perak dan Terengganu (Sohaimi Mohd. Salleh & Sharqawi Muhammad, 2008) Hal demikian berlaku ekoran tiadanya tindakan undang-undang oleh pentadbiran ke atas penceroboh (Majid & Said, 2014). Kedudukan tanah yang berselerak perlu difikirkan inisiatifnya bagaimana untuk memajukan tanah tersebut samada di*istibdal* atau menggunakan cara lain yang difikirkan sesuai. Pelaksanaan *istibdal* dapat manaik taraf ekonomi di tempat tersebut secara tidak langsung ia menjadi nilai tambah kepada kawasan tersebut.

4.4 Masalah penyimpanan data tanah wakaf

Pengkalan data yang lengkap sangat penting bagi kepentingan MAIN untuk mendapatkan maklumat bagi tujuan menjana dana wakaf. Maklumat seperti keluasan tanah, peletakan tanah, kedudukan geografi dan ciri-ciri fizikal sangat diperlukan untuk mencadangkan pelbagai kaedah untuk mendapat pembiayaan membangunkan tanah wakaf tersebut. Kekurangan dan ketiadaan maklumat tersebut menyebabkan kesulitan untuk mengatur langkah bagi mendapatkan dana dan membangunkan harta wakaf tersebut (Sohaimi Mohd. Salleh & Syarqawi Muhammad, 2008).

4.5 Isu kekurangan dana untuk membangunkan tanah wakaf

Dalam pembangunan tanah wakaf, isu utama yang sering menghalang pelaksanaan *istibdal* wakaf ialah masalah kekurangan dana. Hampir kesemua MAIN mempunyai masalah untuk memajukan tanah wakaf kerana kekurangan dana. Oleh sebab itu, kebanyakan tanah wakaf yang berpotensi terbiar serta tidak dapat dibangunkan (Sohaimi Mohd. Salleh & Syarqawi Muhammad, 2008). Kerjasama daripada pihak luar memungkinkan tanah wakaf tersebut dimajukan. Sungguhpun Malaysia merupakan antara negara Islam yang mempunyai persekitaran kewangan Islam yang dinamik dan bertaraf antarabangsa, pembangunan harta wakaf yang menggunakan instrumen kewangan kontemporari berada pada tahap yang kurang memberangsangkan. Keadaan ini jelas menggambarkan bahawa pembangunan wakaf tidak berkembang sepantas pertumbuhan sistem kewangan Islam (Sulaiman, 2012). Malaysia mempunyai harta wakaf yang banyak terutamanya tanah dan sekiranya dibangunkan maka ia pasti dapat memberi sumbangan yang positif kepada pembangunan ekonomi umat Islam. Namun, kekurangan dana merupakan satu kekangan utama bagi tujuan pembangunan harta wakaf (Ahmad & Muhamed, 2011).

4.6 Masalah kepakaran dan tenaga kerja

Masalah modal insan yang berada di MAIN juga menyebabkan usaha membangun dan menjana hara wakaf terbantut kerana beberapa perkara. Antaranya ialah bilangan kakitangan yang tidak mencukupi sedangkan tugas yang perlu dilakukan tidak sepadan dengan tenaga yang ada. Mereka juga bukab sahaja menguruskan wakaf, malah menanggung beban kerja dalam pengurusan zakat, baitulmal dan perkara-perkara berkaitan agama Islam yang lain (Zakaria Bahari, 2008). Justeru, terdapat juga pegawai yang kurang mampu dalam mengendalikan tugas kerana kebanyakan pekerja terdiri daripada mereka yang berlatar belakangkan pengajian Islam, sedangkan pembangunan harta wakaf memerlukan mereka yang berpengetahuan dalam bidang ekonomi dan perniagaan. Isu lain berkenaan dengan kakitangan MAIN ialah pengetahuan mereka berkenaan dengan pembangunan wakaf yang lebih dinamik. Kebanyakan mereka kurang pengetahuan dalam perkara trend pembangunan hartanah kontemporari. Perkara-perkara tersebut sudah pasti akan menyulitkan proses sesuatu pembangunan, misalnya dalam hal merancang, melaksana, memantau, penguatkuasaan dan penilaian setiap projek pembangunan.

5 LANGKAH DAN CADANGAN TERHADAP ISU-ISU BERKAITAN TANAH WAKAF

Pembangunan harta wakaf sering diiringi dengan pelbagai masalah dan cabaran sama ada dari pihak *mutawalli* dan harta wakaf itu sendiri. Walau bagaimanapun, terdapat beberapa langkah dan cadangan yang perlu diambil agar pembangunan harta wakaf dapat dihidupkan seterusnya mengelakkan ia daripada beku.

5.1 Pengenalan manual oleh JAWHAR

JAWHAR telah memulakan langkah yang komprehensif dengan menerbitkan beberapa manual mengenai tanah wakaf antaranya ialah Manual Pengurusan Tanah Wakaf, Manual

Pengurusan Model Perundangan Wakaf dan beberapa manual lagi. Matlamat utama penghasilan Manual Pengurusan Tanah Wakaf adalah untuk membantu MAIN dalam mendaftar dan mengurus tanah -tanah wakaf dengan baik.[106] Di samping itu, manual ini diharapkan akan dapat mewujudkan penyeragaman prosedur pendaftaran dan pengurusan tanah-tanah wakaf diseluruh negara. Manual Pengurusan Model Perundangan Wakaf diwujudkan untuk menyelaras dan menyeragamkan peruntukan undang-undang berkaitan wakaf untuk digunapakai oleh MAIN dan juga untuk membentuk satu sistem pendaftaran dan pengurusan wakaf yang teratur dan seragam di seluruh negara.[107] Namun begitu usaha kearah menggubal akta khusus berkaitan wakaf perlu diteruskan kerana sehingga kini masih belum ada undang-undang khusus mengenai wakaf dalam negara kita (Mohiddin, 2013).

5.2 Penyeragaman perundangan wakaf

Perundangan berkaitan hal ehwal wakaf masih perlu diselaraskan bagi setiap negeri yang kelihatan berbeza-beza fatwa dalam hal ehwal wakaf bagi setiap negeri. Justeru, perlu diwujudkan satu kaedah dan fatwa khas berkaitan wakaf di peringkat nasional (Isamail et al., 2013). Tambahan lagi menurut Sallehuddin (2013), memandangkan masalah pengurusan pembangunan tanah wakaf hanya boleh diselesaikan melalui kaedah perundangan, penggubalan satu undang-undang khas di peringkat negeri perlu dibuat dengan segera. Pendaftaran tanah di semua negeri adalah menggunakan Sistem Pendaftaran Tanah Berkomputer (SPTB). Akta dan enakmen wakaf yang diwujudkan perlu lebih terbuka dan dapat dirombak pada bila-bila masa sesuai dengan perkembangan semasa dan mengikut keperluan dan kepentingannya. Di samping itu, MAIN juga perlu memudahkan proses berhubung dengan harta wakaf agar semua orang tertarik untuk melaksanakan ibadah wakaf meskipun ia berkaitan dengan harta benda, yang sedia maklum agak banyak urusan dan proses dokumentasinya. Contohnya seperti di negeri Kelantan sendiri, terdapat banyak harta-harta wakaf yang seakan “beku”, dibiarkan dan tidak bernilai ekonomi. Ianya juga tidak dapat digunakan untuk pembangunan oleh kerana ketiadaan akta dan undang-undang yang fleksibel tentang harta wakaf. Jadi, fatwa berkenaan kaedah *istibdal* dalam menangani harta wakaf yang tidak berkembang diwujudkan agar harta wakaf dapat dikembangkan untuk kegunaan lain.Undang-undang berkaitan proses mewakafkan tanah oleh kerajaan Persekutuan juga perlu dikaji semula agar segala proses pewakafan hak milik harta wakaf menjadi lebih mudah dan cekap.

5.3 Melakukan jualan tanah

Masalah tanah wakaf yang mempunyai saiz yang kecil untuk dibangunkan masjid tidak mengikut prosedur pembinaan masjid boleh menghalang *mutawalli* daripada dapat membangunkan harta wakaf mengikut niat *pewakif*. Perkara ini boleh diselesaikan dengan menjual seluruh tanah wakaf yang bersaiz kecil dan bertaburan tersebut dengan membeli tanah lain yang lebuh nilainya untuk dijadikan harta wakaf baru. Kelebihan kaedah ini sesuai dilaksanakan di kawasan bandar yang nilai komersialnya tinggi seperti yang berlaku di Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS).

---

[106]Manual Pengurusan Tanah Wakaf terbitan JAWHAR

[107]Manual Pengurusan Model Perundangan Wakaf terbitan JAWHAR.

5.4 Tenaga kerja pakar

Pelaksanaan *istibdal* memerlukan pihak *mutawalli* atau nazir yang mempunyai pengetahuan dan kemahiran dalam menguruskan urus niaga hartanah. Perkara ini amat penting kerana penilaian tanah atau harta perlu diketahui untuk membuat unjuran dalam melakukan projek dan transaksi harta. Kerjaya ini dapat dilihat dalam kejayaan MUIS yang menubuhkan Syarikat MUIS yang mempunyai pegawai yang pakar dalam bidang hartanah, kewangan dan akauntansi. Ini bermakna untuk melakukan wakaf *istibdal,* terutamanya yang melibatkan pembangunan hartanah, MAIN memerlukan pegawai-pegawai dalam pelbagai bidang untuk merancang, menggerak dan membangunkan harta wakaf. *Mutawalli* dan tenaga yang terlibat dalam pembangunan *istibdal* dianjurkan mengikuti kursus dan latihan bagi meningkatkan kemahiran mengendalikan kes-kes *istibdal*. Di samping itu, MAIN perlu menambah bilangan pekerja sokongan dan profesional dalam melicinkan perjalanan pengurusan harta wakaf yang ada. Hal demikian disebabkan masih banyak lagi harta wakaf yang masih belum dibangunkan mengikut niat pe*wakif*nya di samping perlu mempelajari bagaimana pihak *mutawalli* melaksanakan pembangunan harta wakaf yang lestari.

5.5 Pengenalan produk wakaf baharu

Di samping *istibdal* wakaf, MAIN boleh mengeluarkan produk wakaf yang lebih inovasi dan dapat menarik penyertaan masyarakat. Boleh membuat kerjasama pintar dengan agensi kerajaan ataupun korporat dengan mengemukakan pembiayaan dalam skala besar, bukan sahaja boleh membangunkan harta wakaf itu sendiri tetapi pihak yang bekerjasama.

6 KESIMPULAN

Wakaf mempunyai peranan yang besar dalam pembangunan sosio-ekonomi umat Islam serta memberi peluang dan ruang kepada umat Islam untuk berwakaf mengikut kemampuan masing-masing. Instrumen *istibdal* wakaf pula tidak di nafikan mempunyai peranan penting dalam memastikan harta tidak alih seperti tanah dan masjid tidak terbiar. Oleh yang demikian adalah penting untuk mengetahui terlebih dahulu maksud dan konsep wakaf menurut pandangan semua mazhab serta pelaksanaannya. Syarat-syarat *istibdal* yang digariskan oleh ulama terdahulu perlu dipatuhi agar pelaksanaannya selaras dengan ketetapan syarak bagi mengelakkan penyelewengan dan unsur-unsur keraguan seterusnya mendatangkan manfaat kepada umat Islam. Oleh itu konsep wakaf *istibdal* adalah harus untuk dilakukan, sekiranya harta wakaf tidak lagi berfungsi, mengalami masalah keluasan saiz untuk dibangunkan, tidak ekonomi maka diharuskan untuk ditukar ganti dengan harta wakaf yang baru baik dalam bentuk yang sama mahupun yang berbeza. Apa yang penting asal pertukaran atau penggantian harta wakaf tersebut masih dapat meneruskan fungsinya. Kebaikan *istibdal* wakaf ini ialah dapat menghidupkan fungsi harta wakaf, dapat memanfaatkan pembangunan dan lebih kepada kelangsungan manfaat harta wakaf kepada *mawkuf alaih*. Di era Malaysia Baharu ini diharap pihak-pihak yang terlibat dapat menggembeleng tenaga memantapkan pembangunan wakaf melalui mekanisme *istibdal*.

RUJUKAN

Afiffudin Mohammed Noor, Mohd. Ridzuan Awang (2013). *Pelaksanaan Istibdal Wakaf di Negeri Kedah Darul Aman*. Jurnal Islamiyyat 35(1), 49-56. Diakses daripada journalarticle.ukm.my pada 10 November 2017.

Furner, J. (2004). *Conceptual Analysis: A Method for Understanding Information As Evidence and As Information. Archival Science*, 4, 233-265.

M.A.Mannan (2001). *Sertifikat Wakaf Tunai: Sebuah Inovasi Instrumen Keuwangan Islam.* Gedung Rektorat Kampus Baru Ulu Depok, Indonesia.

Manual Pengurusan Istibdal Wakaf (2010). Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji: Jabatan Perdana Menteri, Putrajaya.

Meor Hezbullah Meor Abdul Malik (2012*). Memperkasa Pembangunan Harta Wakaf Khas Melalui Istibdal: Kajian Kes di Majlis Agama Islam Pulau Pinang*. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

Mohd. Afandi Mat Rani (2008). *Mekanisme Istibdal dalam Pembangunan Tanah Wakaf: Kajian Terhadap Pengambilan Isu Pengambilan Tanah Wakaf oleh Pihak Berkuasa Negeri di Malaysia.* Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Mohiddin Md Omar (2013). *Isu pentadbira Tanah Wakaf Dalam Konteks KTN 1965 dan Pejabat Tanah Dan Galian Negeri Sembilan. Dalam Masalah Pembangunan Tanah Wakaf di Malaysia*. Jurnal Pentadbiran Tanah, Jilid 3 Bil 1, ms 28.

Noor Inayah Yaakob (2014). *Mencorakkan Kejayaan Wakaf Pendidikan*. Utusan Malaysia, 26 Oktober 2018.

Razali Othman (2013). *Institusi Wakaf: Sejarah dan Amalan Pada Masa Kini*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Rohayati Hussin & Rusnadewi Abdul Rashid (2015*). Isu-Isu Berkaitan Tanah Wakaf. Halangan Kepada Pembangunan Institusi Wakaf Pendidikan Tinggi di Malaysia.* Kertas kerja yang dibentangkan pada Waqf Round Conference pada 12 Februari 2015.

Siti Mashitoh Mahamood (2007). *Pembentukan Dana Wakaf Menurut Perspektif Syariah dan Undang-Undang Serta Aplikasinya di Malaysia* dalam Jurnal Syariah, 15 (2) p.p.61-83. ISSN 0128670.

Sohaimi Mohd. Salleh & Sharqawi Muhammad (2008). *Waqf Development in Malaysia: Issues and Challenges*. Jurnal Pengurusan JAWHAR Vol.2. No.1. Kuala Lumpur: JAWHAR.

Wan Norhaniza Wan Hassan (2014). *Indeks Pembangunan Wakaf Berteraskan Islam: Satu Analisis Konseptual.* Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

www.freemalaysiatoday.com. Diakses pada 21 Oktober 2018

www.mstar.com.my. Diakses pada 21Oktober 2018

m.utusan.com.my. Diakses pada 25 Oktober 2018

Zakaria Bahari (2012). *Pemerkasaan Instrumen Wakaf dalam Pembangunan Ekonomi.* Kertas kerja yang dibentangkan di International Conference on Religiousity in Development bertempat di Hotel Madani, Medan pada 26-27 April 2012 yang diselenggarakan oleh Universitas Medan Area (UMA) pada tahun 2012. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

Zulkifli Mohamad Al-Bakri (2011). *Wakaf dalam Islam*. Kuala Lumpur: Bank Muamalat Malaysia Berhad.

WASITIYAH POLITIK DAN ETIKA PENTADBIRAN ISLAM

Wan Ahmad Tirmizi Wan Sulaiman
Iskandar Hasan Tan Abdullah
Fakulti Sains Pentadbiran dan Pengajian Polisi, UiTM Kelantan
Malaysia

Abstract

Ramai mempertikaikan pendekatan politik matang yang digunakan Pas dan Umno pada hari ini. Terdapat pihak tertentu mengatakan bahawa matlamat sebuah parti politik adalah untuk memenangi pilihan raya umum (PRU). Bagi mereka, melalui kemenangan ini maka dasar dan peraturan baharu dapat dibuat untuk memperbaiki situasi hari ini. Bagi sesetengah pihak menganggap politik ahli Parlimen di Dewan Rakyat amat penting kerana mereka terlalu dahagakan kuasa dan menganggap pemerintah yang ada hari ini bermasalah dari segi etika pentadbiran Islam. Sememangnya pemikiran politik sempit ini sentiasa melihat apa yang dilakukan kerajaan Barisan Nasional (BN) dan kerajaan negeri Kelantan Pas adalah kurang baik kepada rakyat. Menanam politik kebencian adalah amat mudah berbanding menanam politik permuafakatan yang menuju ke arah politik matang. Bukan semua matlamat parti politik adalah untuk mendapatkan kuasa. Jika diamati kekuasaan sesebuah parti politik adalah dilihat sejauh manakah parti itu mempengaruhi dasar atau hala tuju sesebuah negara dalam membela nasib rakyat. Mahu tidak mahu ahli-ahli politik perlu duduk semeja dan membawa politik matang dalam menyelesaikan permasalahan yang melibatkan sensitiviti agama dan kaum di negara ini. Bukan sahaja membantu pihak pemerintah dalam melaksanakan tugas pemerintahan dengan lebih berkesan, tetapi juga pada masa sama menunaikan tanggungjawab sebagai rakyat yang menyumbang kepada pembangunan hala tuju negara ini. Ini amat penting dalam menjayakan etika pentadbiran Islam dalam menangani permasalahan rasuah dan penyalahgunaan kuasa. Seterusnya membentuk dasar penerapan nilai-nilai Islam yang diterima oleh berbilang kaum di negara ini. Maka pendekatan wasatiyah wajar diamalkan kerana membawa kepada politik matang, seterusnya membantu memperkukuhkan etika pentadbiran Islam di negara ini. Hasilan pendekatan wasatiyah membawa kepada kesederhanaan, keseimbangan, keadilan dan kecemerlangan dalam hidup manusia.

Keywords: Politik Matang, Etika Pentadbiran Islam dan Pendekatan Wasatiyah

1 PENGENALAN

Pada 10hb. September 2004, Tun Abdullah Haji Ahmad Badawi yang turut menjawat portfolio Menteri Kewangan telah membentangkan Bajet 2005 berorientasikan pengekalan pengupayaan kerajaan dalam urus tadbir yang baik atau *Good Governance*. Ini disebabkan Tun Abdullah Haji Ahmad Badawi ingin menumpukan perhatian pada penghapusan amalan rasuah dan penguatkuasaan undang-undang anti-rasuah. Beliau turut memperkenalkan Pelan Integriti Nasional sebagai satu usaha penerapan nilai-nilai murni dalam mengutamakan akauntabiliti dan kebertanggungjawaban pegawai-pegawai kerajaan. Justeru, pengukuran rasuah dilaksanakan oleh badan pertubuhan bukan kerajaan iaitu Transparency International (Malaysia). Walaupun dengan tertubuhnya Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM) dan Institut Integriti Malaysia (IIM). Kedua-dua agensi tersebut masih belum berjaya mengurangkan elemen-elemen rasuah dalam kalangan masyarakat dan pentadbir awam. Sejak tahun 2005 hingga tahun 2015, kedudukan berlakunya rasuah dalam negara ini semakin memenatkan dan tidak menampakkan peningkatan yang memberangsangkan.

Dalam satu kajian yang dilaksanakan oleh Bruce menyatakan salah satu aspek yang perlu diambil perhatian ialah teori ramalan pengaruh pentadbir-pentadbir awam terhadap organisasi-organisasi awam. Dalam teori tersebut menyatakan penyelesaiannya ialah "*Locus Of The Appointment Power*". Maksudnya "*Locus Of The Appointment Power*" adalah menjarakkan seseorang yang mempunyai kuasa perlantikan pengurusan atasan organisasi awam dari elemen-elemen politik pentadbiran organisasi kerajaan. Ini amat penting supaya kaedah perlantikan dan perlucutan jawatan anggota-anggota pentadbir-pentadbir awam tidak dijadikan sebagai senjata untuk kepentingan sesetengah individu dalam organisasi awam. Selain itu, Rauh seorang pengkaji dalam bidang pencegahan rasuah turut menyarankan elemen-elemen sosio ekonomi dan korelasi antara jurang pendapatan dan pendidikan untuk perlantikan anggota pentadbir-pentadbir awam perlu dimasukkan ke dalam teori "Locus Of The Appointment Power". Setiap tindakan anggota pentadbir awam perlu menjalankan tugas mengikut peraturan dan undang-undang yang ditetapkan dan bukan untuk mengembirakan pihak awam selepas satu skandal berlaku. Status integriti staf dapat diukur melalui alat ukuran psikologi, rekod kakitangan dan status produk atau perkhidmatan yang diberikan serta beberapa aspek lain. Maklumat berhubung profail integriti staf membolehkan organisasi mengenalpasti strategi berkesan untuk mengukuhkan integriti staf. Staf yang dikenalpasti mempunyai integriti yang lemah perlu dibantu melalui program-program latihan ke arah pemantapan ilmu, iman dan akhlak serta mekanisme pentadbiran, penyeliaan dan latihan yang berkesan di peringkat organisasi. Ini kerana kedudukan integriti yang lemah boleh mengakibatkan *tsunami* di dalam organisasi. *Tsunami* dalam konteks ini adalah kerosakan sumber manusia dan material yang mengakibatkan kualiti dan produktiviti organisasi terjejas. Staf berintegriti tinggi pula perlu dilibatkan dalam program tersebut untuk memperkukuhkan lagi integriti mereka yang lemah. Justeru, proses pemantapan sebegini lebih cepat kerana faktor persekitaran kerja memberikan pengaruh yang besar terhadap integriti individu. Pengukuhan nilai integriti ini akhirnya akan melahirkan staf berintegriti tinggi di dalam organisasi.

2 DEFINISI DAN KONSEP ETIKA

Istilah etika berasal dari perkataaan Yunani kuno iaitu "ethos" yang membawa erti

kebiasaan, adat, akhlak, keperibadian dan watak[108].Ethos juga membawa maksud adat kebiasaan[109]. Ia juga membawa maksud karakter[110]. Perkataan ethos juga terdapat dalam kamus bahasa inggeris yang bermaksud sifat moral dalam sesuatu bangsa[111]. Dalam bahasa inggeris, ethic bermaksud akhlak, tatasusila, kesusilaan dan etika. Manakala *ethic* bermaksud prinsip akhlak, ketatasusilaan dan ilmu etika[112]. Menurut kamus yang lain, *ethic* bermaksud *system of moral and principal; rules of conduct* yang bermaksud sistem prinsip akhlak; peraturan-peraturan perilaku. Manakala etika pula bermaksud sains yang menumpukan perhatian kepada akhlak[113]. Dalam bahasa Melayu, etika bermaksud kepercayaan ataupun tanggapan terhadap sesuatu perkara sama ada ianya benar, salah, baik atau buruk[114].Manakala menurut Kamus Dewan Edisi Ketiga pula, etika bermaksud ilmu berkaitan prinsip akhlak atau moral yang menjadi pegangan seseorang individu atau sesuatu kumpulan. Ia juga melibatkan tanggungjawab dan akibat tingkahlaku seseorang atau profesion terhadap masyarakat. Contohnya Etika Perkhidmatan Awam yang melibatkan ahli politik[115].

Pembahagian Etika

Konsep etika secara umum terbahagi kepada dua jenis iaitu etika deskriptif dan normatif. Etika Deskriptif adalah disiplin yang membicarakan sistem moral yang dianuti individu atau golongan dan berbeza mengikut perbezaan individu, masa, tempat atau keadaan. Ia dibicarakan dalam aspek yang luas[116]. Manakala Etika Normatif pula menilai, mengkritik dan membuat keputusan terhadap sistem moral yang ada. Ia juga mencadangkan sistemetika yang standard berpandukan sistem yang sedia ada, contohnya "Etika Pemimpin" dan "Etika Perubatan"[117].

Konsep Etika Menurut Perspektif Islam

Etika dalam Islam adalah akhlak[118]. Ini merujuk kepada nilai akhlak atau prinsip moral yang

---

[108] K Bertens (Dr) (1994), Etika. C.4. Jakarta:PT Gramedia Pustaka Utama, h.4.Lihat juga Hashim bin Musa (Dr) (2001),op.cit.,h.57 2

[109] H.Hamzah Ya'kub (Dr) (1991), Etika Islam: Pembinaan Akhlaqul Karimah. C.5. Bandung : c.v Diponegoro, H. 12. 3

[110] Tarcisius Chin (Dr) (2000) "Restoring A Better Standarad" in Voice of Management The Malaysian Challenge. Kuala Lumpur: Malaysian Institute of Management, h.180. 4

[111] Hawa Abdullah dan T.Vijayarani(2001), Kamus Dwibahasa. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, Edisi Kedua, h.409.

[112] Joyce M.Hawkins (2002), Kamus Dwibahasa Oxford. Shah Alam: Fajar Bakti, Edisi 3, halaman 130. Lihat Juga Hawa Abdullah et.al., op.cit.

[113] AS Hornby (200), Oxford Fajar Advanced Learner's English-Malay Dictionary. Editor, Asmah Omar, Shah Alam: Fajar Bakti, h.604

[114]Sharifah Haayati Syed Ismail (Dr) (2000), "Budaya dan Etika Kerja Tempatan dan Pengaruhnya Terhadap Perubahan Hukum" (Kertas Kerja Seminar Hukum Islam Semasa III Peringkat Kebangasaan di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 7-8 November 2000), h.3. Lihat juga Sharifah Hayati Syed Ismail (Dr) (2002), "Efektif Governan Berteraskan Etika Kerja Islam Di Malaysia" (Kertas Kerja Seminar Efektif Governan Menurut Perspektif Islam Peringkat Kebangsaan 2002 di Hotel Holiday Villa Subang Jaya, 29 Ogos 2002),h.3

[115]Mohd Tap b. Salleh et.al (1991), Nilai Dan Etika Dalam Perkhidmatan Awam. Kuala Lumpur: Institut Tadbiran Awam Negara, h.20-21

[116] Mohd Nasir Omar (1992), Falsafah Etika Barat dan Islam. C.2. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, h. 20-21

[117] Ibid

[118] Mohd Nasir Omar (1992), op.cit.,h.69

berdasarkan al-Quran dan Hadith[119]. Etika Islam juga merujuk kepada nilai-nilai baik dan dengan melakukannya seseorang akan mendapat ganjaran pahala[120]. Selain itu ia juga dapat ditakrifkan sebagai ilmu pengetahuan yang mengajarkan mana baik dan mana yang buruk berdasarkan ajaran Allah dan RasulNya. Kesemua ini terkandung didalam akhlak Islam.

Akhlak dan Pengertiannya

Perkataan akhlak berasal dari bahasa Arab (قلخ) menjadi (قلاخأ) yang membawa maksud budi pekerti[121]. Ini bermaksud perangai, tingkahlaku atau tabiat. Ia serasi dengan perkataan (قلخ) iaitu kejadian. Dalam konteks ini, akhlak berfungsi sebagai medium dalam hubungan antara khāliq dan makhluk[122]. Seterusnya Prof. Dr. Ahmad Amin dalam bukunya Al-Akhlak menjelaskan bahawa akhlak adalah ilmu yang membezakan baik dan buruk serta menerangkan apa yang harus dibuat oleh manusia[123].

Dalil-dalil Berkaitan Akhlak atau Etika Islam

Sumber bagi etika Islam atau akhlak terdiri daripada Al-Quran dan al-Sunnah serta amalan Khulafā' al-Rāsyidīn dan Ijtihad[124]. Terdapat banyak dalil daripada Al-Quran dan hadith yang menerangkan tentang akhlak Islam. Antaranya terkandung di dalam ayat yang menerangkan tentang akhlak Rasulullah s.a.w yang mulia. Firman Allah yang bermaksud;

"Sesungguhnya engkau (Ya Muhammad) mempunyai budi pekerti yang luhur".
Surah al-Qalam (68): 4

Manakala di dalam ayat yang lain pula Allah Taala ada menyatakan tentang keperluan manusia untuk melakukan kebaikan dan menjauhi kejahatan dan konsep ini terkandung di dalam konsep etika Islam. Perkara ini dinyatakan di dalam ayat yang berikut yang bermaksud;

"Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan sekalipun seberat zarah, nescaya dia akan melihat (balasan) mereka. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan seberat zarah sekalipun, dia akan melihat (balasannya) pula." Surah al-Zalzalah (99) : 7-8

Ciri-ciri Etika Islam

Etika Islam mempunyai ciri-cirinya yang tersendiri yang membezakannya daripada etika menurut perspektif barat. Ciri-cirinya yang istimewa ini tidak terkandung di dalam etika mengikut falsafah barat. Antara ciri-cirinya adalah seperti berikut;
1) Indeks untuk menentukan etika diukur berdasarkan Al-Quran dan al-Sunnah dan

[119] Ibrahim Mamat (2001), op.cit.,h.22
[120] Sharifah H. Hamzah Hayaati Ya'kub Syed (Dr) Ismail (1991),0p.cit.,h.13
[121] H. Rachmat Djatnika (Dr) (1985), Sistem Ethika Islam. Surabaya : Penerbit Pustaka Islam, h.25
[122] H. Hamzah Ya'kub (Dr) (1991),0p.cit.,h.11
[123] Ibid
[124] Lukman Thaib (Dr) (1998), Politik menurut Perspektif Islam. Kajang: Synergymate Sdn. Bhd,h.42

bukannya akal semata-mata[125].
2) Etika Islam bersifat universal dan komprehensif serta dapat diterima oleh seluruh manusia di setiap masa dan tempat termasuk dalam bidang politik dan kepimpinan.
3) Etika Islam berkait rapat dengan hukum halal dan haram, pahala dan dosa. Termasuk dalam konsep ibadah[126].
4) Ia tertakluk kepada konsep "matlamat tidak menghalalkan cara"[127].

Konsep Baik dan Buruk menurut Etika Islam

Kebaikan adalah perbuatan yang berguna, berfaedah dan menepati roh syariat Islam. Di dalam al-Quran disebut sebagai ma'ruf[128]. Dalam ilmu akhlak ia dinamakan akhlak mahmudah. Keburukan pula adalah perbuatan yang sia- sia,tidak berfaedah dan melanggar syariat Islam[129]. Di dalam al-Quran ia disebut munkar. Manakala dalam ilmu akhlak ia dinamakan sebagai sifat mazmumah.

Definisi Pemimpin menurut Perspektif Islam

Pemimpin adalah ketua yang memimpin sesebuah organisasi atau masyarakat[130]. Ini kerana pemimpin adalah golongan yang terlibat dalam mentadbir dan memimpin rakyat melalui mekanisme politik. Terdapat beberapa istilah khusus yang digunakan teradap seseorang pemimpin dalam Islam seperti Khalifah, Amir al-Mukminin dan Imam. Khalifah dari segi bahasa adalah bermasud pengganti dan dari sudut pengertian luas adalah orang yang mengetuai dalam urusan kagamaan dan keduniaan sebagai lanjutan kepada tugas RasuluIlah s.a.w[131]. Amir al-Mukminin pula adalah gelaran yang digunakan kepada ketua negara Islam[132]. Manakala perkataan Imam pula berasal dari perkataan 'amma, ya'ummu yang bermaksud orang yang menjadi iktan atau memimpin sesuatu kaum[133]. Dalam pengertian yang agak luas, perkataan imam yang merujuk kepada pemimpin boleh digunakan dalam pelbagai konteks termasuklah soal politik negara, sosial, kebudayaan dan bidang kehidupan yang lain.

Etika Pemimpin Menurut Perspektif Islam

Di dalam Islam, pemimpin adalah merupakan golongan diamanahkan dan

---

[125] Sharifah Hayaati Syed Ismail (Dr) (2000), op.cit. Lihat juga H.Hamzah Ya'Kub (Dr) (1991), op.cit., h.14 dan Ibrahim Mamat (2001), op.cit. h.22
[126] Sharifah Hayaati Syed Ismail (Dr) (2000), op.cit
[127] Ibid
[128] Mohd Nasir Omar (1992), op.cit., h.80
[129] H. Rachmat Djatnika (Dr) (1985), op.cit., h. 33
[130] Ahmad Redzuan Mohd Yunus (2001), Demokrasi dan Kepimpinan Islam, Suatu Perbandingan. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd, h. 21.
[131] Nazmi Ghazali Azmi al-Naghazi(1992), Al-Balad al-Muntazar. Petaling Jaya: Budaya Ilmu Sdn. Bhd., h. 15. 27
Ibid., h.28
[132] Al-Syaykh 'Abdullah al-Bustani (1980), Al-Wafi Mu'jam al-Wasit li al-Lughah al-'Arabiyyah. Beirut: Maktabah Lubnan, h. 19. Lihat juga Bharuddin Che Pa (Dr) (2000), "Ketua Negara Mengikut Konsep Islam dan Realiti Semasa di Malaysia", Kertas Kerja Seminar Siasah Syar'iyyah, 24 Nov 2000, h.3
[133] *Ibid h28*

dipertanggungjawabkan untuk memimpin, namun mereka juga bertanggungjawab membimbing rakyat ke arah kebaikan. Tanpa mengamalkan etika yang terpuji, kepimpinan itu akan menjadi pincang dan tersasar dari landasan yang sebenar. Ajaran Islam telah menggariskan beberapa akhlak yang sesuai untuk diamalkan oleh para pemimpin di semua peringkat lapisan. Antara etika yang sesuai dikodkan sebagai etika pemimpin Iskontekslam adalah seperti adil, jujur, amanah, sabar dan sebagainya. Pengamalan etika ini penting bagi menjamin kecemerlangan pentadbiran Islam dan keutuhan sesebuah institusi kepimpinan Islam.

1. Adil

Keadilan adalah merupakan sifat yang universal dan dituntut umum oleh semua masyarakat terutama yang melibatkan soal pemerintahan. Keadilan adalah merupakan asas sistem pemerintahan Islam sama ada kepada rakyat Islam atau bukan Islam di dalam negara[134]. Rakyat sentiasa mengharapkan agar kerajaan yang memerintah dengan adil dan saksama. Keadilan itu termasuklah keadilan di dalam pengagihan sumber ekonomi negara, hak sosial rakyat, pelaksanaan undang-undang dan sebagainya. Seorang pemimpin sama ada di peringkat negara atau negeri dan daerah mestilah adil di dalam setiap tindakannya agar rakyat tidak akan dizalimi. Maka, pemerintahannya akan lebih disanjung dan dapat bertahan lebih lama. Sejarah telah membuktikan bahawa era kepimpinan yang cemerlang diperintah oleh pemimpin yang adil seperti Rasulullah S.A.W, para Khulafā' al-Rāsyidīn dan Khalifah Umar bin Abdul Aziz. Keadilan mereka boleh dijadikan sebagai teladan terbaik kepada pemimpin Islam yang terkemudian. Imam al-Mawardi dan Imam al-Ghazali serta Ibn Khaldun telah meletakkan keadilan sebagai syarat untuk menjadi seorang pemimpin[135]. Di dalam al-Quran terdapat banyak ayat yang menjelaskan perintah Allah Taala kepada manusia agar berlaku adil di dalam setiap aspek kehidupan. Di antara ayat tersebut adalah seperti ayat yang bermaksud;

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil peringatan.

Surah al-Nahl (16): 90

Di dalam ayat di atas Allah Taala telah menyuruh manusia agara berlaku adil serta berbuat kebajikan. Arahan ini termasuklah kepada golongan pemimpin yang terlibat secara langsung di dalm mentadbir manusia. Menurut Ibnu Kathir, beliau menyatakan ayat ini menunjukkan bahawa Allah Taala mengarahkan manusia agar berlaku adil dan saksama yang membawa kepada sifat belas ihsan sesama manusia. Manakala Al-Qurtubi pula menyatakan bahawa adil di dalam ayat ini bermaksud saksama dan tidak khianat sama ada secara terang-terangan atau tersembunyi. Maka jelaslah kepada kita bahawa sifat adil ini penting bagi seorang pemimpin di dalam mentadbir rakyatnya melalui mekanisme politik dan pentadbiran awam. Dalam masa yang sama, para pemimpin yang tidak adil dalam pemerintahannya dianggap sebagai pemimpin yang melanggar perintah Allah sebagaimana

[134] Wahbah al-Zuhaili (Dr)(1997), Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh. J.8, c.4, Damsyik: Dar al-Fikr al- Islami, h.6205

[135] Abu Hasan Ali Al-Mawardi (1966), Al-Ahkam al-Sultaniyyah. Beirut: Dar al-Fikr, h. 6. Lihat juga Lutfi Ibrahim (Dr) (1993), Konsep Imamam dan Khilafah Serta Implikasinya Menurut Ahl al- Sunnah wa al-Jama'ah. Shah Alam: Penerbitan Hizbi, h.14

yang terkandung di dalam al-Quran dan Hadith. Selain itu, Allah Taala juga berfirman di dalam Surah al-Nisa', ayat 58 yang bermaksud;

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum diantara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat".

Keadilan Islam tidak hanya terhad kepada saudara atau sahabat dan rakyat kepada pemimpin itu sendiri bahkan juga kepada musuh dan semua pihak[136]. Islam juga menegaskan bahawa sikap kebencian dan prejudis pemimpin terhadap sesuatu golongan yang tidak disukainya tidak seharusnya menghalang beliau untuk menegakkan keadilan[137]. Hal ini dijelaskan di dalam ayat 8, Surah al-Maidah yang bermaksud;

"Hai orang-orang yang beriman! Hendaklah kamu jadi orang- orang yang selalu menegakkan (kebenaran) kerana Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, kerana adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan".

2. Amanah

Amanah adalah suatu sifat yang terpuji dan menjadi amalan Rasulullah S.A.W semenjak beliau kecil lagi sehinggakan beliau digelar sebagai al-Amin. Sifat ini penting kerana seseorang pemimpin yang amanah akan dipercayai oleh rakyatnya. Tugas manusia sebagai khalifah untuk mentadbir dunia juga adalah amanah daripada Allah. Justeru, para pemimpin yang mentadbir sesebuah negara atau negeri dan daerah sememangnya bertanggungjawab untuk melaksanakan amanah tersebut. Terdapat firman Allah berkenaan amanah yang ditanggung oleh manusia yang bermaksud;

"Sesungguhnya Kami telah menemukakan amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanah itu dan mereka khuati akan mengkhianatinya, dan dipikulah amanah itu olh manusia Sesungguhya manusia itu amat zalim dan amat jahil". Surah al-Ahzab (33): 72

Ayat ini menunjukkan bahawa tugas manusia adalah satu amanah yang berat, dan bagi pemimpin yang zalim dan jahil, mereka tidak akan mampu memikul amanah tersebut. Hanya pemimpin yang beretika sahaja mampu untuk menyempurnakan amanah tersebut. Sememangnya seorang pemimpin akan menghadapi ujian yang kuat apabila memegang jawatan yang tinggi di dalam pentadbiran kerana mereka akan terlibat di dalam perbelanjaan kewangan negara yang mungkin bernilai berjuta-juta atau berbilion ringgit. Tanpa adanya sifat amanah, sudah tentu golongan pemimpin ini akan terjebak ke kancah

[136] Ghazi Ramli dan Aidit Ghazali (2001), Pemimpin Politik Berwibawa Pada Alaf Baru: Cabaran dan Panduan. Kuala Lumpur: Akademi Iqra', h.83

[137] Mohd Affandi Hassan (19920, Beberapa Prinsip Dan Ciri Utama Kepemimpinan Dalam Islam. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, h.28.

penyelewengan seperti pecah amanah dan rasuah. Pemimpin yang bersifat amanah juga akan mengutamakan kepentingan rakyat daripada kepentingan diri sendiri dan tidak akan terburu-buru dalam menurut hawa nafsunya[138]. Beliau juga hendaklah menganggap tugasnya bukan sekadar untuk mencari rezeki untuk keluarganya, bahkan bertanggungjawab kepada amanah jawatan yang disandangnya di dalam pentadbiran[139]. Selain itu, Allah Taala juga berfirman di dalam Surah al-Nisa', ayat 58 yang bermaksud;

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada yang behak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat".

Amanah mengikut pengertian syarak meliputi makna yang luas dan menunjukkan rasa akauntabiliti seseorang pemimpin terhadap orang yang dipimpinnya. Hal ini dijelaskan di dalam sabda Rasulullah S.A.W berikut: هتيعر نع لؤسمو ع ار ماملاف , هتيعر نع لؤ سم مكلاو عار مكلا
Maksudnya; *"Setiap kamu adalah penjaga dan setiap kamu akan ditanya tentang jagaannya. Imam (pemimpin) adalah penjaga dan akan ditanya mengenai rakyatnya"*[140].

Di dalam sebuah hadith lain yang diriwayatkan dari Anas r.a berkata bahawa Nabi Muhammad S.A.W selalu berpesan: هل دهع لا نمل نيد لاو هل قتامأ لا نمل نامياء لا Maksudnya: *"Tidak sempurna iman bagi sesiapa yang tidak beramanah dan tidak sempurna agama bagi yang tidak ada janji baginya"*[141].

Di dalam hadith ini, Rasulullah S.A.W telah menegaskan bahawa kepentingan amanah sehingga dikaitakan dengan iman. Terdapat suatu peristiwa dimana Abu Dzar telah meminta daripada Rasulullah untuk menjadi gabenor dan Rasulullah menasihati beliau tentang amanah jawatan tersebut di dalam hadith yang bermaksud; *"Aku berkata kepada Rasulullah s.a.w: Wahai Rasulullah! Kenapa kamu tidak melantik aku menjadi gabenor? Rasulullah menepuk daguku dengan tangannya sambil berkata: Wahai Abu Dzar, engkau seorang yang daif dan jawatan itu adalah suatu amanah. Di hari kiamat ia merupakan kehidupan dan sesalan kecuali orang yang menyandangnya dengan sebenar dan ia menunaikan tanggungjawab"*[142].

3. Berilmu

Seorang pemimpin yang cemerlang adalah seorang pemimpin yang berilmu. Beliau seharusnya mempunyai ilmu pengetahuan yang cukup dalam pelbagai bidang ilmu pengetahuan. Jikalau seseorang pemimpin itu dipertanggungjawabkan dengan kepimpinan yang tinggi, maka banyaklah ilmu pengetahuan yang perlu dimilikinya dan begitulah sebaliknya. Berilmu adalah penting bagi para pemimpin kerana tanpa ilmu seseorang itu tidak mengetahui apakah bentuk arahan yang perlu dijalankan dan apakah perkara yang

---

[138] Utusan Malaysia, "Kepimpinan Cemerlang: Bersifat Amanah", 2 Julai 2003, h.6
[139] Sila lihat Seyyed Hossein Nasr (1989), Etika Kerja dalam Tradisi Islam. Nasir Muhamad (tej.), Kuala Lumpur: Nurin Enterprise,h.17
[140] Riwayat al-Bukhari daripada Ibn 'Umar
[141] Riwayat Ahmad
[142] Riwayat Muslim

tidak perlu dilakukannya. Berilmu yang dimaksudkan bagi seorang pemimpin adalah tahap ilmu yang membolehkan beliau untuk berijtihad. Pandangan ini dinyatakan oleh al-Mawardi, al-Ghazali, al-Hanbali, Ibnu Khaldun, al-Baghdadi dan Abu Ya'la al- Farra[143]. Namun, pada masa sekarang, untuk mencari pemimpin yang betul-betul mampu berijtihad adalah agak sukar, maka para ulama' terkemudian telah berpendapat bahawa tidak semestinya seorang pemimpin atau pemimpin tersebut adalah seorang mujtahid tetapi cukup sekadar mengetahui tentang hukum Islam dan beliau boleh meminta pendapat tentang persoalan yang perlu diijtihadkan kepada penasihatnya[144].Maka, menurut al-Syahrastani, mereka diminta untuk mendampingi para mujtahid untuk memberi sesuatu fatwa[145]. 44 Jadi jelaslah kepada kita bahawa syarat berilmu sehingga mampu berijtihad adalah suatu etika yang terbaik yang harus diusahakan dicapai oleh setiap pemimpin Islam. Islam amat mementingkan persoalan keilmuan kepada umatnya dan lebih-lebih lagi terhadap seorang pemimpin yang mentadbir urusan rakyat. Sudah tentu mereka perlu melengkapkan diri dengan ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu semasa atau fardu kifayah. Ilmu yang termasuk di dalam fardhu kifayah adalah seperti ilmu politik, perhubungan antarabangsa, pentadbiran dan ketenteraan[146]. Ilmu agama penting kepada seorang pemimpin untuk memastikan bahawa dasar dan polisi yang dibuat oleh mereka adalah bertepatan dengan landasan syariat. Manakala ilmu fardu kifayah pula penting untuk mereka membuat polisi yang betul dengan kehendak dan melicinkan proses pentadbiran sesebuah negara[147]. Dalam mendepani era globalisasi pada masa sekarang, maka kemahiran di dalam ilmu pentadbiran dan perancangan strategik penting untuk dikuasai oleh seseorang pemimpin. Terdapat banyak dalil daripada Al-Quran dan Sunnah yang membicarakan persoalan ilmu dan kemuliaanya serta orang yang berilmu. Kepentingan ilmu bagi para pemimpin juga ada dijelaskan di dalam Al-Quran iaitu semasa Allah Taala hendak melantik Nabi Adam a.s menjadi khalifah di bumi dan perkara ini menimbulkan keraguan di kalangan para malaikat tenang keupayaan Nabi Adam a.s untuk menjalankan tugasnya. Maka para malaikat berkata sebagainmana di dalam Firman Allah dalam Surah al-Baqarah ayat 30 yang bermaksud;

"Mereka berkata: Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan mebat kerosakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami sentiasa bertabih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?"

Dalam membicarakan tentang kewajipan menuntut ilmu, al-Farabi di *dalam tulisannya yang berjudul al-Qaul fi Qisal Ra'is al-Madinah al-Fadilah* menyatakan bahawa seseorang pemimpin haruslah cintakan ilmu dan tidak berasa penat dalam menimba ilmu. Beliau juga menyokong pendapat yang mengatakan bahawa syarat keilmuan seorang pemimpin adalah mencapai mujtahid[148]. Hal ini menunjukkan bahawa keilmuan seseorang pemimpin amat penting dan pemimpin tersebut juga seharusnya menggalakkan rakyatnya untuk menuntut

---

[143] Abu Hasan Ali al-Mawardi (1966), op.cit.h.6. Abu Ya'la al-Farra'(1971), Al-Ahkam al- Sultaniyyah. Beirut: Dar al-Fikr, h.20. Abdul Qadir al-Baghdadi (1973), Al-Farq Bayn al-Firaq. Beirut: Dar al-Fikr, h.277

[144] Sila lihat Lukman Thaib, op.cit.,h.230

[145] Al-Syahrastani (t.t), Al-Milal wa al-Nihal. J. 1, Kaherah: al-Azhar, h.160. Lihat juga Abdul al- Qadir Abu Faris (1986), Al-Nizham al-Siyasi fi al-Islam. Amman: Dar al-Furqan , h.126

[146] Sa'id Hawwa(1982), Fusul Fi al-Imrati wa al-Amir. Amman: Maktabah al-Risalah al-Hadithah, 21-22. Lihat juga Muhammad Dhiauddin al-Ra'is (2001), Teori Politik Islam. Abdul Hayyie Al- Kattani (terj.), Jakarta: Gema Insani Press, h.234

[147] Muhammad Yusof Hussain (2001), "Akhlak, Knowledge, Wisdom, Responsibilities, and Competencies of Muslim Leaders", (International Seminar On Islamic Leadership at Academy of Islamic Studies University of Malaya, 19-20 June) h.9

[148]Sila lihat Idris Zakaria (1986), Teori Kenegaraan al-Farabi. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h.124

ilmu agar mereka tersebut menjadi umat yang terbaik. Justeru, sifat hikmah atau bijaksana juga amat penting bagi seorang pentadbir organisasi awam. Para pemimpin Islam pada masa kini pula perlu mahir dalam bidang teknologi maklumat, teknologi persenjataan di samping mahir dalam bidang ekonomi untuk terus bersaing dalam era globalisasi seiring dengan negara maju di Barat. Justeru, implikasinya seorang pemimpin yang berilmu pengetahuan tinggi akan lebih dihormati oleh rakyatnya dan kepimpinannya akan lebih cemerlang di dalam setiap tindak-tanduknya. Maka, pemimpin yang berilmu juga akan dapat membimbing rakyatnya ke arah kemajuan pembangunan fizikal dan spiritual sebagaimana yang dikehendaki oleh Islam.

4. Ikhlas

Ikhlas adalah merupakan perbuatan yang dilakukan tanpa mengharapkan apa-apa balasan daripada perbuatan tersebut sama ada dalam bentuk ganjaran material atau sanjungan. Semua jasa dan tindakan yang dibuat oleh seseorang itu hanyalah untuk mencari keredhaan Allah semata-mata. Ini kerana tugas sebagai seorang pemimpin biasanya dipandang tinggi oleh masyarakat dan rakyat. Persoalan keikhlasan bermula daripada niat dalaman seseorang sebagaimana yang dinyatakan di dalam al-Qawa`id al–Fiqhiyyah iaitu al-Umur bi Maqasidiha[149]. Sehubungan dengan itu juga Rasulullah s.a.w telah bersabda:

ى ون ا م ءيرما لكل امنءاو تاينلاب لامعلا امنا ء *Maksudnya: "Sesungguhnya setiap perbuatan adalah dengan niatnya dan bagi setiap orang apa yang diniatkannya"[150].*

Lantaran itu, para pemimpin seharusnya menyucikan serta memurnikan niatnya di dalam menjalankan setiap tugasannya hanya kerana Allah Taala dan bukannya untuk menerima sanjungan daripada rakyatnya. Maka dengan ini beliau dapat mengelakkan diri daripada perasaan sombong dan angkuh dengan segala jasa yang telah dicurahkannya kepada rakyat[151]. Seseorang pemimpin yang ikhlas juga tidak akan terpengaruh dengan pujian atau cercaan daripada rakyatnya di atas segala sumbangan yang dilakukannya[152]. Seseorang pemimpin yang ikhlas juga tidak akan berasa ria' sekiranya beliau berjaya mentadbir rakyatnya dengan baik tetapi berasa rendah diri dengan rasa kehambaan kepada Allah Subhanahu wa Taala. Mereka akan berasa bersyukur kerana berjaya menjalankan tugasan yang diamanahkan dengan baik tanpa melalui banyak cabaran dan rintangan[153]. Pemimpin beginilah yang dikatakan sebagai seorang pemimpin yang beretika dan ikhlas. Islam menggalakkan umatnya untuk beribadah dan bekerja dengan ikhlas. Maka galakkan ini juga wajar diambil berat oleh seorang pemimpin di dalam bidang politik kerana setiap amalan termasuk sumbangan di dalam bidang siasah atau politik oleh seseorang pemimpin sekiranya diniat dengan ikhlas akan dikira sebagai ibadah. Motivasi supaya berbuat ikhlas ini dinyatakan di dalam firman Allah di dalam Al-Quran yang bermaksud;

"Katakanlah: "Sesungguhnya aku diperintahkan supaya menyembah Allah dengan

---

[149] Al-Suyuti(t.t), Al-Asybah wa al-Naza'ir. Kaherah: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, h.8
[150] Riwayat al-Bukhari
[151] Mohd Fauzi Hamat (1999), "Etika Penguasa Menurut al-Imam al-Ghazali". Al-Manar. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Bil. 4, ed. Julai, h.35
[152] Imam al-Munawwir (t.t), Asas-asas Kepemimpinan Dalam Islam. Surabaya: Penerbitan Usaha Nasional, h.173
[153] Mohd Affandi Hassan (1992), op.cit., h.10

memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama". Surah al-Zumar (39): 11.

5. Kecekapan Mentadbir

Siasah syar'iyyah melibatkan soal pentadbiran, maka sudah tentu para pemimpin yang mentadbir adalah seorang yang mahir dalam pentadbiran. Beliau seharusnya cekap menguruskan urusan pentadbiran, kewangan, operasi dan pembuatan keputusan. Untuk memperolehi kecekapan tersebut, seseorang pemimpin haruslah menguasai ilmu politik dan pentadbiran serta mengambil beberapa penasihat yang pakar dalam bidang-bidang tersebut. Pemimpin yang cekap juga akan menerapkan sistem syura dalam pentadbirannya kerana melalui sistem tersebut, kemantapan pentadbiran atau good governance akan wujud hasil kerjasama yang dibuat. Para sarjana Islam seperti al-Mawardi, al-Baghdadi, al-Juwaini, al-Ghazali, al-Syahrastani dan al-Baidhawi bersepakat dan meletakkan syarat kecekapan di dalam aspek politik dan pentadbiran sebagai syarat untuk menjadi seorang pemimpin[154]. Manakala Imam al-Juwaini pula di dalam kitabnya al-Irsyad telah menambah kecekapan di dalam pengurusan ketenteraan sebagai syarat tambahan kepada seseorang pemimpin[155]. Untuk memastikan kecekapan dalam pentadbiran, seseorang pemimpin perlu melantik para pembantu dalam struktur organisasi pemerintahannya. Di dalam Islam hal ini turut dinyatakan di dalam Al-Quran yang menceritakan permintaan Nabi Musa a.s yang bermohon kepada Allah agar menjadikan Nabi Harun a.s sebagai pembantu baginda di dalam Surah Taha ayat 29-32 yang bermaksud;

"Dan jadikanlah untukku seorang pembantu dari keluargaku, (iaitu) Harun, saudaraku, teguhkanlah deangan dia kekuatanku, dan jadikanlah dia sekutu dalam urusanku".

Kelakuan Yang Tidak Beretika Bagi Ahli Politik

Terdapat beberapa kelakuan yang tidak beretika bagi pemimpin. Sifat mazmumah ini seharusnya dielakkan oleh pemimpin kerana akan memberikan kesan yang negatif kepada diri mereka dan merosakkan sistem politik itu sendiri. Antara sifat yang tidak beretika bagi pemimpin adalah seperti menerima rasuah, pecah amanah dan berbohong serta tidak menepati janji[156]. Maka, kepincangan pemimpin dari sudut kelayakan, keimanan, dan ketaqwaan juga perlu dielakkan[157]. Kesemua sifat ini akan menyebabkan rakyat akan hilang kepercayaan mereka terhadap pemimpin dan pemerintahan mereka tiak akan bertahan lama. Sifat ria' dan ujub juga sepatutnya dielakkan oleh para pemimpin kerana ia adalah sifat yang dibenci oleh Allah dan akan menerima balasan neraka[158]. Rakyat juga tidak akan suka kepada pemimpin yang sombong kerana mereka sudah tentu tidak akan mendampingi rakyat bawahan untuk mendengar masalah rakyat. Para pemimpin juga dinasihatkan

---

[154] Ibid. Sila lihat al-Syahrastani (t.t), Nihayah al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam, Kaherah, h.496. Lihat juga Lutfi Ibrahim (Dr)(1993), op.cit., h.14-17

[155] Ibid

[156] Muhammad Hasan Ismail al-Syafi'I (2003), Al-siasah al-Syar'iyyah Majmu'ah Rasa'il. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, h.98

[157] Shukeri Mohamad (2002), "Peranan Politik Islam dalam Mencapai Maqasid al-Syar`iyyah: Kontek Malaysia", Etika dan Budaya Berpolitik dari Perspektif Islam. Kuala Lumpur: IKIM, h. 86

[158] Sa'id Hawwa (1982), op.cit., h.49

agarmeninggalkan sifat menurut hawa nafsu dan bermewah-mewah dengan kemewahan dunia kerana akan melalaikan para pemimpin tersebut daripada menunaikan tanggungjawabnya. Imam al-Ghazali ada menyebut tentang perkara ini dan beliau mencadangkan kepada para pemimpin agar bersifat qana'ah[159]. Sifat marah, kejam dan zalim juga wajar dielakkan oleh para pemimpin politik kerana akan melanggar batasan syariat. Pemimpin yang tidak berjaya mengawal kemarahannya akan bertindak sesuka hati dan akhirnya akan menjatuhkan hukuman mengikut hawa nafsunya[160]. Maka, rakyat akan tertindas dan hidup dalam keadaan tidak aman dan ketakuan. Justeru, para pemimpin yang beretika sewajarnya menghindarkan diri daripada kesemua sifat-sifat tersebut agar kepimpinan mereka akan lebih cemerlang dan mendapat keredhaan dari Allah Taala.

Rasulullah S.A.W Sebagai Model Pemimpin yang Beretika

Rasulullah s.a.w adalah seorang nabi dan pemimpin yang beretika di dalam kepimpinannya sehingga kepimpinannya dikagumi bukan sahaja oleh umat Islam bahkan juga di kalangan sarjana barat. Ketrampilan baginda di dalam kepimpinan umat Islam telah menjadi contoh bagi para sahabat dan kepimpinan terkemudian dan sewajarnya dijadikan sebagai role model kepada generasi kepimpinan pada masa kini. Baginda mengamalkan banyak sifat yang mahmudah di dalam setiap aspek khidupan termasuklah di dalam bidang kepimpinan baginda. Dalam masa yang sama juga, baginda telah mengajarkan akhlak-akhlak yang mulia kepada para sahabat. Akhlak Rasulullah s.a.w adalah gambaran kepada al-Quran itu sendiri kerana baginda mengamalkan apa yang terkandung di dalam kitab suci ini. Justeru, Allah Taala sendiri telah mengiktiraf Rasulullah s.a.w sebagai contoh teladan yang baik bagi seluruh manusia di dalam firmanNya dalam Surah al-Ahzab ayat 21 yang bermaksud; *"Sesungguhnya peribadi Rasulullah merupakan contoh (suri teladan) yang baik untuk kamu dan untuk orang yang mengharapkan menemui Allah dan hari kemudian dan mengingati Allah sebanyak-banyaknya."*

Seterusnya, Rasulullah s.a.w sendiri telah menyatakan bahawa salah satu daripada tugasnya adalah untuk membentuk akhlak manusia: قلاخ لأ ا مراكم ممتلأ تثعب امنا ء, Maksudnya: *"Sesungguhnya aku diutuskan untuk menyempurnakan budi pekerti"*[161]. Terdapat beberapa contoh etika yang baik daripada Rasulullah s.a.w untuk dicontohi oleh para pemimpin pada masa kini. Baginda dikenali dengan sifat-sifat wajib bagi seorang rasul seperti benar, amanah, suka menyampaikan dakwah dan bijaksana[162]. Rasulullah s.a.w adalah seorang yang benar didalam percakapan, perbuatan dan janji baginda. Sejak kecil lagi baginda dikenali dengan gelaran al-Amin yang bermaksud seorang yang jujur. Dengan sifat ini, baginda juga telah berjaya mendapat keuntungan hasil daripada perniagaan barangan dagangan milik Siti Khadijah di Syam[163]. Baginda tidak pernah berbohong atau memungkiri janji. Baginda sendiri memarahi golongan pemimpin yang suka berbohong di dalam sabdanya yang bermaksud;

"Tiga golongan yang tidak akan masuk syurga, iaitu seorang tua yang berzina, Imam

[159] Mohd Fauzi Hamat (1999), op. cit.
[160] Mohamad Tajudin Mohamad Rasdi et.al. (2002), op.cit.,h. 35-36
[161] H.Hamzah Ya'kub (Dr) (1991), op.cit., h.11
[162] Hadari Nawawi (Prof) (Dr) (1993), Kepimpinan Menurut Islam. Yogjakarta: Gadjahmada University Press, h. 274-275
[163] Mustafa Haji Daud (1994), Pengurusan Islam. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Dustributors Sdn. Bhd., h. 157

(pemerintah) yang berdusta dan pemberi yang menunjuk- nunjuk".

Etika Khulafā' al-Rāsyidīn dalam Pemerintahan

Khulafā' al-Rāsyidīn yang terdiri daripada Saidina Abu Bakar al-Siddiq, Saidina Umar al-Khattab, Saidina Uthman bin 'Affan dan Saidina Ali bin Abi Talib adalah pemimpin yang meneruskan kepimpinan Rasulullah s.a.w. Para Khulafā' al-Rāsyidīn ini juga begitu cemerlang di dalam pentadbiran mereka kerana mereka adalah insan yang mendapat didikan secara langsung daripada Rasulullah s.a.w. Mereka telah mengaplikasikan metode kepimpinan Rasulullah s.a.w dalam kepimpinan mereka selain menggunakan ijtihad berdasarkan kaedah siasah syar`iyyah. Corak kepimpinan mereka juga menjadi ikutan kepada generasi kepimpinan terkemudian kerana banyak isu-isu baru yang muncul selepas kematian Rasulullah s.a.w yang memerlukan ijtihad para sahabat r.a. Saidina Abu Bakar r.a adalah khalifah yang pertama selepas kewafatan Rasulullah s.a.w. Beliau sememangnya seorang khalifah yang mulia dan beretika sehingga dikenali dengan gelaran al-Siddiq (benar). Saidina Abu Bakar al-Siddiq dikenali sebagai orang pertama yang memeluk agama Islam dan beliau sentiasa membenarkan setiap ajaran yang diajar oleh Rasulullah s.a.w. Justeru, beliau dikenali dengan gelaran tersebut. Saidina Abu Bakar r.a juga adalah seorang yang tidak suka menonjolkan dirinya untuk dilantik menjadi pemimpin. Sewaktu Rasulullah s.a.w wafat, para sahabat r.a seperti Saidina Umar al-Khattab, Saidina Abu Bakar al-Siddiq, Abu Sufyan, Ibnu 'Ubadah dan 'Abbas r.a berhimpun di Saqifah Bani Sa'idah untuk membincangkan soal perlantikan khalifah. Kemudiannya, mereka semua bersepakat untuk memilih Abu Bakar al-Siddiq Sebagai khalifah yang pertama[164]. Maka, Khalifah Abu Bakar al-Siddiq juga adalah seorang pemimpin yang berani di dalam menjalankan tugasnya. Terdapat peristiwa di mana sewaktu beliau menjadi khalifah, terdapat segolongan umat Islam yang enggan membayar zakat dan juga golongan yang murtad yang terdiri dari kaum muslimin dan para pengikut Musailamah al-Kazzab. Beliau dengan penuh rasa tanggungjawab dan berani telah memerangi golongan tersebut tanpa teragak-agak. Ini menunjukkan bahawa beliau telah menunukkan keberaniannya dalam menegakkan kebenaran. Peperangan Yamamah ini telah mengorbankan lebih kurang 70 orang para qurra dan huffaz[165]. Lantaran itu, Saidina Abu Bakar r.a sekali lagi menunjukkan kebijaksanaannya dengan memulakan langkah pengumpulan dan penulisan Al-Quran dengan menyerahkan tanggungjawab tersebut kepada Zaid bin Thabit[166].

Langkah tersebut merupakan langkah yang bijak untuk mempastikan al-Quran supaya sampai kepada generasi seterusnya sehingga pada masa sekarang. Selepas pemerintahan Saidina Abu Bakar al-Siddiq r.a, Saidina Umar al-Khattab r.a telah menggantiakan beliau. Saidina Umar Al-Khattab r.a amat terkenal dengan kewibawaannya sebagai seorang khalifah yang unggul dan beretika. Beliau adalah seoang khalifah yang tegas, berani dan adil. Beliau amat tegas di dalam menegakkan kebenaran dan perkara yang melibatkan prinsip Islam. Sebagai contoh, semasa peperangan Badar, beliau pernah mencadangkan kepada Rasulullah s.a.w supaya membunuh orang kafir yang menjadi tawanan perang tersebut[167]. Justeru,

[164] Dhiauddin al-Ra'is (Dr)(2001), op.cit., h.14-15
[165] Syeikh Muhammad 'Ali al-Sabuni (1996), Sejarah dan Dasar Pengajian Ilmu Al-Quran. M. Junaid la-Hasyimi (terj.) Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publisher, h.78
[166] Ibid
[167] Khairuddin Hj. Muhammad (2000), Sejarah Islam. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h.170. 78

beliau juga dalah seorangyang adil di dalam pemerintahannya. Beliau pernah menghukum sebat keatas anaknya Abdul Rahman Ibnu Umar yang telah ditangkap kerana kesalahan meminum arak oleh Amr Ibn Al-'As. Kisah ini menunjukkan bahawa beliau sanggup berlaku adil walaupun orang yang melakukan kesalahan tersebut adalah anaknya sendiri. Walaupun mempunyai sifat adil, tegas dan berani, beliau tetap bersifat tawadu' dan sedia menerima nasihat dan teguran daripada rakyatnya. Seorang lelaki pernah berkata kepada Saidina Umar al-Khattab : "Wahai Umar! Takutlah kepada Allah". Lalu Saidina menjawab: " Bahkan, katakanlah (nasihat) seperti itu"[168]. Kisah ini menunjukkan bahawa beliau amat rendah hati dan tawaduk walaupun memegang jawatan sebagai khalifah negara Islam. Saidina Umar al-Khattab r.a juga adalah seorang pemimpin yang cekap di dalam pentadbirannya. Beliau telah menubuhkan Baitul Mal, jabatan pos, mewujudkan skim gaji perkhidmatan ketenteraan, menubuhkan pasukan polis dan memperkenalkan taqwim berdasar tahun Hijrah[169]. Begitu juga dengan Khalifah Uthman Ibn al-Affan yang juga merupakan seorang pemimpin yang bertanggungjawab dan bijaksana dengan membuat satu naskhah rasmi mashaf al-Quran dan membakar naskhah-naskhah lain untuk mengelakkan perselisihan bacaan di kalangan umat Islam yang semakin bertambah[170]. Langkah bijaksana beliau ini telah berjaya menyatukan seluruh umat Islam dengan satu bacaan dan naskhah tersebut masih kekal sehingga masa kini.

RUJUKAN

Abdul al-Qadir Abu Faris (1986), Al-Nizham al-Siyasi fi al-Islam. Amman: Dar al-Furqan.

Abdul Karim Zaidan (Dr)(2000), Islam dan Politik Kenegaraan. Terbitan: Abdul Ghani Shamsudin, Petaling Jaya: Persatuan Ulama' Malaysia.

Abdul Qadir al-Baghdadi (1973), Al-Farq Bayn al-Firaq. Beirut: Dar al-Fikr.

Abu Hasan Ali Al-Mawardi (1966), Al-Ahkam al-Sultaniyyah. Beirut: Dar al-Fikr.

Abu Ya'la al-Farra'(1971), Al-Ahkam al-Sultaniyyah. Beirut: Dar al-Fikr.

Ahmad Redzuan Mohd Yunus (2001), Demokrasi dan Kepimpinan Islam, Suatu Perbandingan. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd

Al-Suyuti (t.t), Al-Asybah wa al-Naza'ir. Kaherah: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah.

_____ (1954), Al-Jami' al-Saghir. J.2. Kaherah: Dar al-Kutub al- 'Arabiyyah

Al-Syahrastani (t.t), Al-Milal wa al-Nihal. J. 1, Kaherah: al-Azhar.

_____(t.t), Nihayah al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam, Kaherah.

Al-Syaykh 'Abdullah al-Bustani (1980), Al-Wafi Mu'jam al-Wasit li al-Lughah al-'Arabiyyah. Beirut: Maktabah Lubnan

Bharuddin Che Pa (Dr) (2000), "Ketua Negara Mengikut Konsep Islam dan Realiti Semasa di Malaysia", Kertas Kerja Seminar Siasah Syar'iyyah, 24 Nov 2000

EK. Imam al-Munawwir (t.t), Asas-asas Kepemimpinan Dalam Islam. Surabaya: Penerbitan Usaha Nasional

H.Hamzah Ya'kub (Dr) (1991), Etika Islam: Pembinaan Akhlaqul Karimah. C.5. Bandung : c.v Diponegoro.

Muhammad Husain Haekal (1987), Umar al-Khattab. Jakarta: P.t. Litera antara Nusa, h.646.

[168] Abdul Karim Zaidan (Dr)(2000), Islam dan Politik Kenegaraan. Ter. Abdul Ghani Shamsudin, Petaling

[169] Abdul Rahman Jaya: Persatuan Haji Abdullah Ulama' (1984), Malaysia, Sejarah h.78

[170] Syeikh Muhammad 'Ali al-Sabuni (1996), op.cit., h. 86. Lihat juga Shukeri Mohamad (1999), "Siasah Syar'iyyah dan Kedudukannya Sebagai Metode Penentuan Hukum', Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, h.109

Hadari Nawawi (Prof) Dr) (1993), Kepimpinan Menurut Islam. Yogjakarta: Gadjahmada University Press.

Ibn Hisyam, Sirah al-Nabawiyyah. Beirut: Dar al-Fikr.

INTAN (1994). Citra Karya: Falsafah, Nilai dan Etika Dalam Perkhidmatan Awam. Kuala Lumpur: INTAN

K Bertens (Dr) (1994), Etika. C.4. Jakarta:PT Gramedia Pustaka Utama.

Lutfi Ibrahim (Dr) (1993), Konsep Imamam dan Khilafah Serta Implikasinya Menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Shah Alam: Penerbitan Hizbi.

Mohd Affandi Hassan (19920, Beberapa Prinsip Dan Ciri Utama Kepemimpinan Dalam Islam. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri

Mohd Fauzi Hamat (1999), "Etika Penguasa Menurut al-Imam al-Ghazali". Al-Manar. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya

Mohd Nasir Omar (1992), Falsafah Etika Barat dan Islam. C.2. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.

Mohd Tajuddin Mohamad Rasdi et.al. (2002), Nilai-nilai Cemerlang Kepimpinan Islam. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd.

Mohd Tap b. Salleh et.al (1991), Nilai Dan Etika Dalam Perkhidmatan Awam. Kuala Lumpur: Institut Tadbiran Awam Negara.

Muhammad al-Ghazali (1994), Peribadi Muslim. Osman Haji Khalid (ter.), Bahagian Hal Ehwal Islam Perdana Menteri.

Muhammad Dhiauddin al-Ra'is (2001), Teori Politik Islam. Abdul Hayyie Al-Kattani (terj.), Jakarta: Gema Insani Press.

Muhammad Hasan Ismail al-Syafi'i (2003), Al-Siasah al-Syar'iyyah Majmu'ah Rasa'il. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Muhammad Yusof Hussain (2001), "Akhlak, Knowledge, Wisdom, Responsibilities, and Competencies of Muslim Leaders", (International Seminar On Islamic Leadership at Academy of Islamic Studies University of Malaya, 19-20 June).

Nazmi Ghazali Azmi al-Naghazi(1992), Al-Balad al-Muntazar. Petaling Jaya: Budaya Ilmu Sdn. Bhd.

Sa'id Hawwa(1982), Fusul Fi al-Imrati wa al-Amir. Amman: Maktabah al-Risalah al-Hadithah.

Seyyed Hossein Nasr (1989), Etika Kerja dalam Tradisi Islam. Nasir Muhamad (tej.), Kuala Lumpur: Nurin Enterprise.

Sharifah Haayati Syed Ismail (Dr) (2000), "Budaya dan Etika Kerja Tempatan dan Pengaruhnya Terhadap Perubahan Hukum" (Kertas Kerja Seminar Hukum Islam Semasa III Peringkat Kebangasaan di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 7-8 November 2000)

Sharifah Hayati Syed Ismail (Dr) (2002), "Efektif Governan Berteraskan Etika Kerja Islam Di Malaysia" (Kertas Kerja Seminar Efektif Governan Menurut Perspektif Islam Peringkat Kebangsaan 2002 di Hotel Holiday Villa Subang Jaya, 29 Ogos 2002)

Shukeri Mohamad (1999), "Siasah Syar'iyyah dan Kedudukannya Sebagai *Metode Penentuan Hukum', Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat* Malaysia Yang Membangun. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam.

Shukeri Mohamad (2002), "Peranan Politik Islam dalam Mencapai Maqasid al-Syar`iyyah: Kontek Malaysia", Etika dan Budaya Berpolitik dari Perspektif Islam. Kuala Lumpur: IKIM.

Syeikh Muhammad 'Ali al-Sabuni (1996), Sejarah dan Dasar Pengajian Ilmu Al-Quran. M.

Junaid la-Hasyimi (terj.) Kuala Lumpur: Al-Hidayah

Tarcisius Chin (Dr) (2000) "Restoring A Better Standarad" in Voice of *Management The Malaysian Challenge. Kuala Lumpur: Malaysian* Institute of Management, h.180.

Utusan Malaysia, "Kepimpinan Cemerlang: Bersifat Amanah", 2 Julai 2003.

Wahbah al-Zuhaili (Dr)(1997), Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh. J.8, c.4, Damsyik: Dar al-Fikr al-Islami.

Wan Ahmad Tirmizi Wan Sulaiman (2003), "Etika Ahli Politik Menurut Siasah Syar'iyyah". Kertas Projek Ijazah Sarjana Muda Siasah Syar'iyyah, APIUM, Unversiti Malaya.

Relevansi *Tahaluf* Untuk Politik Pembangunan Islam Malaysia Baharu[171]

Mohd Syakir Mohd Rosdi[172]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam,
Universiti Sains Malaysia, 11800 Minden, Pulau Pinang
Emel: mohdsyakirmohdrosdi@gmail.com/mohdsyakir@usm.my

Abstrak

Tahaluf menjadi suatu strategi penting bagi sebuah pemerintahan dalam menguruskan pentadbiran dengan sebaik mungkin. *Tahaluf* bermaksud perjanjian kerjasama yang dilakukan oleh dua atau beberapa orang untuk mencapai sesuatu objektif selagi tidak melanggar syariat Islam. *Tahaluf* pada sisi politik pembangunan Islam boleh diketengahkan sebagai satu langkah untuk menyelaraskan kehendak bekerjasama dengan berasaskan prinsip sesuatu organisasi pembangunan. Untuk itu, dalam politik pembangunan Islam Malaysia Baharu, adakah *tahaluf* relevan diketengahkan sebagai kaedah kerjasama untuk menyatukan hubungan antara organisasi-organisasi pembangunan, sedangkan kebiasaannya *tahaluf* atau dalam Bahasa Indonesia disebut sebagai koalisi digunakan dalam politik kepartian sahaja? Bagi menjawab persoalan tersebut, maka kertas kerja ini dilakukan untuk meneliti relevansi *tahaluf* dalam politik pembangunan Islam Malaysia Baharu. Dengan menggunakan kaedah kajian dokumen dan analisis dengan menggunakan analisis kandungan kualitatif, maka hasilnya didapati bahawa terdapat tiga relevansinya. Pertama, relevansi kepada penyatuan bangsa; kedua, relevansi kepada asimilasi budaya; dan ketiga, relevansi kepada kesatuan pemikiran dan pelaksanaan untuk mencapai objektif organisasi.

Kata Kunci: Relevansi *Tahaluf*, *Tahaluf Siyasi,* Politik Pembangunan Islam, Malaysia Baharu

1 PENDAHULUAN

Tahaluf merupakan suatu ilmu seni rundingan dalam Islam. Ilmu seperti ini mengambil contoh daripada tindakan Rasulullah SAW ketika melakukan perjanjian dengan orang kafir dan pembesar-pembesar di luar Madinah. Dari sini, *tahaluf* dilihat boleh dijadikan sebagai salah satu seni rundingan dalam politik pembangunan yang berasaskan Islam. Daripada Sirah Rasulullah SAW, politik pembangunan Islam di Madinah yang jelas menggunakan *tahaluf* sebagai seni rundingan antaranya ketika Baginda menubuhkan Piagam Madinah.

---

[171] Kertas kerja ini dibentangkan di *The 13th ISDEV International Development Management Conference 2018* (IDMAC2018) bertempat di Universiti Sains Malaysia, pada 13-14 November 2018 yang dianjurkan oleh Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.

[172] Dr Mohd Syakir Mohd Rosdi merupakan pensyarah kanan di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM. Beliau dalam bidang Ekonomi Politik Islam. Penghargaan khusus kepada ISDEV dan Universiti Sains Malaysia (USM) kerana memberikan sokongan dana dan menyokong penghasilan kertas kerja ini.

Dalam Piagam Madinah ini tercatat undang-undang Madinah yang melibatkan hubungan antara Muslim dengan Muslim dan Muslim dengan *Non-Muslim*. Pendekatan *tahaluf* digunakan oleh Rasulullah SAW untuk memastikan hubungan ini terus kukuh tanpa berlaku sebarang konflik.

2 HUBUNGAN *TAHALUF* DENGAN POLITIK PEMBANGUNAN ISLAM

Kini, ilmu *tahaluf* ini diperkembangkan di bawah bidang pembangunan berteraskan Islam. Kajian-kajian dan karya-karya awal bagi memperbincangkan ilmu *tahaluf* ini dapat diambil daripada bidang ini. Tambahan pula, bukan setakat ilmu *tahaluf*, malah ilmu politik pembangunan Islam juga diambil daripada bidang ini (Warjio, 2014). Untuk itu, ilmu politik pembangunan Islam bukanlah terasing dengan ilmu *tahaluf*.

Dalam kertas kerja ini, karya-karya dan kajian-kajian yang mempunyai kaitan dengan politik pembangunan Islam daripada bidang pembangunan berteraskan Islam ini dijadikan rujukan utama. Sebagai contoh, karya asas kepada pembangunan berteraskan Islam ialah karya yang dilakukan oleh Muhammad Syukri Salleh (2003). Beliau merupakan pelopor kepada bidang pembangunan berteraskan Islam. Beliau mengkaji secara mendalam mengenai bidang ini dan mengeluarkan beberapa teori yang berkaitan pembangunan berteraskan Islam.

Beliau meletakkan ciri asas pembangunan berteraskan Islam kepada tujuh prinsip. Pertama, tasawur Islam sebagai acuan pembangunan; kedua, manusia sebagai pelaku pembangunan; ketiga, alam roh, alam dunia dan alam akhirat sebagai skala waktu pembangunan; keempat, ilmu fardhu ain sebagai kerangka pembangunan; kelima, ibadah sebagai perkaedahan pembangunan; keenam, sumber alam sebagai peralatan pembangunan; dan ketujuh, *mardhatillah* sebagai matlamat akhir pembangunan. Menurut beliau lagi, sekiranya ketujuh-tujuh prinsip ini tidak dilaksanakan, maka pembangunan tersebut tidaklah Islam.

Oleh yang demikian, dalam membangunkan politik pembangunan Islam ini, asas kerangka pembangunan berteraskan Islam tersebut dijadikan asas pembinaan bidang politik pembangunan Islam ini. Oleh itu, tidak terlepas dari politik pembangunan Islam daripada ilmu seni rundingan yang juga perlulah berasaskan kepada Islam. Dari sini dilihat relevanlah ilmu *tahaluf* ini dengan politik pembangunan Islam[173]. Cumanya, apakah ia sesuai juga diamalkan dalam politik pembangunan Islam Malaysia Baharu?

3 RELEVANSI TAHALUF UNTUK POLITIK PEMBANGUNAN ISLAM MALAYSIA BAHARU

Daripada kajian dokumen yang dilakukan, terdapat tiga relevansi *tahaluf* dalam politik pembangunan Malaysia Baharu ini. Pertama, relevansi kepada penyatuan bangsa; kedua,

[173] Selain daripada karya itu, Choudhury (1997) dan Khurshid Ahmad (1979) juga ada membincangkan soal pembangunan dari sudut ekonomi Islam dengan meletakkan premis tauhid sebagai kerangka asas dalam pembangunan. Begitu juga, Muhsin Abd. Hamid (1998), telah menggabungkan ketiga-tiga dasar dalam Islam iaitu akidah, syariat dan akhlak untuk menyempurnakan perubahan pembangunan. Ketiga-tiga dasar ini mempunyai peranan besar dalam merencanakan politik pembangunan Islam. Berdasarkan keseluruhan konsep tersebut, dapat dirumuskan bahawa politik pembangunan Islam ini merupakan ilmu mengurus dan mentadbir pembangunan dalam kerangka pembangunan berteraskan Islam yang bersumberkan al-Qur'an dan Hadith yang melibatkan seluruh pemimpin pada peringkat kampung, daerah, wilayah, negeri dan negara yang bermatlamatkan *mardhatillah*.

relevansi kepada asimilasi budaya; dan ketiga, relevansi kepada kesatuan pemikiran dan pelaksanaan untuk mencapai objektif organisasi. Relevansi-relevansi tersebut dihuraikan seperti di bawah.

3.1 Relevansi Pertama: Penyatuan Bangsa

Tahaluf[174] relevan digunakan untuk menyatukan bangsa. Contoh penyatuan seperti ini telah ditunjukkan oleh Rasulullah SAW. Dalam sabda Baginda, perkataan *hilfu* (*tahaluf*) dalam hadith merujuk kepada dua perjanjian yang melibatkan dua bangsa. Pertama, perjanjian persaudaraan antara Aus dengan Khazraj; dan kedua, perjanjian persahabatan antara Ansar dengan Quraish. Seperti menurut Ibnu al-Atsir[175] (2001), beliau mengatakan bahawa perkataan *hilfu* itu diambil daripada Hadith Nabi SAW seperti berikut:

> "Nabi SAW meminta kaum Quraisy untuk melakukan **sumpah** dengan kaum Ansar di rumahku" (Riwayat Bukhari, No. Hadith: 5619; Riwayat Muslim, No. Hadith: 4593).

Hadith ini disebut juga dalam Musnad Imam Ahmad yang didahulukan dengan perkataan berikut:

> "Bahkan tidak, Bahkan tidak. Sesungguhnya Nabi SAW meminta kaum Quraisy untuk melakukan **sumpah** dengan kaum Anshar di rumahku" (Riwayat Ahmad, No. Hadith: 13475).

Dalam Hadith yang lain diriwayatkan pula oleh Anas r.a. seperti berikut:

> "Rasulullah meminta kepada kaum Muhajirin dan kaum Anshar untuk melakukan **sumpah** di rumahku sebanyak dua kali atau tiga kali" (Riwayat Abu Daud, No. Hadith: 2537).

Dalam salah satu Hadith daripada Hadith-hadith di atas, ada sahabat Nabi SAW yang menolak adanya perjanjian pada zaman Nabi SAW. Perkataannya adalah seperti berikut:

> "Tidak ada pengambilan sumpah dalam Islam" (Riwayat Bukhari, No. Hadith: 5619; Riwayat Muslim, No. Hadith: 4593; Riwayat Ahmad, No. Hadith: 13475).

Walau bagaimanapun, Hadith ini merupakan sambungan daripada Hadith yang diriwayatkan oleh Bukhari bernombor Hadith 5619, riwayat Muslim yang bernombor Hadithnya 4593, dan riwayat Ahmad yang hadithnya bernombor 13475. Maka, penolakan ini telah pun dijelaskan kembali dengan hujah membolehkannya kerana Nabi SAW pernah melakukan *tahaluf* beberapa kali di rumah Anas r.a.

---

[174] Kepentingan ini diambil daripada penjelasan Muhammad Munir Al-Ghadban (2000) yang berasaskan makna *tahaluf* sendiri. Kata dasar *tahaluf* adalah *hilfu*. Tidak ada perbezaan besar antara pengertian *hilfu* menurut bahasa (etimologi) dengan pengertian *hilfu* menurut istilah (terminologi).

[175] Ibnul Atsir al-Mubarak Bin Muhammad al-Jazri (544-606 H).

Muhammad Munir Al-Ghadban (2000) pula menghuraikan bahawa yang dimaksudkan dengan Hadith tersebut ialah Nabi SAW melarang melakukan suatu perjanjian yang boleh menyebabkan berlakunya fitnah dan peperangan antara kelompok. Namun, sekiranya perjanjian tersebut dapat memberikan kesan positif seperti menolong orang yang teraniaya atau dapat menjalinkan tali silaturahim seperti perjanjian *Muthayyibin* atau yang seumpamanya, maka dibolehkan perjanjian tersebut dalam Islam. Hal ini disabdakan oleh Nabi SAW seperti berikut:

> "Setiap perjanjian yang dilakukan oleh orang-orang Jahiliyyah, maka Islam amat mendukungnya" (Riwayat Ahmad, No. Hadith: 16160; Riwayat Muslim, No. Hadith: 4595; Riwayat Abu Daud, No. Hadith: 2536).

Ertinya di sini ialah perjanjian yang didokong oleh Islam adalah bersyarat. Syaratnya ialah boleh mendorong kepada kebaikan atau membela kebenaran yang dibolehkan dalam Islam. Sudah tentu kebaikan dan kebenaran ini yang tidak melanggar syarak.

Daripada penjelasan tersebut, Imam Nawawi membuat kesimpulan seperti berikut:

> "Yang dilarang adalah perjanjian untuk memberikan warisan dan sesuatu yang bertentangan dengan syariat Islam, sedangkan perjanjian yang berdasarkan ketaatan kepada Allah, menolong orang yang teraniaya merupakan sesuatu yang dianjurkan oleh Islam" (Muhammad Munir Al-Gadhban, 1982).

Selain itu, berpandukan Hadith-hadith di atas dan dibandingkan dengan kekuatan umat Islam hari ini, maka Muhammad Munir Al-Ghadban (2000) membuat tiga kesimpulan. Pertama, *tahaluf* atau disebut perjanjian dalam Islam dilarang jika bertujuan membela kebatilan. Kedua, perjanjian pada masa Jahiliyyah yang sesuai dengan Islam adalah boleh diteruskan. Ketiga, dilarang mengadakan perjanjian setelah *Fathu Makkah*. Larangan ketiga ini lebih melihat kepada lemahnya umat Islam ketika ini.

Berdasarkan kepentingannya kepada penyatuan bangsa, ia amat relevan diamalkan dalam sebuah negara yang mempunyai pelbagai bangsa. Di Malaysia, terdapat tiga bangsa utama iaitu Melayu, Cina dan India. Jika kaedah *tahaluf* ini ingin disesuaikan dengan politik pembangunan Islam Malaysia Baharu, kaedah awalnya ialah dengan memastikan bahawa penyatuan bangsa yang ingin dilakukan ini adalah dengan hasrat untuk membantu memperkukuhkan lagi kestabilan politik dan melancarkan lagi politik pembangunan Islam Malaysia Baharu dengan berasaskan syariat Islam.

Kaedahnya boleh diambil menerusi perjanjian menyatukan bangsa dan budaya yang merujuk kepada penyatuan Aus dengan Khazraj dan perjanjian penyatuan antara Quraish dengan Ansar. Perjanjian ini melihat kepada perpaduan dan kerjasama tidak kira antara sesama kaum, bangsa atau agama yang harus berlaku ketika proses melaksanakan politik pembangunan Islam. Apabila kuatnya perpaduan, maka bangsa dan budaya mampu disatukan dalam sesebuah negara. Hasilnya akan membawa kepada kestabilan politik sesebuah negara. Apabila politik stabil, maka ekonomi juga akan bertambah kukuh.

Pengukuhan dari segi politik dan ekonomi ini akan meyakinkan para pelabur untuk melakukan pelaburan di negara tersebut. Hal ini dapat menguatkan politik pembangunan Islam Malaysia Baharu.

Peranan *tahaluf* dalam menyatukan bangsa dapat dirumus berpandukan prinsip untuk melarang sesuatu kaum, masyarakat atau negara melakukan sesuatu perjanjian yang boleh menyebabkan berlakunya fitnah dan peperangan antara kelompok. Jika tidak ada fitnah dan peperangan, ia boleh menyebabkan pembangunan negara dapat dibina dengan baik. Untuk itu, tidak ada perjanjian yang dibina dalam Islam untuk menzalimi atau menjatuhkan pihak lain melainkan pihak tersebut benar-benar memusuhi Islam. Hal ini seperti yang dijelaskan oleh Muhamad Munir al-Ghadban (2000) bahawa *tahaluf* atau disebut perjanjian dalam Islam dilarang jika bertujuan membela kebatilan. Secara tepatnya, tujuan dan pelaksanaan *tahaluf* dalam politik pembangunan Islam Malaysia Baharu ini seharusnya untuk membela Islam dan kebenaran bukannya membela kebatilan.

3.2 Relevansi Kedua: Asimilisasi Budaya

Dari sudut asimilisasi budaya pula, *tahaluf* secara jelasnya seperti yang terdapat dalam hadith riwayat Abu Daud bernombor 2537 sebelum ini telah mempamerkan bahawa Islam mampu menyatukan dua kaum berbeza iaitu kaum Muhajirin dan Ansar. Kedua-dua kaum ini boleh tinggal bersama-sama dalam satu bandar tanpa berlaku sebarang konflik. Malah pengorbanan kaum Ansar terhadap kaum Muhajirin sangat luar biasa. Kaum Muhajirin ialah golongan yang berhijrah ke Madinah sehelai sepinggang tanpa ada sebarang keperluan diri yang dibawa kerana bertujuan menyelamatkan akidah mereka yang ditentang hebat oleh kaum Musyrikin. Kaum Ansar melihat kepada keadaan ini sanggup pula korbankan apa sahaja kepada kaum Muhajirin demi Allah dan Rasul-Nya. Penyatuan kaum sehingga mampu mengasimilasikan budaya ini hanya terdapat dalam Islam. Tiada lagi kepentingan diri melainkan kepentingan kepada agama Allah SWT.

Tahaluf ini menjadi sumber alasan yang kuat untuk membolehkan kerjasama dilakukan dengan mana-mana kelompok, tidak kira kelompok Muslim atau Non-Muslim. Alasannya, *tahaluf* penting untuk menyatukan pelbagai pemikiran dalam satu pakatan. Untuk menjadikan *tahaluf* ini sebagai satu penyatuan asimilisasi budaya, tujuan *tahaluf* ini tidak boleh hanya dalam rangka menjatuhkan pemerintah yang zalim. Biasanya dalam hal politik kepartian perkara ini boleh berlaku begitu. Tetapi dalam hal penyatuan bangsa tujuannya melebihi hal kepartian.

Ahmad Fadhli Shaari (2008) pernah menyatakan bahawa *tahaluf* membawa makna kerjasama *harakah Islam* dengan mana-mana pergerakan lain walaupun pergerakan tersebut tidak bermatlamatkan Islam dalam perjuangannya. Kerjasama ini terjadi disebabkan ada persetujuan bersama untuk menghadapi musuh yang sama. Musuh yang dimaksudkan ialah mereka yang pernah dan berpotensi untuk menentang ideologi *harakah Islam*.

Pandangan tersebut sama seperti pandangan dalam kajian Muhamad Fuzi Omar (2007). Dalam kajian ini, beliau turut membincangkan peranan pakatan beberapa parti politik untuk menghadapi musuh yang sama, walaupun berbeza dari segi ideologi, strategi dan taktik.

Menurut pandangannya lagi, terdapat tiga peringkat kompromi politik. Pertama, taktik kerjasama dalam bentuk yang kecil; kedua, kerjasama dalam bentuk dua parti berbeza; dan ketiga, kerjasama dalam bentuk satu pasukan.

Bagi membezakan hal penyatuan kepartian dan kebudayaan, kita boleh ambil juga pandangan Ahmad Fadhli Shaari (2008) yang menyatakan bahawa terdapat tiga peristiwa berkaitan *tahaluf* pada zaman Nabi SAW. Pertama, peristiwa *Half al-Fudhul*; kedua, peristiwa perjanjian Abu Talib dengan Rasulullah SAW; dan ketiga, perjanjian Mutayyibin. Secara ringkasnya, perjanjian *Half al-Fudhul* ini ialah perjanjian yang berlaku dalam satu peristiwa pada zaman jahiliyyah. Perjanjian ini berlaku di antara beberapa kabilah untuk menolong golongan yang dizalimi. Bagi perjanjian antara Abu Thalib dengan Rasulullah SAW pula, Abu Talib telah berjanji untuk melindungi Nabi SAW daripada ancaman musuh. Bagi perjanjian *Mutayyibin*[176], ia pernah disebut oleh Nabi SAW seperti berikut:

> "Aku telah menyaksikan berlakunya perjanjian (*tahaluf*) al-Mutayyibin dan aku tidak ingin memungkirinya walaupun diberi kepada aku unta berwarna merah yang terbaik sekali" (Riwayat Ahmad, No. Hadith: 1567).

Ketiga-tiga perjanjian tersebut telah disokong oleh Rasulullah SAW. Dengan sokongan inilah timbulnya ulamak yang mengharuskan *tahaluf*. Mereka seperti Yusuf al-Qaradhawi (1987), Mustoffa al-Tohhan (1997), Muhammad Ahmad al-Rasyid, Solah al-Showi dan Muhammad Munir Al-Ghahdban (2002).

Daripada ketiga-tiga kisah *tahaluf* di atas, jika *tahaluf* untuk mengasimilasikan budaya ini dipraktikkan dalam politik pembangunan Islam Malaysia Baharu, ia boleh dilakukan sekiranya untuk membantu kaum yang dizalimi, membantu perjuangan dakwah Islam dan membantu mengurangkan konflik antara kaum. Demi keadilan dan dakwah Islam ia relevan untuk menguruskan pembangunan Malaysia Baharu.

Politik pembangunan Islam Malaysia Baharu sepatutnya tidak berkaitan dengan parti politik. Namun, tidak dapat dinafikan bahawa akan ada daripada ahli-ahli politik dari Malaysia Baharu yang dilantik untuk menguruskan pembangunan. Pelbagai kelompok dan persatuan akan terlibat dalam menguruskan politik pembangunan Islam ini. Tambahan pula, Malaysia mempunyai masyarakat berbilang kaum, maka isu perbezaan pemikiran, ideologi, bangsa dan agama tidak dapat dielakkan. Untuk berhadapan dengan situasi tersebut, *tahaluf* boleh digunakan sebagai salah satu strategi asimilisasi budaya jika tujuannya untuk membela kaum yang dizalimi, menyuburkan dakwah Islam dan membantu mengurangkan konflik. Inilah yang disebut sebuah negara bangsa berasaskan Islam.

---

[176] Perjanjian *Mutayyibin* ini wujud apabila timbul persengketaan dalam kalangan kabilah untuk merebut kuasa pengawasan Kaabah, hak penyediaan makanan dan ketenteraan serta pengurusan air zam-zam. Lalu mereka berkumpul dan mengadakan perjanjian untuk merampas hak masing-masing. Kemudian dibawa bekas berisi air wangi yang diisi oleh Bani Abd Manaf di hadapan Kaabah kemudian sekutu-sekutu perjanjian itu memasukkan tangan masing-masing ke dalam bekas air wangi tersebut dan melakukan perjanjian. Lantas mereka menyapunya ke Kaabah. Perjanjian ini dinamakan *Mutayyibin* mengambil sempena peristiwa orang-orang yang memakai minyak wangi.

3.3 Relevansi Ketiga: Kesatuan Pemikiran dan Pelaksanaan Untuk Mencapai Objektif Organisasi

Tahaluf ini selain dari penyatuan bangsa dan asimilisasi budaya, ia juga relevan bagi menggerakkan kerjasama dalam aktiviti kerja berkelompok agar lebih tersusun dan kemas terutamanya dalam berorganisasi. *Tahaluf* berorganisasi dalam politik pembangunan Islam Malaysia Baharu ini boleh bermula daripada menandatangani borang *contract* atau pun borang memasuki pekerjaan. Dalam borang tersebut terdapat undang-undang yang telah ditetapkan. Undang-undang ini sekiranya mengikut kaedah *tahaluf*, sesebuah organisasi itu perlulah mengikut lunas-lunas Islam dan sama sekali tidak bercanggah dengan syariat Islam. Sekiranya undang-undang itu bercanggah dengan syariat Islam, maka perjanjian tersebut tidak dikira sebagai *tahaluf*. Begitu juga, seorang pengurus itu tidak dibenarkan untuk menggunakan perjanjian tersebut bagi membolehkannya menindas orang bawahan walaupun mereka beragama lain.

Untuk itu, *tahaluf* ini penting dijadikan sebagai ilmu membuat perjanjian kerjasama. Daripada ilmu inilah boleh membina kerangka yang menggariskan kaedah untuk melakukan perjanjian kerjasama yang tepat menurut Islam. Antara kerangka yang dikemukakan oleh cendekiawan Islam ialah daripada Mustofa Tahhan (1997). Beliau merumuskan kaedah *tahaluf* itu kepada enam perkara. Pertama, tidak berkompromi dalam perkara prinsip dan akidah Islamiyyah. Kedua, *tahaluf* itu menjamin kemaslahatan Islam yang diputuskan oleh *Jamaah Islamiyyah*. Ketiga, ketika mengadakan *tahaluf* itu hendaklah barisan *Harakah Islamiyyah* berada dalam keadaan mantap bersatu padu ibarat satu binaan yang kukuh. Keempat, kepimpinan Islam ketika itu dalam keadaan yang paling kuat, begitu juga pengikut atau rakyat dalam keadaan paling disiplin dan ketaatan yang tinggi kepada pimpinan. Adapun jika sebaliknya maka *tahaluf* tersebut akan menambahkan kelemahan dan kucar-kacir. Kelima, hendaklah *Harakah Islamiyyah* memastikan bahawa mereka akan ber*tahaluf* dengan pihak yang boleh memberikan kekuatan kepada Muslim bukan dengan pihak yang lemah yang akan melemahkan *harakah*. Keenam, hendaklah *tahaluf* itu menjamin kebebasan dakwah kerana sebarang gerakan atas langkah politik yang diambil sewajarnya tidak boleh dipisahkan daripada dakwah kepada Allah dan sebarang usaha politik yang menghalang dakwah adalah ditolak.

Selain itu, Mastura Tani (1999) mengemukakan lima syarat untuk melakukan perjanjian. Pertama, individu yang ingin melakukan perjanjian tersebut adalah individu yang berkelayakan. Mereka adalah selain daripada kanak-kanak, orang gila, hamba dan orang bodoh. Kedua, akad perjanjian hendaklah bebas daripada sebarang pengaruh atau kuasa. Ketiga, perjanjian yang hendak dibuat hendaklah mempunyai bentuk yang khusus dan jelas. Keempat, isi perjanjian dan perjanjian tidak bercanggah dengan hukum syarak.

Seterusnya, disebabkan *tahaluf* ini mempunyai kaitan dengan politik organisasi (*siyasi*), maka *tahaluf* ini lebih sempurna jika dimasukkan syarat sistem politik Islam. Syarat ini menurut Sa'id Nursi dalam kajian Mikail Tasdemir (1999), beliau mengatakan bahawa antara syarat politik Islam ialah memberi kesedaran agama dan yakin diri, mementingkan pendidikan, kebebasan dan perlembagaan. Syarat-syarat politik Islam ini harus berteraskan kepada

prinsip-prinsip asas politik Islam iaitu tauhid, syariah, kebebasan, keadilan, kesaksamaan dan prinsip syura.

Rumusannya, *tahaluf* boleh dilakukan apabila ia tidak bertembung dengan perkara akidah dan prinsip, dapat menjamin kemaslahatan ummah, *harakah Islam* berada dalam keadaan kuat, kepimpinan dan ahli jemaah kuat, ber*tahaluf* dengan pihak yang boleh bagi manfaat kepada jamaah Islam, menjamin kebebasan dakwah, tidak berkompromi dalam perkara batil dan hanya perjanjian yang tidak bercanggah dengan syariat Islam sahaja boleh dilaksanakan (Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2012). Prinsip-prinsip dan syarat-syarat yang dikemukakan tersebut penting diamalkan dalam politik pembangunan Islam Malaysia Baharu untuk memastikan kekuatan politik pembangunannya bertepatan dengan kehendak Islam. Jika ia melibatkan organisasi dakwah, sepatutnya kaedah *tahaluf* ini dapat mematangkan lagi gerak kerja dakwah sesebuah organisasi tersebut.

4 KESIMPULAN

Berdasarkan perbincangan yang telah dilakukan sebelum ini, maka didapati bahawa *tahaluf* boleh diamalkan oleh semua pihak, ia tidak terhad digunakan kepada parti politik semata-mata. Pendekatan *tahaluf* ini diamalkan oleh Rasulullah SAW, kerana itu ia dianggap sebagai sunnah. Bukankah lebih baik jika perkara sunnah seperti *tahaluf* diamalkan dalam politik pembangunan Islam tambahan lagi dalam Malaysia Baharu. Sekurang-kurangnya *tahaluf* ini dapat memberikan tiga kelebihan kepada politik pembangunan Islam Malaysia Baharu. Pertama, penyatuan bangsa; kedua, asimilasi budaya; dan ketiga, penyatuan pemikiran dan pelaksanaan untuk mencapai objektif organisasi. Walau bagaimanapun, kelebihan ini tidak kekal lama jika tujuan pelaksanaannya tidak kerana lima sebab ini iaitu membantu kaum yang dizalimi, membantu perjuangan dakwah Islam, membantu mengurangkan konflik, mendorong kepada kebaikan dan menegakkan kebenaran.

RUJUKAN

Abdul Taib Mahmud (2000). *Pemikiran Politik Pembangunan, Mencapai Wawasan 2020 Cara Sarawak*. Sarawak: Angkatan Zaman Mansang (AZAM).

Abu Bakar Hamzah (1992). *Parti PAS dengan tahaluf siyasinya*. Kuala Lumpur: Media Cendiakawan.

Ahmad Bin Faris Bin Zakaria (1979). *Mu'jam Maqayis Al-Luqhah*. Juzuk 2. Beirut: Dar Al-Fikr.

Ahmad Fadhli Shaari (2008). *Hukum Tahaluf Siyasi Dalam Konteks Gerakan Islam.* KIAS. Kelantan. Diakses daripada http://www.kias.edu.my/tahalufsiasi08.htm pada 9 Julai 2012.

Ahmad Fadhli Shaari (2008). Tahaluf Siyasi *Dalam Konteks Perjuangan PAS Di Malaysia Pasca PRU-12 Serta Pandangan Ulama Haraki Mengenainya*. Diakses daripada http://ahmadfadhli.wordpress.com/2008/06/19/tahaluf-siyasi-dalam-konteks-perjuangan-pas-di-malaysia-pasca-pru-12-serta-pandangan-golongan-ulama-haraki-mengenainya-draf-awal/ pada 9 Julai 2012.

Al-Zubaidi, Muhammad Murtadha (t.t). *Taj Al-Urus*. Beirut: Dar As-Shadir.

Choudhury, M. A. *et al.* (1997). *Islamic Political Economy In Capitalist-Globalization*. Universiti Sains Malaysia: Utusan Publications and Distributors Sdn.Bhd dan International Project on Islamic Political Economy (IPIPE).

Dodd, C. H. (1986). *Pembangunan Politik*. Jakarta: Bina Aksara. Terj. Dra. Ratnawati. Cetakan Pertama.

Ibnul Atsir al-Mubarak Bin Muhammad al-Jazri (2001). *An-Nihayah Fi Gharib Al-Hadits Wa Al-Atsar*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah. Tahqiq Khalil Ma'mun Syiha.

Juwono Sudarsono (1976). *Pembangunan Politik dan Perubahan Politik*. Jakarta: P.T. Gramedia.

Khalid Sulayman al-Fahdawi (1998). *Al-Fiqh Al-Siyasi Li Al-Watha'iq Al-Nabawiyyah: Al-Mu'ahadat Al-Ahlaf Al-Diblumasiyyah Al-Islamiyyah*. Beirut: Dar 'Ammar.

Khurshid Ahmad (1979). Economic Development in an Islamic Framework. Leicester: Islamic Foundation.

Mastura Tani (1999). *Perjanjian `Aqabah: peranannya dalam pembentukan negara Islam Madinah***.** Latihan Ilmiah (B.A) yang diserahkan kepada Jabatan Siasah Syar'iah, Bahagian Pengajian Syar'iah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Tidak diterbitkan.

Masudul Alam Choudhury, Abdad M. Z. dan Muhammad Syukri Salleh (1997). *Islamic Political Economy In Capitalist-Globalization*. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang: Utusan Publications and Distributors Sdn.Bhd dan International Project on Islamic Political Economy (IPIPE).

Mikail Tasdemir (1999). *The Political Thought of Badi'uzzaman Sa'id al-Nursi*. Tesis Master yang diserahkan kepada International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010). *Dr. Burhanuddin Al-Helmi dan Pembangunan Ekonomi Politik Islam Di Malaysia*. Disertasi Sarjana Sains Kemasyarakatan (Pengurusan Pembangunan Islam) yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014). *Tahaluf Siyasi dalam Ekonomi Politik Islam: Satu Kajian Teoretis.* Tesis Doktor Falsafah Pengurusan Pembangunan Islam (Ekonomi Politik Islam) yang diserahkan kepada Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

Mohd Syakir Mohd Rosdi (2015). "The Roles of Tahaluf Siyasi in Political Unity", dlm. *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 5, No. 7, Julai.

Mohd Syakir Mohd Rosdi (2017). *Memahami tahaluf siyasi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muhamad Ahmad Rashid (2011). Tahaluf Siyasi *Hukum dan Syarat*. Norsaleha Mohd. Salleh (Terj.). Alor Star: Pustaka Darul Salam.

Muhamad Fuzi Omar (2007). *Strategies and Tactics of Mobilisation: Opposition Political Parties in Malaysia, 1982-2003*. Disertasi yang diserahkan kepada Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Science, International Islmaic University Malaysia.

Muhammad Ahmad al-Rasyid (2004). *Al-Munthalaq*. Diakses daripada www.dakwah.info pada 7 Julai 2012.

Muhammad Munir al-Ghadban (1982). *Al-Tahaluf al-Siyasi Fi al-Islam*. Al-Urdun: Maktabat al-Manar. Zarqa'.

Muhammad Syukri Salleh (2003). *7 Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam*. Kuala Lumpur: Zebra Editions Sdn. Bhd dan Pulau Pinang: Projek Pengurusan Pembangunan Islam, Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia.

Muhsin Abd. Hamid (1998). *Islam dan Pembangunan Sosial*. Selangor, Malaysia: The International Institute of Islamic Thought.

Munir Muhammad Ghadban (2001). *Kompromi Politik Dalam Islam*. Jakarta Timur, Indonesia: Pustaka al-Kautsar.

Mustoffa Tohhan (1997). *Fiqh al-Harakiyy baina al-Asolah wa al-Inhiraf*.

Solah al-Showi (1993). *Jama'ah al-Muslimin Mafhumuha wa Kaifiyat Luzumuha Fi Waqi'ina al-Mu'asir*. Kaherah: Dar al-Safwah Lin Nashr Wa al-Tauji'.

Yahya Muhaimin dan MacAndrews (1981). *Masalah-Masalah Pembangunan Politik*. Yogyakarta, Indonesia: Gadjah Mada University Press.

Yusuf al-Qaradhawi (1988). *Hadyul Islam Fatawi Mu'ashirah*. Beirut: Darul Makrifah.

Zaharudin (2012). *Mogok Lapar dan Benarkah Matlamat Tidak Menghalalkan Cara?*. Diakses daripada http://zaharuddin.net/politik-&-dakwah/55/835-mogok-lapar-a-benarkah-matlamat-tidak-halalkan-cara-.html pada 12 Jun 2013.

Keberkesanan Kerjasama Antara Baitulmal Negeri Dalam Urus Tadbir Baitulmal Negara

Mohd Farihal Osman
Fellow Institut Kecemerlangan Pengajian Baitulmaqadis,
Pensyarah Pusat pengajian Perniagaan Islam, Kolej Perniagaan Universiti Utara Malaysia
farihal@uum.edu.my

Muhammad Ahmad
Pensyarah Kanan, Pusat pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah, Kolej Sastera dan Sains, Universiti Utara Malaysia
md.ahmad@uum.edu.my

ABSTRAK

Keberkesanan urus tadbir harta umat Islam Madinah di zaman kegemilangan Islam telah membuktikan Baitulmal berperanan sebagai perbendaharaan Islam. Sebagai sebuah Perbendaharaan pusat berperanan menyelaraskan kutipan dan mengagihankan harta. Namun di Malaysia, walaupun Baitulmal telah lama wujud, kewujudannya seolah-olah tidak wujud, ini adalah kerana terdapat pebezaan yang membezakan peranan Baitulmal, sebagai contoh negeri Kedah mengasingkan pengurusan Baitulmal dengan pengurusan zakat manakala di Wilayah Persekutuan pengurusan Baitulmal disatukan di bawah satu pengurusan. Oleh yang demikian, fokus kajian ini adalah untuk mengenalpasti keberkesanan kerjasama urus tadbir antara baitulmal di negeri dengan Baitulmal Negara di peringkat persekutuan. Fungsi Baitulmal negara tersebut, berperanan menyelaraskan dan menyediakan bajet untuk pembangunan sosioekonomi umat Islam Malaysia. Data dikumpulkan dari perbincangan meja bulat di persidangan mufti-mufti seluruh malaysia. Tajuk berkaitan Baitulmal negara di bentangkan kepada kumpulan fokus mereka terdiri daripada kumpulan pakar yang terlibat dalam membuat dasar berkaitan hal ehwal Islam negeri-negeri. Turut diedarkan soalan kaji selidik di semasa sesi pembentangan di jalankan. Hasil penemuan menemui kekuatan gabungan urus tadbir baitulmal negeri memberi keberkesan yang signifikan kepada pengurusan harta umat Islam malaysia. Melalui peranan Baitulmal negara menyalurkan agihan hasil negara kepada Baitulmal negeri tanpa mengambil hak atau hasil dari baitulmal negeri. Peranan tersebut mampu mewujudkan kerjasama yang baik dan mampu membangunkan harta umat Islam di Malaysia. Peranan ini dapat dilihat sepertimana perbendaharaan negara Malaysia berperanan mengagihkan pendapat negara kepada negeri-negeri. Keberkesanan Baitulmal negara turut membantu baitulmal negeri dalam menyediakan bujet pengurusan. Bujet tersebut membolehkan urus tadbir Baitulmal negeri dapat di selaraskan menjadi lebih tersusun dan terbaik. Secara keseluruhannya, penemuan kajian ini mendapati perbendaharan negara (baitulmal) boleh bertindak sebagai perbendaharaan dalam urus tadbir harta umat Islam Malaysia. Urus tadbir turut merangkumi dalam pembangunan sosial, ekonomi, pendidikan, umat Islam.

Kata kunci: *Politik Pengurusan, Pebendaharaan Islam, Ekonomi dan Kewangan Islam*

1 PENDAHULUAN

Sebuah perbendahaan berperanan secara menyeluruh dalam negara kepada institusi di bawahnya seperti agensi kerajaan. Begitu juga perbendaharaan umat Islam hari ini yang dikenali sebagai Baitulmal. Peranan Baitulmal adalah setaraf dengan Perbendaharaan Negara masa kini di Malaysia. Peranan tersebut telah di buktikan di zaman kegemilangannya Khulafa' Ar-Rashidin Umar Abdul Aziz dengan peranan perbendaharaan mampu menyumbang kepada kemajuan sosio-ekonomi umat Islam.

2 LATAR BELAKANG KAJIAN

Organisasi berprestasi tinggi seperti perbendaharaan memerlukan kapasiti dan keupayaan pengurusan yang lebih cekap dan berkesan. Keberkesanan urus tadbir pengurusan membolehkan organisasi bergerak menampung dan menyelaraskan keperluan masyarakat. Dengan peranan dalam kapasiti yang besar memerlukan keberkesanan struktur organisasi yang lebih berdaya saing dan sistem pengurusan yang bersistematik. Penstrukturan organisasi seperti Baitulmal mengambil kira bebanan dan fungsi sebenar Baitulmal Negara (yang di cadangkan) sepertimana Perbendaharaan Negara Malaysia sekarang. Peranan tersebut bertujuan supaya Baitulmal Negara dapat melaksanakan tanggunjawab dengan lebih sempurna serta menyumbang lebih baik dalam membangunkan sosio-ekonomi Masyarakat Islam Malaysia.

Dalam usaha membangunakan sosio-ekonomi masyarakat Islam. Permasalahan yang timbul hari ini ialah ketidak tepatan data/ peratusan kemiskinan/ ibu tunggal/ pelajar Islam/ warga emas Islam. Jika dilihat pada hari ini, pelbagai masalah yang timbul akibat daripada ketidaksamarataan antara kaya dan miskin kehidupan hari ini. Peningkatan kos sara hidup yang semakin tinggi. Selain itu terdapat juga pemasalahan ketirisan wang di sektor kewangan Islam ke tempat yang tidak sepatutnya di salurkan. Wang hasil dari wang syubhah dan haram disalurkan kepada badan kebajikan bukan kepada Baitulmal. Peningkatan masalah kemiskinan dan peningkatan masalah sosial dan warga emas terbiar dalam masyarakat. Permaslahan tersebut perlu kepada rawatan segera bagi menyeimbangkan pembangunan negara di samping perkembangan teknologi maklumat yang berkembang begitu cepat. Persoalan yang timbul dari permasalah yang di sebutkan di atas sejauhmanakah keberkesanan kerjasama pengurusan Baitulmal di negeri negeri dalam menangani permasalahan masyarakat umat Islam hari ini. Oleh itu objektif kajian adalah untuk mengenalpasti keberkesanan kerjasama urus tadbir antara baitulmal di negeri dengan Baitulmal Negara di peringkat persekutuan. Fungsi tersebut, berperanan menyelaraskan dan menyediakan bajet untuk pembangunan sosioekonomi umat Islam Malaysia

3 KAJIAN LEPAS

Rentetan daripada Persidangan Baitulmal Kebangsaan 2009 di Masjid Wilayah Kuala Lumpur. Di dalam persidangan tersebut telah mengariskan beberapa resolusi di antaranya yang telah disarankan oleh Perdana Menteri Malaysia iaitu mengkaji kemungkinan perlunya dikaji identiti Baitulmal demi kemaslahatan umat Islam Malaysia. Hal tersebut mengajak penyelidik meneliti semula apa yang terkandung disebutkan di dalam kitab suci yang

menjadi sumber utama rujukan kajian ini ialah al-Quran. Penyelidik mendapati contoh tauladan telah disebut di dalam al-Quran dalam surah Yusuf. Di dalam al-Quran ada menyatakan telah wujud satu perbendaharaan bagi umat Islam. Perbendaharaan yang diwujudkan oleh Nabi Yusuf a.s ini telah mengumpul segala harta milik pemerintah dan umat Islam dengan menjadikan (*khazain*) perbendaharaan yang mampu menyeimbangkan sosio-ekonomi rakyat Mesir ketika itu. Kebijaksanaan Nabi Yusuf ini membuktikan kepentingan dan keperluan akan kewujudan satu pusat Perbendaharaan Islam di Malaysia masa kini. Ini dilihat akan tindakan Nabi Yusuf a.s telah menyelamatkan rakyat Mesir terjerumus dalam kesengsaraan kemiskinan, kebuluran, penyakit akibat negara dilanda kemarau panjang. Penyeimbangan dan penyesuian dengan masa serta situasi yang telah diilhamkan oleh Allah kepada Nabi Yusuf dalam mimpinya serta kepercayaan dan keyakinan pemerintah ketika itu. Di dalam struktur pentadbiran Negara hari ini memerlukan Negara Malaysia melihat semula stuktur pentadbiran Negara yang memisahkan Baitulmal dari pemerintahan Negara. Kewujudan Baitulmal Negara adalah untuk membantu kemajuan ekonomi Negara Malaysia. Ini adalah konsep yang di sebut di dalam al-Quran, Negara dan Baitulmal tidak boleh dipisahkan dalam pentadbiran sesebuah pemerintah, berdiri Negara berdirilah Baitulmal yang menjadi tiang utama menyokong ekonomi Negara.

4 METOD KAJIAN

Berdasarkan konsep kajian yang akan dijelaskan ini, kajian ini menjurus kepada kajian berbentuk kualitatif. Kajian ini dibina daripada konsep-konsep melalui dokumentasi, temubual dan pemerhatian terhadap pihak pengurusan atasan Majlis Agama Islam Negeri, Pejabat Mufti Negeri dan pihak-pihak berkuasa dalam hal ehwal agama Islam negeri. Dapatan kajian ini telah diperolehi daripada temubual, pemerhatian dan analisis kandungan dokumen yang berkaitan.Temubual dijalankan dengan cara membentang kertas kerja konsep kepada Mufti-mufti dan Ketua Jabatan Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) seluruh Malaysia bagi mendapat pandangan dan ulasan mengenai tajuk dan konsep Baitulmal Negara. Setelah tajuk dibentangkan hasil pandangan dan komen penambahbaikkan tajuk dan konsep ini dapat dihasilkan. Penyelidik seterusnya merujuk kepada ahli akademik dan praktisional yang pakar dan disokong dengan bukti-bukti daripada dokumen-dokumen perpustakaan untuk tujuan trangulasi.

5 DAPATAN KAJIAN

Hasil penemuan mendapati keperluan yang amat kepada pemeliharaan harta umat Islam Malaysia melalui simpanan di Baitulmal. Baitulmal Negara adalah amat diperlukan dalam sistem ekonomi negara masa kini dan masa hadapan. Kewujudan Baitulmal Negara adalah sangat signifikan dan bertepatan dengan perkembangan arus pemodenan sistem pengurusan dalam negara. Kewujudan Baitulmal Negara adalah tuntutan keperluan di samping menambahbaik Baitulmal Negeri-Negeri adalah usaha murni akan menghasilkan kemakmuran negara dan kesejahtaraan umat Islam Malaysia. Keperluan Baitulmal Negara adalah berkait rapat dengan konsep dalam *maqasid Syariah* dalam *"Hifzul maal"* Setiap umat Islam diwajibkan memelihara selain agama, keturunan adalah HARTA. Begitu juga kaedah usul Fiqh menyatakan*"Sesuatu perkara yang tidak dapat dilaksanakan semuanya (seharusnya)jangan ditinggalkan keseluruhannya"* Lantaran dengan itu, Baitulmal Negara ini

adalah antaranya berfungsi menguruskan harta-harta pusaka yang tidak ada waris, derma infaq, wang subahah halal, haram, zakat, wang tebus, syubhah, wakaf dan sebagainya. Baitulmal Negara ini berfungsi dengan tidak mengusik harta-harta Baitulmal negeri dan tidak menyentuh mana-mana kuasa. Baitulmal Negara ini adalah setaraf dengan Perbendaharaan Negara. Sebagai bayangan kepada mekanisma Baitulmal Negara, maka harta-harta yang ada dalam Negara haruslah diklasifikasi kembali dan diketahui angkanya dengan jelas dan kemudiannya dimasukkan ke dalam Baitulmal Negara.

5.1 *Maslahah Ammah*

Kepentingan awam *Maslahah ammah* (masyarakat Islam) serta arus perubahan zaman dan ketidakstabilan politik negara yang bergoncang memerlukan kita memikirkan ke hadapan tanpa perlu bergantung kepada sumber-sumber yang tidak kukuh. Adakah masih perlu bergantung dan masih mengharapkan sumber-sumber Kerajaan atau Pemerintah untuk meneruskan kelangsungan pembangunan umat Islam. Kian hari kian tergugat kelangsungan masyarakat Islam. Walaupun peruntukkan disalurkan kepada institusi Islam ditubuhkan oleh Kerajaan. Namun adalah perlu kerana Baitulmal memainkan peranan penting sebagai perantara ekonomi kebajikan umat Islam sepertimana telah wujud sejak kemunculan Islam di zaman Rasulullah S.A.W lagi. Perkembangan sistem ekonomi daripada institusi Baitulmal terdahulu yang dilaksanakan oleh Rasulullah, para sahabat membuktikan kepada kita betapa pentingnya institusi ini sebagai penggerak dan tiang kekuatan ekonomi sesebuah negara. Oleh itu, ianya penting untuk diteruskan sehingga ke hari ini. Prinsip yang bertunjangkan kepada Al-Quran dan As-Sunnah menjadi panduan dalam mengerakkan hala tuju Baitulmal. Dalam Maqasid Syariah, keperluan Baitulmal Negara perlu diberi keutamaan sebagai pengumpulan aset harta umat Islam di Malaysia dan ianya merupakan jaminan kepada pemeliharaan harta umat Islam serta dapat dilihat bahawa pembentukkan *al-Mal* ini telah diperkenalkan oleh Rasulullah itu sendiri. Demikian juga, jika dilihat dalam aspek pengurusan negara (Malaysia) ini, jika Baitulmal ini diwujudkan ianya akan menjadi sebagai tempat pengumpulan harta umat Islam Malaysia dan sekali gus dapat menjamin pengagihan harta ke setiap negeri dengan lebih adil tanpa dipersoalkan oleh mana-mana masyarakat bukan Islam.

Berdasarkan konteks pentadbiran Baitulmal Negeri pula, Baitulmal Negara berfungsi sebagai badan induk/pusat yang boleh menghubungkan dan mengharmonisasikan/ bekerjasama dalam pengurusan baitulmal negeri-negeri dan sumber hasil disamping memantapkannya sebagai institusi yang kukuh dari segi menyara kebajikan masyarakat Islam. Walaupun, terdapat beberapa permasalahan timbul iaitu kekangan daripada rang undang-undang yang telah ditetapkan di negeri-negeri. Akan tetapi penubuhan Baitulmal Negara adalah suatu yang perlu dalam peruntukkan undang-undang, lebih lagi yang bersifat Islamik. Perlembagaan yang ada sekarang tidak menghalang untuk mengembangkan amalan *Muamalah* Islam ditubuhkan melalui undang-undang seperti adanya Akta Bank Islam 1983, dan Akta Takaful 1984 dan badan berkanun seperti Tabung Haji. Termaktub dalam perlembagaan peruntukkan yang secara jelas memberi kebenaran mewujudkan Institusi Islam seperti Baitulmal. Perkara 12(2) menyatakan;

"Tetapi adalah sah bagi persekutuan atau sesebuah negeri menubuhkan atau menyelenggara institusi-institusi Islam"

Berbeza dengan agama-agama lain kedudukan agama Islam lebih mendapat tempat. Ini kerana perlembagaan negeri dan negara telah memberi kedudukan sedemikian seperti dalam perkara 3 Perlembagaan Persekutuan. Hari ini penubuhan Baitulmal adalah selari dengan kehendak Perlembagaan Persekutuan, Jadual ke sembilan, Senarai dua, senarai negeri ada menyatakan;

"Termasuk hukum syarak berhubung dengan wakaf Islam... yayasan, amanah khairat dan zakat fitrah dan Baitulmal atau hasil agama Islam"

Ini menunjukkan bahawa undang-undang pentadbiran hukum syarak ada diperuntukkan bagi penubuhan Baitulmal. Selain itu juga, Baitulmal Negara diperlukan untuk mengemaskini organisasi pengurusan Baitulmal negeri dan melihat keberkesanannya dalam masyakat hari ini. Perkara ini akan memudahkan kerajaan meletak peruntukan tertentu dalam belanjawan negara.

5.2 Berkonsepkan Bekerjasama/ Tolong-menolong *"ta'wun"*

Berkonsepkan bekerjasama/ tolong-menolong *"ta'wun"* serta sokongan Baitulmal negeri dalam membantu masyarakat Islam Malaysia dari segi, pendidikan, sosial ekonomi. Di samping itu, bekerjasama/ tolong-menolong *"ta'wun* dalam pengkelasan sumber-sumber hasil yang boleh dimasukkan ke dalam Baitulmal Negara dari pelbagai punca pendapatan yang mengikut undang-undang Syariah ianya boleh diklasifikasikan hasil Baitulmal. Selanjutnya, dikenalpastikan pula bagaimana sumber ini dikelaskan pula sebagai hasil Baitulmal Negara atau Baitulmal Negeri. Contohnya seperti hasil petroleum, hartanah, kewangan Islam dan wang-wang yang tidak dituntut dipelbagai institusi.

5.3 Bajet Dibelanjawan (Islam)

Baitulmal Negara berkonsepkan dengan penyediaan bajet dibelanjawan (Islam) yang menyeluruh merangkumi kesemua keperluan umat Islam di Malaysia termasuklah ekonomi, pendidikan dan latihan, perniagaan, sosial dan aktiviti-aktiviti keagamaan serta lain-lain keperluan. Selain itu, berkonsepkan dan berperanan penyebaran dakwah Islam kepada pihak yang memerlukan (penyebaran agama) dalam bentuk bantuan seperti bantuan kemanusiaan seperti peristiwa malapetaka contohnya tsunami, bangunan runtuh, kebakaran, gempa bumi, banjir serta lain-lain.

6 RUMUSAN

Hasil kajian ini telah berjaya menjawab beberapa persoalan yang telah digariskan dan telah mencapai objektif yang telah ditetapkan. Hasil analisa dan perbincangan ini menunjukkan beberapa penemuan yang boleh dimanfaatkan oleh pihak-pihak yang berkaitan. Keberkesanan kepada masyarakat Islam Malaysia.

RUJUKAN

Abdul Aziz Muhammad. (1993). *Zakat and Rural Development in Malaysia.* Kuala Lumpur: Berita Publishing.

Ahmad Shalabi. (1966). A*l-Tarikh al-Islami.* Kaherah: Matba'ah al-Nahdah al-Misriyah.

Abu Bakar Sarpon. (2005). *Prestasi Pengurusan Baitulmal dan Zakat di Malaysia: Satu Perspektif Islam*. Tesis PhD, Fakulti Pengurusan Perniagaan, Universiti Utara Malaysia.

Acemoglu, D. And Robinson, J. (2008). *The Role of Institutions in Growth and Development.* Working Paper No. 10, Commission on Growth and Development IBRD/World Bank.

Azzerol Effendi Abdul Kadir. (2016). MAINS Cemerlang Memartabatkan Islam: Peroleh Sijil Bersih Kewangan Sembilan Tahun Berturut-turut. *Bicara Agama*, Utusan Online. 5 Mei.

Berita Harian. 2011" Ibu Tunggal dalam dilema". 7 Ogos.

Chapra, M. Umar. (1979). Objectives of the Islamic Economic Order. Leicester, Nairobi, Kano: The Islamic Foundation.

Hailani Muji Tahir. (1982). *Baitulmal Institusi Kewangan Negara Islam dan Asas Belanjawan Negara,* Ar-rahmaniah. Badan Dakwah dan Kebajikan Islam Malaysia.

Hailani Muji Tahir. (2009). *Kedudukan Baitulmal Dalam Sistem Kewangan Negara*, (Kertas Kerja di Konvensyen Baitulmal Kebangsaan, Kuala Lumpur).

Hailani Muji Tahir. (2013). Temubual penyelidik dengan pakar akademik dari Universiti Kebangsaan Malaysia, Bandar Baru Bangi.

Hamidah Abdullah. (1988). *"Pengurusan Baitulmal dan Peranannya ke Arah Pembinaan Masyarakat dalam Bahagian Baitulmal di Bawah Jabatan hal Ehwal Agama Islam Kedah"*. Latihan Ilmiah, Jabatan Antropologi Sosiologi, Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya

Ismail Ishak. (2009). *Perlaksanaan Baitulmal dari aspek teori dan praktis: satu analisis terhadap pengurusan Baitulmal di negeri Kedah*. Tesis PhD Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Juraish Kamaruddin. (2009). *Pemerkasaan Entiti dan Sumber Perbendaharaan Baitulmal Melalui Dinamika Muamalat dan Undang-Undang Syariah.* (Prosiding Konvensyen Baitulmal Kebangsaan, Kuala Lumpur).

Kamil Md Idris. (2002) Gelagat Kepatuhan Zakat Gaji Dikalangan Kakitangan Awam. Tesis Ph.D (Tidak diterbitkan) Universiti Utara Malaysia, Sintok Kedah

Latiffie Awang. (1987). *"Bayt al-Mal Negeri Johor: Masalah-masalah dan cara-cara Mengatasinya"*. (Kertas Kerja Seminar Pembangunan Wakaf dan Bayt al-Mal Negeri Johor, anjuran Kerajaan Negeri Johor dan Institut Tadbiran Awam Negara 1408/1987).

Muhammad Syukri Salleh (2002), *Pembangunan Berteraskan Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Mahamad dan Mohd Farihal Osman (2009). *Penubuhan Pusat Perbendaharaan Islam: Satu Keperluan Dalam Pembangunan Ekonomi Negara.* (Kertas Kerja di Konvensyen Baitulmal Kebangsaan 2009, Kuala Lumpur).

Mahayudin Hj. Yahya (2001), *Tamadun Islam*. Selangor: Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd.

Mahamad dan Farihal. (2013) *Baitulmal Negara sebagai Perbendaharaan yang mampu membangunkan sosio-ekonomi umat islam malaysia bagi menyeimbangkan perlaksanaan konsep satu Malaysia, Kajian Grant Frgs, Kementerian Pengajian Tinggi.*

Mahamad dan Farihal Osman. (2010). Baitulmal Negara keperluan dan tuntutan kepada masyarakat Islam Malaysia. Kertas kerja di bentangkan di *Persidangan Mufti-Mufti Seluruh Malaysia.*

Mahamad, Norhayati dan Farihal Osman. (2012). Membangunkan model Baitulmal Moden berdasarkan Baitulmal Zaman Khalifah Umar Abdul Aziz: Analisa peranan Institusi dalam pembanguanan ekonomi masyarakat Islam. Prosiding *Seminar on Research in Islamic Studies,* Universiti Malaya

Majlis Agama Islam Negeri Sembilan (MAINS). t.t. Cadangan Penstrukturan MAINS dan Penubuhan Baitulmal Negeri Sembilan Serta Maklumat Penjawatan dan Implikasi Kewangan,

Mawardi, Abu Hassan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib. (1966). *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Mesir: Matba'ah Mustafa al-Halabi.

Mustafa Abdul Rahman, (1989). *SumberHasildanPerbelanjaanUtamaMajlis Hal Ehwal Agama Islam Negeri-Negeri,* Journal Penyelidikan Islam, Bil.8, Hal.15-42.

Mustafa Abdul Rahman, (1989). Sumber Hasil dan Perbelanjaan Utama Majlis Hal Ehwal Agama Islam Negeri-Negeri*, Journal Penyelidikan Islam*, Bil.8, Hal.15-42.

Norhazimah Che Hassan. 2009. Memperkasa institusi Baitulmal. *Bicara Agama*, Utusan Online Arkib 7 Januari.

Roslan Abdul Razak (2009). *Prospek DanaBaitulmal Dalam Industri Kewangan.* (Kertas Kerja di Konvensyen Baitulmal Kebangsaan 2009, Kuala Lumpur).

Siti Mashitoh Mahamood. (2007). Pengukuhan Institusi Mal di Malaysia: Perancangan dan Halatuju. *JurnalPengurusan JWZH*, Vol. 1, No. 1.

Sohaimi Mohd Salleh dan Gunawan Che Ab Aziz. (2007). *Kualiti dari perspektif Islam*: satu pengamatan dalam perkhidmatan awam Malaysia. *Jurnal Pengurusan Jawhar*. Vol. 1, No. 2.

Sohaimi Mohd Salleh. (2009). JAWHAR anjur Konvensyen Baitulmal Kebangsaan. *Bicara Agama.* Utusan Online. Arkib 10 Jun.

Norhazimah Che Hassan. (2007). Sistem pengurusan dana secara Islam, jurnal pengurusan JawharJabatan wakaf dan haji Malaysia.

Kamal A. Faruki, (1971) "The evolution of Islamic constitutional theory and practice" national publishing house Ltd, Karachi.

Dr. Muhamad Muslehuddin. (1974). " Economics and Islam" Islamic publication lahor

Abdullah Alwi Hassan. (2003). "Konsep dan peranan Baitulmal di zaman kegemilangan Islam" Institut kefahaman Islam Malaysia.

Norhazimah Che Hassan (2009) " Memperkasakan Institut baitulmal , Utusan Malaysia.

Urus Tadbir Bandar Yang Baik Era Pemerintahan Umar Al-Khattab: Aplikasi Untuk Malaysia Baharu[177]

Syaidatana Siti Aishah Ab Aziz[178]
Wan Norhaniza Wan Hasan[179]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang
E-mel: ssaishah_aziz@yahoo.com

Abstrak

Kertas kerja ini berhasrat mengenal pasti dan menganalisis urus tadbir bandar yang baik berdasarkan era pemerintahan Umar al-Khattab. Semasa era pemerintahannya, Umar al-Khattab telah berjaya mentadbir kota Madinah sebagai sebuah bandar utama kerajaan Islam dengan baik selain melebarkan pengaruh Islam ke pelbagai kawasan pemerintahan lain. Konsep urus tadbir bandar yang baik menjadi perbincangan yang meluas sejak tahun 1990an selepas berlangsungnya *Second Conference on Human Settlements* (Habitat II). Urus tadbir bandar yang baik atau *good urban governance* mencakupi semua tanggungjawab dari segi fungsi pentadbiran dan politik yang menjurus kepada matlamat dan proses. Lantaran itu, sebagai satu era yang masih dalam proses perancangan, Malaysia Baharu memerlukan strategi urus tadbir bandar yang baik untuk memastikan proses perbandaran dapat dijalankan secara optimum. Berdasarkan isu ini, analisis kualitatif terhadap urus tadbir bandar yang baik semasa pemerintahan Umar al-Khattab dijadikan panduan untuk aplikasi masa ini, khususnya bagi Malaysia Baharu. Dapatan daripada bahan sekunder mendapati tiga sumbangan utama Umar al-Khattab yang boleh diaplikasikan yang terdiri daripada perkembangan syiar Islam, pembangunan sosial dan kemajuan pertahanan.

Kata Kunci: Urus Tadbir Bandar, Khalifah Umar Al-Khattab, Malaysia Bahar

1 PENDAHULUAN

Peningkatan populasi dan perkembangan perbandaran di seluruh dunia terutamanya di negara-negara dunia ketiga menyumbang kepada banyak masalah. Masalah-masalah ini timbul daripada ketidakpadanan antara keperluan bandar yang sangat tinggi dengan keupayaan kerajaan serta pengurusan bandar. Antara masalahnya termasuklah kekurangan perumahan, ketidaksamaan sosial, kualiti perkhidmatan bandar yang rendah, akses yang

[177] Kertas kerja ini dibentangkan di The 12th ISDEV International Islamic Development Management Conference (IDMAC 2018) anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV) USM, Pulau Pinang, pada 13-14 November 2018.

[178] Syaidatana Siti Aishah Ab Aziz ialah calon Doktor Falsafah Pengurusan Pembangunan Islam, Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang dalam bidang pembangunan Islam dengan tumpuan perbandaran lestari Islam.

[179] Wan Norhaniza Wan Hasan ialah pensyarah di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang

terhad kepada golongan miskin ke bandar, infrastruktur, kekurangan kesihatan, perkembangan penyakit maut, tahap keselamatan yang kurang dan masalah sosial yang meningkat (Barakpour & Assadi, 2008).

Pengurusan bandar merupakan proses yang melibatkan banyak pihak dan strategi yang dapat mengurangkan masalah penduduk terutama di kawasan bandar. Pada masa ini, menjadi keperluan kepada pihak pengurusan bandar bagi memastikan kebajikan yang diperlukan oleh semua masyarakat bandar dengan menyediakan perumahan, air bersih, kesihatan, pendidikan dan pekerjaan, pemakanan dan keselamatan (Latifi, 2007). Kualiti proses tadbir urus dapat diterangkan dan dinilai oleh satu set petunjuk umum yang diterima. Menurut UNHABITAT, Program Penyelesaian Manusia Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu, penunjuk ini melibatkan kelestarian, ekuiti, kecekapan, ketelusan, akauntabiliti, penglibatan sivik, kewarganegaraan dan keselamatan (Badach & Dymnicka, 2017).

Oleh yang demikian, bagi mengurangkan masalah yang dihadapi di bandar, urus tadbirnya perlu memenuhi semua petunjuk tersebut. Dari segi urus tadbir dalam Islam, petunjuk-petunjuk tersebut turut diambil kira antaranya kecekapan, ketelusan, keselamatan dan bertanggungjawab. Kertas kerja ini memberi fokus kepada urus tadbir bandar yang baik pada era khalifah Umar al-Khattab dalam aspek agama, ekonomi, sosial dan keselamatan, Terdapat banyak perubahan yang dilakukan oleh khalifah Umar al-Khattab dalam mentadbir kota Madinah. Kertas kerja ini terbahagi kepada tiga bahagian iaitu definisi urus tadbir yang baik dari pandangan barat, urus tadbir yang baik dari pandangan Islam dan urus tadbir bandar yang baik pada era khalifah Umar al-Khattab.

2 URUS TADBIR BANDAR YANG BAIK DARI PANDANGAN BARAT

Urus tadbir bandar merujuk kepada kerajaan tempatan dan pihak berkepentingan memutuskan bagi merancang, membiayai dan menguruskan kawasan bandar. Urus tadbir dipengaruhi oleh institusi politik, keupayaan kerajaan untuk membuat dan melaksanakan keputusan. Perkara tersebut merangkumi pelbagai kuasa, institusi dan hubungan ekonomi dan sosial termasuk pasaran buruh, barangan dan perkhidmatan, isi rumah dan hubungan sosial, infrastruktur asas, tanah, perkhidmatan dan keselamatan awam (Devas et al., 2004). Menurut Slack dan Cote (2014), urus tadbir bandar memainkan peranan penting dalam membentuk sifat fizikal dan sosial di kawasan bandar serta mempengaruhi kuantiti dan kualiti perkhidmatan. Dalam mengurus transformasi bandar, kerajaan di semua peringkat perlu memainkan strategi peranan dalam memupuk perkongsian antara pihak berkepentingan secara bersama (UNESCAP & UN-Habitat, 2010; 2015). UN Habitat telah melancarkan Kempen Global Urban Tadbir pada tahun 1999. Matlamat kempen bagi meningkatkan kualiti hidup di bandar dan pembasmian kemiskinan melalui tadbir urus bandar yang bertambah baik (Taylor, 2000). Kualiti tadbir urus bandar merupakan faktor penting untuk membasmi kemiskinan bandar dan menjadikan bandar sejahtera dan makmur. Kempen ini bertujuan untuk meningkatkan keupayaan kerajaan tempatan dan pihak berkepentingan lain mengamalkan urus tadbir bandar yang baik (Frederik Esko Lange, 2009).

Menguruskan bandar dan pertumbuhan bandar merupakan satu cabaran kepada pihak pelaksana. Jika diuruskan dengan baik, bandar boleh bertindak sebagai enjin pertumbuhan dan memberi penduduk peluang pekerjaan yang lebih baik, penjagaan kesihatan yang baik, perumahan, keselamatan dan pembangunan sosial. Selanjutnya, bandar dapat menyumbang kepada pertumbuhan negara melalui peningkatan pendapatan dan kestabilan politik, serta memainkan peranan dalam konflik perdamaian. Sebaliknya, bandar-bandar yang kurang dirancang, diuruskan dan ditadbir boleh menjadi pusat kemiskinan, ketidakadilan dan konflik. (Avis, 2016).

3 URUS TADBIR YANG BAIK DARI PANDANGAN ISLAM

Konsep urus tadbir yang baik dalam Islam merujuk kepada konsep *siyasah syariah* yang datang daripada perkataan *siyasah* dalam bahasa Arab yang membawa maksud menyusun, mengurus, memerintah, membuat keputusan dan memimpin (Abdullah Zawawi, 2015; Sharifah Hayati Syed Ismail al-Qudsy et al., 2008). Konsep *siyasah syariah* ini bertujuan untuk melakukan kebaikan dan untuk menjaga tata susila, kepentingan dalam sistem hidup umat Islam. Maka, bagi menjayakan konsep *siyasah syariah* atau efektif governan dalam Islam, pelaksanaan yang efektif bagi tiga autoriti penting perlu ditekankan. Perkara tersebut merangkumi bidang pentadbiran, ekonomi dan politik bagi menguruskan hal ehwal negara dan rakyat dalam semua peringkat dalam mencapai kualiti tadbir urus yang berkualiti (Sharifah Hayaati Syed Ismail al-Qudsy et al., 2008). Selain itu, keistimewaan yang jelas di dalam *siasah syariah* juga ialah manusia dalam melaksanakan sesuatu kerja secara beretika adalah sesuai dengan sifatnya sebagai khalifah Allah di atas muka bumi (Sharifah Hayaati Syed Ismail al-Qudsy et al, 2008). Sebagaimana Firman Allah SWT:

> "Dan hendaklah ada di antara kamu satu puak yang menyeru (berdakwah) kepada kebajikan (mengembangkan Islam), dan menyuruh berbuat segala perkara yang baik, serta melarang daripada segala yang salah (buruk dan keji). Dan mereka yang bersifat demikian ialah orang-orang yang berjaya".
>
> (Surah Ali-Imran 3:104)

Manusia bertanggungjawab menjadi khalifah atau pemimpin. Kepimpinan merupakan amanah yang harus dipertanggungjawabkan (M. Basir Syam, 2015). Prinsip amanah bermaksud pentadbiran negara yang wajib dilaksanakan oleh para pemimpin dengan baik untuk menjamin dan menjaga segala kepentingan rakyat atau masyarakat dengan apa cara yang sesuai dan dibenarkan oleh syarak. Dengan ini prinsip amanah dapat melahirkan pentadbiran yang mempunyai akauntabiliti, keberkesanan, ketelusan dan bersih. Apabila sistem politik Islam dan perundangan Islam digunakan, unsur-unsur penyelewengan seperti rasuah, pecah amanah, penipuan, pengkhianatan dan kezaliman lebih terkawal (Shukeri Mohamad, Ahmad Najib Abdullah & Mohamad Azrien Mohamed Adnan, 2012). Baik pemerintah mahupun masyarakat selalu bekerjasama dalam mewujudkan suasana kondusif, dan memberi rasa aman. Seterusnya dapat mengelakkan pergaduhan dan permusuhan selari dengan ajaran Islam dalam mewujudkan pemerintahan yang baik (H. Muhammadong, 2017).

Dalam model urus tadbir yang baik, pemimpin juga bertanggungjawab untuk melancarkan institusi pendidikan yang lancar dan efektif terutamanya dalam aspek undang-undang dan

nilai Islam dengan melaksanakan sebuah sistem ekonomi tanpa faedah, sebuah sistem untuk kebajikan awam, sistem pertahanan, sistem untuk keadilan yang adil dan bebas, kedaulatan undang-undang dan ketertiban, sebuah sistem untuk perancangan telus dan perwakilan kuasa dan sistem cukai (Naqvi et al., 2011).

4 URUS TADBIR BANDAR ERA PEMERINTAHAN KHALIFAH UMAR AL-KHATTAB

Umar bin Khattab Khalifah Ke-Dua (634-644 M/13-24 H) Beliau adalah Umar bin Khattab bin Nufail bin Abdul Uzza. Salah satu gelar pujian beliau adalah al-Faruq yang diberikan oleh Rasulullah SAW kepada beliau. Beliau dilahirkan empat tahun sebelum kelahiran Rasulullah SAW. Umur beliau adalah 63 tahun dan beberapa bulan (Jamaludin Kusnadi, 2018). Umar al-Khattab dilahirkan di kota Makkah, tahun 40 sebelum Hijriyah, masuk Islam pada usia 27 tahun. Pada masa pemerintahan Abu Bakar As-Shiddiq, Umar dipercaya sebagai penasihat utama khalifah Abu Bakar. Ketika Abu Bakar mangkat, Umar dipilih menjadi khalifah kedua. Pada masa pemerintahan Umar Al-Khattab, Islam berkembang hingga mampu mempersatukan negara-negara yang mewilayahi tiga benua dalam kekhalifahan Islam. Meskipun Islam mampu menyatukan tiga benua, kebebasan memeluk agama betul-betul dinikmati oleh seluruh rakyat, sehingga pemeluk agama Kristian dan Yahudi hidup aman dengan masyarakat muslim, dan hak-hak mereka dilindungi oleh pemerintah khalifah Umar al-Khattab (H. Mohammadong, 2017).

Proses pemilihan Umar al-Khattab dipilih sendiri oleh Abu Bakar r.a untuk menggantikannya dalam kekhalifahan. Cara pemilihan seperti ini disebut dengan *thariqul ahad*, iaitu seorang pemimpin yang memilih sendiri penggantinya setelah mendengar pendapat yang lainnya dan kemudian dibaiat secara umum. Terdapat perbezaan dalam proses pengangkatan Abu Bakar dan Umar, bila Abu Bakar dipilih oleh beberapa wakil kalangan elit masyarakat, Umar pula dipilih langsung oleh Abu Bakar untuk menggantikannya (Jamaludin Kusnadi, 2018).

Kekuatan pentadbiran ‘Umar al-Khattab bukan semata-mata terletak pada pembangunan material sahaja, malah nilai-nilai murni dan etika Islam serta strategi yang mantap menjadi asas pembangunan ini. Kekuatan pentadbiran ‘Umar al-Khattab adalah diwarisi daripada keturunan kaum Quraisy yang masyhur dan mulia di kalangan masyarakat Arab Jahiliah. Dalam pengurusannya, beliau menekankan beberapa aspek seperti pusat baitulmal, badan kehakiman, kharaj dan zakat bagi mencapai kejayaannya (Sharifah Hayaati Syed Ismail al-Qudsy, Asmak Ab. Rahman, Mohd Izani Mohd Zain, 2008). Model pemerintahan khulafa al-rasyidin, semasa era khalifah Umar al-Khattab, gagasan-gagasan yang dicetuskan banyak membawa perubahan sama ada dalam bidang ekonomi mahupun bidang pentadbiran negara. Sekali gus dapat dikatakan bahawa pada pemerintahan Umar al-Khattab merupakan antara pemerintahan yang baik (H. Muhammadong, 2017). Pelbagai usaha yang dilakukan oleh khalifah Umara l-Khattab bagi memberi kemudahan dan keselesaan penduduk khususnya di kota-kota yang ditadbir olehnya.

5 PEMBANGUNAN SYIAR ISLAM

Penaklukan-penaklukan yang terjadi pada masa Umar al-Khattab menyebabkan orang ramai-ramai memeluk agama Islam. Kemajmukan beragama seperti ini bersifat kondusif secara

tidak langsung akan menuntut suatu prinsip agama yang fleksibel dan mudah dipahami. Hal ini kerana rakyat tidak hanya terdiri daripada orang-orang Arab, tetapi juga beberapa bangsa lainnya seperti Persia dan juga bangsa Afrika yang sebelumnya tidak mengenal Islam (Jamaludin Kusnadi, 2018).

Era pemerintahan Khalifah 'Umar RA turut diwarnai dengan dasar-dasar baru berbanding pemerintahan sebelumnya. Antaranya, Khalifah 'Umar RA telah mewajibkan solat tarawih dilaksanakan secara berjemaah (al-Suyuti 2013: 118). Selain itu, beliau juga memperkenalkan sistem takwim Hijrah yang didasari dengan tahun Hijrah Rasulullah SAW. Pada tahun ke-17H pula, khalifah telah melaksanakan projek perluasan Masjid Nabawi. Khalifah juga telah menubuhkan Bayt al-Mal, menjatuhkan hukuman 80 sebatan kepada peminum arak, melarang perkahwinan *mutaah* (Md Yazid Ahmad, 2016). Pada masa pemerintahan Umar al-Khattab memberikan berbagai macam hukuman peringatan (takzir) bagi pelanggar hukum, misalnya mencampurkan susu dengan air dan menarik kekayaan pejabat yang melakukan perniagaan di jabatan mereka. Hal ini dilakukan oleh Umar al-Khattab pada masa pemerintahannya untuk mewujudkan kemaslahatan manusia sehingga dapat menciptakan urus tadbir yang baik (H. Muhammadong, 2017).

6 PEMBANGUNAN EKONOMI

Pada zaman Umar juga adanya kepelbagaian aktiviti ekonomi seperti perdagangan, industri dan pertanian (Ismail Baharuddin, 2013). Menurut Ibrahim Ahmad (t.t), khalifah Umar al-Khattab terlibat dengan perdagangan dan perhubungan perniagaan beliau meluas hingga ke Iran. Menurut Abdullah Muhammad (t.t), selain faktor perniagaan yang memberi kemajuan ekonomi kepada umat Islam, terdapat faktor lain iaitu faktor pembukaan kota Amsar pada zaman Umar al-Khattab. Kedudukan kota tersebut strategik seperti kota lain yang diasaskan di Iraq dan Mesir (Ahmad Zaki Latif, 1997). Meluasnya daerah-daerah taklukan Islam, maka meluas juga pengaruh masyarakat pada bidang ekonomi saat itu. Banyak daerah-daerah taklukan menjadi tumpuan para pedagang Arab mahupun bukan Arab, Muslim mahupun bukan Muslim, mempergiatkan aktiviti-aktiviti ekonomi (Ismail Baharuddin, 2013).

Dalam bidang subsidi negara, Umar al-Khattab selalu memperhatikan perkara yang dibelanjakan oleh negara (Syarifuddin Israil, 2011). Untuk merealisasikan hal tersebut, Umar al-Khattab melakukan tiga prinsip seperti berikut;

1. Kekayaan diambil dengan cara yang benar dan sumbernya sesuatu yang baik dan halal. Kekayaan umum tidak digunakan untuk tujuan kebatilan seperti penjajahan dan diasalurkan untuk perkara yang haram.
2. Kelangsungan hidup rakyatnya dijamin dengan kekayaannya.
3. Kekayaan digunakan untuk tujuan baik dan benar.

Seterusnya, perancangan strategik dalam sistem ekonomi Islam yang telah dibawa oleh Umar al-Khattab banyak perubahan (Sharifah Hayaati Syed Ismail al-Qudsy et al., 2008). Antara perkara-perkara yang dilakukan seperti berikut:

1. Memperkenalkan peraturan cukai tanah dan perniagaan
2. Menubuhkan pusat Baitulmal atau perbendaharaan awam yang menguruskan kewangan negara

3. Menyediakan simpanan gaji kepada tentera agar kehidupan keluarga mereka lebih terjamin
4. Menubuhkan jabatan cukai tanah bagi menguruskan tanah-tanah rakyat
5. Mengenakan cukai kastam untuk keselamatan perdagangan negara
6. Mengenakan cukai hasil laut dan melantik pegawai pelaksana cukai
7. Memberi keizinan kepada pedagang luar untuk berniaga di dalam negara bagi menggalakkan persaingan yang sihat
8. Menentukan pengiraan yang lebih tepat mengenai pembahagian harta pusaka bagi mengelakkan perselisihan faham di antara waris
9. Mengenakan zakat kepada kuda dan barang niaga sebagai hasil pendapatan negara
10. Memberi gaji kepada imam dan bilal bagi menghargai usaha mereka dalam mengimarahkan masjid

Pemikiran Umar al-Khattab selangkah lebih maju dalam hal perekonomian pada era pemerintahannya. Kemajuan dalam bidang ekonomi misalnya dalam masalah penggajian. Kebijakan mengenai gaji ketua pemimpin dan tentera merupakan hal yang baru. Pada zaman Rasulullah SAW dan Abu Bakar belum pernah melakukan penggajian kepada ketua pemimpin dan tentera. Keadaan ini menunjukkan bahawa ekonomi Islam pada zaman Umar lebih maju (Jamaludin Kusnadi, 2018).

Pengawasan yang ketat yang dilakukan khalifah terhadap pekerja dan gabenornya merupakan keberhasilan dan efisien pemerintahan Umar al-Khattab. Bagi menjaga supaya tidak terjadi penyelewengan tugas, Khalifah Umar al-Khattab melarang pejabatnya untuk melakukan perniagaan. Sebagai gantinya Umar al-Khattab memberikan gaji yang selayaknya. Di kota Madinah ada tiga orang guru yang mengajar anak-anak, setiap guru diberi gaji oleh Umar al-Khattab masing-masing 15 dinar (63,75 gram emas) setiap bulannya. Sistem Islam juga melarang pegawai menerima suapan, hadiah atau hibah (H. Muhammadong, 2017). Pada zaman Umar al- Khattab para qadi dibayar gaji. Bayaran gaji diberikan antara 500 dirham sehingga 1000 dinar sebulan. Kejadian rasuah dilaporkan tidak ada pada zaman khulafa ar-rasyidin (Ahmad Zaki Latiff, 1997).

Perlaksanaan dan pengurusan yang mengikut syariat Islam dalam sistem zakat pada zaman pemerintahan khalifah Umar al-Khattab memberikan kesejahteraan kepada umat Islam. Melalui pengagihan zakat secara efisyen, ekonomi dan taraf sosial keseluruhan ummat Islam akan bertambah baik. Keadaan ini dibuktikan dengan keadaan rakyat yang enggan menerima zakat pada zaman pemerintahan khalifah Umar al-Khattab (Wan Sofiah Wan Ahmad, Ahmad Irdha Mokhtar & Zulkefli Aini, 2015).

7 PEMBANGUNAN SOSIAL

Setiap pembukaan kota pada era khalifah Umar al-Khattab, beliau mendahulukan pembinaan masjid. Dengan itu institusi masjid berkembang maju dan pada era Umar al-Khattab terdapat lebih daripada 4000 masjid telah dibina. Selepas Nabi Muhammad SAW wafat, Madinah menjadi pusat pemerintahan Khulafa ar-Rasyidin dan tempat tumpuan sahabat utama Nabi Muhammad SAW. Umar al-Khattab melarang orang-orang besar Quraisy meninggalkan kota Madinah tanpa keperluan yang sangat mendesak. Semasa

berlakunya penaklukan secara besar-besaran, Madinah menjadi tempat pengumpulan tawanan perang. Penduduk Madinah telah memeluk Islam dan telah terbiasa dengan ilmu-ilmu bersistem dan buku-buku tercatat dalam kalangan mereka. Faktor-faktor inilah menjadikan Madinah melebihi Makkah daripada negeri Makkah daripada sudut keilmuan (Ahmad Zaki Latiff, 1997).

Menurut Imamuddin (1980) khalifah Umar al-Khattab terkenal sebagai pengasas bagi pembukaan bandar-bandar amsar dan memajukan kampung-kampung menjadi bandar serta membina terusan. Institusi masjid dijadikan sebagai mahkamah dan memberi peluang kepada sesiapa sahaja termasuk golongan miskin untuk mendapatkan keadilan. Mahkamah tidak mengenaka sebarang bayaran bagi segala perkhidmatan yang diberikan. Khalifah Umar al-Khattab telah mengarahkan supaya jalan-jalan utama di kota Kufah dibina seluas 20 ela dan jalan-jalan lain selebar 30-40 kaki. Bandar Kufah telah mencpai zaman kegemilangannya pada zaman Umar al-Khattab dan beliau sendiri menyebutnya sebagai puncak Islam (Ahmad Zaki Latiff, 1997).

Terdapat juga pelbagai kemudahan yang disediakan semasa pemerintahan khalifah Umar al-Khattab (Sharifah Hayaati Syed Ismail al-Qudsy et al., 2008). Antara kemudahan sosial yang dilaksanakan pada era pemerintahan khalifah Umar al-Khattab adalah seperti berikut:

1. Membina sistem pengairan untuk membangunkan pertanian negara
2. Membuka tanah baru untuk kawasan pertanian bagi menjamin bekalan makanan
3. Mengasingkan baka baik dan baik yang kurang baik untuk kuda bagi tujuan pertanian
4. Membina rumah rehat sepanjang jalan daripada Makkah ke Madinah untuk keselesaan pelancong
5. Menyediakan lampu untuk masjid-masjid di waktu malam supaya rakyat dapat berkumpul dan beribadah di masjid
6. Membuat kerja-kerja mengukur dan menilai tanah agar tanah-tanah terbiar dapat dimajukan

Menurut Rifat Abd. Al-Latif Masyhur (2010) ketika Khalifah Umar bin Al-Khattab menjadi khalifah, beliau terlebih dahulu membuat pemerhatian terhadap keadaan dan taraf hidup rakyatnya, lalu beliau menetapkan keperluan asas terhadap mereka. Khalifah Umar al-Khattab dan pegawai-pegawainya telah menyusun kegiatan rondaan di seluruh negara untuk mendapat maklumat secara langsung dan jelas tentang kehidupan rakyatnya (Wan Sofiah Wan Ahmad, Ahmad Irdha Mokhtar & Zulkefli Aini, 2015)

8 KEMAJUAN PERTAHANAN

Menurut Imamuddin (1980), *shurtah* atau polis merupakan satu jabatan penting di bandar bagi menjamin keselamatan bandar dan memperkuatkan kedudukan politik. Dari segi keselamatan khalifah Umar al-Khattab memperkenalkan penjaga dan pengawal malam. Selain itu, khalifah Umar al-Khattab juga mengambil tindakan tegas terhadap pesalah-pesalah yang melakukan jenayah dengan membuang negeri. Umar al-Khattab juga telah memperkenalkan penjara yang pertama di bandar Makkah dengan menjadikan rumah Safwan bin Umaiyah yang dibeli sebagai penjara. Terdapat penjara-penjara lain turut dibina di daerah-daerah lain (Ahmad Zaki Latiff, 1997).

Selain itu, jaminan keamanan turut diberikan pada zaman Umar al-Khattab menunjukkan secara jelas bahawa kaum Muslimin yang telah membuka kota Aelia. Beliau telah membuat satu polisi untuk tidak mencampuri hal-hal dalaman agama penduduk Aelia. Jaminan ini telah meletakkan asas kepada kebebasan beragama kepada penduduk Aelia (Mohd Roslan Mohd Nor, 2010). Hal ini membuktikan bahawa corak pemerintahan zaman Umar al-Khattab terhadap masyarakat bukan Islam. Usaha Umar ini telah menunjukkan betapa beliau telah menjalankan tugasan dalam bentuk yang Islami sehingga tidak berlaku soal perkauman atau menindas penganut-penganut agama lain (Mohd Roslan Mohd Nor, 2010).

Oleh itu, bagi memastikan urus tadbir bandar yang baik aspek pembangunan bandar seperti agama, ekonomi, sosial dan pertahanan perlu di urus secara efektif, efisien dan bertanggungjawab. Dari segi agama, keharmonian bagi semua penduduk terutamanya yang terdiri daripada golongan Muslim dan bukan Muslim perlu di ambil kira. Hal ini bagi mengelak daripada berlaku permusuhan dan pergaduhan. Suasana aman dapat menjamin sesebuah bandar sejahtera untuk dihuni. Permuafakatan semua kaum amnya sangat digalakkan.

9 PENUTUP

Urus tadbir pada era pemerintahan Umar al-Khattab membuktikan bahawa segala aspek pentadbiran bandar dari segi agama, ekonomi, sosial dan pertahanan dijalankan dengan efektif, efisien, telus dan bertanggungjawab. Sekali gus memenuhi prinsip urus tadbir bandar yang baik itu sendiri. Kepentingan masyarakat yang merangkumi umat Islam dan bukan Islam dipelihara dan diberikan hak yang sepatutnya. Kebijakan Umar al-Khattab dalam menguruskan urus tadbir bandar dengan baik boleh diaplikasikan aplikasi masa ini, khususnya bagi Malaysia Baharu bagi mengelak segala kemudaratan dalam pentadbiran seperti rasuah, penyelewengan, tidak bertanggungjawab dan sebagainya. Urus tadbir bandar yang baik harus ditekankan oleh setiap pemimpin khususnya bagi menjamin sistem pentadbiran dijalankan secara telus dan segala keperluan masyarakat dapat dipenuhi.

RUJUKAN

Ahmad Zaki Abd. Latiff. (1997). *Perbandaran di Timur Tengah: Kesannya terhadap masyarakat Islam abad I-III Hijrah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Avis, W. R. (2016). *Urban Governance (Topic Guide)*. Birmingham, UK: GSDRC, University of Birmingham.

Barakpour, N. & Asadi, I. (2011). *Urban management and governance, Second Edition*. Tehran: Art university Publication, second edition.

Devas, N. (2004). Chapter 2. *Urban Poverty and Governance in an Era of Globalization, Decentralization and Democratization. In: Urban Governance, Voice and Poverty in the Developing World*. London.

Frederik Esko Lange. (2009). *Urban governance an essential determinant of city development?* Germany: World Vision Institute for Research and Development Friedrichsdorf.

Jamaludin Kusnadi. (2018). *Kebijakan Ekonomi Khalifah Umar Bin Khattab*. Munich Personal RePEc Archive. Diakses daripada https://mpra.ub.uni-muenchen.de/87550/ MPRA Paper No. 87550 pada 14 Oktober 2018.

Joanna Badach 1, Małgorzata Dymnicka. (2017). Concept of 'good urban governance' and its application in sustainable urban planning. *IOP Conference. Series: Materials Science and Engineering*, 245

H. Mohammadong. (2017). *Good governance dalam perspektif hukum Islam*. Indonesia: Edukasi Mitra Grafika.

Imran Haider Naqvi, Shazia Aziz, Syed Abbas Haider Zaidi & Kashif-ur-Rehman. (2011). The model of good governance in Islam. *African Journal of Business Management*. 5(27), 10984-10992. Diakses daripada http://www.academicjournals.org/AJBM pada 14 Oktober 2018.

Ismail Baharuddin. (2013). Dinamika kehidupan sahabat Abu Bakar dan Umar Bin Khattab dalam mendakwahkan Islam. *Jurnal Hikmah* , 17(*2*), 46-58.

Latifi, Gh. (2007). Urban Management in Iran: Limitations and Challenges. Quarterly Journal of Social Sciences.

M. Basir Syam. (2015). Kebijakan dan prinsip-prinsip kenegaraan Nabi Muhammad SAW di Madinah (622-632 M) (Tinjauan perspektif pemikiran politik Islam). *Jurnal Sosial Ilmu Politik Universitas Hasanuddin*, 1(1), 157-174. Diakses daripada http: //journal.unhas.ac.id/index.php/kritis/article/view/10 pada 5 Jun 2018.

Mohd Roslan Mohd Nor. (2010). *Kesejahteraan Hubungan Antaran Kaum di Bayt al-Maqdis Pada Zaman Umar al-Khattab.* Seminar Serantau Islam dan Kesejahteraan Sejagat, , Universiti Islam Sultan Sharif Ali Brunei Darussalam.

Md Yazid Ahmad. (2016). Polisi Umum Pentadbiran Tanah Era Khalifah 'Umar bin al-Khattab. *Isu syariah dan undang-undang siri 22*, Edited, Md. Yazid Ahmad, Anwar Fakhri Omar & Mohammad Zaini Yahaya,. Diakses daripada http://ukm syariah. org/ terbitan /index.php/isusyariah22/ pada 14 Oktober 2018.

Sharifah Hayaati Syed Ismail al-Qudsy, Asmak Ab. Rahman, Mohd Izani Mohd Zain. (2008). Efektif governan dan pelaksanaannya dalam pentadbiran Islam, *Jurnal Syariah*, 16, Keluaran Khas, 465-496.

Sharifah Hayaati Syed Ismail al-Qudsy & Asmak Ab. Rahman. (2011). Effective Governance in the Era of Caliphate`Umar Ibn Al-Khattab. *Eropean Journal of Social Sciences*, 18 (*4*), 634-644. Diakes daripada https://www.scribd.com/ document/ 76435810/ Effective - Governance-in-the-Era-of-Caliphate-Umar-Ibn pada 16 Oktober 2018.

Shukeri Mohamad, Ahmad Najib Abdullah & Mohamad Azrien Mohamed Adnan. (2012).

Rahsia kepimpinan islam dan kejayaan negara menurut huraian al-Quran. *Proceedings: The 2nd Annual International Qur'anic Conference*, 343-357. Diakses daripada eprints.um.edu.my/14054/1/(343-357).pdf pada 15 Mei 2018.

Slack, E. & Cote, A. (2014). *Comparative urban governance (Future of cities: working paper)*. London: Foresight, Government Office for Science.

Seyed Moslem Seyedalhosseini. (2016). Evaluating the Performance of Municipality in Terms of Good Urban Governance (Case Study: District 1 and 3 of Zahedan City). *Asian Social Science*, (12)9.

Syarifuddin Israil. (2011). Kebijakan ekonomi Umar Bin Khattab. *Jurnal Manajeman dan Akauntasi*, 12(*1*), 91-98. Diakses daripada journal.stiei- kayutangi-bjm.ac.id/index. php/ jv112 /article//37/35 pada 15 Oktober 2018.

Taylor, P. (2000). Institutional Profile: UNCHS (Habitat), The global campaign for good urban governance. Dlm, *Environment and Urbanization*, 12, 197-202.

United Nations Human Settlements Programme (UN HABITAT). (2002).Global Campaign on Urban Governance. Concept Paper, 2nd Revised Edition, Nairobi.UN HABITAT.

United Nations Human Settlements Programme (UN HABITAT) (2004): *Urban Indicators Guidelines. Monitoring the Habitat Agenda and the Millennium Development Goals*. Nairobi: UN HABITAT

United Nations Human Settlements Programme (UN-HABITAT) (2002) *The Global Campaign on Urban Governance. Concept paper, 2nd edition*. Nairobi, Kenya: UNHABITAT

UNESCAP (UN Economic and Social Commission for Asia and the Pacific) & UN-Habitat (UN Human Settlements Programme). (2010). *The state of Asian cities 2010/11*. Nairobi: UN-Habitat/UNESCAP.

UN-Habitat. (2015). *Urban governance*. (Habitat III Issue Paper 6). Nairobi: UN-Habitat.

Wan Sofiah Wan Ahmad, Ahmad Irdha Mokhtar, Zulkefli Aini. (2015). Pengurusan Khalifah Umar bin Al-Khattab Dalam Sistem Zakat. *Prosiding Seminar Pengurusan Islam*, 1-9.

Zahed Shafiei. (2011). Contested Understanding of Urban Governance A Case Study of Tehran, Iran. *Thesis Doctor of Philosophy Faculty of Humanities and Social Sciences School of Architecture,* Planning and Landscape Newcastle University.

Pendekatan *Maqasid Al-Syariah* Dalam Ekonomi Islam Arus Perdana[180]

Norashikin Ahmad
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV),
Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang
Tel: +6017-9257072, Email: humaira9011@yahoo.com

Abstrak

Kepelbagaian aliran pemikiran hukum dalam masyarakat Islam bukan suatu fenomena yang baharu, malah pernah berlaku pada zaman Rasulullah SAW. Setiap aliran pemikiran membawa pendekatan yang berbeza dari sudut metod atau fiqh. Hasilnya, lahirlah perbezaan pendekatan dalam pemikiran hukum Islam dalam memahami al-Quran dan Hadith serta melakukan ijtihad. Begitu juga dalam ekonomi Islam, terdapat pelbagai aliran pemikiran dengan menggunakan pendekatannya tersendiri untuk mencapai tujuan syariah. Persoalannya, Apakah pendekatan *maqasid al-syariah*? Bagaimanakah pendekatan *maqasid al-syariah* yang diaplikasikan dalam ekonomi Islam arus perdana? Bertitik tolak daripada permasalahan tersebut, kajian ini akan membincangkan dua perkara utama. Pertama, meneliti pendekatan *maqasid al-syariah*; dan kedua, menganalisis pendekatan *maqasid al-syariah* dalam ekonomi Islam arus perdana. Kajian ini menggunakan data-data sekunder dan dianalisis menggunakan analisis kandungan. Hasilnya, kajian ini merumuskan bahawa pendekatan *maqasid al-syariah* yang diguna pakai dalam ekonomi Islam arus perdana ialah pendekatan *maqasidi.* Pendekatan *maqasidi* ialah pendekatan yang memfokuskan kepada objektif dan matlamat berbanding format.

Kata kunci: pendekatan, *maqasid al-syariah*, ekonomi Islam arus perdana

1 PENDAHULUAN

Maqasid al-syariah ialah suatu matlamat syarak yang datang seiring dengan syariat untuk memberi kemaslahatan dan menolak keburukan manusia dalam kehidupan. Oleh itu, *maqasid al-syariah* membantu manusia untuk merealisasikan setiap perkara dalam menentukan dasar dan tindakan sebagai panduan hidup untuk mencapai kebahagiaan di duia dan di akhirat. Namun begitu, terdapat pendekatan dalam aliran pemikiran yang berbeza dalam memahami *maqasid al-syariah*.

Aliran pemikiran hukum yang pelbagai dalam masyarakat Islam bukan suatu fenomena yang baharu, malah pernah berlaku pada zaman Rasulullah SAW (Mahmood Zuhdi Abdul Majid,2016). Setiap aliran pemikiran membawa pendekatan yang berbeza dari sudut metod

[180] Kertas kerja ini dibentangkan di *International Development and Management Conference (IDMAC 2018)* anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM).

atau fiqh. Hasilnya, lahirlah perbezaan pendekatan pemikiran hukum Islam dalam memahami al-Quran dan Hadith serta melakukan ijtihad.

Begitu juga dalam ekonomi Islam, terdapat pelbagai aliran pemikiran dengan menggunakan pendekatannya tersendiri untuk mencapai tujuan syariah. Persoalannya, apakah pendekatan *maqasid al-syariah*? Apakah pendekatan *maqasid al-syariah* yang diaplikasikan dalam ekonomi Islam arus perdana?

Berdasarkan persoalan-persoalan tersebut, maka perbincangan dalam kertas kerja ini dibahagikan kepada tiga bahagian utama. Pertama, definisi ekonomi Islam arus perdana; kedua, metodologi; ketiga, dapatan dan perbincangan; dan keempat analisis dapatan dan perbincangan.

2 DEFINISI EKONOMI ISLAM ARUS PERDANA

Ekonomi Islam arus perdana terdiri daripada dua istilah. Pertama, ekonomi Islam; dan kedua, arus perdana. Berdasarkan tinjauan penyelidik, terdapat pelbagai definisi ekonomi Islam yang telah dikemukakan oleh beberapa sarjana ekonomi Islam. Antaranya Muhammad Abdul Mannan (1986) menyatakan bahawa ekonomi Islam adalah ilmu sains sosial yang mengkaji masalah-masalah ekonomi dalam masyarakat yang berpegang teguh kepada nilai-nilai Islam. Muhammad Akram Khan (1983&1994) pula menghuraikan ekonomi Islam merupakan satu ilmu yang mengkaji pencapaian *al-falah* manusia melalui penguasaan sumber bumi di atas dasar koperasi dan penyertaan.

Selain itu, Monzer Khaf (1987) mendefinisikan ekonomi Islam sebagai salah satu daripada cabang sains yang mengkaji bidang perekonomian berdasarkan paradigma Islam iaitu aksiom, sistem nilai dan etika. Hal ini dilihat sama seperti kajian yang dilakukan terhadap ekonomi kapitalis dan sosialis. Mengikut Muhammad Nejatullah Siddiqi (1989) bahawa ekonomi Islam adalah ekonomi yang berasaskan wahyu dan mempunyai metodologi yang fleksible yang menggabungkan antara dua ekonomi Keynesian/neo-klasikal Barat dengan Ilmu fiqh.

Definisi lain oleh Muhammad Umer Chapra (2001:33) menyatakan ekonomi Islam ialah cabang pengetahuan yang membantu merealisasikan kesejahteraan manusia menerusi peruntukan dan pengagihan sumber yang terhad berdasarkan ajaran Islam tanpa mengabaikan kebebasan individu atau mengakibatkan berlakunya ketidak-seimbangan dalam makroekonomi dan ekologi. Pendefinisian ini dilihat sama seperti definisi yang dikemukakan oleh Surtahman Kastin (1990:11) dan Surtahman Kastin& Sanep Ahmad, 2005:26). Dalam perkataan lain, ekonomi Islam merupakan ilmu yang memberi garis panduan untuk kesejahteraan kehidupan manusia berdasarkan ajaran Islam.

Setelah diterangkan perkataan ekonomi Islam, dijelaskan pula maksud arus perdana. Menurut *Oxford Student Dictionary* (2007), arus perdana bermaksud idea dan pendapat yang dikongsi bersama dengan orang lain. Selain itu, dalam *Macmillan English Dictionary* (2007), arus perdana bermaksud menjadikan idea, kaedah atau manusia diterima oleh orang

kebanyakan. Seterusnya, dalam *Dictionary.com* (t.t) pula bermaksud kepunyaan atau ciri-ciri kumpulan, berkuasa atau kumpulan yang diterima dalam masyarakat, pergerakan dan gaya.

Oleh yang demikian, apabila digabungkan antara istilah ekonomi Islam dan arus perdana, maka terbentuklah ungkapan ekonomi Islam arus perdana. Bagi tujuan kajian ini, ungkapan ekonomi Islam arus perdana dalam kajian ini adalah kajian berkenaan aliran pemikiran ekonomi Islam yang mendominasi masa ini iaitu aliran pemikiran akomodatif modifikasi yang bersifat elektisme metodologik yang mengintegrasikan teori ekonomi konvensional menjadi teori ekonomi Islam. Aliran pemikiran akomodatif modifikasi bermaksud bersedia untuk menerima dan memperbaiki pemikiran ekonomi konvensional untuk menjadikannya ekonomi Islam, manakala elektisme metodologik pula bermaksud fleksible yang boleh memilih setiap perkara yang difikirkan baik dan menggunakannya secara kolektif dalam ekonomi Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011).

3 METODOLOGI

Dalam makalah ini, kaedah pengumpulan data yang digunakan ialah kaedah kepustakaan. Secara lebih terperinci, sumber data dalam kajian ini dikelopokkan kepada dua bahagian iaitu data berkaitan *maqasid al-syariah* dan ekonomi Islam arus perdana. Disebabkan data yang dikumpul adalah terdiri daripada tesis, buku dan jurnal, justeru ia dianalisis menggunakan analisis kandungan kualitatif.

4 DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Bahagian ini memfokuskan kepada tiga perbincangan. Pertama, konsep *maqasid al-syariah;* kedua, pendekatan *maqasid al-syariah*; dan ketiga, ekonomi Islam arus perdana.

4.1 Konsep *Maqasid Al-Syariah*

Maqasid al-syariah terdiri daripada dua perkataan iaitu *maqasid* dan *al-syariah. Maqasid* ialah maksud atau tujuan. Asal perkataan tersebut dalam bahasa Arab ialah *qasda*. Ibn Manzur (1993) menyatakan perkataan ini membawa pelbagai makna antaranya menuju, arah, berjalan lurus, memecahkan, pegangan, punca, kelurusan, keadilan, dan kesederhanaan. Perkataan *qasd* pula bererti tongkat. Kata jamak *maqsad* ialah *maqasid* (al-Fayruz Abadi, 1997).

Perkataan *al-syariah* pula berasal daripada perkataan Arab *syara'*. Menurut *fuqaha'* (ahli fiqh), *syariah* bermaksud hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT melalui hamba-Nya supaya mereka mentaati segala hukum dan peraturan yang terkandung di dalamnya (Ruzian Markom, 2003). Menurut Ibn Manzur (1993) pula bermaksud menerangkan serta menunjukkan jalan.

Apabila digabungkan perkataan *maqasid* dan *al-syariah* maka terbentuklah istilah *maqasid al-syariah*. Menurut Al-Raysuni (1996), *maqasid al-syariah* ialah matlamat yang ditentukan oleh syarak untuk dilaksanakan bagi memberi kebaikan kepada para hamba-Nya. Al-ʻAlim (1997) pula menyatakan bahawa *maqasid al-syariah* adalah kebaikan yang diperoleh oleh

para hamba sama ada dengan cara melakukan perkara kebaikan atau meninggalkan perkara kejahatan. Senada dengan al-ʿAlim (1997) ialah al-Qaradawi (2000) dan al-Ghazali (1996) yang menyatakan *maqasid al-syariah* adalah sebagai tujuan pensyariatan hukum untuk membolehkan manusia mengecapi kebaikan dan menolak keburukan.

Sebenarnya, tujuan di sebalik penetapan hukum syariah itu dapat diteliti melalui dua sumber utama iaitu al-Qurʾan dan Hadith. Dalam kedua-dua sumber tersebut terdapat suruhan-suruhan dan perintah-perintah Allah SWT yang diakhiri dengan penjelasan tentang *maslahah* (kebaikan). Oleh sebab itu, kebaikan akan diperoleh jika manusia melaksanakan segala suruhan-Nya. Begitu juga dengan ayat-ayat yang membicara tentang larangan. Kebiasaannya akan diakhiri dengan peringatan *mafsadah* (keburukan). Hal ini disebabkan manusia akan ditimpa musibah sebagai akibat daripada keburukan yang mereka lakukan (Wan Mohd Nasir Wan Abd Wahab, 2011). Kedua-dua perkara tersebut disyariatkan adalah untuk menjadikan kehidupan manusia lebih sempurna. Dengan mencapai kesempurnaan hidup, manusia mudah dan selesa untuk mengabdikan diri kepada Allah SWT.

Secara lebih jelas lagi, Hailani Muji Tahir (2009) menyatakan *maqasid al-syariʿat* adalah sebagai wasilah manusia untuk menuju akhirat. Pandangan ini selari dengan al-Syatibiy (t.t:54) yang menyatakan *maqasid al-syariʿat* bukan hanya untuk menjaga kemaslahatan atau kepentingan dalam kehidupan di dunia, bahkan juga bertujuan memelihara kepentingan manusia selepas kematian. Oleh yang demikian, kemaslahatan yang disyariatkan oleh Allah SWT itu saling berkaitan dengan dunia dan akhirat. Hal ini menunjukkan bahawa Islam membawa rahmat kepada manusia sekalian alam.

Syariat Islam diturunkan semata-mata untuk kesejahteraan manusia (al-Syatibi, t.t). Oleh sebab itu, digariskan tiga peringkat dalam *maqasid al-syariah* iaitu *al-daruriyyah*, *al-hajiyyah* dan *al-tahsiniyyah*. Antara ketiga-tiga peringkat tersebut *al-daruriyyah* adalah yang paling utama. Secara lebih terperinci, al-Syatibi (t.t) menyatakan bahawa terdapat lima komponen yang perlu dijaga dalam *al-daruriyyah iaitu* menjaga agama (*hifz al-din*), menjaga nyawa (*hifz al-nafs*), menjaga keturunan (*hifz al-nasal*), menjaga harta (*hifz al-mal*)dan menjaga akal (*hifz al-ʿaql*). Kelima-lima komponen ini dikenali sebagai *daruriyyah al-khams*. Meskipun begitu, al-Ghazali (1996) menyatakan bahawa terdapat sebahagian ulama menambah satu lagi komponen iaitu menjaga maruah (*hifz alʿirdh*).

4.2 Pendekatan *Maqasid Al-Syariah*

Berhubung pendekatan *maqasid al-syariah*, terdapat sorotan kajian-kajian lepas yang membincangkan secara khusus berkenaan pendekatan *maqasid al-syariah*. Antaranya ialah Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2015), fokus kajian beliau adalah menjadikan *maqasid al-syariah* sebagai satu pendekatan dalam merealisasikan ajaran Islam di Malaysia. Terdapat dua pendekatan dalam *maqasid al-syariah* iaitu pendekatan *maqasidi* dan *syakli*. Pendekatan *maqasidi* ialah pendekatan yang memfokuskan kepada objektif berbanding format; dan kedua, pendekatan *syakli* ialah pendekatan yang memfokuskan kepada bentuk atau format. Secara umumnya, pendekatan *maqasidi* bersifat lebih realistik, liberal, prograsif dan radikal, manakala pendekatan *syakli* pula bersifat lebih telus, konsisten, tradisional dan konservatif.

Dalam kajian lain, Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2016) meneliti pendekatan *maqasidi* dalam menangani kepelbagaian aliran pemikiran hukum di Malaysia. Kajian Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2016), dilihat mempunyai persamaan dengan kajian yang dikaji oleh Muhammad Sayuti Mansor dan Mohd Anuar Ramli (2016) yang membincangkan aliran pemikiran hukum Islam semasa. Namun, kajian Muhammad Sayuti Mansor dan Mohd Anuar Ramli (2016) memfokuskan kepada pendekatan *pseudo-maqasid*. Dalam kajian ini, beliau menganalisis pendekatan yang digunakan oleh aliran liberal di samping meneliti konsep *maqasid al-syariah* dan menyoroti sejarah perkembangan ilmu *maqasid al-syariah.*

Seterusnya, Muhammad Sayuti Mansor dan Mohd Anuar Ramli (2016) membuat perbandingan terhadap pendekatan yang diambil oleh pendokong aliran liberal bagi mengenal pasti keabsahan pendekatan *maqasid al-syariah* mereka dalam mengeluarkan hukum. Muhammad Sayuti Mansor dan Mohd Anuar Ramli (2016) merumuskan bahawa pendekatan pseudo-*maqasid* sama seperti pendekatan tafsiran hermeneutika yang didokong oleh golongan liberalisme Islam untuk mengubah struktur keilmuwan Islam. Golongan ini cuba mempromosikan pemikiran ini sebagai alternatif yang lebih baik berbanding metodologi *usul fiqh* yang diperkenalkan oleh ulama terdahulu.

Berdasarkan perbincangan berkaitan pendekatan *maqasid al-syariah* sebelum ini, didapati *maqasid al-syariah* dijadikan sebagai suatu pendekatan untuk mencapai tujuan syariat. Namun begitu, pendekatan yang diambil oleh setiap aliran pemikiran adalah berbeza. Oleh itu, perbincangan pendekatan *maqasid al-syariah* yang memfokuskan dalam ekonomi Islam dilakukan bagi mengisi lompang kajian.

4.3 Ekonomi Islam arus perdana

Terdapat sebilangan pengkaji menjalankan kajian berkaitan ekonomi Islam arus perdana dibincangkan. Muhammad Akram Khan (2014) membincangkan istilah-istilah ekonomi Islam secara umum yang mempamerkan perbezaan ketara antara ekonomi Islam dan ekonomi lazim.

Seterusnya, kajian berkenaan metodologi dalam ekonomi Islam dikaji oleh Muhammad Anas Zarqa (2014) yang memfokuskan islamisasi dalam ekonomi Islam yang dilihat dari sudut konsep dan metodologi, manakala kajian oleh Zakaria Bahari (2014) pula memfokuskan metodologi penelitian dalam ekonomi Islam.

Selain itu, perbincangan mengenai ekonomi Islam arus perdana turut dibincangkan oleh Muhammad Syukri Salleh (2014a) mengenai aliran pemikiran kontemporari yang wujud dalam ekonomi Islam di dunia Melayu. Pertama, aliran pemikiran akomodatif-modifikasi dan elektisme-metodologik; kedua, aliran pemikiran yang menggabungkan isme-isme lain dengan Islam; ketiga, aliran pemikiran alternatif; dan keempat, aliran pemikiran ekonomi Islam total. Muhammad Syukri Salleh (2014a) juga turut menganalisis keempat-empat aliran pemikiran dalam konteks pembinaan teoritikal ekonomi Islam. Hasil kajian ini mendapati aliran pemikiran akomodatif-modifikasi dan eklektisme-metodologik adalah aliran pemikiran yang dominan masa kini telah berkembang di dunia Melayu.

Dalam kajian lain Muhammad Syukri Salleh (2014b) memperincikan tujuh kekurangan yang ada dalam ekonomi Islam arus perdana. Mohd Shukri Hanapi (2014) pula mengkaji ekonomi Islam dari sudut tasawur Islam mendapati bahawa hujah yang sentiasa digunakan oleh para pendukung aliran pemikiran akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik adalah tidak tepat. Antara hujah yang dikemukakan oleh pendukung aliran ini ialah Mohammad Umar Chapra (2001) dan Abdel Rahman Yousri Ahmed (2002). Mohammad Umar Chapra (2001) menyatakan ekonomi Islam boleh menggunakan teori-teori ekonomi lazim sekiranya teori-teori ini tidak bertentangan dengan struktur logik pandangan hidup (worldview) Islam. Abdel Rahman Yousri Ahmed (2002) pula menjelaskan bahawa ekonomi Islam merupakan gabungan unik antara prinsip syariah dan ekonomi lazim. Menurutnya lagi, selagi konsep dan prinsip ekonomi lazim tidak bertentangan dengan prinsip Islam, maka ia boleh diadaptasi ke dalam ekonomi Islam.

Seterusnya, kajian Mohd Shukri Hanapi dan Mohd Zulkifli Muhammad (2014) pula berkaitan keterhadan sumber alam dalam ekonomi Islam arus perdana berdasarkan tasawur al-Qurʾan. Hasil kajian mendapati bahawa sumber alam berdasarkan tasawur Islam adalah tidak terhad. Ia berasaskan kepada empat faktor. Pertama, konsep rezeki; kedua, konsep barakah; ketiga, kaedah pengagihan semula sumber alam; dan keempat, kaedah penggunaan sumber alam. Dalam kajian lain Mohd Zulkifli Muhammad (2016) menyatakan kehendak sering mempengaruhi manusia agar berkehendak dengan cara yang tidak terhad, tetapi tidak terhad secara mutlak. Kehendak hanya boleh dikawal berdasarkan keimanan yang ada dalam diri individu kepada Allah SWT.

Berdasarkan kajian dan karya-karya terdahulu berkaitan ekonomi Islam arus perdana, didapati aliran pemikiran akomodatif modifikasi yang bersifat elektisme metodologik adalah aliran pemikiran yang mendominasi ekonomi Islam masa ini. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mengisi lompang kajian yang dikenal pasti dengan meneliti pendekatan *maqasid al-syariah* dalam ekonomi Islam arus perdana.

5 ANALISIS DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Hasil sorotan terhadap dapatan dan perbincangan sebelum ini mempamerkan tiga tema utama. Pertama, konsep *maqasid al-syariah*; kedua, pendekatan *maqasid al-syariah*; dan ketiga, ekonomi Islam arus perdana. Berdasarkan penelitian terhadap dapatan dan perbincangan sebelum ini, didapati pendekatan *maqasid al-syariah* yang diguna pakai dalam ekonomi Islam arus perdana ialah pendekatan *maqasidi*.

Perbincangan tentang pendekatan *maqasid al-syariah* telah diperincikan secara khusus oleh Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2015 & 2016) yang membahagikan pendekatan *maqasid al-syariah* kepada dua bahagian. Pertama, pendekatan *maqasidi*; dan kedua, pendekatan *syakli*. Pendekatan *maqasidi* dilihat sebagai pendekatan yang liberal berbanding pendekatan *syakli* yang bersifat radisional dan lebih holistik.

Dalam konteks ekonomi Islam arus perdana ini, pengaplikasian pendekatan *maqasidi* adalah dari sudut ingin mencapai tujuan syariat semata-mata dalam ekonomi Islam, tetapi tidak memperincikan berkaitan proses perubahan teori ekonomi konvensional menjadi teori

ekonomi Islam. Misalnya pandangan yang dikemukakan oleh Muhammad Abdul Manan (1984) menggunakan pendekatan eklektik yang meminjam pemikiran dari ekonomi lazim. Muhammad Nejatullah Siddiqi (1998) dan Monzer Khaf (1987) pula menggabungkan pendekatan ekonomi lazim dengan fiqh. Ia juga dikenali sebagai pendekatan ʻneo-klasikal yang berasaskan fiqhʼ *(fiqh based neo-calssical)* yang menjadi aliran dominan dalam ekonomi Islam arus perdana (Muhammad Syukri Salleh, 2014). Pendekatan sebegini dipanggil *maqasidi* kerana sentiasa melihat objektif atau matlamat yang ingin dicapai sahaja. Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2014) berpandangan bahawa pendekatan *maqasidi* boleh dilakukan modifikasi sekiranya tidak bertentangan dengan prinsip asal iaitu Islam. Ini membuktikan bahawa sarjana ekonomi Islam mengaplikasikan pendekatan *maqasidi* dalam ekonomi Islam arus perdana.

Meskipun begitu, aliran pemikiran akomodatif modifikasi yang bersifat elektisme metodologik ini dikritik oleh sebahagian daripada sarjana ekonomi Islam. Antaranya, Mohamad Aslam Haneef (1997), Muhammad Syukri Salleh (2009, 2011) dan Surtahman Kastin Hasan (2011). Mereka berpandangan bahawa ekonomi Islam perlu melalui proses pembungkihan akar umbi supaya dapat melahirkan teori ekonomi Islam yang tulen. Dalam konteks pendekatan *maqasid al-syariah*, golongan sarjana ekonomi Islam ini berpegang kepada pendekatan *syakli* yang bersifat tradisional. Hal ini disebabkan teori ekonomi Islam yang terhasil memerlukan penelitian serta mengubah dari akar umbi supaya teori ekonomi Islam tidak bercampur antara teori konvensional dan teori ekonomi Islam.

6 KESIMPULAN

Berdasarkan keseluruhan perbincangan dalam kertas kerja ini, didapati pendekatan *maqasid al-syariah* yang diguna pakai dalam ekonomi Islam arus perdana dalam kalangan sarjana ekonomi Islam arus perdana adalah pendekatan *maqasidi.* Hal ini disebabkan pendekatan yang diguna pakai mementingkan objektif dan tujuan syariat semata-mata tanpa mengambil kira proses untuk membina ekonomi Islam yang sebenar. Namun begitu, dalam *maqasid al-syariah* terdapat satu lagi pendekatan dikenali sebagai *syakli* yang berpendekatan lebih teliti dan holistik.

RUJUKAN

Abdel Rahman Yousri Ahmad. (2002). A methodologocal approach to Islamic economics: Its philosophy, theoritical, construction, and applicability. In Habib Ahmed (Ed.), Theoritical foundationl of islamic economics. Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Al-ʻAlim, Yusuf Hamid. (1997). *Al-Maqasid al-Syarʻah al-Islamiyyat*. Cet. Ke-3. Al-Khartum: Dar al-Sudaniyyat.

Al-Ghazaliy, Abu Hamid Muhammad. (1996). *Al-Mustasfa min ʻIlm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʻIlmiyyat.

Al-Qaradawiy, Yusuf. (2000). *Kemiskinan dan cara Islam mengatasinya* (Musykilat al-Fiqr wa kayfa ʻAlijuha Al-Islam), terj. Arsil Ibrahim. Kuala Lumpur: Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YPEIM).

Al-Raysuniy, Ahmad. (1995). *Nazariyyat al-Maqasid ʻinda al-Imam al-Syatibiy*. Riyad: Dar al-ʻalamiyyat li al-Kitab al-Islamiy.

Al-Syatibiy. (t.t.). *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Maʾrifah.

Ibn Manzur. (1993). *Lisan Al-ʻArab*. Jld. 11. Beirut, Lubnan: Maktabah Tahqiq Al-Turath.

Ibn Manzur. (1993). *Lisan Al-ʻArab*. Jld. 7. Beirut, Lubnan: Maktabah Tahqiq Al-Turath.

Mahmood Zuhdi Abdul Majid. (2014). Pelaksanaan undang-undang jenayah syariah di Malaysia ditinjau dari perspektif *maqāṣid al-syariʿat.* Kertas kerja yang dibentangkan dalam *Muzakarah Jenayah Syariah Kebangsaan 2014* di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Selangor.

Mahmood Zuhdi Abdul Majid. (2015). *Maqasid syariah sebagai pendekatan bagi realisasi ajaran Islam di Malaysia: Satu prospek*. Keynote speaker di International Conference on Maqasid Shariah in Public Policy and Governance anjuran International Institute of Advance Islamic Studies (IAIS) Malaysia.

Mohd Shukri Hanapi & Mohd Zulkifli Muhammad. (2014). Keterhadan Sumber Alam dalam Ekonomi Islam Arus Perdana: Analisis Berdasarkan Tasawur Islam Al-Quran, dlm. Bagus Sigit Sukarno & Zakaria Bahari (Eds.), *Ekonomi syariʻah terkini: Perspektif, metodologi dan praktik*, (297-321).

Mohd Shukri Hanapi. (2014). Tawasur ekonomi Islam. Dlm, Bagus Sigit Sunarko & Zakaria Bahari (Eds.), *Ekonomi syariah terkini: Perspektif, metodologi dan praktik*. Jember, Indonesia: Universitas Jember & Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

Monzer Khaf. (1987). Islamic conomics: Notes on definition and methodology. Paper presented at International Workshop on the Methodology of Islamic Economics, Bayero University, Kano, Nigeria.

Muhammad Abdul Manan. (1989). Islamic economics: Theory aand practice: Foundation of Islamic economics. Kent, UK: Hodder and Stoughton.

Muhammad Akram Khan. (1983). Islamic economics. Leicester, UK: Islamic Foundation.

Muhammad Akram Khan. (1984). Islamic economics: Nature and need. *J. Res. Islamic Econ. 1*(2), 51-55.

Muhammad Nejatullah Siddiqi. (1989). *Pemikiran ekonomi Islam: Suatu tinjauan penulisan semasa*. terj. Mohd. Amin Abdullah. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muhammad Sayuti Mansor & Mohd Anuar Ramli. (2016). Pendekatan *pseudo-maqasid* dalam aliran hukum Islam semasa. Dlm. Rahimin Affandi Abdul Rahim, Mohd Anuar Ramli dan Shahidra Abdul Khalil, (Eds.), *Maqasid syariah: Aplikasi dalam aspek sosial dan perundangan*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Muhammad Syukri Salleh. (2014a). Aliran pemikiran ekonomi Islam dunia Melayu. *ʻUlum Islamiyyah Journal*, 12(June), 1-33.

Muhammad Syukri Salleh. (2014b). Nine deficiencies of mainstream Islamic economics. Dlm, Bagus Sigit Sunarko & Zakaria Bahari (Eds.), *Ekonomi syariah terkini: Perspektif, metodologi dan praktik*. Jember, Indonesia: Universitas Jember & Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

Ruzian Markom. (2003). *Apa itu undang-undang Islam: Memahami undang-undang Islam dengan lebih berkesan*. Bentong, Pahang: PTS Publication & Distributor Sdn. Bhd.

Surtahman Kastin Hasan & Sanep Ahmad. (2005). *Ekonomi Islam: Dasar dan amalan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP).

Surtahman Kastin Hasan. (1990). *Ekonomi Islam*. Bangi, Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Wan Mohd Nasir Wan Abd Wahab. (2011). *Pengenalan asas kepada maqasid al-syariah*. Selangor: PSN Publication Sdn. Bhd.

Zakaria Bahari. (2014). Metodologi penelitian ekonomi Islam. dlm Bagus Sigit Sunarko & Zakaria Bahari (Eds.), *Ekonomi syariah terkini: Perspektif, metodologi dan praktik*. Jember, Indonesia: Universitas Jember & Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam.

Evolution Of Islamic Home Financing Product Offered By Islamic Banks In Malaysia

Siti Maryam Idris
Islamic Finance and Banking
Centre For Islamic Development Management Studies
Universiti Sains Malaysia
ctmaryam28@gmail.com
019-4441692

ABSTRACT

Home financing is categorized into two types namely the conventional home loans and Islamic home financing. Conventional home loans operate in a conventional manner that includes *riba* and other aspects prohibited in Islam. In contrast, Islamic home financing is introduced through Islamic banking in order to offer financing that is in line with Sharia principle. Islamic home financing is free from the element of *riba*, *maysir* and *gharar*. Thus, this paper would like to view the evolution of Islamic home financing in Malaysia focusing on Islamic banks. How Islamic financing start to take place in Malaysia? What is the factor that made the instruments of Islamic home financing acceptable in Malaysian community? Therefore, this study has two objectives. First, to identify the evolution of Islamic home financing in Malaysia. Second, to analyse the Islamic home financing product offered by Islamic banks in Malaysia. The methodology used in this study comprises of basic qualitative and explanation research design. Meanwhile, the data are collected using secondary sources through documentation research. The findings show that Islamic banking is growing rapidly in Malaysia, but Islamic home financing still go through changes of its instrument accordingly with the trends. *Tawarruq* home financing contract took over *Bai Bithaman Ajil* as it is offered widely by local Islamic banks and foreign Islamic banks in Malaysia.

1 INTRODUCTION

Mit Ghamr Local Savings Bank established on 1963 in Nile, Egypt. Sharia based principles services attracts the local especially farmers. However, political disorder in Egypt became the barrier for Mit Ghamr Local Savings Bank to develop. Operation of Mit Ghamr Local Savings Bank was taken over by National Bank of Egypt and Central Bank of Egypt in mid-1967. According to Sudin Haron (1996) unfortunately, the operation of Mit Ghamr Local Savings Bank has been reformed completely with the Sharia principles being abolished.

In Malaysia, the first Islamic bank is introduced in September 1963 through the establishment of Hajj Saving Deposit Corporation. It is introduced in order to encourage Muslim community to perform pilgrimage in Makkah. In 1969, Hajj Saving Deposit Corporation merged with the Office of Hajj Affairs establishing the Board of Directors and Tabung Haji. During Bumiputera Economic Congress in 1980, a revolution urges the government to allow Tabung Haji to establish Islamic banks in order to collect and invest the

money of Muslims. The following year in 1981, the committees of National Seminar regarding Development Concept in Islam urge the government to expand the services of Islamic banks and Islamic financial that emphasize Sharia principles throughout Malaysia (Eriyanti Soraya Abd Halim, 2008).

As of in 2018, there are 16 Islamic banks consisting of local Islamic banks and foreign Islamic banks in Malaysia. Each of the Islamic banks offer services in home financing and the contracts that may vary from each other.

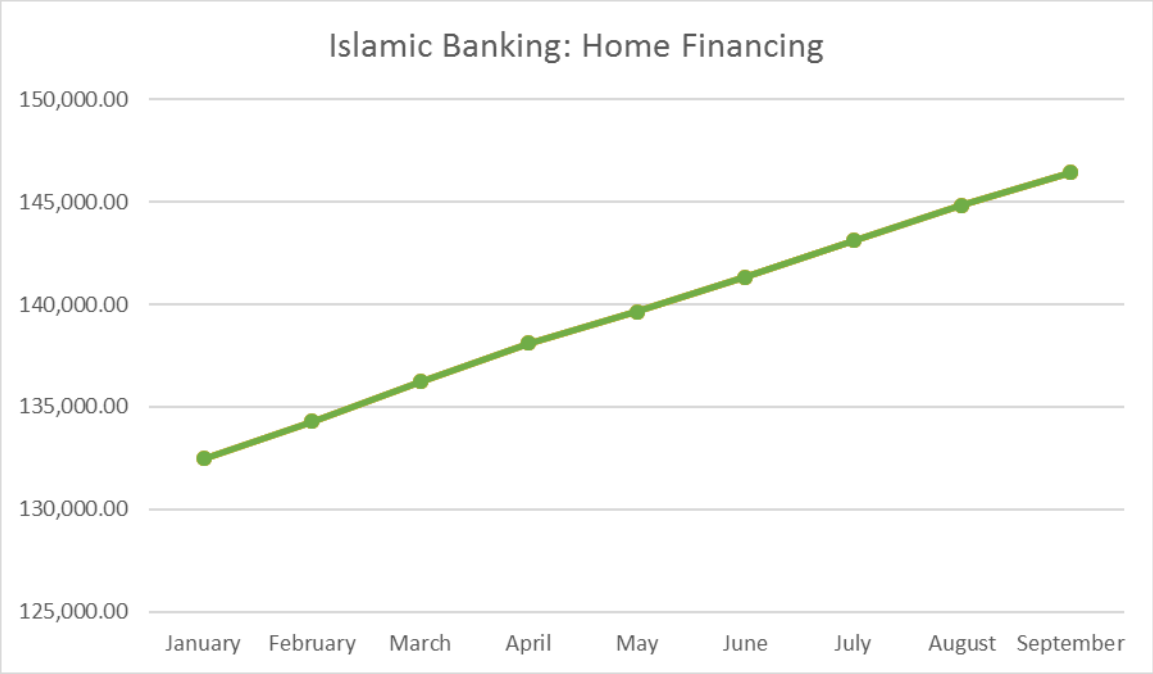


Figure 1.1: The Growth of Home Financing in Islamic Banking in Malaysia

Figure 1.1 shows that home financing in Islamic banks growing every month as the revenue increases through January until September 2018. It proves the home financing in Islamic banks in Malaysia grows each month and the demand increasing by time. Therefore, home financing plays an important role in revenue's contribution for the Islamic banks. Following that, this paper would like to identify which concept has been adopted by the Islamic banks in Malaysia? In addition, which home financing contract has been offered widely by Islamic banks in Malaysia?

2 METHODOLOGY

The methodology used in this study comprises of research design, collection of data, and analysis data. Research design that has been used in this study is an explanation research. Explanation research is used because it is suitable to explain the evolution of Islamic home financing product in Malaysia. This matter is in line with the objectives of explanation research design that is to describe a situation (Sue, 2012). In order to achieve the objective of this study, the researcher uses qualitative approach to analyse and synthesis the data

obtained. The themes, categories and patterns that are related with this study are prioritized by the researcher in order to summarize the findings (Soon, 2010).

3 LITERATURE REVIEW

Muhammad Hanif (2011) discussed about differences and similarities of Islamic banking compared to conventional banks. He argues the perception of Muslims that view Islamic banking are a mere copy of conventional banks with only minor changes being made. To deny those perception, the author stated that Islamic banking has major differences from conventional banking especially in the operations. The operations include Islamic home financing contract that offered Shariah compliance products. In this regard, Nooraslinda Abdul Aris et al. (2012) study the difference between *Bai Bithaman Ajil* and *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contact. On the other hand, Ahamed Kameel Mydin Meera and Dzuljastri Abdul Razak (2005) highlighted the comparison between these two Islamic home financing. Later, in 2009 the authors discussed practical issues in *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contract. Both of the author agreed that *Musyarakah Mutanaqisah* is an appealing alternative compared to *Bai Bithaman Ajil* although there might be some issues that need to be address in *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contract. Other literatures regarding *Musyarakah Mutanaqisah* has been discovered through different perspective. Mohd Faisol Ibrahim and Rosila Kamarudin (2016) investigates the impact of abandoned house from customer perspective. He then emphasized that *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contact can be a good product for the customers. As it concept prioritize the customer welfare and reduce the risk of abandoned house from the customer.

Studies from scholar such as Ahamed Kameel Mydin Meera and Dzuljastri Abdul Razak(2009), Nooraslinda Abdul Aris et al. (2012), and Noor Mohamad Osmani (2012) and Md Faruk Abdullah (2010) highlighted the importance of *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contract compared to *Bai Bithaman Ajil*. These studies stated that *Musyarakah Mutanaqisah* has not being offer widely compare to Bai Bithaman Ajil. The cause might be that *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contract is not favourable by banks as it carries high risk for the bank. However, these four studies emphasized that *Musyarakah Mutanaqisah* has advantages compared to other Islamic home financing such as *Bai Bithaman Ajil* and *Tawarruq*. According to Rafidah Mohd Azli et. al. (2011) there are two dominant products in Islamic home financing which is *Bai Bithaman Ajil* and *Musyarakah Mutanaqisah*.

4 DISCUSSION

There are two types of financing. The types are debt-based home financing and equity home financing. Debt financing comprise of two categories that are long term financing and short-term financing. For home financing instrument, it is categorized as long-term financing as it includes assets that required the scheduled payment for more than one year (Zaharuddin Abdul Rahman, 2014).

In Malaysia, there are five main Islamic home financing contracts that is offered by Islamic banks. The contracts are *Bai Bithaman Ajil* (*Bai‘ Inah*), *Tawarruq*, *Ijarah Muntahiah Bi Tamlik*,

Ijarah Mawsufah Fi Al Zimman and *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contact. The first contract offered by Bank Islam Malaysia Berhad is *Bai Bithaman Ajil* home financing contract. It is offered in 1983 with Bank Islam Malaysia Berhad being the first Islamic bank that offered Shariah compliance product in Malaysia (Bank Islam Malaysia Berhad, 2014). In 2013, Bank Islam Malaysia Berhad highlighted a new product which is the *Tawarruq* based concept. *Tawarruq* based concept is a new product that meets the demand of market in Malaysia.

Table 1.1: Islamic Banking and Islamic Home Financing Concepts

Islamic Banking	Home Financing Concepts
1) Affin Islamic Bank Berhad	*Musyarakah Mutanaqisah & Tawarruq*
2) Al Rajhi Banking & Investment Corporation (Malaysia) Berhad	*Tawarruq*
3) Alliance Islamic Bank Berhad	*Bai Bithaman Ajil*
4) AmIslamic Bank Berhad	*Tawarruq*
5) Bank Islam Malaysia Berhad	*Tawarruq*
6) CIMB Islamic Bank Berhad	*Tawarruq*
7) Hong Leong Islamic Bank Berhad	*Tawarruq*
8) Bank Muamalat Malaysia Berhad	*Tawarruq*
9) HSBC Amanah Malaysia Berhad	*Musyarakah Mutanaqisah*
10) Kuwait Finance House (Malaysia) Berhad	*Ijarah Muntahiah Bi Tamlik & Ijarah Mawsufah Fi Al Zimman*
11) Maybank Islamic Berhad	*Tawarruq*
12) MBSB Bank Berhad	*Tawarruq*
13) OCBC Al-Amin Bank Berhad	*Ijarah Muntahiah Bi Tamlik*
14) Public Islamic Bank Berhad	*Musyarakah Mutanaqisah, Ijarah & Bai Bithaman Ajil*
15) RHB Islamic Bank Berhad	*Musyarakah Mutanaqisah, Ijarah & Tawarruq*
16) Standard Chartered Saadiq Berhad	*Musyarakah Mutanaqisah*

According to the data above, there are five type of financing concepts that have been practised in Malaysia. The first financing concept is the *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contract. *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contract is a diminishing partnership between banks and customer. Both parties jointly acquire the property. Customers will pay to the banks according to the agreement made by both parties progressively. At the end of the contract, the property or house will belong to the customer. This contract is equity-based financing where banks and customers will bear the risk together until the customer earn the ownership of the house. The second financing concept is *Tawarruq* home financing. *Tawarruq* is a sale contract which usually involves third party in the contract. The contract comprises of selling property on deferred payment and then buying it back in cash term. The modus operandi of *Tawarruq* is when banks purchases house from trader in cash. Therefore, banks will have the ownership of the house. Then, bank will sell the house to the counterparty (customer) with a higher price (cost price plus profit margin). Customer appoint bank as the agent and it will sell the house to market on

behalf of customer. The term of deferred payment must be made by customer based on pre-agreement between parties (Nasrun Mohamad@ Ghazali, 2014).

The third concept *is Bai Bithaman Ajil* home financing contract. *Bai Bithaman Ajil* home financing contract is a sale and purchase transaction of house on an instalment basis. It is made with a pre-agreement that comprise of payment period and profit margin. In other words, the bank will buy the house from the owner on cash basis, then the ownership is given to the bank. Following that, bank will sell the house to the customer at the mark-up price and the customer will need to pay the bank through instalments over a period of time (Nurul Ain Othman, 2009). The fourth concept is *Ijarah Muntahiah Bi Tamlik* also known as financial lease. It is defined as form of transfer of ownership of the house for a period of time. Customer need to pay the rent (higher than normal rental rate) to the banks. The bank will transfer the leased house to the customer at the end of the contract. The ownership will be on customer when the customer has paid the instalment. The fifth financing concept is *Ijarah Mawsufah Fi Al Zimman* which is the concept applied Musyarakah Mutanaqisah home financing contract. *Ijarah Mawsufah Fi Al Zimman* is known as forward leasing and work as a supporting contract in Musyarakah Mutanaqisah home financing contract for house that is still under contruction. In this contract, the customer and bank share the ownership of the house when the bank lease a portion to the customer. The leasing process is under the *Ijarah Mawsufah Fi Al Zimman* contract as the leased house is still under construction. When the house is fully ready, the customer will have to pay the rent of the house or known as rent for enjoyment the usufruct of the house (Shariah Advisory Council Bank Negara Malaysia, 2007).

Based on table 1.1 it shows that *Tawarruq* is the most dominant concept in Islamic home financing. Nine Islamic banks such as Al-Rajhi Banking & Investment Corporation (Malaysia) Berhad, AmIslamic Bank Berhad, CIMB Islamic bank Berhad, Bank Islam Malaysia Berhad, Hong Leong Islamic Bank Berhad, Bank Muamalat Malaysia Berhad, MBSB Bank Berhad, Maybank Islamic Berhad and RHB Islamic Bank Berhad applies *Tawarruq* concept in offering home financing. On the other hand, equity home financing such as *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contract is being offered by four Islamic banks in Malaysia such as HSBC Amanah Malaysia Berhad, Public Islamic Bank Berhad, RHB Islamic Bank Berhad and Standard Chartered Saadiq Berhad. Making *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contract the second dominant contract offered by Islamic banks in Malaysia.

The prove can be seen through Bank Islam Malaysia Berhad Annual Report in the year 2017. Based on data, for home financing the highest revenue come from Tawarruq contract. The data as detail below.

Group 31 December 2016	**Bai Bithaman Ajil**	**At- Tawarruq**	**Ar-Rahnu**	**Total**
	RM'000	**RM'000**	**RM'000**	**RM'000**
House Financing	**4,484,247**	**9,503,014**	**59,088**	**14,046,349**

Figure 2: Bank Islam Malaysia Berhad Annual Report for Financing by Type and Shariah Contract

Figure 2 shows that Tawarruq home financing contract contributes RM9, 503,014 (RM'000) in the year 2016 based on Bank Islam Malaysia Berhad's Annual Report. Although this contract are considered as a new contract compare to Bai Bithaman Ajil, the latter contract achieved second highest number with RM4,484,247 (RM'000). This shows that Tawarruq home financing contact is acceptable by the customers widely and is becoming the new alternative contract for Bai Bithaman Ajil home financing. However, this case is based on Bank Islam Malaysia Berhad as the first bank that offered Bai Bithaman Ajil home financing contract in Malaysia.

Despite *Tawarruq* home financing contract being widely accepted in Malaysia, there are a few issues raised by scholars regarding this contract. Some issues include the validity of purpose which involves the buyer, seller and the object that is being sold. The seller must own the object or asset in order to sell towards the customer. On the other hand, the validity of purpose emphasized the importance of Sharia rules that requires the valid purpose of transaction (Al-Jarhi, 2016). According to Habeebah Simisolat Fa-Yusur and Ndeye (2017), Tawarruq financing that is practised in Malaysia doesn't contain the validity of purpose as Salam contract that is in line with Sharia principles. The contract tend to gain higher profit by selling the asset and not for trading purposes (Ghazali, 2014). In other meaning, the transaction of Inah comprise of transfer or sale of debt between the parties involved (Zuhaili, 2006).

Tawarruq home financing contract is the resemblance of Inah sale which involves a pre-agreement between banks and customer to sell the commodity back to the bank. This is against the concept Sharia and Islamic practices. Therefore, a modification is being made towards the structure of Tawarruq home financing contract by including a third party. However, the resemblance of Inah sale is still exist in Tawarruq financing contract (Habeebah Simisolat Fa-Yusur and Ndeye, 2017). Besides that, Tawarruq home financing contract is not a true risk-sharing financing contract such as Musyarakah and Mudarabah contracts. It is stated by Habeebah Simisolat Fa-Yusur and Ndeye (2017) that the banks are being risk averse to offer risk-sharing financing contracts. Therefore, the banks tend to offer Tawarruq home financing contract instead of equity-based contracts to avoid risks towards banks. This is different with the values of Islam that emphasize benevolence, justice and fairness as it is the essence of Islam. Those value can be seen through risk-sharing contracts where the banks and customers bear the same risk instead of transfers the risk to one party.

Differing with the literature review that emphasize *Bai Bithaman Ajil* is the most dominant contract offered by Islamic banks in Malaysia, the contract is only offered by two Islamic banks which are Alliance Islamic Bank Berhad and Public Islamic Bank Berhad. Other home financing contracts such as *Ijarah Muntahiah Bi Tamlik* and *Ijarah Mawsudah Fi Al Zimman* has been offered by both foreign Islamic banks. Kuwait Finance House (Malaysia) Berhad and OCBC Al-Amin Bank Berhad both offer *Ijarah Muntahiah Bi Tamlik* home financing contract. Meanwhile, *Ijarah Mawsufah Fi Al Zimmah* only offered by Kuwait Finance House (Malaysia) Berhad which make it the only bank that chose this concept for Islamic home financing.

5 CONCLUSION

Based on findings, it is concluded that *Tawarruq* is the dominant home financing products as it is offered widely in Malaysia. *Bai Bithaman Ajil* home financing contract once being the most dominant product is less favoured by the Islamic banks nowadays. In other words, *Tawarruq* becomes the alternative contract to be chosen. For equity home financing, *Musyarakah Mutanaqisah* home financing contract is favoured by the Islamic banks in Malaysia. Although equity home financing such as *Musyarakah Mutanaqisah* is not widely offer as *Tawarruq*, but it still gives the choice for Malaysian to choose the most suitable products for their selection. Islamic banking is based on the principle of Profit and Loss sharing. This is put Islamic banks apart from conventional banks. Furthermore, the true essence of Islam promotes fairness, justice and benevolence in transaction. Instead of making *Tawarruq* home financing contract as the dominant contracts in Malaysia. There is still a good alternative home financing contract which is equity-based contract that can reflects Sharia principle clearly. Equity-based contract such as *Murabahah* and *Musyarakah* that require risk-sharing between banks and customer can be promote more in the future in order to give more choices towards the customers as well as to reflect the true values of Islamic banking in Malaysia.

BIBLIOGRAPHY

Ahamed Kameel Mydin Meera, & Dzuljastri Abdul Razak. (2005). *Islamic home financing through Musyarakah Mutanaqisah and Al-Bay' Bithaman Ajil contracts: A comparative analysis*. Kertas kerja dibentangkan di Kuliyyah of Economics and Management Sciences International Islamic of University Malaysia, Selangor, Malaysia. Diakses dari

Ahamed Kameel Mydin Meera, & Dzuljastri Abdul Razak. (2009). Home financing through the Musharakah Mutanaqisah contracts: Some practical issues. *Islamic Economics*, *22*(1), 3-27.

Bank Negara Malaysia. (2007). *Financial stability and payment systems report 2007*. Diakses dari Bank Negara Malaysia website: http://www.bnm.gov.my/ files/publication/fsps/en/2007/cp03_002_whitebox.pdf

Bank Negara Malaysia. (2013, June 30). *Bank Negara Malaysia*. Diakses dari http://www.bnm.gov.my/?ch=bm_legislation&pg=bm_legislation_act&ac=1083&lang=bm pada 5 November 2015.

Bank Negara Malaysia. (2015, April 20). *Bank Negara Malaysia*. Diakses dari http://www.bnm.gov.my/guidelines/05_shariah/Musyarakah.pdf

Dalfiza Mohd Yusof. (2013). *Faktor-faktor penerimaaan pembiayaan perumahan Musyarakah Mutanaqisah dalam kalangan pengguna Muslim Terengganu selatan* (Disertasi Sarjana belum diterbitkan). Universiti Sains Malaysia, Malaysia.

Dima, A. M., & Orzea, I. (2012). *Risk management in banking*. *Risk Assesment and Management*, 106-118. Diakses dari https://pdfs.semanticscholar.org /53f7/ 9666493f32814ba040a652026e7529f628a4.pdf

Edib Somolo, & M. Kabir Hassan. (2011). *The potentials of Musharakah Mutanaqisah for Islamic housing finance*, *4*(3), 237- 253.

Eriyanti Soraya Abd Halim. (2008). *Institusi kewangan dalam Islam*. Universiti Kebangsaan Malaysia, Malaysia. Diakses dari https:// www.scribd. com/doc /13249366/Institusi-Kewangan-Dalam-Islam

Habeebah Simisola Fa-Yusuf, & Ndiaye, N. D. (2017). Issues with the use of Tawarruq in Malaysia. *Journal of Islamic Banking and Finance*, *5*(2), 30-36. doi:10.15640/jibf.v5n2a5 http://www.ahamedkameel.com/wpcontent/uploads/2014/01/MMPPaper.pdf

Irawan Febianto. (2012). Adapting risk management for profit and loss sharing financing of Islamic banks. *Modern Economy*, *3*, 73-80.

Mabid Ali Al-Jarhi. (2016). An economic theory of Islamic finance Regulation. *Islamic Economic Studies*, *24*(2), 1-44. doi:10.12816/0033333

Mohd Faisol Ibrahim, & Rosila Kamarudin. (2016). Kegagalan pemaju menyiapkan rumah dan kesan ke atas pembeli yang menggunakan produk pembiayaan perumahan Islam. *International Conference on Accounting Management and Economics (ICAME2016)*. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/313791623_Kegagalan_Pemaju_Menyiapkan_Rumah_Dan_Kesan_Ke_Atas_Pembeli_Yang_Menggunakan_Produk_Pembiayaan_Perumahan_Islam

Muhammad Hanif. (2011). Differences and similarities in Islamic and Conventional banking. *International Journal of Business and Social Science*, *2*(2), 1660174. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/228201721_Differences_and_Similarities_in_Islamic_and_Conventional_Banking/download

Noor Mohammad Osmani, & Md Faruk Abdullah. (2010). Musharakah Mutanaqisah home financing: A review of literatures and practices of Islamic banks in Malaysia. *International Review of Business Research Papers*, *6*(2), 272-282.

Nooraslinda Abdul Aris, Rohana Othman, Rafidah Mohd Azli, Roshayani Arshad, Mardiyyah Sahri, & Abdul Razak Yaakub. (2012). Islamic house financing: Comparison between Bai' Bithaman Ajil (BBA) and Musharakah Mutanaqisah (MM). *Journal of Business Management*, *6*(1), 266-273.

Noraziah Che Arshad, & Abdul Ghafar Ismail. (2010). Shariah parameters for Musharakah contract: A comment. *International Journal of Business and Social Science*, *1*(1), 146-160. Diakses dari http://ijbssnet.com/journals /13.pdf

Rafidah Mohd Azli, Rohana Othman, Mardiyyah Sahri, Nooraslinda Abdul Aris, Roshayani Arshad, & Abdul Razak Yaakob. (2011). Implementation of Maqasid Shari'ah in Islamic house financing: A study of the rights and responsibilities of contracting parties in Bai' Bithaman Ajil and Musharakah Mutanaqisah. *Journal of Applied Business Research*, *27*(5), 85-96.

Soon S. M. (2010). *Penyelidikan dalam pendidikan*. Selangor: Penerbitan Multimedia.

Sudin Haron. (1996). *Prinsip dan operasi perbankan Islam*. Kuala Lumpur: Berita Publishing.

Sudin Haron. (1998). A comparative study of Islamic banking practices. *Islamic Economics*, *10*, 23-50.

Sue, V. M., & Ritter, L. A. (2012). *Conducting online surveys*. United Kingdom: SAGE Publication.

Zaharuddin Abdul Rahman (2014). *Contemporary Islamic finance architecture*. First Edition. IBFIM

Kebolehgunaan *Tahaluf* Dalam Akad Mudharabah: Satu Penelitian Untuk Pembinaan Konsep *Tahaluf Iqtishadi*[181]

Mohd Syakir Mohd Rosdi[a182]
Mohd Zulkifli Muhammad[b183]
Siti Nurzahira Che Tahrim[c]
Mohd Nor Hakimin Yusoff[d]
Azizah Musa[e]
Noormariana Mohd Din[f]
[a] Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang
E-mel: mohdsyakirmohdrosdi@gmail.com
[b c d e f] Fakulti Keusahawanan dan Perniagaan (FKP)
Universiti Malaysia Kelantan, Kelantan
E-mel: zulkifli.m@umk.edu.my

Abstrak

Tahaluf biasanya dibincangkan dalam *siyasi* (politik). *Tahaluf* di sini bermaksud perjanjian antara dua atau beberapa kelompok yang dilakukan untuk mencapai sesuatu objektif selagi mana tidak melanggar syariat Islam. Kebanyakkan ilmuwan membincangkannya dalam politik berdasarkan istilah *tahaluf siyasi*. Belum ada lagi yang membincangkannya dalam ekonomi. Jika perbincangan *tahaluf* dalam politik disebut *tahaluf siyasi*, perbincangan *tahaluf* dalam ekonomi boleh disebut sebagai *tahaluf iqtishadi.* Kajian ini penting dilakukan bagi mengisi lompang ilmu berkaitan *tahaluf* dalam Islam. Maka, hasrat khususnya adalah untuk meneliti konsep *tahaluf iqtishadi* berasaskan akad mudharabah. Bagi kajian awal ini, kertas kerja ini ditumpukan kepada perjanjian yang dilakukan dalam akad mudharabah. Terdapat tiga fokus iaitu terhadap jaminan, keadilan dan kemanfaatan. Kajian ini menggunakan kajian dokumen bagi meneliti konsep *tahaluf iqtishadi* dalam akad mudharabah. Data-data ini kemudiannya dianalisis dengan menggunakan analisis kandungan. Hasilnya, terdapat dua prinsip, dua ciri dan enam syarat pelaksana *tahaluf* sebagai kerangka awal pembinaan konsep *tahaluf iqtishadi*. Dua prinsip tersebut ialah

---

[181] Kertas kerja ini dibentangkan di *The 13th ISDEV International Development Management Conference 2018* (IDMAC2018) bertempat di Universiti Sains Malaysia, pada 13-14 November 2018 yang dianjurkan oleh Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.

[182] Dr. Mohd Syakir Mohd Rosdi merupakan pensyarah kanan di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia. Beliau juga merupakan ahli penyelidik bagi geran *Strengthening Mudharabah Contracts for a Sustainable Investor-Entrepreneur Islamic Profit Sharing Implementation*. Artikel yang dikemukakan ini adalah termasuk daripada salah satu kajian untuk memperdalamkan lagi penyelidikan berkaitan dengan geran *Strengthening Mudharabah Contracts for a Sustainable Investor-Entrepreneur Islamic Profit Sharing Implementation* (R/MyRA/A01.00/00404A/001/2017/000398).

[183] Dr. Mohd Zulkifli Muhammad, Dr.Siti Nurzahira Che Tahrim, PM Dr. Mohd Nor Hakimin Yusoff, Azizah Musa, dan Dr. Noormariana Mohd Din merupakan pensyarah di Fakulti Keusahawanan dan Perniagaan, Universiti Malaysia Kelantan, Kota Bharu, Kelantan. Beliau juga merupakan ahli penyelidik bagi geran *Strengthening Mudharabah Contracts for a Sustainable Investor-Entrepreneur Islamic Profit Sharing Implementation*.

mempertahankan kebenaran dan mempertahankan perjanjian. Dua ciri pula ialah mempunyai tempoh perjanjian dan perjanjian terbatal jika dikhianati. Enam syarat pula ialah kesetiaan, keikhlasan, bijak mengurus, tetap pendirian, ukhuwah dan keyakinan.

Kata Kunci: Kebolehgunaan *Tahaluf*, *Tahaluf Iqtishadi*, Akad *Mudharabah*

1 PENDAHULUAN

Ekonomi Islam dianggap bidang penting untuk membangunkan ekonomi ummah. Kepentingan bidang ekonomi Islam ini membawa ilmuwan Islam untuk menumpukan hanya kepada ekonomi Islam (Muhammad Nejatullah Siddiqi, 1989). Pelbagai perjanjian dilakukan dalam ekonomi Islam. Misalnya, perjanjian dalam akad *mudharabah* dan akad *musyarakah mutanaqisah*. Walau bagaimanapun, belum ada lagi satu perjanjian pun yang diteliti dari ketepatannya dengan konsep perjanjian dalam Islam yang lebih dikenali sebagai konsep *tahaluf*.

Kaedah *tahaluf* ini diperkenalkan oleh Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014) dalam kajiannya yang menggariskan prinsip, ciri dan syarat *tahaluf*. Bagi prinsip *tahaluf siyasi* terdapat enam prinsip utama. Pertama, prinsip mempertahankan kebenaran; kedua, prinsip perdamaian; ketiga, prinsip ketetapan perjanjian dengan Allah SWT; keempat, prinsip mempertahankan perjanjian; kelima,; prinsip tegas terhadap orang kafir dan keenam, bermatlamatkan *mardhatillah*. Bagi ciri *tahaluf siyasi* pula, terdapat empat ciri utama. Pertama, mempunyai tempoh perjanjian; kedua, perjanjian terbatal jika dikhianati; ketiga, mempunyai dokumen perjanjian yang jelas; dan keempat, Allah SWT bersama dengan perjanjian yang dilakukan. Bagi syarat *tahaluf siyasi* pula, terdapat tujuh syarat utama. Pertama, kesetiaan; kedua, keikhlasan; ketiga, bijak mengurus; keempat, tetap pendirian; kelima, ukhuwah; dan keenam, keyakinan.

Bidang *tahaluf* ini sebenarnya luas, tetapi ketika ini *tahaluf* hanya digunakan dalam politik sahaja dengan dinamakan sebagai *tahaluf siyasi*. Persoalannya, tidak adakah *tahaluf* dalam ekonomi Islam atau boleh disebut sebagai *tahaluf iqtishadi*? Kertas kerja ini dilakukan untuk meneroka konsep *tahaluf iqtishadi* dengan menggunakan kajian kepustakaan dan analisis tekstual untuk kemudiannya mampu dianalisis dengan menggunakan konsep akad *mudharabah*. Perbincangan dalam kajian ini dilakukan dalam dua bahagian. Bahagian pertama, konsep *tahaluf iqtishadi*; dan bahagian kedua, pengimplimentasian *tahaluf* dalam akad *mudharabah* sebagai asas pembinaan konsep *tahaluf iqtishadi.*

2 KONSEP AKAD MUDHARABAH

Lafaz akad *mudharabah* pada asalnya diambil dari perkataan orang Hijaz daripada perkataan *'qiraadh'*, berasal dari kata *'al-qardhu'* yang bererti *'al-qath'u'* (potongan atau sepotong) (al-Sayyid Sabiq, 1991:220). Maksud ini selari dengan padangan Abdul 'Azhim Badawi (2001:359) yang berpendapat pemilik modal mengambil sebahagian daripada hartanya untuk diperdagangkan dan ia berhak mendapatkan sebahagian daripada keuntungannya. Oleh itu, pemilik akan membuat potongan sebahagian dari modal perniagaan bagi

menghasilkan keuntungan. Kemudian dibuat potongan dari keuntungan beberapa bahagian pula.

Dengan ini pemilik hendaklah melafazkan kepada peniaga seperti "*Aku qiradkan bahagian modal ini untuk diperniagakan dan keuntungan darinya akan dibahagikan di antara kita berdua*". Lafaz *qabul* daripada peniaga pula ialah "*Aku terima bahagian modal ini untuk diperniagakan dan baki keuntungan itu untukku*". Lafaz di atas hanya sebagai contoh. Kita boleh melafazkan dengan gaya bahasa yang lain asalkan dapat difahami maknanya di antara lafaz ijab dan qabul dan tidak bercanggahan dengan makna asal perbendaharaan kata dalam istilah '*qiraadh'*. Harus akad dibuat secara bertulis atau dengan isyarat bisu yang dapat difahami.

Wahbah Zuhaily (1985) pula mengatakan perkataan *mudharabah* berasal dari bahasa Arab iaitu daripada perkataan *al-dharbu fil ardhi*, iaitu berjalan di muka bumi. Maksud 'berjalan di muka bumi' ini pada dasarnya dilakukan dalam rangka menjalankan suatu usaha sama ada usaha dalam bidang perekonomian atau usaha jihad di jalan Allah SWT. Ia dapat dibuktikan melalui firman Allah di dalam surah al-Muzzammil (73:20). Lafaz akad *mudharabah* juga dikatakan diambil dari perkataan orang Iraq iaitu *'dharab'* ertinya 'pertukaran' atau 'pertukaran sesuatu objek ke tempat atau ke bahagian yang lain' seperti juga pertukaran langkah kaki di antara kanan dan kiri seolah-olah peniaga berjalan untuk mencari keuntungan (Ibn Rusyd,1995).

Sedangkan menurut istilah fekah, *mudharabah* merupakan akad perjanjian (kerja sama usaha) antara kedua belah pihak, yang salah satu dari keduanya memberi modal kepada yang lain supaya dikembangkan, sedangkan keuntungannya dibahagi antara keduanya berdasarkan margin keuntungan yang telah disepakati sebelumnya (As-Sayyid Sabiq, 1991:220).

Makna dari perkataan *mudharabah* ini telah melengkapi maksudnya dan telah dihuraikan seperti makna perniagaan. Ia diubah menjadi lafaz lain iaitu 'pertukaran milik'. Perbezaannya di antara perniagaan dengan *mudharabah* adalah perniagaan merupakan pertukaran milik dan *mudharabah* merupakan perpindahan modal pada seseorang peniaga buat sementara sehingga keuntungan diperolehi. Berdasarkan kajian Isnaini (2017), terdapat tiga elemen dalam akad *mudharabah* ini iaitu jaminan, keadilan dan kemanfaatan. Ketiga-tiga elemen ini dibincangkan dalam kajian ini berdasarkan perspektif *tahaluf* yang dikemukakan oleh Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014).

3 ANALISIS JAMINAN DALAM AKAD *MUDHARABAH* BERDASARKAN PERSPEKTIF *TAHALUF*

Jaminan dalam akad *mudharabah* banyak berkisar tentang perlindungan daripada berlakunya sebarang kemungkinan risiko yang akan dihadapi oleh kedua-dua belah pihak iaitu pemilik modal (*shohib al-mal*) dan pengusaha modal (*mudharib*) (Abdul 'Azhim Badawi, 2001:359). Jaminan dalam akad *mudharabah* dapat dibahagikan kepada tiga jaminan. Pertama, kadar modal. Kedua, kadar keuntungan. Ketiga, tempoh waktu akad *mudharabah*.

Jaminan yang pertama iaitu kadar modal melibatkan penentuan kadar modal yang ingin disumbang oleh pemilik modal dalam melaksanakan akad *mudharabah*. Pemilik modal hendaklah menyatakan dengan jelas kadar modal yang hendak dikeluarkan sebelum melaksanakan akad *mudharabah* (Abdul 'Azhim Badawi, 2001). Kadar modal ini perlu dinyatakan bersama dengan potongan beberapa kos lain. Potongan beberapa kos lain adalah seperti kos pengurusan modal, kos pemindahan modal dan lain-lain kos yang melibatkan penggunaan modal. Menurut Haron et al. (1994:33), kadar modal tidak boleh disebut secara umum. Ini selari dengan Surah al-Baqarah ayat 282 yang menghendaki sesiapa yang bertransaksi hendaklah menulis transaksi tersebut. Ayat tersebut adalah seperti berikut:

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, **hendaklah kamu menuliskannya**. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua oang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu" (Al-Baqarah, 2:282).

Menurut Jalal al-Din al-Mahalliy dan Jalal al-Din al-Suyutiy (2007), ayat ini menyeru orang-orang yang beriman sekiranya mereka mengadakan hutang piutang yang termasuklah muamalat lain seperti jual beli, sewa-menyewa, hutang-piutang dan lain-lain (secara tidak tunai), misalnya pinjaman atau pesanan sesuatu barang atau perkhidmatan, hendaklah dicatat untuk pengukuhan dan menghilangkan pertikaian nantinya.

Oleh itu, suruhan menulis transaksi adalah terletak di atas tanggungjawab sama ada pihak penjual atau pihak pembeli atau kedua-dua pihak. Kedua-dua pihak juga boleh menulisnya sendiri atau melantik wakil (agen) bagi menulisnya. Sekiranya kadar modal ini disebut secara umum sebagai contoh "*aku beri duit untuk jalankan usaha mudharabah beberapa RM yang terdapat di dalam beg aku ini*", akad *mudharabah* tersebut menjadi tidak sah. Hukum tidak sah ini bertujuan memberi jaminan bahawa tidak akan timbul pertelingkahan di kemudian hari berhubung jumlah sebenar modal yang telah disumbangkan oleh pemilik modal ketika pengusaha modal hendak menyerahkan modal kembali kepada pemilik modal (Haron et al., 1994). Sekiranya berlaku pertelingkahan pada kadar modal setelah berlaku jangka masa akad

yang sah, misalnya pemilik modal mendakwa telah memberi RM10,000 dan pengusaha modal pula mendakwa hanya menerima RM5,000 sahaja, maka akad itu terbatal apabila dihadapkan kepada mahkamah.

Jaminan yang kedua pula adalah kadar keuntungan. Anwar (2001:167) berpendapat kadar keuntungan hendaklah diketahui dengan jelas kadarnya semasa akad hendak dibuat dan semasa keuntungan hendak diberikan. Jelas di sini kadar keuntungan yang perlu diambil perhatian berlaku dalam dua (2) keadaan. Pertama, kadar keuntungan sebelum melaksanakan akad *mudharabah*. Kedua, kadar keuntungan semasa atau selepas melaksanakan akad *mudharabah*. Ketiga, keuntungan tidak diperolehi.

Keadaan pertama hendaklah dinyatakan dalam bentuk proporsional bukan dalam bentuk wang ringgit iaitu dalam bentuk peratusan. Sebagai contoh, sebelum akad dibuat, pemilik modal mengatakan kepada pengusaha modal "*keuntungan untuk aku adalah sebanyak 60%, manakala keuntungan untuk kamu adalah 40%*". Sekiranya pengusaha modal bersetuju, maka akad tersebut termeterai. Sekiranya pengusaha modal tidak bersetuju, beliau boleh berbincang dengan pemilik modal kadar keuntungan yang membolehkan kedua-duanya bersetuju. Tetapi kadar keuntungan tersebut haruslah dalam bentuk proporsional iaitu dalam bentuk peratusan (Ibn Rusyd, 1995).

Keadaan kedua pula adalah kadar keuntungan hendaklah dinyatakan dengan jelas. Berapa ringgit yang diperolehi oleh akad *mudharabah* ini dan berapa ringgit untuk pemilik modal dan pengusaha modal masing-masing (Rab, 2005:22). Sebagai contoh, setelah selesai sesuatu tempoh akad *mudharabah* atau selesai perniagaan *mudharabah*, keuntungan yang diperolehi adalah sebanyak RM10,000. Jadi apabila dikira keuntungan proporsional masing-masing (keuntungan proporsional pemilik modal sebanyak 60%, manakala pengusaha modal pula sebanyak 40%), jumlah yang diperolehi oleh pemilik modal adalah RM10,000 x 60% bersamaan RM6,000. Sedangkan keuntungan untuk pengusaha modal adalah sebanyak RM4,000 (RM10,000 x 40%).

Oleh yang demikian, ketetapan kadar keuntungan ini adalah bertujuan untuk memberi jaminan kepada pemilik modal dan pengusaha modal agar mendapat kadar keuntungan seperti yang telah dipersetujui sebelum akad *mudharabah* dijalankan. Ini bersesuaian dengan firman Allah SWT dalam Surah al-Maidah ayat pertama seperti berikut:

> "Hai orang yang beriman! **Penuhilah akad-akad itu**…" (al-Ma'idah, 5:1).

Dengan cara ini, kedua-dua pihak berpuas hati dengan pembahagian keuntungan di akhir perniagaan *mudharabah* kerana kadar keuntungan proporsional telah dipersetujui dan dipenuhi dalam akad sebelumnya.

Jaminan ketiga pula adalah tempoh waktu akad *mudharabah*. Akad *mudharabah* dapat ditetapkan tempoh waktunya seperti setahun, dua tahun atau sebagainya seperti yang dipersetujui oleh pemilik modal dan pengusaha modal. Akad *mudharabah* juga boleh dibatalkan oleh salah satu pihak sama ada pemilik modal mahupun pengusaha modal. Ini kerana tidak ada syarat kelangsungan terus menerus dalam transaksi akad *mudharabah* ini.

Kedua-dua belah pihak boleh membatalkan akad pada bila-bila masa sahaja. Menurut al-Kasani (t.t) berkata:

"Sekiranya seseorang menerima modal untuk usaha mudharabah selama satu tahun, maka menurut pandangan kami perkara tersebut hukumnya harus".

Manakala, Ibn Qudamah (t.t) pula berkata:

"Boleh menghadkan waktu mudharabah seperti mengatakan, "Aku memberimu modal sekian dirham agar kamu mengusahakannya selama satu tahun. Bila sudah berakhir waktunya maka kamu tidak boleh membeli atau menjual".

Berdasarkan kepada dua pandangan sarjana Islam ini, jelas bahawa akad *mudharabah* dapat ditetapkan tempoh waktu kontraknya dan juga boleh dibatalkan berdasarkan persetujuan kedua-dua belah pihak (Rosly, 2005).

Hal ini dijelaskan juga dalam sumber-sumber al-Qur'an yang menyatakan tentang tempoh masa perjanjian dalam *tahaluf*. Ia terdapat dalam surah *al-Taubah* ayat 4. Allah SWT berfirman seperti berikut yang bermaksud:

"Kecuali mereka yang kamu mengikat perjanjian setia (dengannya) dari orang-orang musyrik, kemudian mereka tidak mencabuli perjanjian kamu itu sedikit pun, dan mereka tidak menolong seorang pun yang memusuhi kamu, **maka sempurnakanlah kepada mereka perjanjian sehingga (habis) tempohnya**. Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang bertakwa".

Menurut Sayyid Qutb (2000), Imam al-Baghawi telah menyebut dalam tafsirnya bahawa para *mufasirin* berkata, apabila Rasulullah SAW keluar ke Tabuk, maka kaum *munafikin* terus menyebarkan berita-berita palsu dan kaum Musyrikin pula mula bertindak membatalkan perjanjian mereka. Kemudian, Allah SWT menurunkan ayat yang berhubung kait dengan mereka dengan menghadkan setakat empat bulan sahaja daripada tempoh perjanjian mereka yang lebih panjang dari tempoh itu sebelum ini.

Selanjutnya, menurut Sayyid Qutb (2000), al-Imam al-Tabari telah mengemukakan pelbagai pendapat dalam mentafsirkan ayat-ayat permulaan surah ini. Daripada pendapat-pendapat tersebut, terdapat satu pendapat yang lebih sesuai berdasarkan situasi ketika itu. Pendapat tersebut ialah pendapat yang mengatakan tempoh yang diberikan Allah SWT kepada kaum Musyrikin yang memeterai perjanjian dengan kaum Muslimin. Daripada perjanjian tersebut, kaum Musyrikin diberikan kebenaran bergerak bebas hanya empat bulan daripada tempoh perjanjian sebenar kerana mereka telah memberikan bantuan kepada pihak lain untuk menyerang Rasulullah SAW dan telah membatalkan perjanjian mereka sebelum habis tempohnya. Adapun kaum Musyrikin yang tidak membatalkan perjanjian mereka dan tidak menolong pihak yang menyerang Rasulullah SAW, maka Allah SWT memerintahkan Rasulullah SAW supaya menyempurnakan perjanjian antara beliau dengan mereka sehingga tamat tempohnya. Perkara ini sama seperti yang dijelaskan oleh Wahbah al-Zuhaili (1998).

Dalam tafsiran di atas, Allah SWT menegaskan mengenai penyempurnaan tempoh perjanjian. Penyempurnaan ini mempunyai syaratnya iaitu selagi mereka tidak mencabuli perjanjian dan tidak menolong musuh Islam (Muhamad 'Izat Salih 'Unaini, 2008; Omer, 1978; Abd Rahman Muhammad Abd Aziz Syirab, 2010). Pada zaman Rasulullah SAW, Baginda telah pun menetapkan tempoh masa untuk sesuatu perjanjian. Misalnya adalah seperti perjanjian Hudaibiyah yang disebut dalam bahagian prinsip *tahaluf siyasi*. Perjanjian Hudaibiyah ini ditetapkan selama 10 tahun, tetapi hanya berlaku sekitar dua tahun sahaja daripada tempoh tersebut kerana kaum Musyrikin Mekah telah mengkhianati perjanjian itu (Wahiduddin Khan, 2005; Ali Abdul Halim Mahmud, 1992; Muhammad Ahmad Bashmil, 1989; Hepi Andi Bastoni,2010).

Selain itu, terdapat juga dalam satu Hadith lain yang menceritakan ketegasan Rasulullah SAW mengenai tempoh masa perjanjian. Hadith tersebut adalah seperti berikut yang bermaksud:

Daripada Hafsh bin Umar al-Namiri, beliau berkata; telah menceritakan kepada kami Syu'bah; daripada Abu al-Faidh; daripada Sulaim bin 'Amir seorang laki-laki dari Himyar, beliau berkata; dahulu antara Mu'awiyah dan Rumawi terdapat perjanjian. Mu'awiyah berjalan ke arah negeri mereka, kemudian setelah habis masa perjanjian Mu'awiyah memerangi orang-orang Rumawi tersebut. Kemudian terdapat seorang lelaki yang datang dengan menaiki kuda, beliau berkata; Allahu Akbar, Allahu Akbar. **Penamatan masa janji bukan pengkhianatan**. Kemudian orang-orang melihat kepadanya dan ternyata beliau adalah 'Amr bin 'Abasah, kemudian Mu'awiyah mengirimkan utusan kepadanya dan bertanya kepadanya. Kemudian beliau berkata; saya mendengar Rasulullah SAW bersabda: "Barang siapa antara dirinya dan suatu kaum terdapat suatu perjanjian, **maka janganlah ia mengencangkan ikatan dan janganlah ia melepasinya hingga habis waktunya atau ia mengembalikan perjanjian itu kepada mereka dengan cara yang jujur**". (Riwayat Abu Daud, No. Hadith: 2378).

Menurut Muhammad Abdur Rahman bin Abdur Rahim al-Mubarakfuri (t.t), maksud '*setelah habis masa perjanjian*' ialah mengenai tempoh masa tertentu. Umat Nabi Muhammad SAW dilarang mengkhianati perjanjian dengan melanggar tempoh perjanjian kecuali jika dikhianati atau tamat tempoh perjanjian (Muhamad Ahmad Rashid, 2011; Muhamad 'Izat Salih 'Unaini, 2008; Omer, 1978; Sufri Muhammad, 2002; Abd Rahman Muhammad Abd Aziz Syirab, 2010).

4 ANALISIS KEADILAN DALAM AKAD *MUDHARABAH* BERDASARKAN PERSPEKTIF *TAHALUF*

Muamalat dalam *mudharabah* mengutamakan aspek keadilan di antara kedua-dua pihak iaitu pemilik modal dan pengusaha modal. Dalam *tahaluf*, keadilan ini diletakkan sebaris dengan perbincangan prinsip mempertahankan kebenaran dan mempertahankan perjanjian. Mempertahankan kebenaran adalah salah satu prinsip *tahaluf* yang utama.

Kebenaran di sini tidak hanya melibatkan kebenaran khusus melalui Islam, bahkan ia merangkumi kebenaran umum melibatkan kebenaran yang tidak bersalahan dengan syariat

Islam (Yusuf Qardhawi, 2010:337; Abdul Wahhab Khallaf, 1997:7; Shukeri Mohamad, 2009; Amir Husin Mohd Nor *et al.*, 2012: 848). Perkara ini dinyatakan dalam dua Hadith seperti berikut yang bermaksud:

Daripada Jubair bin Muth'im beliau berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Tidak ada perjanjian persahabatan (persekutuan) yang melanggar syariat di dalam Islam kerana tidaklah persahabatan dan persekutuan mana pun yang telah ada pada masa Jahiliah (dalam kebaikan), kecuali semakin diperkukuh oleh Islam"[184] (Riwayat Muslim, No. Hadith: 4595).
Satu lagi Hadith adalah daripada[185] Jubair bin Muth'im. Beliau berkata Rasulullah SAW bersabda: "Tidak ada perjanjian (melakukan hal-hal yang dilarang syariat) dalam Islam, apa pun bentuk perjanjian yang telah dilakukan pada masa Jahiliah (berkenaan dengan hal-hal kebaikan) maka Islam akan mengukuhkan dan menguatkannya" (Riwayat Abu Daud, No. Hadith: 2536).

Berdasarkan kedua-dua Hadith tersebut, menurut Muhammad Syamsul Haq Abadi (1995), perkataan "*Tidak ada perjanjian dalam Islam*" bermaksud Islam tidak membenarkan perjanjian dalam Jahiliah seperti perjanjian dalam peperangan, serbuan dan seumpamanya melainkan perjanjian yang tidak melanggar syarak seperti perjanjian untuk merapatkan silaturahim dan menolong orang yang dizalimi. Perjanjian seperti ini makin dikuatkan, diperkukuhkan dan dipelihara oleh Islam.

Muhammad Syamsul Haq Abadi (1995) juga memetik pandangan Nawawi dan Ibnu Kathir yang dikatakan turut sama pandangannya seperti pandangan dalam mazhab Abu Hanifah dan Ahmad Ibnu Hanbal yang mengatakan bahawa tidak terdapat perjanjian yang melibatkan perjanjian perwarisan dan perjanjian yang bertujuan untuk menghalang pelaksanaan syariat Islam. Menurut mereka, perjanjian yang dibenarkan adalah sebaliknya yang merujuk kepada perjanjian untuk memperkukuhkan kebenaran dan membantu menyebarkan kebenaran.

Muhammad Syamsul Haq Abadi (1995) juga memetik pandangan Ibnu Qayyim yang mengatakan bahawa Allah SWT telah melembutkan hati-hati orang Islam dengan Islamnya dan menjadikan mereka bersaudara untuk tolong-menolong seperti jasad yang satu. Islam memberikan kebebasan untuk melakukan perjanjian, namun Islam lebih mewajibkan untuk melakukan persaudaraan sesama Islam kerana ia lebih besar manfaatnya daripada melakukan perjanjian dengan orang kafir (Taufiq Asy-Syawi, 1997). Walaupun begitu, perjanjian sesama Islam hanya akan berlaku apabila terjadi perselisihan antara umat Islam. Perjanjian dalam Jahiliah yang dibenarkan Islam pula adalah perjanjian yang hanya berunsur kebaikan. Perjanjian yang menolong kaumnya untuk berperang dan menyelamatkan kaumnya untuk mempertahankan kezaliman adalah dilarang dalam Islam.

---

[184] Di sini adalah *sanad* (susur galur periwayat Hadith) bagi Hadith tersebut: Telah menceritakan kepada kami Abu Bakr bin Abu Syaibah; Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Numair dan Abu Usamah; daripada Zakaria; daripada Saad bin Ibrahim; daripada Bapaknya.

[185] *Sanad* bagi Hadith ini adalah seperti berikut: Diriwayatkan daripada Utsman bin Abu Syaibah; daripada Muhammad bin Bisyr, Ibnu Numair dan Abu Usamah; daripada Zakariya; daripada Saad bin Ibrahim; daripada ayahnya; daripada Jubair bin Muth'im.

Berdasarkan huraian Hadith tersebut, Islam telah memberikan keharusan untuk bergabung dengan orang bukan Islam dalam perkara yang tidak bertentangan dengan syariat Islam (Taufiq Asy-Syawi, 1997:387; Alias Othman & Anisah Ab. Ghani,2008:118-120; Zulkifly Muda, 2009; Yusuf Qaradawi, Mat Saad Abd. Rahman & Hailani Muji Tahir, 1985). Pergabungan ini merupakan salah satu kaedah berkaitan *tahaluf siyasi*. *Tahaluf siyasi* telah berlaku antara Rasulullah SAW dengan beberapa kelompok kecil. Ketika itu, Rasulullah SAW dilihat lemah dan tiada kekuatan dari segi fizikal. Sebenarnya, ramai dalam kalangan pemimpin Quraisy telah menyedari perkembangan pengaruh Rasulullah SAW, tetapi mereka tidak begitu bimbang kerana tidak menjangkakan kekuatan strategi seterusnya yang akan dilakukan oleh Rasulullah SAW (Anuar Zainal Abidin, 2002; Fauzun Jamal, 2011).

Tambahan pula, pemimpin Quraisy tidak mahu bertembung dengan Abu Talib yang juga seorang pemimpin Quraisy kerana Rasulullah SAW mempunyai sokongan kuat daripadanya. Mereka juga dalam masa yang sama mengharapkan Abu Talib dapat mengawal aktiviti dakwah Rasulullah SAW (Al-Buti, 2003; Al-Mubarakfuri, 1992; Mustafa al-Syibaie, 2004; Ibn Hisham, 1955; Ibn Ishaq, 1978).

Bagi prinsip mempertahankan perjanjian, ia merupakan prinsip yang diambil berdasarkan beberapa dalil daripada Hadith Rasulullah SAW. Daripada sumber tersebut, terdapat satu Hadith yang diriwayatkan oleh Khalid al-Walid. Hadith tersebut adalah seperti berikut yang bermaksud:

Daripada Khalid al-Walid[186], beliau berkata; Rasulullah SAW bersabda; **"Ketahuilah, tidak halal harta orang-orang kafir *Mu'ahad* (yang memiliki perjanjian damai dengan orang-orang Muslim) kecuali dengan haknya,** dan haram atas kalian keldai jinak, kuda jinak, dan baghal jinak serta segala binatang buas yang memiliki taring dan segala burung yang memiliki cakar" (Riwayat Abu Daud, No. Hadith: 3312).

Berdasarkan penelitian penulis, aspek keadilan dalam akad *mudharabah* dapat dibahagikan kepada tiga (3) bahagian. Pertama, hasil keuntungan atau kerugian. Kedua, modal. Ketiga, penentuan keuntungan.

Bahagian pertama adalah hasil keuntungan atau kerugian. Akad *mudharabah* hukumnya harus, baik secara mutlak mahupun *muqayyad* (terikat/bersyarat). Adil dalam akad *mudharabah* boleh dilihat dari dua segi. Pertama, pemilik modal berlaku adil di dalam memberi jumlah yang mencukupi, tepat dan yang telah dipersetujui kedua-dua pihak kepada pengusaha modal. Kedua, pengusaha modal pula berlaku adil di dalam menguruskan usaha *mudharabah* dan dalam memberikan maklumat benar sama ada akad *mudharabah* menghasilkan keuntungan atau kerugian.

Namun, persoalan keadilan timbul apabila kerugian melanda kontrak *mudharabah* tersebut. Adakah pengusaha modal harus dipertanggungjawabkan untuk membayar ganti rugi kepada

[186] Hadith ini diriwayatkan daripada 'Amru bin Utsman telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Harb telah menceritakan kepadaku Abu Salamah Sulaiman bin Sulaim dari Shalih bin Yahya bin Al Miqdam dari abangnya al-Miqdam bin Ma'dikarib.

pemilik modal sekiranya usaha *mudharabah* sentiasa mendatangkan kerugian? Menurut Ibn Mundzir (dalam Abdul 'Azhim Badawi, 2001:359), pengusaha modal tidak menanggung kerugian terhadap usaha *mudharabah* yang gagal kecuali pengusaha modal sendiri yang bersikap melampaui batas dan menyimpang daripada kontrak *mudharabah* yang telah dipersetujui. Ibn Mundzir (dalam Abdul 'Azhim Badawi, 2001:359) menegaskan: *"Para ulama sepakat bahawa jika pemilik modal melarang pengusaha modal melakukan jual beli secara kredit, lalu ia melakukan jual beli secara kredit, maka ia harus menanggung risikonya"*.

Ibn Mundzir menegaskan betapa keadilan begitu penting dalam melaksanakan akad *mudharabah*. Sekiranya pengusaha modal tidak menjalankan usaha *mudharabah* seperti yang telah dipersetujui, maka pengusaha modal hendaklah menanggung semua kerugian. Perkara ini bertujuan untuk memberi keadilan kepada pemilik modal yang sudah sanggup menyerahkan modal kepada pengusaha untuk diuruskan.
Bahagian kedua pula adalah modal. Konsep keadilan dalam modal di sini merujuk kepada modal yang telah binasa semasa akad *mudharabah* dijalankan. Siapakah yang patut dipertanggungjawabkan dalam hal ini agar keadilan dapat ditegakkan? Menurut Bacha (1996), sekiranya berlaku pertelingkahan antara pemilik modal dan pengusaha modal mengenai modal yang telah musnah semasa akad *mudharabah* sedang berjalan, pemilik modal mendakwa pengusaha mengkhianati harta miliknya dengan membinasakan sebahagian daripada modal. Sedangkan pengusaha pula mendakwa pemilik modal yang membinasakan modalnya sendiri.

Oleh itu, dalam hal ini para hakim hendaklah menetapkan perkataan yang diambil kira dalam pertelingkahan ini adalah berpihak kepada pengusaha modal kerana pengusaha diberi amanah iaitu tidak ada pengkhianatan. Pengusaha diberi amanah bagi menguruskan modal tersebut sebaik mungkin bagi menghasilkan keuntungan dalam akad *mudharabah*. Ini bersesuaian dengan firman Allah SWT dalam Surah al-Baqarah ayat 283 yang bermaksud:

"Maka, jika sebahagian kamu mempercayai sebahagian yang lain, hendaklah yang dipercayai itu **menunaikan amanahnya** dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya…" (Al-Baqarah, 2:283).

Ayat ini menerangkan betapa pentingnya mereka yang telah diamanahkan untuk menunaikan amanahnya termasuklah dalam menunaikan amanah dalam kontrak *mudharabah* baik di pihak pemilik modal mahupun pengusaha modal. Oleh itu, perkataan pengusaha itu seolah-olah melepaskan dirinya dari dakwaan tidak beramanah. Justeru, tidak ada keuntungan di sini yang terhasil daripada akad *mudharabah* (Bacha, 1996).

Sementara bahagian ketiga pula adalah penentuan keuntungan. Konsep keadilan dalam penentuan keuntungan adalah dalam konteks sekiranya terjadi dakwaan berhubung keuntungan yang tidak diperolehi, bagaimanakah keuntungan tersebut ditentukan dan siapakah yang akan dipertanggungjawabkan? Sekiranya berlaku keadaan tidak mendapat keuntungan, maka perkataan yang diterima adalah daripada perkataan pengusaha modal kerana pada asalnya dia tidak memiliki modal. Akan tetapi pengusaha modal hendaklah berikrar dengan mengangkat sumpah di hadapan hakim bahawa perkataannya itu benar.

Jika sumpahnya palsu, maka hukumannya terserah kepada Allah. Jika akhirnya keuntungan sebenarnya diperolehi tetapi ditipu oleh pengusaha modal, mereka berdua hendaklah bersumpah. Semua keuntungan akan menjadi kepunyaan pemilik dan dikembalikan kepada peniaga sebagai upahnya yang berpatutan (Anwar, 2001:167). Menurut Anwar (2001) lagi undang-undang ini terpakai adalah semata-mata untuk menjaga keadilan sekiranya kedua-dua belah pihak saling bertelagah berkenaan penentuan keuntungan. Sebelah pihak iaitu pengusaha modal mendakwa tidak ada keuntungan, manakala sebelah pihak lagi iaitu pemilik modal tidak mempercayainya.

5 ANALISIS KEMANFAATAN DALAM AKAD *MUDHARABAH* BERDASARKAN PERSPEKTIF *TAHALUF*

Islam mensyariatkan kontrak *mudharabah* bagi memudahkan umat Islam berurusan dalam bidang perekonomian (al-Sayyid Sabiq, 1991:221). Sebahagian daripada mereka memiliki harta namun tidak mampu menguruskannya. Begitulah sebaliknya, terdapat juga mereka yang tidak memiliki harta, namun memiliki kemampuan dan idea perniagaan untuk menguruskan dan mengembangkan idea perniagaan tersebut. Maka Islam telah membolehkan perkongsian untung rugi ini agar mereka saling mendapat manfaat di antara mereka. Pemilik modal memanfaatkan keahlian pengusaha modal dan pengusaha modal pula memanfaatkan harta pemilik modal dan dengan demikian wujudlah kerjasama harta dan amal. Sesungguhnya Allah SWT tidak mensyariatkan satu akad kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerosakan (Al-Sayyid Sabiq, 1991:221).

Elemen kemanfaatan ini berguna dan dapat diperoleh jika kedua-dua pengusaha modal dan pemilik modal mempunyai syarat pelaksana *tahaluf* iaitu kesetiaan, keikhlasan, bijak mengurus, tetap pendirian, ukhwah dan keyakinan. Jika perjanjian ini tidak bermanfaat atau tidak menepati kepada syarat-syarat yang ditetapkan sebelum ini, perjanjian ini boleh terbatal seperti halnya dalam ciri *tahaluf* iaitu perjanjian terbatal jika dikhianati.

Melakukan perjanjian atau *tahaluf* terbuka kepada ancaman tipu daya, helah dan pengkhianatan. Tipu daya ini dijelaskan dalam surah *al-Nisa'* ayat 108. Firman Allah SWT tersebut adalah seperti berikut:

"Mereka bersembunyi dari manusia, tetapi tidak bersembunyi daripada Allah sedangkan Allah bersama mereka ketika mereka merancang di malam hari, kata-kata yang tidak diredai oleh Allah. Dan Allah sentiasa Meliputi Pengetahuan-Nya apa yang mereka lakukan".

Berdasarkan ayat itu, Wahbah al-Zuhaili (1998) menjelaskan bahawa Allah SWT telah memperingati kaum Muslimin agar bersiap sedia dengan tipu daya orang bukan Islam (*Al-Anfal*, 8:60; *Al-Nisa'*, 4:71). Orang bukan Islam sentiasa membincangkan strategi untuk menjatuhkan Islam di tempat yang tersembunyi[187]. Ayat ini walaupun memfokuskan orang bukan Islam, tetapi untuk orang Islam juga adalah berkaitan dengannya. Untuk elak ditipu,

[187] Menurut Tarmizi Taher (2002:44), kewaspadaan pada hari ini bukan sahaja terhadap orang kafir, malah merangkumi kewaspadaan kepada menerima sebarang proses globalisasi, teknologi, internasional dan seumpamanya.

sikap kewaspadaan penting diterapkan kepada umat Islam ketika melakukan akad *mudharabah*.

Menurut Sayyid Qutb (2000), mereka tidak dapat menyembunyikan rancangan jahat mereka. Ketahuilah bahawa manusia tidak dapat memberikan manfaat atau mudarat kecuali Allah SWT. Allah SWT mengetahui keseluruhan segala sesuatu.

Dalam ayat yang lain, Allah SWT tidak hanya mengkhususkan mengenai sikap dan kelakuan orang Yahudi sahaja[188], malah orang-orang kafir lain pun dinyatakan mempunyai sikap tidak menepati janji. Perkara ini dibincangkan dalam surah *al-Anfal* ayat 55-57.

Secara ringkasnya, dalam ayat ini Allah SWT berfirman dengan mengatakan bahawa sejahat-jahat makhluk ialah orang-orang kafir (*Al-Anfal*, 8:55-57). Ketegasan ini disebabkan tiga perkara. Pertama, mereka tidak mahu beriman; kedua, mereka sentiasa mencabuli perjanjian; dan ketiga, mereka tidak takut akibat mencabuli perjanjian tersebut. Dari sini, harus diketahui bahawa bukan sahaja orang Yahudi tidak menepati janji bahkan semua orang kafir pun mempunyai sifat tersebut.

Daripada penjelasan di atas, sebenarnya tidak menepati janji ini hadir apabila berhadapan dengan habuan dunia. Pelaksana *tahaluf* atau akad *mudharabah* akan berhadapan dengan cabaran habuan dunia. Antara habuan dunia yang menjadi cabaran kepada pelaksana *tahaluf siyasi* ialah wang, harta, pangkat dan wanita (*Ali 'Imran*, 3:14; *Ali 'Imran*, 3:186; Al-Anfal, 8:28; *Al-Nisa'*, 4:102; *Al-Taubah*, 9:24). Cabaran ini datang apabila seseorang yang melaksana *tahaluf* ini merupakan seorang yang menjaga amanah (*Al-Mukminun*, 23:8; *Al-Ma'arij*, 70:32). Hanya mereka yang benar-benar ikhlas sahaja yang mampu menghadapi cabaran ini (*Al-Anfal*, 8:70; *Al-Taubah*, 9:20).

Oleh yang demikian, ukhwah adalah penting diterapkan ketika berlakunya akad. Menurut Sayid Sabiq (2012: 248), di antara tanda-tanda perhatian seorang Muslim terhadap sesama saudara Muslim ialah tidak meninggalkan saudaranya yang ditimpa musibah atau bencana tanpa menghulurkan tangan untuk meringankan musibah atau menolak bencana yang mengancamnya. Ertinya seseorang Muslim wajib menjaga dan melindungi darah, harta dan kehormatan sesama saudara Muslim dan diharamkan dia mengganggunya. Selain itu, beliau juga menyebut bahawa persaudaraan sesama Muslim ini memerlukan kepada sikap saling menghormati, menepati janji, amanah, rendah hati, mengutamakan orang lain atas diri sendiri, tolong-menolong, pengekangan diri dari perasaan marah, membebaskan masyarakat dari kejahatan diri, dan mendamaikan permusuhan.

Berdasarkan kenyataan tersebut, mengutamakan persaudaraan Islam lebih diutamakan syariat sebagai langkah pencegahan daripada berlakunya perkelahian sesama umat Islam (*Ali 'Imran*, 3:103; *Al-Hasyr*, 59:10; *Al-Hujurat*, 49:10). Perkelahian ini akan melemahkan

[188] Menurut Al-Sayuti (1978:100), *asbabun nuzul* ayat 55 daripada surah *al-Anfal* ini diriwayatkan oleh Abu Syaikh dari Sa'id bin Jubair. Menurut Sa'id, ayat ini turun berkenaan dengan enam suku kaum Yahudi yang sangat kufur, di antaranya ialah Ibnu Tabut.

kesatuan dan kekuatan umat Islam. Antara sebab berlakunya perkelahian ialah apabila terdapat perselisihan pandangan antara umat Islam (Sayid Qutb, 2000).

Daripada isu-isu di atas, maka sikap keyakinan diperlukan ketika melakukan akad kerana pelaksana *tahaluf* harus berhadapan dengan situasi tidak mengetahui kesan yang akan berlaku setelah melakukan *tahaluf.* Kesan ini merujuk kepada hasil yang mungkin diterima selepas melaksanakan *tahaluf* sama ada memperoleh kesan postif atau pun negatif. Selain itu, pelaksana *tahaluf* juga tidak mengetahui ancaman musuh sama ada datangnya daripada sesama Islam atau pun sesama rakan *tahaluf* (*Ali 'Imran*, 3:54; *Al-Nisa'*, 4:108; *Al-Taubah*, 9:48; *Faatir*, 35:10; *Faatir*, 35:43; *Ghafir*, 40:5; *Nuh*, 71:22).

Kisah perjanjian Hudaibiyah adalah salah satu kisah keyakinan para sahabat kepada Rasulullah SAW ketika berlakunya *tahaluf*. Dalam satu Hadith digambarkan bagaimana kemenangan Islam itu adalah hasil daripada melakukan *tahaluf* Hudaibiyah. Hadith itu adalah seperti berikut yang bermaksud:

Telah menceritakan kepadaku Ahmad bin Ishaq telah menceritakan kepada kami 'Utsman bin Umar telah mengabarkan kepada kami Syu'bah daripada Qatadah daripada Anas bin Malik RA, beliau berkata; Allah berfirman **"Sesungguhnya Kami telah memberi kepadamu kemenangan yang nyata", maksudnya adalah perjanjian Hudaibiyyah".** (Riwayat Al-Bukhari, No. Hadith: 3854).

Sebenarnya akad *mudharabah* ini pada asalnya tidak mempunyai syarat-syarat tertentu kerana ia adalah harus tetapi oleh kerana ditakuti tidak dapat berlaku adil dan bagi menjamin kemanfaatan terhadap kedua-dua pihak agar tidak dikhianati, maka boleh ditentukan mana-mana syarat yang boleh memelihara kepentingan masing-masing dan saling memberi manfaat bagi kedua-dua pihak (El-Din, 2008:40). Dengan itu, pemilik modal dan pengusaha modal boleh membatalkan mana-mana syarat dan menetapkan syarat-syarat baru yang lain tetapi hendaklah dengan izin syarak. Syarat-syarat *tahaluf* di atas adalah asas yang telah disusun oleh sarjana Islam bagi seseorang yang ingin menjalankan sistem perniagaan *mudharabah* agar ia dapat memberi manfaat (Rab, 2005:22; Giannini, 2013).

6 KERANGKA KONSEPTUAL *TAHALUF IQTISHADI* BERDASARKAN AKAD *MUDHARABAH*

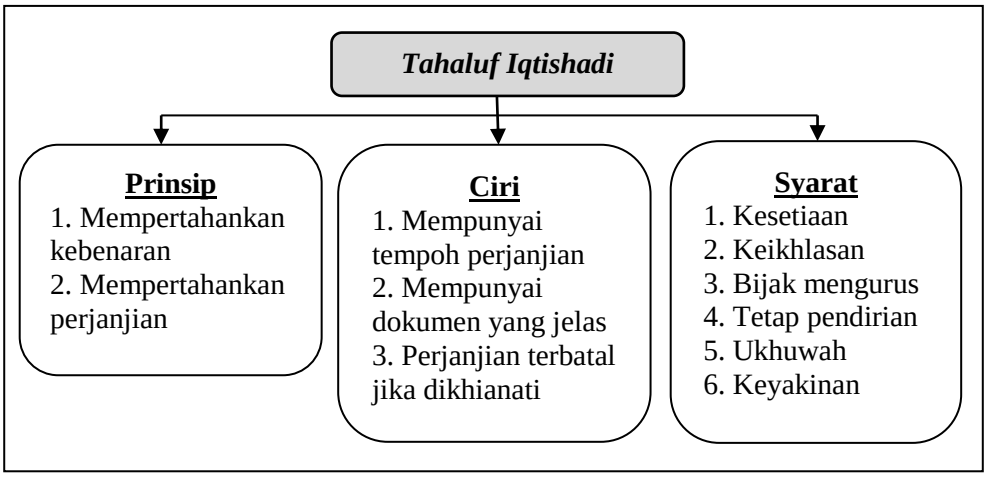
Daripada penjelasan-penjelasan yang dikemukakan sebelum ini, ia dapat dirumuskan dalam Jadual 1 bahawa elemen jaminan lebih sesuai dengan dua ciri *tahaluf* iaitu mempunyai tempoh perjanjian dan mempunyai dokumen yang jelas. Elemen keadilan pula berkait dengan dua prinsip *tahaluf* iaitu mempertahankan kebenaran dan mempertahankan perjanjian, manakala kemanfaatan pula berhubungan dengan enam syarat pelaksana *tahaluf* iaitu kesetiaan, keikhlasan, bijak mengurus, tetap pendirian, ukhuwah dan keyakinan dan satu ciri *tahaluf* iaitu perjanjian terbatal jika dikhianati.

Jadual 1: Kerangka Konseptual *Tahaluf Iqtishadi* Berdasarkan Elemen Akad *Mudharabah*

Elemen Akad *Mudharabah*	Kerangka *Tahaluf Iqtishadi*
1. Jaminan	a. Mempunyai tempoh perjanjian b. Mempunyai dokumen yang jelas

2. Keadilan	a. Mempertahankan kebenaran b. Mempertahankan perjanjian
3. Kemanfaatan	a. Kesetiaan, b. Keikhlasan c. Bijak mengurus d. Tetap pendirian e. Ukhuwah f. Keyakinan g. Perjanjian terbatal jika dikhianati

Jika diteliti daripada Jadual 1 tersebut, pelaksanaan akad *mudharabah* yang diamalkan sekarang sebenarnya hanya bertepatan dengan dua prinsip, dua ciri dan enam syarat pelaksana *tahaluf*. Walaupun bukan semua prinsip, ciri dan syarat *tahaluf* yang didapti daripada akad *mudharabah*, sekurang-kurangnya ia telah memberikan gambaran bahawa kerangka *tahaluf* sesuai diamalkan dalam akad *mudharabah*. Hal ini meyakinkan pengkaji bahawa pembinaan *tahaluf* dalam ekonomi Islam in sesuai dibina. Untuk permulaannya, ia boleh dilihat dalam kerangka *tahaluf iqtishadi* yang dibina dalam Rajah 1.



Rajah 1: Kerangka *Tahaluf Iqtishadi* Dalam Akad *Mudharabah*

Berdasarkan Rajah 1 ini, dipamerkan dua prinsip, dua ciri dan enam syarat pelaksana *tahaluf* sebagai kerangka awal pembinaan konsep *tahaluf iqtishadi*. Dua prinsip tersebut ialah mempertahankan kebenaran dan mempertahankan perjanjian. Dua ciri pula ialah mempunyai tempoh perjanjian dan perjanjian terbatal jika dikhianati. Enam syarat pula ialah kesetiaan, keikhlasan, bijak mengurus, tetap pendirian, ukhuwah dan keyakinan.

7 KESIMPULAN

Sebagai kesimpulannya, konsep *tahaluf* boleh diaplikasikan dalam bidang ekonomi Islam. Ia dibuktikan melalui penggunaan prinsip, ciri dan syarat yang selari dengan tiga elemen dalam akad *mudharabah* iaitu elemen jaminan, keadilan dan kemanfaatan. Perkara ini boleh dilihat

dalam Jadual 1 dan Rajah 1 seperti yang diutarakan sebelum ini. Akhirnya, kajian ini merupakan model awal pembinaan konsep *tahaluf iqtishadi*. Pembinaan ini melakar pemikiran baru pembentukan konsep *tahaluf* dalam bidang selain politik iaitu bidang ekonomi Islam.

RUJUKAN

Abd Rahman Muhammad Abd Aziz Syirab (2010). *Ahkam al-Tahalufat al-Siyasiyah Fi Daui al-Waqi'I al-Mu'asir*. Tesis Sarjana yang diserahkan kepada Kuliah Syariah wal Qanun Bil Jami'ah al-Islamiyah, Universiti Islam Ghazzah. Tidak diterbitkan.

Abdul 'Azhim Badawi (2001). *Al-Wajiz fi Fiqhis Sunnati wal Kitabil 'Aziz*. Mansoura, Egypt: Dar Ibnu Rajab.

Abdul 'Azhim Badawi (2001). *Al-Wajiz fi Fiqhis Sunnati wal Kitabil 'Aziz*. Mansoura, Egypt: Dar Ibnu Rajab.

Abdullah Zaik Abd. Rahman (2011). *Siyasah Syar'iyyah dan Tahaluf Siyasi dalam Kalangan Parti Politik Umat Islam Malaysia: Satu Analisa Kritikal*. Kertas yang dibentangkan di Wacana Pemikiran dan Peradaban Ummah ke-III di Kuala Lumpur pada 12 Nov 2011.

Ali Ibn Khalaf Ibn Abd al-Malik (2000). *Ibn Battal Syarh Sahih al-Bukhariy*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd.

Al-Kasani (t.t). *Al-Bada'i'u ash-Shana'i'u.* Cairo, Egypt: al-Muniriyah.

Al-Sayyid Sabiq (1991). *Fiqh us-Sunnah,* Jilid 3. Illinois, USA: North American Islamic Trust.

Anwar, M. (2001). Development Of Mudarabah Instruments: Understanding Their Profitability, Securitization And Negotiability Aspects. *International Journal of Economics, Management and Accounting, 9*(2), 165-186.

As-Sayyid Sabiq (1991). *Fiqh us-Sunnah,* Jilid 3. Illinois, USA: North American Islamic Trust.

Bacha, O. I. (1996). Conventional versus mudarabah financing: An agency cost perspective. *International Journal of Economics, Management and Accounting, 4*(1&2).

El-Din, S. I. T. (2008). Income ratio, risk-sharing, and the optimality of Mudarabah. *Journal of Islamic Economics, 21*(2), 39-62.

Giannini, N. G. (2013). Faktor yang mempengaruhi pembiayaan *mudharabah* pada bank umum syariah di Indonesia. *Accounting Analysis Journal, 2*(1).

Haron, S., Ahmad, N., & Planisek, S. L. (1994). Bank patronage factors of Muslim and non-Muslim customers. *International Journal of Bank Marketing, 12*(1), 32-40.

Ibn Qudamah (t.t). *Al-Mughni.* Riyadh, Saudi Arabia: Maktabah Riyadh al-Haditsah.

Ibn Rusyd (1995). *Bidayatul Mujtahid*. Riyadh, Saudi Arabia: Dar Salam.

Imam Nawawi (2007). *Raudhatun Salihin.* Jakarta, Indonesia: Pustaka Azzam.

Jalal al-Din al-Mahalliy & Jalal al-Din al-Suyutiy (2007). *Tafsir al-Jalalayn.* London, UK: Dar Al Taqwa Ltd.

Mohd Rosdi, M. S. (2015a). *Pemikiran Tahaluf Siyasi Parti Islam SeMalaysia (PAS) Dan Implikasinya Terhadap Pembangunan Negara*. Kertas kerja ini dibentangkan dalam Bengkel Research University Team (RUT) bertempat di Universiti Sains Malaysia (USM) pada 2 – 4 Mac 2015.

Mohd Rosdi, M. S. & Mohd Razif, N. A. (2017). Uswah hasanah country of khalifah umar abdul aziz: an islamic political economy research. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 7, No. 6. DOI: 10.6007/IJARBSS/v7-i6/3026. URL: http://dx.doi.org/10.6007/IJARBSS/v7-i6/3026.

Mohd Rosdi, M. S. (2010). *Dr. Burhanuddin Al-Helmi dan Pembangunan Ekonomi Politik Islam Di Malaysia*. Disertasi Sarjana yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

Mohd Rosdi, M. S. (2013). *Ekonomi politik Islam: Teori dan falsafah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Rosdi, M. S. (2014a). "Mencari ekonomi holistik: Antara ekonomi Islam dan ekonomi politik Islam", dlm. Internasional Pembangunan Islam I (KIPI-I). Universitas Jember, Indonesia.

Mohd Rosdi, M. S. (2014b). Islamic Political Economy: A Special Reference to the Use of Tahaluf Siyasi in the State of Kelantan, Malaysia. *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 4, No. 5, May 2014.

Mohd Rosdi, M. S. (2014c). *Tahaluf siyasi dalam ekonomi politik Islam: Satu kajian teoretis*. Thesis was submitted as a requirement for a PhD, Universiti Sains Malaysia.

Mohd Rosdi, M. S. (2015a). Conceptualization of Islamic Political Economy. *American International Journal of Social Science*, 4 (4), 71-77.

Mohd Rosdi, M. S. (2015b). Tahaluf Siyasi Dalam Ekonomi Politik Islam. *Ekonomika: Jurnal Paradiqma Islam Di Bidang Keuangan, Ekonomi dan Pembangunan*, 3 (1), 56-82.

Mohd Rosdi, M. S. (2015c). The Roles of Tahaluf Siyasi in Political Unity. *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 5, No. 7, Julai.

Mohd Rosdi, M. S. (2015d). Ummah Economic Remedy: Between Islamic Economics and Islamic Political Economy. *Journal of Business Management & Economics*, [S.l.], 4 (01), 38-46. DOI: http://dx.doi.org/10.15520/jbme.2016.vol4.iss01.169.pp38-46.

Mohd Rosdi, M. S. (2016a). Declaration Of Malaysia As An Islamic State In The Era Tun Dr Mahathir Mohamad's Governance: Implications Towards Political Economics In Islamic Ways. *International Journal of Management and Economics Invention*, 2 (3), 566-572. Doi:10.18535/ijmei/v2i3.01

Mohd Rosdi, M. S. (2016b). Pemikiran Tahaluf Siyasi Parti Islam SeMalaysia (PAS) dan Implikasinya Terhadap Pembangunan Negara. *Jurnal Sains Humanika*, 8 (2), 19-25.

Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014). *Tahaluf Siyasi Dalam Ekonomi Politik Islam: Satu Kajian Teoretis*. Tesis Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

Muhamad 'Izat Salih 'Unaini (2008). *Ahkam al-Tahaluf al-Siyasi Fi al-Fiqh al-Islami*. Filastin: al-Jami'ah al-Najah al-Wataniyah

Muhamad Ahmad Rashid (2011). *Tahaluf Siyasi Hukum dan Syarat*. Norsaleha Mohd. Salleh (Terj.). Alor Star: Pustaka Darul Salam.

Muhammad Abdur Rahman bin Abdur Rahim al-Mubarakfuri (t.t). *Tuhfatul Ahwadzi bi Syarh Jami' at-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Muhammad Iqbal (2007). *Islamic Toleration & Justice Non-Muslims Under Muslim Rule*. India: Adam Publishers & Distributors.

Munir al-Ghadban (1988). *Al-Tahaluf al-Siyasi Fi al-Islam*. Kaherah: Dar al-Salam.

Munir Muhammad Ghadban (1982). *al-Tahaluf al-Siyasi Fi al-Islam*. Al-Urdun: Maktabat al-Manar Zarqa'.

Munir Muhammad Ghadban (2002). *Kompromi Politik Dalam Islam*. Jakarta Timur, Indonesia: Pustaka al-Kau*tahaluf*ar.

Omer, A. I. (1978). "Limit *tahaluf* of The Doctrine of Tahaluf and *tahaluf* Bearing on The Law of Burdens" dlm. *Journal of Islamic and Comparative Law*, Vol. 8, No. 73.

Rab, H. (2005). Impact of Inflation on Mudarabah Profits: Some Observations. *J. KAU: Islamic Econ, 17*(2), 21-25.

Rosly, S. A. (2005). *Critical issues on Islamic banking and financial markets: Islamic economics, banking and finance, investments, Takaful and Financial Planning.* Kuala Lumpur: Dinamas Publishing.

Sayid Sabiq (1978). *Unsur-unsur Kekuatan Dalam Islam*. Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Sayid Sabiq (2012). Anaasir al-Quwwah Fii al-Islam. Rijalul Alam (Terj.). *Pangkal Kekuatan Islam*. Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa.

Sayyid Qutb (2004). *Tafsir Fi Zilalil Qur'an (Di Bawah Naungan al-Quran)*. (Terj.), Jilid 2. Jakarta: Gema Insan.

Subhi Mahmasani (1982). *al-Qanun Wa al-'ilaqat al-Duwaliyyah fil Islam*. Beirut: Dar al-'ilmlial Malayin.

Sufri Muhammad (2002). *Tahaluf siyasi menurut perspektif Islam: Satu tinjauan terhadap sumbangan PAS membentuk Barisan Alternatif dalam pilihanraya umum 1999*. Latihan Ilmiah yang diserahkan kepada Jabatan Siasah Syar'iyyah, Universiti Malaya. Tidak diterbitkan.

Wahbah al-Zuhaili (1998). *Tafsir al-Munir Fi al-'Aqidah Wa al-Syari'ah Wa al-Manhaj*. Lubnan: Darul Fikr al-Mu'asir.

Wahbah Zuhaily (1985). *Al-Fiqhu al-Islami wa Adillatuhu.* Damascus, Syria: Dar al-Fikr.

Participative Development And Poverty Reduction In Islamic Perspective

Siti Hajar
Faculty of Social Science and Political Science
Muhammadiyah University of North Sumatra
Email: sitihajar4416@gmail.com

Abstract

The problem of poverty is not only related to the economic sector, but also in the social sector. Overcoming this poverty problem requires good cooperation on all sides including the government and the community. Poverty reduction is the duty of every religious person because he has the responsibility to overcome poverty in his environment. This is because poverty in the Koran is a necessity. Thus this poverty problem must be overcome by preventive measures so that the rate of growth of poverty rates in an area does not expand. One of the preventive actions that can be implemented is by developing participatory development. This development effort aims to increase community participation in poverty reduction. Through a high level of participation from the community to overcome the problem of poverty, social problems can be avoided. Poverty is a social problem that must be faced together, namely between the government and the community, whether they are rich or poor. One effective way to do this is that the rich can provide assistance to the poor, because in social life the community needs each other. This is in accordance with the teachings of Islam that giving sadaqah or charity to poor people is a step in preventive actions to overcome poverty.

Keywords: participatory development, poverty reduction in an Islamic perspective

1 INTRODUCTION

One problem that really needs help from all parties, especially the government, is a poverty problem, because it is very dangerous for religious people because poverty problems can sell aqidah. Poverty in the teachings of Islam is a necessity, because poverty shows a human being does not have the effort or does not have the ability to fulfill their needs. In accordance with His words contained in the verse 10 Al-Jumu'ah, which reads:

> *"If you have been prayed, then you will scatter on the earth, and seek the grace of Allah and remember Allah so much that you are lucky"*

Based on the Al-Jumu'ah letter, no human being created by Allah SWT in this world will fall into the poverty line. However, in reality the population in the world, especially in

developing countries, lives below the poverty line. Poverty is a social problem that must be overcome and not to be avoided. So, this social poverty problem requires strong cooperation between the government and the community to jointly take preventive actions in overcoming poverty. One of the preventive measures that can be done is to struggle and strive to develop themselves and increase the growth rate in various sectors. Thus, it requires an increase in the high participation of the community to achieve goals that refer to the development goals of realizing an independent, advanced, prosperous and just society.

The development referred to above is the development of rural communities. Engineer (1999: 2) suggests that the main approach to this development is

1. Participatory approach that involves villagers in all development processes, from planning, implementing, controlling and utilizing the results.
2. An independence approach that focuses on activities and businesses based on local independence
3. The integrated approach is to direct activities across sectors and across regions into a comprehensive and integrated development process

Conditions of development in general, in developing countries require preventive action as an effort to overcome poverty so that they can develop a whole human being, physically and spiritually, materially and spiritually. In general, poverty is a condition or condition in which citizens get a relative or permanent obstacle in fulfilling the basic needs of their lives, especially in the field of physical physical life such as clothing, food and housing (residence, settlement) which cannot be alone other.

Humans are born by Allah SWT, not poor but humans are given social responsibility to make changes in their lives. Based on the word of Allah SWT in the Qur'an the Letter of Ar-Ra'ad verse 11:

> *"Verily God does not change the state of a people so that they change the conditions that are in themselves"*

The verse explains that in improving life must be from oneself or the community itself because God will not change a people, before the people want to try and struggle to change themselves. Thus, that humans are agents of change or also called development actors.

2 DISCUSSION

The concept of poverty is very diverse, ranging from simply being unable to meet basic consumption needs and improving conditions, lack of business opportunities, to a broader understanding that includes social and moral aspects. Sutomo (2000: 90), argues that every human being is blessed by God with the impulse to fulfill basic human needs that must be fulfilled to maintain life and continuity as a basic requirement and energy.

All of these are the minimum needs that must be achieved by humans, such as the need to live, the need for love, to feel safe, to achieve something and to be accepted in groups or shelter and sustenance, security, group support, esteem, respect, self actualization.

Poverty is a condition or condition in which citizens get a relative or permanent obstacle in fulfilling the basic needs of their lives, especially in the field of physical physical life such as clothing, food and housing (a place to live, settlements) that cannot be overcome by themselves without giving influence to others. According to Adi (2003: 10), poverty can be traced to the existence of social and economic class disparities, inadequacy of rural-urban relations, and differences between tribes, religions and regions. In this case looking at the problem of poverty from its handling efforts it seems difficult to separate poverty issues from social inequality.

One developing country that runs a development program that aims to reduce poverty is the State of Indonesia. The programs that have been implemented are IDT (Disadvantaged Village Inpres), PPK (Kecamatan Development Program), P2KP (Urban Poverty Reduction Project), PNPM-MP (Rural Independent Community-Empowerment Program) and others. The programs carried out have the same goal, namely improving the welfare of the community. One of the programs related in this study is the National Community-Independent Community Empowerment Program (PNPM-MP).

Gregorius (2008) stated that the program (PNPM-MP), formulated a strategy for tackling rural poverty which was carried out by:

1. Providing opportunities for rural communities to obtain adequate education services, free and free.
2. Encourage the development of agricultural and mining investment into rural areas.
3. Open wide opportunities for villagers to obtain easy business loans.
4. Encouraging the regional development agenda to prioritize poverty eradication as the main priority scale, encouraging the determination of all parties to acknowledge the failure of poverty reduction so far.
5. Generating collective awareness to understand poverty as a common enemy, and increase the participation of all parties in eradicating poverty.

Hajar (2011: 1) that poverty alleviation programs are a solution to improving community welfare. This is because the welfare of the community is seen from the ability of humans to achieve needs that are adjusted to their level of income. Poverty programs are divided into four to sharpen the focus of implementing poverty reduction programs, namely:

1. Cluster 1, the Social Assistance and Social Security Program, implemented with the aim of reducing the burden on poor people and families in meeting basic needs through increasing access to basic services, among others through food, health and education.
2. Cluster 2, Community Empowerment Program (National Program for Community Empowerment of PNPM) implemented with the aim of increasing the capacity, independence and empowerment of the community in the development process.
3. Cluster 3, the Micro, Small and Medium Enterprise Empowerment Program (MSME) Program, which was implemented with the aim of helping micro and small businesses to increase capacity and expand their businesses so that the lives of the poor are more stable and income increases.
4. Cluster 4, the People's Pro Program implemented with the aim of completing various programs and activities that have been carried out through 3 clusters of poverty

reduction programs and helping the needs of low-income and marginalized communities.

Poverty is the biggest social problem in a country and is very dangerous both for themselves and for religion. In accordance with the words of the Prophet Muhammad SAW said:

"It is almost poverty caused to kufr" (al-hadith)

So in the Al-Qur'an has provided several strategies to overcome poverty:

1. Must work and try
   In accordance with the word of God in the Al-Qur'an Surat Al-Qashash: 77, namely
   "And look for what Allah has bestowed upon you (happiness) the land of the hereafter, and do not forget your portion of (worldly pleasures) and do good (to others) as Allah has done good to you and do not do harm in (the face) of the earth . Verily Allah does not like those who do damage".
2. Thrifty life and not excessive
   In accordance with the word of God in the Qur'an, Al-Isra ': 26-27, that is
   "And give to families who are close to their rights, to the poor and those who are on the way and do not waste (your wealth) wastefully. In fact the wasters are Satan brothers and the devil is very denying his Lord".
3. Require the Muslims to issue zakat, and call on Sadaqah.
   In accordance with the word of God in the Al-Qur'an Surat Al-Baqarah: 43, namely
   "And set up prayer, give zakat and ruku 'along with those who bow"

In connection with the verses above, if every Muslim can implement it properly the level of poverty in a country can minimize poverty.

3 CONCLUSIONS

The condition of people who lack knowledge and life which are classified as pre-prosperous communities has resulted in the people of Paluh Manan Village being included in the lives of poor people, and this factor also results in minimal community participation in every development. The creative women's group was formed as a result of the screening carried out on groups of women who received funding from the National Community Empowerment Programe - Mandiri Rural (PNPM-MP). Through the formation of this creative women's group it is known that there is very little women's participation in development activities so that it becomes the biggest obstacle in the progress of the village.

REFERENCE

Adi, Isbandi Rukminto. 2003. *Pemberdayaan, Pengembangan Masyarakat, dan Intervensi Komunitas*, Lembaga Penerbitan FE-UI: Jakarta

Al-Qur'an dan Terjemahan. 2014. Penerbit Wali; Jakarta.

Engineer, Asghar Ali. 1999. *Islam dan Teologi Pembebasan*, Pustaka Pelajar; Yogyakarta.

Gregorius, Sahdan. 2008. Kemiskinan Desa, Menanggulangi Kemiskinan Desa, Jurusan Ilmu Pemerintahan STPMD, Yogyakarta. Diakses dari www.politea.wordpress.com,

Hajar, Siti. 2011. *Analisis Pelaksanaan Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat Mandiri Pedesaan dalam Penanggulangan Kemiskinan di Desa Paluh Manan Kecamatan Hamparan Perak Kabupaten Deli Serdang.* Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara: Penelitian Dosen Muda Internal UMSU.

Sutomo. 2000. *Masalah Sosial dan Pembangunan*, Pustaka Jaya; Jakarta

Tamthiliyyat Pelaku Pembangunan Dalam Al-Qur'an: Analisis Ayat-Ayat Berkaitan Golongan Taat

Nurul Farhana Binti Yahaya
Pelajar Doktor Falsafah Pengurusan Pembangunan Islam
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Berteraskan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang
e-mel: nfymfa89@gmail.com

Abstrak

Tamthiliyyat (perumpamaan) merupakan salah satu *uslub* al-Qur'an. Ia merupakan satu perbandingan dengan perkara lain untuk mencapai maksud yang tersendiri. *Tamthiliyyat* juga berfungsi sebagai panduan dan peringatan untuk manusia mengambil pengajaran. Selain itu, al-Qur'an juga banyak memperihalkan berkaitan manusia dalam bentuk *tamthiliyyat.* Manusia sebagai pelaku pembangunan yang berfungsi sebagai hamba dan khalifah Allah SWT amat penting untuk meneliti pengajaran yang terkandung dalam al-Qur'an. Peranan pelaku pembangunan amat penting untuk memiliki perwatakan yang terbaik dalam mengurus dan mentadbir aktiviti pembangunan. Manusia yang meneliti fungsi khusus manusia atas muka bumi ini akan memiliki perwatakan yang terbaik. Perwatakan tersebut menjadi benteng penyelamat daripada melakukan perkara-perkara yang dikeji seperti rasuah, tidak amanah, pembaziran dan sebagainya. Berdasarkan isu tersebut, kertas kerja ini bertujuan mengkaji *tamthiliyyat* al-Qur'an berkaitan manusia dalam ketegori golongan yang taat. Kertas kerja ini mempunyai dua objektif utama. Pertama, mengenal pasti konsep *tamthiliyyat* al-Qur'an berkaitan manusia yang taat; dan kedua, menganalisis *tamthiliyyat* yang dikenal pasti itu. Hasil dapatan kajian memperihalkan manusia taat ini disamakan dengan kebun yang subur, benih yang bercambah, pohon yang kuat dan sebagainya.

Kata kunci: *tamthiliyyat*, pelaku pembangunan, golongan taat

1 Pengenalan

Al-Qur'an merupakan kalam Allah SWT yang diturunkan kepada penghulu segala Nabi, iaitu Nabi Muhammad SAW melalui perantara Jibril AS secara berperingkat-peringkat selama 23 tahun selepas kenabian Baginda SAW. Ia merupakan mukjizat yang agung yang berfungsi sebagai petunjuk dan panduan sekalian umat. Manusia yang berpaut pada al-Qur'an tidak akan sesat. Al-Qur'an juga mempunyai pelbagai *uslub* (gaya bahasa) yang hebat dan unik. Antaranya ialah *tamthiliyyat* (perumpamaan).

Tamthiliyyat dalam al-Qur'an mempunyai peranan yang besar dalam menyampaikan mesej daripada Allah SWT kepada manusia. Sesuai dengan kepentingan *tamthiliyyat*, maka ia mempunyai peranan yang penting dan utama kearah mendekatkan pemikiran manusia

kepada suatu tanggungjawab yang perlu ditunaikan. Oleh yang demikian, apabila Allah SWT mendatangkan *tamthiliyyat* haiwan atau alam sekitar dalam al-Quran, maka sudah tentu ia memberikan informasi yang penting kepada manusia. Ini kerana manusia berfungsi sebagai hamba dan khalifah Allah SWT serta dibekalkan akal fikiran untuk berfikir dan meneroka kehidupan dunia ini.

Tamthiliyyat juga memperihalkan berkaitan perwatakan manusia dalam al-Qur'an. Ia meliputi perwatakan golongan yang taat, ingkar dan lalai. Ia digambarkan melalui *tamthiliyyat* yang berbeza-beza. Walau bagaimanapun, kertas kerja ini hanya meneliti *tamthiliyyat* yang digunakan untuk golongan yang taat.

2 METODOLOGI

Kajian kertas kerja ini dibuat menggunakan kaedah kualitatif yang meneliti sumber daripada bahan primer dan sekunder. Ia dianalisis menggunakan kaedah tafsir al-Mawdhu'iy dengan meneliti tema manusia dalam al-Qur'an. Kaedah ini dilakukan dengan mengumpul ayat-ayat al-Qur'an berkaitan sesuatu tema atau tajuk sama ada tertumpu kepada sesebuah surah atau pelbagai surah dalam al-Qur'an (Muslim, 1997:16). Tema yang sama tersebut dikumpulkan ia berkaitan *tamthiliyyat* terhadap golongan taat, kemudian dianalisis menggunakan kitab-kitab tafsir yang muktabar. Kaedah ini dipilih kerana kajian berkaitan al-Qur'an sangat sesuai dianalisis menggunakan kaedah tafsir *al-mawdhu'iy*.

3 SOROTAN KAJIAN LEPAS

Secara umumnya, kajian ini merangkumi tiga tema utama. Perinciannya sebagaimana seperti berikut:

3.1 Manusia Sebagai Pelaku Pembangunan

Manusia dalam sebuah entiti pembangunan merupakan golongan yang diberikan tanggungjawab oleh Allah SWT, dikurniakan akal fikiran dan dimuliakan oleh Allah SWT (Muhsin Abdul al-Hamid, 1998:33). Dalam hal ini, manusia dibekalkan akal, roh dan fizikal yang mampu mentadbir dan memajukan alam ini. Justeru, manusia diajak untuk mendalami ilmu sebagai persediaan bagi melakukan pembangunan tersebut. Hal ini juga disebabkan manusia telah diperakui oleh Allah SWT bahawa manusia merupakan makhluk termulia (*asyraf al-makhluqat*) dan terbaik (*ahsan al-khaliqin*) (Abdul Jalil Borham, 2008:2).

Manusia selaku pelaku pembangunan berteraskan Islam (PBI) juga dicorakkan melalui fungsi yang dijalankan oleh manusia iaitu sebagai hamba dan khalifah Allah SWT. Manusia dalam PBI ini dilihat mempunyai perwatakan yang jelas akan matlamat akhir pembangunan dan kehidupan iaitu untuk mencapai redha Allah SWT dan berusaha memperoleh kejayaan yang hakiki (*al-falah*) (Abdul Rahim Mu'ti,1998, Aidit Ghazali, 1990 & Abdul Rahman Ahmad, 2006). Selain itu, dalam konteks menguruskan sumber alam yang ada, manusia ini amat menjaga amanah dengan baik dan menguruskan sumber dengan penuh dedikasi (Kasim Mansur, 2008). Selanjutnya, perwatakan utama yang menjadi tunjang bagi manusia selaku

pelaku pembangunan ini adalah pegangan tauhid yang kukuh dalam merangka gerak kerja pembangunan.

Secara lebih komprehensif lagi, maksud pelaku pembangunan yang dikemukakan oleh Muhammad Syukri Salleh (2003:15) ialah manusia sebagai pelaku pembangunan itu mempunyai tanggungjawab kepada tiga perkara iaitu pertama, hubungan dengan Allah SWT sebagai Pencipta dan manusia sebagai hamba; kedua, hubungan manusia sesama manusia dalam konteks sebagai khalifah Allah SWT; ketiga, hubungan manusia dengan alam semesta. Sebagai pelaku pembangunan, setiap tindakan manusia itu dikira ibadah kerana manusia melakukannya dengan penuh rasa tanggungjawab atau *taklifan* daripada Allah SWT untuk memakmurkan bumi Allah SWT ini.

Perincian manusia secara lahiriahnya, manusia mempunyai dua roh; Pertama, *roh al-hayah* merupakan nyawa yang dimiliki oleh setiap makhluk yang hidup; Kedua, dan merupakan roh yang lebih penting dari *roh al-hayah* ialah *roh al-tamayyiz* kerana *roh al-tamayyiz* yang menjadi saksi di alam roh bahawa Allah SWT adalah Tuhan dan manusia adalah hambaNya. *Roh al-tamayyiz* jugalah yang akan kembali menghadap Allah SWT untuk dihisab dan diadili, sama ada menerima ganjaran baik (syurga) atau ganjaran jahat (neraka) di akhirat kelak. Dalam menghadapi hidup di dunia, *roh al-tamayyiz* memainkan peranan yang sangat penting. Ia dipanggil aqal apabila berfikir, dipanggil qalbu atau hati apabila berperasaan dan dipanggil nafsu apabila berkeinginan atau berkehendak.

Selanjutnya, situasi tinggi atau rendahnya iman tersebut ialah bergantung kepada peringkat-peringkatnya. Menurut para ulamak, terdapat lima tingkat iman, iaitu *iman taqlid, iman ilmu, iman ayan, iman haq* dan *iman haqiqat*. Tingkat paling rendah ialah *iman taqlid* (iman orang yang menurut tanpa ilmu). Diikuti dengan *iman ilmu* (iman orang-orang yang ada ilmu). Kedua-dua iman ini dikira rendah dan tidak mampu menjadi pemerintah diri sendiri. Kemudian, untuk menjadikan qalbu sebagai pemerintah diri, manusia mesti mempunyai sekurang-kurangnya *iman ayan*, atau lebih baik lagi ialah iman yang lebih tinggi seperti *iman haq* dan *iman haqiqat*.

Iman pula berkait rapat dengan nafsu. Apabila iman dalam keadaan baik, nafsu akan mengikuti kebaikannya. Nafsu mempunyai tujuh peringkat, iaitu nafsu *ammarah*, nafsu *lawwamah*, nafsu *mulhamah*, nafsu *mutmainnah*, nafsu *radhiyah*, nafsu *mardhiyyah* dan nafsu *kamilah*. Nafsu *ammarah, lawwamah* dan *mulhamah* dikira nafsu yang jahat, manakala nafsu *mutmainnah*, *radhiyah, mardhiyyah* dan *kamilah* adalah nafsu yang baik dan mendorong kebaikan.

Perkaitan nafsu dan iman ini seperti berikut, apabila iman di peringkat *taqlid* dan *ilmu*, maka nafsunya mestilah di peringkat *ammarah, lawwamah* atau *mulhamah*. Manakala, apabila imannya di peringkat *ayan, haq* dan *haqiqat*, maka nafsunya mestilah di peringkat *mutmainnah, radhiyah, mardhiyyah* atau *kamilah*. Nafsu jahat mengambil alih takhta pemerintah diri dari qalbu apabila iman jatuh kepada iman yang rendah dan nafsu jatuh kepada nafsu yang jahat.

Semua aspek ini memberi kesan kepada jasad, walaupun ia hanyalah merupakan sarung kepada manusia. Kesan ini boleh diperhatikan pada tujuh anggota lahir manusia yang merangkumi mata, telinga, mulut, tangan, perut, kemaluan dan kaki. Hal sedemikian menjadi sebab semua anggota lahir ini perlu dijaga.

Dengan itu pelaku pembangunan tidak boleh dianggap hanya sebagai manusia pengeluar atau pengguna yang mengambilkira hanya kekuatan fizikal, akal, kemahiran dan perkara yang fizikal. Aktiviti pengeluaran dan kepenggunaan hanyalah sebahagian dari alat atau cara manusia membuktikan ketaatannya kepada Allah SWT dan alat memenuhi keperluan hidupnya sebagai manusia biasa. Apa jua aktiviti dan perbuatan, status manusia sebagai hamba dan khalifah Allah SWT mesti diaplikasikan untuk menjadi pelaku pembangunan dapat menghasilkan pembangunan yang diredhai Allah SWT.

3.2 Definisi *Tamthiliyyat*

Tamthiliyyat bermaksud perumpamaan-perumpamaan yang merupakan ungkapaan kata-kata yang jelas, ringkas dan padat serta penuh hikmah untuk diterima dan difahami. Menurut bahasa, ia berasal daripada perkataan Arab iaitu *jamak* perkataan *mathal, mithil, mathil* yang mempunyai maksud yang sama dengan *syabah, syibh* dan *syabih* yang bermakna sama, serupa, seperti, sebagaimana dan seumpama (Ibrahim Madhkur, 1985:888). Menurut Ibn Manzur (1995) pula *tamthiliyyat* sebagai sesuatu yang dibandingkan dengan sesuatu yang seumpama dengannya. Selain itu, ia juga dikatakan dengan maksud lain iaitu tanda dan pengajaran.

Manna' al-Qattan (1973) menyatakan *tamthiliyyat* al-Qur'an bukan sahaja semata-mata makna bahasa yang mempunyai maksud yang sama. Ia juga meliputi maksud susunan ayat yang dapat memberi makna yang dapat melahirkan makna serta gambaran yang menarik, ringkas dan padat.

3.3 *Tamthiliyyat* Pelaku Pembangunan

Konsep *tamthiliyyat* berkaitan manusia yang terkandung dalam al-Qur'an mempunyai beberapa karya yang ditemui. *Tamthiliyyat* yang disebut oleh Mokhtar Petah (1995) bahawa manusia sering dikaitkan dengan perwatakan seperti haiwan. Ini kerana terdapat banyak ayat-ayat dalam al-Qur'an memberi perumpamaan yang negatif dan dikaitkan dengan realiti kehidupan manusia. Sebagai contoh *tamthiliyyat* lembu dikatakan perwatakan manusia yang bodoh kerana manusia kini tidak mempunyai akal yang waras dalam melakukan sesuatu perkara. Walau bagaimanapun, sedikit berbeza dengan penelitian berkaitan serangga dalam al-Qur'an. Ia tidak dikaitkan *tamthiliyyat,* bahkan hanya sekadar penjelasan tentang serangga dan hikmah penciptaannya (Mohamed Salleh, 1992).

Selanjutnya, terdapat juga karya yang menonjolkan tujuan *tamthiliyyat* dalam al-Qur'an. Ia dikaitkan dengan manusia dan dibahagikan kepada beberapa kategori iaitu manusia yang beriman, kafir dan munafik. Antaranya, bagi orang yang beriman ia sebagai panduan dan pedoman jalan kebaikan dan kebajikan. Berbeza tujuan *tamthiliyyat* terhadap golongan kafir

dan munafik iaitu memperbodohkan impian orang kafir dan kejumudan pemikiran meraka (Azhar Muhammad, 2008: 88-100).

Seterusnya, karya yang membincangkan *tamthiliyyat* dalam al-Qur'an secara menyeluruh seperti *tamthiliyyat* keadaan manusia pada Hari Kiamat, *tamthiliyyat* orang munafik, *tamthiliyyat* golongan kafir, *tamthiliyyat* kehidupan dunia dan sebagainya (Fuad Kauma, 2000). Hujah *tamthiliyyat* tersebut dikuatkan dengan mendatangkan hadis-hadis yang berkaitan. *Tamthiliyyat* yang diketengahkan tidak jauh beza dengan karya Abu Sodiq (1992); Mustofa Abdul Qodir (2000); Azhar Muhammad (2008); dan Zainal Abidin Mohamad & Muhd Najib Abdul Kadir (2009).

Oleh itu, *tamthiliyyat* al-Qur'an yang membincangkan berkaitan manusia memberi pengajaran dan iktibar untuk diamalkan dan dijauhkan. Ini kerana, tujuan al-Qur'an diturunkan adalah sebagai panduan hidup manusia dalam mengurus alam. Terdapat perkara-perkara yang perlu dijauhkan apabila Allah SWT memberi *inzar* dengan mendatangkan *tamthiliyyat* terhadap golongan kafir dan munafik.

4 ANALISIS DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Berdasarkan perbincangan sebelum ini, *tamthiliyyat* manusia terdiri daripada golongan taat, ingkar dan lalai. Walau bagaimanapun, kajian ini hanya meneliti dan menganalisis ayat-ayat berkaitan golongan taat sahaja. Al-Qur'an memperihalkan perwatakan golongan taat ini alam sekitar seperti benih yang bercambah, kebun yang subur dan pohon yang kukuh. Perincian analisis seperti berikut:

4.1 *Tamthiliyyat* Seperti Benih Bercambah

Perwatakan manusia melalui *tamthiliyyat* meliputi berbandingan antara dua perkara iaitu perkara yang sebenar dan perkara yang dibandingkan. Perwatakan manusia suka menginfakkan harta ini dikategorikan dalam golongan *musleh*. Ia dikaitkan dengan firman Allah SWT:

> *"Bandingan (derma) orang-orang yang membelanjakan hartanya pada jalan Allah, ialah sama seperti sebiji benih yang tumbuh menerbitkan tujuh tangkai; tiap-tiap tangkai itu pula mengandungi seratus biji. Dan (ingatlah) Allah akan melipat-gandakan pahala bagi sesiapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (rahmat) kurnia-Nya, lagi meliputi ilmu pengetahuanNya."* (Al-Baqarat, 2:261).

Tamthiliyyat harta yang diinfakkan oleh orang mukmin pada jalan Allah SWT adalah jihad. Ia akan dilipatgandakan ibarat sebutir biji gandum yang ditanam di tanah subur dan pada setiap biji benih itu terdapat 100 biji serta jumlah keseluruhannya sebanyak 700 butir atau lebih mengikut percaturan Allah SWT. Gandaan 10 pahala merupakan minima yang diberikan manakala 700 pula maksima yang dikurniakan kepada hambaNya yang menginfakkan harta dengan ikhlas. Kadar gandaan tersebut bergantung kepada tahap keikhlasan manusia yang

berinfak. Walau bagaimanapun, ia tidak terhad kerana sifat Allah yang Maha Kaya (Ibn Kathir, 2009:527).

Al-Maraghiy (1986) menyatakan tangkai yang mengeluarkan seratus biji itu seperti jagung dan kopi. Terdapat sebuah kajian yang dilakukan oleh anggota pertanian Mesir dalam membuktikan kejadian biji benih perumpamaan tersebut mendapati sebiji benih gandum mempunya tangkai yang banyak bahkan kadang-kadang mengandungi 40 hingga 70 tangkai. Pada tahun 1942, salah seorang daripada kumpulan mereka menemui gandum yang telah mengeluarkan 107 biji benih. Hasil penemuan tersebut membuktikan kebenaran yang terkandung dalam ayat al-Qur'an tersebut.

Al-Jazairiy (2006) pula berpendapat, ayat ini mendorong manusia untuk berjihad dengan harta benda sebelum korbankan jiwa dan raga. Ini kerana kelengkapan lebih utama dipersiapkan berbanding tenaga manusia. Perwatakan suka menginfakkan harta ini perlu dididik sejak kecil kerana ia merupakan akhlak terpuji yang perlu diamalkan. Infak juga memberi kesedaran perlunya berkongsi bersama tanpa ada sifat pentingkan diri sendiri (Fifi Nofiaturrahman, 2017:316). Manusia cintakan harta merupakan tabiat semula jadi manusia. Firman Allah SWT:

> *"Dihiaskan (dijadikan indah) kepada manusia itu sukakan kepada benda-benda yang diingini nafsu, iaitu perempuan-perempuan dan anak-pinak; herta benda yang banyak daripada emas dan perak; kuda peliharaan yang terlatih; dan binatang ternak serta kebun dan tanaman. Semua itu adalah kesenangan hidup di dunia. Dan ingatlah pada sisi Allah itu ada tempat kembali yang sebaik-baiknya (syurga)"* (Ali Imran, 3:14).

Walaupun sifat sukakan harta itu fitrah, namun ia perlu dididik dan ditarbiyah agar menjadi pendorong yang positif dalam mencari harta dunia. Ia menjadi motivasi pada diri manusia untuk bersungguh-sungguh mencari rezeki secara halal dan membelanjakan pada jalan Allah SWT (Sukki Othman dan Arieff Salleh Rosman, 2015:95).

4.2 *Tamthiliyyat* Seperti Kebun Yang Subur

Selain itu, *tamthiliyyat* berkaitan pelaku pembangunan dalam ayat al-Qur'an yang lain pula dijelaskan dalam surah yang sama. Sebagaimana firman Allah SWT yang bermaksud:

> *"Dan bandingan orang yang membelanjakan hartanya kerana mencari keredhaan Allah dan keteguhan (iman) yang timbul dari jiwa mereka, adalah seperti sebuah kebun di tempat yang tinggi, yang ditimpa hujan lebat, lalu mengeluarkan hasilnya dua kali ganda. Kalau tidak ditimpa hujan lebat, maka hujan renyai-renyai pun (cukup untuk menyiraminya). Dan, Allah sentiasa Melihat apa yang kamu lakukan"* (al-Baqarat, 2:265).

Tamthiliyyat ini memberi tumpuan khusus kepada orang beriman yang ikhlas menginfakkan dan mengeluarkan harta. Al-Tabariy (2008) berpendapat memberikan harta untuk jalan kebaikan dan semata-mata mengharapkan redha dan balasan daripada Allah SWT. Keyakinan mereka itu amat kuat dan teguh tanpa wujud perasaan bangga atau mengungkit-ungkit atas pemberian tersebut. Hati yang dipenuhi keimanan sahaja yang mampu mengeluarkan hartanya untuk memperoleh *mardat Allah.* Menurut Sayyid Qutb (1992), hati orang mukmin yang disuburkan dengan sedekah ibarat tanah subur yang disirami hujan, lantas mengeluarkan hasil yang banyak dan melimpah ruah. Perkataan *Jannat* itu bermaksud taman. Ia terdiri merupakan dataran tinggi yang terdiri daripada sesuatu bahagian yang menonjol dari bumi hingga tidak terkena air yang mengalir. Ia akan menjadikan tanah kasar (lebih elok dan subur) serta buah-buahan yang sedap dan baik.

Ibn Kathir (2009) dan al-Qurtubiy (2010) pula menyatakan *tamthiliyyat* tersebut dikaitkan dengan sebuah kebun di tanah yang tinggi dan dihujani hujan yang lebat, lalu ia mengeluarkan hasil tanaman dua kali ganda. Walau bagaimanapun, sekiranya kebun itu tidak ditimpa hujan lebat, sudah memadai hujan renyai-renyai untuk menyiraminya. Keikhlasan infak tersebut menjadikan mereka mempunyai kekuatan hati yang kukuh serta mendorong untuk menafkahkan hartanya untuk mendapatkan *mardat Allah* (al-Jazairiy, 2006:451). Semua pendapat tersebut mempunyai persamaan bahawa keikhlasan sedekah dan infak itu ibarat kebun yang subur disirami hujan yang lebat lalu menghasilkan tanaman yang subur.

4.3 Tamthiliyyat Seperti Pohon Yang Kuat

Tamthiliyyat perwatakan golongan taat seterusnya ialah kalimah yang baik seperti pohon yang elok dan teguh. Ia jelas dalam firman Allah SWT yang bermaksud:

> *"Tidakkah engkau melihat (Muhammad) bagaimana Allah SWT mengemukakan satu perbandingan, iaitu kalimah yang baik adalah sebagai sebatang pohon yang baik (akarnya tetap teguh) manakala cabang pucuknya menjulang ke langit"* (Ibrahim, 14:24).

Al-Tabariy (2009) kalimat yang baik itu adalah amalan orang mukmin yang diangkat ke langit. Amal soleh dan kata-kata yang baik itu membuatkan darjat manusia diangkat disisi Allah SWT setiap saat. Selain itu, Ibn 'Abbas pula menyatakan kalimah yang baik itu ialah *La Ilaha Illa Allah* dan buah yang baik ialah orang yang beriman (Salahuddin Abdullah & Omar Khalid, 2009). Ibn Ibrahim juga menyatakan perkara yang sama bahawa kalimah yang baik itu ialah syahadah yang bercahaya dan amat baik.

Menurut al-Jazairiy (2006) dan Ibn Mas'ud (2009), pohon yang dimaksudkan itu ialah pohon kurma yang dapat dimakan setiap saat dalam pelbagai keadaan sama ada kering, basah dan ranum. Walau bagaimanapun, kalimah yang baik itu akan membuahkan amalan-amalan baik setiap saat dan dinilai oleh Allah SWT.

5 KESIMPULAN

Penggunaan *tamthiliyyat* al-Qur'an berkaitan manusia bertujuan untuk memberi pedoman dan pengajaran berkaitan tingkahlaku dan membentuk perwatakan yang baik dan beriman. *Tamthiliyyat* golongan taat diketengahkan untuk memberi motivasi agar manusia yang terlibat dalam pembangunan dapat mempraktikkannya. Oleh yang demikian, manusia dapat menjalankan fungsi dengan baik selaku hamba dan khalifah Allah SWT.

Tamthiliyyat merupakan salah satu uslub al-Qur'an yang sangat hebat dan padu. Perkaitan yang disampaikan tersebut amat dekat dengan realiti kehidupan manusia. Hanya manusia yang beriman akan mengambil al-Qur'an sebagai *guideline* dalam hidup. Al-Qur'an yang disediakan oleh Allah SWT sebagai manual kehidupan manusia sejak 1400 tahun dahulu. Namun, kemukjizatan al-Qur'an itu tidak pernah berubah malahan semakin jelas jika dikaji oleh manusia yang berakal.

RUJUKAN

Ab. Aziz Yusof (2012). *Pembangunan Holistik Dari Perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdul Jalil Borham. (2008). *Asas pembangunan modal insan*. Pahang: Penerbit Universiti Malaysia Pahang.

Abdul Rahman Ahmad. (2006). *Pembangunan modal insan: apa dan kenapa perlu dalam konteks organisasi di Malaysia.* Kuala Lumpur: Human Resources Academy.

Abdul Rahman Ahmad. (2006). *Pembangunan modal insan: apa dan kenapa perlu dalam konteks organisasi di Malaysia.* Kuala Lumpur: Human Resources Academy.

Ahmad Mohamad Said (2007). "Pembangunan Modal Insan: Konsep, Perkembangan, Cabaran dan Implikasi", dlm Khalidah Salekan dan Ahmad Mohamad Said (Ed), *Pembangunan Insan: Aspirasi dan Realiti.* Selangor: Kolej Dar al-Hikmah.

Ahmad Shukri Md Nain & Rosman Md Yusoff (2003). *Konsep, teori, dimensi dan isu pembangunan.* Johor: Universiti Teknologi Malaysia.

Aidit Ghazali. (1990). *Development an Islamic Perspective*. Selangor: Pelanduk Publications.

Al-Jauziy. Ibnu Qayyim. (1981). *al-Amthal Fi al-Qur'an al-Karim.* Lubnan: Dar al-Ma'rifah.

Al-Khalidiy, Salah 'Abd al-Fattah. (2001). *Al-Tafsir al-Mawdu'iy Bayn al-Nazariyyat wa al-Tatbiq Dirasat Nazariyyat wa Tatbiqiyyat Murafaqat bi Namazij wa Lata'if al-Tafsir*. 'Amman, Jordan: Dar al-Nafa'is

Al-Qattan, Manna' Khalil. (1973). *Studi ilmu-ilmu al-Qur'an, terj.* Mudzakir. Jakarta: Pustaka Litera.

Al-Zamakhshari Mahmud b. 'Amr (t.th), Tafsir al-Kashshaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil. Bayrut: Dar al-Kitab al-Arabi

Azhar Muhammad. (2008). *Perumpamaan al-Qur'an.* Johor: Universiti Teknologi Malaysia.

Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad. (1990). Lisan al-'Arab. Beirut :Dar al-Sadir.

Ibnu manzur. Muhammad Ibnu Mukarram. (1999). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-Arabiy.

Ibrahim Madhkur (1985), al-Mu'jam al-Wasit. Kaherah: t.t.

Ishak Yussof dan Zulkifly Osman (2008). “Pembangunan Modal Insan di Malaysia: Perspektif Ekonomi”, dlm Yahaya Ibrahim (eds), *Pembangunan Modal Insan Isu dan Cabaran*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Kasim Mansur (2009). *Pembentukan Modal Insan Cemerlang: Pendekatan Ekonomi Islam*. Sabah: Universiti Malaysia Sabah.

Mahmud Muhammad Babilli. Ismail Mohd Hassan (trj) (1988). *Ekonomi Dari Kacamata Islam*. Terengganu: Yayasan Islam Terengganu.

Michael P. Todaro (1978). *Economic Development in the Third World: An Introduction to the problems and policies in a global perspectives*. London and New York: Longman.

Mohd Fauzi Hamat *et al* (2012). Tinjauan Kepentingan Pembangunan Modal Insan di Malaysia. *Jurnal al-Tamadun*. Bil. 7(1) 2012, 75-89. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Mohd Sheffie Abu Bakar (1995). *Metodologi Penyelidikan Untuk Ekonomi Dan Bidang Berkaitan.* Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohd Shukri Hanapi (2012). *Tasawur Pembangunan Dalam al-Qur’an: Kajian Tafsir al-Mawdu’iy.* Tesis Sarjana Pengurusan Pembangunan Islam yang diserahkan kepada Fakulti Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

Muhammad Ali (2013). Fungsi perumpamaan dalam al-Qur’an. *Jurnal Tarbawiya.* Vol 10 No.2,2013.

Muhammad Kamal Hassan (1990). “Pembangunan Yang Berteraskan Islam”, dlm Muhammad Syukri Salleh (ed.), *Konsep dan pelaksanaan pembangunan berteraskan Islam.* Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

Muhammad Syukri Salleh (1990). “Pembangunan Untuk Manusia Atau Manusia Untuk Pembangunan: Analisis Tentang Manusia dalam Pembangunan Berteraskan Islam”, dlm Muhammad Syukri Salleh (ed.), *Konsep dan pelaksanaan pembangunan berteraskan Islam.* Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

Muhammad Syukri Salleh (2003). *7 Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam*. Kuala Lumpur: Zebra Editions Sdn. Bhd.

Muhammad Syukri Salleh (2013). Philosophical Foundations Of Islamic Development: Khurshid Ahmad’s Conception Revisited. *Jurnal International Journal of Education and Research* 7.

Muhsin Abdul al-Hamid. (1998). *Islam dan pembangunan sosial*. Selangor: Thinker’s Library Sdn.Bhd.

Mustafa Mohd Jar (1986). “Konsep Manusia dari Perspektif Barat dan Islam”*,* dlm Wan Hashim dan Mahayudin Yahaya (Ed), *Sains Sosial Dari Perspektif Islam.* Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Rahmah Ismail (1996). *Modal Manusia dan Perolehan Buruh*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sarizah Soed dan M. Nazri Zakaria (2005). *Asas-asas Ekonomi*. Pahang: PTS Profesional

Shahnon Ahmad (1990). “Fungsi dan Peranan Islam Dalam Pembangunan Ummah: Antara Harapan dan Kenyatan”, dlm Muhammad Syukri Salleh (ed.), *Konsep dan pelaksanaan pembangunan berteraskan Islam.* Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

Surtahman Kastin Hasan dan Sanep Ahmad (2005). *Ekonomi Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Syed Husin Ali (1976). *Apa Erti Pembangunan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

T.Gilarso (2003). *Pengantar Ekonomi Mikro*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Umer Chapra (2001). *Masa Depan Ilmu Ekonomi Sebuah Tinjauan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.

Umer Chapra. (2001). *Masa depan ilmu ekonomi sebuah tinjauan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.

Sumbangan Almarhum Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat Terhadap Pembangunan Kelantan[189]

Mohd Syakir Mohd Rosdi[190]
Habibah Ilias[191]
[2 3]Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV),
11800 Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang
Emel: [2]mohdsyakir@usm.my, [3]habibahelias94@gmail.com

Abstrak

Kertas kerja ini dilakukan untuk meneliti sumbangan Almarhum Tuan Guru Nik Aziz terhadap pembangunan Kelantan. Tuan Guru merupakan pengasas kepada pembangunan Islam di Kelantan di bawah slogan Membangun Bersama Islam. Bermula sejak tahun 1990 Tuan Guru berjuang untuk memartabatkan Islam di bumi serambi Mekah (Kelantan) setelah PAS memenangi pilihan raya di negeri Kelantan. Tuan Guru ketika itu dilantik sebagai Menteri Besar Kelantan (1990-2013). Untuk merealisasikan slogan ini, pembangunan Kelantan dilaksanakan berasaskan prinsip dan ciri-ciri sebuah negeri Islam. Tunjang kepada slogan Membangun Bersama Islam ini ialah *Masuliyah* (kebertanggungjawaban), *Itqan* (kesungguhan) dan *'Ubudiyah* (rasa penghambaan). Tiga tunjang ini membentuk orientasi perjalanan pembangunan Kelantan sama ada dalam ekonomi, politik dan sosial. Dengan langkah sebegini, perjuangan pembangunan Kelantan secara zahirnya adalah dilihat bercorak Islam. Walau bagaimanapun, adakah telah ramai sedari jejak perjuangan Tuan Guru ini? Apakah telah tersebar tentang usaha Tuan Guru kepada masyarakat awam? Dengan menggunakan kaedah kajian kepustakaan, maka dikumpulkan data-data sekunder yang kemudiannya dianalisis dengan menggunakan analisis kandungan. Hasilnya didapati bahawa dengan majoriti masyarakat terdiri daripada bangsa Melayu beragama Islam, maka tidak sukar untuk membangunkan Kelantan mengikut kehendak Islam. Pusat-pusat judi, tempat pelacuran, permainan laga ayam, dan mak yong antara contoh aktiviti yang diharamkan kerana ia tidak bertepatan dengan syariat Islam. Bank berasaskan konvensional juga tidak direstui beroperasi di Kelantan. Hal ini menyebabkan bank-bank konvensional seperti Maybank, CIMB dan sebagainya terpaksa berurus niaga menggunakan transaksi berasaskan Islam. Hasil semua ini adalah berbalik kepada tiga asas utama pembangunan negeri Kelantan iaitu pembangunan *qalbu*, pembangunan paradiqma Islam dan pembangunan akhlak.

Kata Kunci: Sumbangan, Almarhum Tuan Guru, Nik Abdul Aziz Nik Mat, Pembangunan Kelantan

---

[189] Kertas kerja ini dibentangkan di *The 13th ISDEV International Development Management Conference 2018* (IDMAC2018) bertempat di Universiti Sains Malaysia, pada 13-14 November 2018 anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.

[190] Dr Mohd Syakir Mohd Rosdi merupakan pensyarah kanan di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM. Beliau dalam bidang Ekonomi Politik Islam. Penghargaan khusus kepada ISDEV dan Universiti Sains Malaysia (USM) kerana memberikan sokongan dana dan menyokong penghasilan kertas kerja ini.

[191] Habibah Ilias merupakan calon Ijazah Sarjana di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

1 PENGENALAN

Kelantan berada di bawah PAS selama dua period. Period pertama ialah PAS berjaya menguasai kerajaan negeri Kelantan melalui pilihan raya pertama selepas merdeka pada Ogos 1959 dengan memenangi 28 daripada 30 kerusi DUN. Period ini hanya bertahan sehingga tahun 1977 kerana berlakunya ketidakstabilan politik Kelantan yang menyebabkan kerajaan mengisytiharkan darurat. Pilihan raya diadakan pada tahun 1978, tetapi PAS hanya memenangi dua kerusi sahaja. Bagi period pertama ini, ia masih belum dipimpin oleh Tuan Guru.

Period kedua ialah pada tahun 1990 sehingga kini. Untuk period kedua ini, Tuan Guru memimpin sebagai Menteri Besar dari tahun 1990 sehingga tahun 2014. Period ini adalah period terlama kepimpinan PAS di Kelantan iaitu selama lebih 5 penggal. Antara sebabnya dikatakan bahawa rakyat merasa selesa dengan dasar pentadbiran Kelantan yang berasaskan Islam (Ismail Yusoff, 2015). Muncul slogan Membangun Bersama Islam, *Baldatun Tayyibatun wa Rabbun Ghafur*, Kekal Kepimpinan Ulama, Pembangunan Islam Membawa Berkat dan Bahagia di Dunia Sejahtera di Akhirat yang menjadi *benchmark* (kayu ukur) kepada pemerintahan PAS di Kelantan. Semua slogan ini terhasil daripada satu slogan utama kerajaan negeri Kelantan iaitu Membangun Bersama Islam yang menjadi slogan utama pemerintahan Tuan Guru di Kelantan.

2 KRITIKAN PEMBANGUNAN ISLAM DI KELANTAN ERA TUAN GURU

Sumbangan terbesar Tuan Guru kepada pembangunan Kelantan ialah sumbangan idea atau pemikiran pembangunan kerohanian (Zaleha Embong, 2009). Tiga teras utama dalam pembangunan kerohanian negeri Kelantan ialah *Masuliyah* (kebertanggungjawaban), *Itqan* (kesungguhan) dan *'Ubudiyah* (pengabdian). Tiga teras ini menjadi tonggak awal cetusan idea Tuan Guru untuk membangunkan Negeri Kelantan secara berteraskan Islam (Wan Noor Anis Amaleena W. Ab. Aziz, 2017).

Menurut Zaleha Embong (2009), ketiga-tiga teras ini adalah bertepatan dengan prinsip *tasawur* Islam untuk pembangunan Islam seperti yang diutarakan oleh Muhammad Syukri Salleh (2003) dalam karyanya *7 Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam*[192]. *Tasawur* Islam yang dimaksudkan mempunyai tiga elemen asas iaitu Allah SWT sebagai pencipta, manusia sebagai makhluk dan sumber alam juga adalah makhluk yang mesti taat dan patuh kepada Allah SWT. Ketiga-tiga elemen ini adalah berasaskan kepada epistemologi Islam yang bersumberkan al-Quran, Hadith, ijmak dan qiyas.

Permulaan idealisme Tuan Guru agak sukar diketengahkan kerana masyarakat telah terbiasa dengan kehidupan sebelum ini di bawah pemerintahan Barisan Nasional (BN) yang kurang Islamik selama lebih kurang 12 tahun. Di samping itu, berlaku pelbagai kritikan terhadap pemerintahan PAS di Kelantan.

[192] Prinsip ini kemudiannya diperdalamkan lagi oleh Mohd Shukri Hanapi (2012) dalam pengkajiannya mengenai tasawur Islam dalam al-Qur'an.

Walaupun setelah 20 tahun lebih memperkenalkan dasar Membangun Bersama Islam ini, pemerintahan PAS di Negeri Kelantan masih menggunakan sistem dasar Neo-Klasikal seperti yang diamalkan oleh Kerajaan Pusat. Hal ini seperti menurut Muhammad Syukri Salleh (2000) kerajaan Negeri di bawah pemerintahan PAS seperti di Kelantan tidak menghapuskan secara total sistem falsafah Neo-Klasikal, iaitu tidak mendefinisikan semula erti pembangunan secara jelas mengikut Islam. Kaedah pemerintahan PAS di Kelantan dilihat masih sama seperti yang diamalkan oleh Kerajaan Pusat.

Walau bagaimanapun, dengan dasar Membangun Bersama Islam, PAS telah berusaha dengan sedaya upaya untuk mengIslamisasikan sistem ekonomi politik dengan menggunakan kaedah *top-down*. Namun, kaedah *top-down* yang diguna pakai oleh kerajaan negeri Kelantan juga mempunyai beberapa kekurangan. Antaranya pertama, walaupun berjaya mempositifkan persepsi rakyat Kelantan, tetapi persepsi selalunya boleh berubah. Kedua, rakyat tidak mempunyai rasa kepunyaan (*sense of belonging*) terhadap program-program yang dilaksanakan (Muhammad Syukri Salleh, 2000).

Selain itu, penguatkuasaan enakmen kawalan hiburan 1998 yang menggariskan kaedah mengikut peraturan-peraturan kawalan hiburan dan tempat-tempat hiburan 1999 dan Garis Panduan Persembahan Kebudayaan (Hiburan) yang diputuskan oleh Majlis Mesyuarat Kerajaan pada 16 Februari 1994 (Dinsman, 2000: 121) telah mendapat kritikan oleh Ketua Pemuda UMNO Kelantan ketika itu iaitu En. Dali Hussin. Beliau berkata seperti berikut:

> "Kerajaan negeri pimpinan PAS Kelantan tidak habis-habis mengundang kontroversi dalam soal hiburan. Isu berhubung rancangan mahu membawa artis rosk dari Barat untuk mengadakan konsert khas termasuk rancangan mengundang Yusuf Islam/Cat Stevens ke Kelantan. Saya tidak hairan dengan tindakan PAS kerana mereka tidak pernah konsisten dalam menegakkan syiar Islam. Kerajaan negeri sebenarnya tidak perlu mengundang artis Barat untuk menghiburkan rakyat kerana Kelantan sendiri merupakan sebuah "lubuk budaya" yang kaya dengan pelbagai seni warisan" (Bernama, 1 Disember 2006).

PAS khususnya PAS Kelantan dikatakan tidak Islamik kerana mereka bekerjasama dengan parti China yang bukan Islam iaitu DAP dan membenarkan pembinaan kuil Hindu dan patung Buddha pada tahun 1991. Zaid Fadzil[193] pula menyatakan bahawa kerajaan negeri adalah bersih dan jujur, namun pemimpin-pemimpin PAS Kelantan kurang pengalaman praktikal dalam pentadbiran negeri (Ismail Yusoff, 2015).

3 PEMBANGUNAN EKONOMI ISLAM BAWAH SLOGAN MEMBANGUN BERSAMA ISLAM

Pada tahun 1973 pihak kerajaan telah melancarkan unit Perancangan Ekonomi di Jabatan Perdana Menteri sebagai penghubung kepada Unit Perancang Ekonomi Negeri Kelantan. Melalui hubungan ini, berbagai dasar ekonomi digariskan supaya dapat menyelesaikan

[193] Zaid Fadzil ialah bekas wakil rakyat HAMIM dan calon UMNO dalam pilihanraya 1999.

masalah ekonomi dan meningkatkan pembangunan negeri Kelantan. Antara penyelesaiannya ialah Tun Abdul Razak mengumumkan Dasar Ekonomi Baru (DEB) dengan dua matlamat utama iaitu membasmi kemiskinan dan menyusun semula masyarakat (Mohd. Zulkifli Mohd. Ghazali, 1990).

Seperti yang digambarkan dalam Jadual 1, lima pembangunan ekonomi Islam yang telah diusahakan sepanjang kepimpinan Tuan Guru. Pertama, dasar jimat cermat, pengharaman judi, pemindahan akaun simpanan tetap kerajaan, sistem gadaian Islam (al-Rahn) dan tabung serambi Mekah. Selain daripada lima usaha ini, terdapat usaha-usaha lain juga yang dilakukan oleh Tuan Guru seperti pelancaran Tabung Tok Kenali.

Jadual 1 Pembangunan Ekonomi Islam Negeri Kelantan

Pembangunan Ekonomi
1. Dasar Jimat Cermat
2. Pengharaman Judi
3. Pemindahan Akaun Simpanan Tetap Kerajaan
4. Sistem Gadaian Islam (Al-Rahn)
5. Tabung Serambi Mekah

Sumber: Zaleha Embong (2009:91)

Usaha-usaha pembangunan ekonomi Islam di Kelantan ini bukan sahaja membuka peluang kepada peniaga Muslim, tetapi juga ia memberi peluang ekonomi kepada golongan bukan Islam (Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2015). Terdapat perniagaan swasta di Kelantan yang dikelola oleh bangsa Cina, India dan Siam yang bukan beragama Islam. Kebanyakkan mereka lebih berminat menggunakan sistem ekonomi kapitalisme dalam industri mereka. Sistem ini melihat kepada peluang untuk mengaut keuntungan. Sedikit sebanyak ia mengganggu proses pembangunan ekonomi Islam. Walau bagaimanapun, menurut Fadhli Shaari (2012), tindakan membuka peluang ekonomi kepada bukan Islam ini diperbolehkan kerana ia diamalkan juga pada zaman Rasulullah SAW yang disebut sebagai hubungan antara kaum.

Kerjasama yang diputuskan hasil daripada kerjasama ekonomi dan politik antara kerajaan pusat dengan kerajaan negeri membuatkan pembangunan ekonomi politik Negeri Kelantan dengan dasar Membangun Bersama Islam tidak boleh bercanggah dengan dasar kerajaan Pusat. Kerajaan Kelantan tidak boleh menghalang kemasukan golongan bukan Islam untuk menjalankan perniagaan di Kelantan. Kerajaan Kelantan terpaksa akur untuk membuka peluang perniagaan kepada bukan Islam bagi mengelak berlaku sebarang pertembungan dengan golongan bukan Islam dan kerajaan pusat (Ab Rahman Ismail, 1999).

Maksudnya di sini, negeri Kelantan merupakan salah satu negeri di Malaysia. Oleh yang demikian, negeri Kelantan tidak terkecuali daripada pengaruh ekonomi kapitalisme yang diamalkan oleh golongan bukan Islam. Maka persoalannya, adakah kerajaan Negeri Kelantan mampu membendung perkembangan ekonomi kapitalis tersebut dalam masa yang sama

mahu memperkembangkan lagi sistem ekonomi Islam? Jawapannya kemungkinan besar tidak mampu.

Realitinya, daripada majoriti orang Melayu sebanyak 65.1 peratus, hanya 19.4 peratus kekayaan negara dikuasai orang Melayu, manakala minoriti kaum Cina sebanyak 26 peratus menguasai 42.4 peratus. DEB juga dibina adalah disebabkan ketidakseimbangan tersebut. Ia dibentuk setelah berlaku peristiwa 13 Mei. Objektif DEB dalam membasmi kemiskinan membuka ruang yang lebih besar kepada kaum Bumiputera dan bukan Bumiputera menceburi bidang ekonomi di samping bidang politik (Mohd. Zulkifli Mohd. Ghazali, 1990).

4 POLITIK PEMBANGUNAN ISLAM BAWAH SLOGAN MEMBANGUN BERSAMA ISLAM

PAS berada di bawah sistem pemerintahan pusat yang berasaskan federalisme (Shaikh Mohd Noor Alam, 1988). Demi kepentingan rakyat, kerajaan Kelantan bersedia bekerjasama dengan kerajaan pusat. Walaupun terdapat beberapa pertikaian seperti wang royalti minyak dan penyaluran kewangan pembangunan kepada bukan kerajaan negeri, namun kerjasama politik bagi perancangan pembangunan oleh Pusat tidak dapat dipisahkan dengan pembangunan negeri Kelantan. Tindakan ini adalah berpandukan pengamalan politik Malaysia yang berasaskan federalisme. Perancangan pembangunan negeri Kelantan oleh kerajaan pusat membawa kepada dasar pembangunannya yang sama dengan dasar pembangunan kerajaan persekutuan (Mohamad Agus, 2002). Bezanya kerajaan Kelantan mahukan cara Islam, manakala kerajaan Pusat mahukan cara kapitalis.

Cara Islam ini terserlah apabila dalam manifesto Pilihan Raya Umum 1990, PAS berikrar akan melaksanakan Hukum Hudud di Kelantan jika memerintah negeri itu (Manifesto Pilihan Raya Pas bertajuk *Program Pas Negeri Kelantan 1990*). Hal ini seperti yang dijelaskan oleh pemimpin kerajaan negeri Kelantan seperti berikut:

> "Hendak melaksanakan hukum hudud di negeri ini (Kelantan) hanya boleh dibuat jika mendapat perhatian dan kerjasama daripada semua pihak" (*Utusan Malaysia*, 11 Februari 1998).

Walaupun sehingga kini PAS masih tidak dapat melaksanakan hudud di Negeri Kelantan, jika berdasarkan Jadual 2, kerajaan Kelantan di bawah pimpinan Tuan Guru telah pun melaksanakan sesuatu. Terdapat empat perkara yang dilaksanakan iaitu dasar pentadbiran Islam, kota bharu sebagai bandar raya Islam, membudayakan penghayatan al-Quran dan penguatkuasaan enakmen kawalan hiburan.

Jadual 2 Politik Pembangunan Islam Negeri Kelantan

Pembangunan Politik
1. Dasar Pentadbiran Islam ('Ubudiyah, Masuliyah & Itqan)
2. Kota Bharu Sebagai Bandar raya Islam
3. Membudayakan Penghayatan al-Qur'an

4. Penguatkuasaan Enakmen Kawalan Hiburan

Sumber: Zaleha Embong (2009:91)

Walaupun mendapat kekangan untuk melaksanakan Islam, menurut Mohd Syakir Mohd Rosdi (2016), kaedah *tahaluf* yang digunakan dalam sistem federalisme oleh kerajaan Kelantan seperti yang diamalkan sekarang berkesan bagi mengelakkan daripada berlaku sebarang pertembungan ketara antara kerajaan Negeri Kelantan dengan kerajaan pusat. Pendekatan ini sesuai digunakan supaya perjalanan politik Malaysia menjadi lebih harmoni. Namun begitu, sistem federalisme ini membawa keterbatasan kepada kerajaan Negeri Kelantan dalam menguruskan pentadbiran dan pembangunan untuk mencapai visi dan misi pembangunan berteraskan Islam kerajaan negeri.

5 PEMBANGUNAN SOSIAL ISLAM BAWAH SLOGAN MEMBANGUN BERSAMA ISLAM

Daripada Jadual 3 yang digariskan, terdapat lima perkara yang dilaksanakan ketika di bawah pimpinan Tuan Guru untuk membangunkan sebuah masyarakat Islamik. Pertama, kempen bulan sembanhyang; kedua, kempen menutup aurat; ketiga, minggu kemurniaan akhlak; keempat, papan tanda berdasarkan al-Quran dan doa; dan kelima, penubuhan sekolah tahfiz al-Quran.

Jadual 3 Pembangunan Sosial Islam Negeri Kelantan

Pembangunan Politik
1. Kempen Bulan Sembahyang
2. Kempen Menutup Aurat
3. Minggu Kemurnian Akhlak
4. Papan Tanda Berdasarkan Al-Qur'an dan Doa
5. Penubuhan Sekolah Tahfiz Al-Qur'an

Sumber: Zaleha Embong (2009:91)

Cabaran tetap ada, namun PAS tetap berusaha untuk mengIslamisasikan sosial dengan memperkenalkan dasar Membangun Bersama Islam (Unit Perancang Ekonomi Negeri Kelantan, 1996). Dengan pendekatan *tahaluf* yang digunakan, kerajaan Kelantan dilihat tidak merombak sistem yang ada, sebaliknya mencari kaedah yang sesuai untuk memansuhkan aktiviti yang diharamkan dalam Islam. Kerajaan Negeri Kelantan berusaha untuk memerangi maksiat yang berleluasa di Kelantan ekoran kewujudan pusat-pusat hiburan seperti Biariz Park (Show Wakaf Siku) yang menawarkan pelbagai hiburan seperti tarian joget, menora, makyung, wayang kulit yang melibatkan percampuran lelaki dan perempuan (Sahawati Harun, 2012).

Kerajaan Negeri Kelantan telah mengarahkan lesen perniagaan di Biariz Park ditamatkan tetapi mendapat tentangan daripada Penasihat Undang-Undang Kerajaan yang dihantar oleh Kerajaan Pusat dengan alasan Kerajaan Negeri boleh didakwa kerana Biariz Park terpaksa menanggung kerugian. Pihak polis juga tidak memberikan kerjasama dalam penutupan premis tersebut. Perniagaan Biariz Park terus berjalan seperti biasa. Dengan kaedah *tahaluf*, kerajaan Negeri Kelantan terus menjalankan gerakan dakwah sehingga meningkatkan kesedaran masyarakat. Akhirnya, Biariz Park tidak lagi dikunjungi masyarakat sehinggakan mereka terpaksa melakukan penutupan (Sahawati Harun, 2012; Suhana Saad & Marsitah Mohd Radzi, 2009).

Selain itu, kerajaan negeri Kelantan menutup premis-premis judi yang beroperasi ketika pemerintahan BN sebelum ini. Lesen tidak lagi dikeluarkan dan aktiviti perjudian yang dilarang oleh semua agama telah dihentikan. Begitu juga, kerajaan negeri melarang menjual dan menyediakan arak di tempat awam, hotel dan restoran yang dikuatkuasakan mulai 1 Julai 1993. Semua jenis arak tidak dibenarkan lagi diminum di tempat awam, termasuk hotel, restoran atau kedai makan. Namun, bagi orang bukan Islam boleh minum di rumah kediaman mereka atau di tempat bukan tempat awam (Sahawati Harun, 2012; Ahmad Mawardi Abdullah, 2009).

Daripada penjelasan tersebut, Islamisasi pembangunan sosial sewaktu Tuan Guru memimpin di Kelantan dilaksanakan dalam dua perkara. Pertama, membangunkan sistem pengurusan sosial gaya Islam. Kedua, mengIslamkan (melaksanakan elemen pembangunan berteraskan Islam) setiap aktiviti atau program dalam pembangunan dan pentadbiran sosial tanpa meruntuh kerangka sistem konvensional sedia ada (Sahawati Harun, 2012).

Sumbangan lain pembangunan sosial Tuan Guru ketika memimpin ialah PAS Kelantan mengisytiharkan Kelantan Negeri Berkebajikan. Pengisytiharan ini sebenarnya memberi kesan kepada pemerintahan Negeri Kelantan apabila secara tidak langsung berlaku peralihan tumpuan daripada Membangun Bersama Islam kepada Negara Berkebajikan. Sehinggakan Negeri Kelantan diisytiharkan sebagai negeri contoh Negeri Berkebajikan PAS[194]. Dasar

[194] Husam Musa (2008) menjelaskan Kelantan merintis Negeri Kebajikan. Faktor kepada kesejahteraan pelbagai lapisan penduduk Kelantan seperti skim yang diperkenalkan Kerajaan Kelantan adalah demi kesejahteraan rakyatnya:

- Skim Armalah dan Anak Yatim: Anak wanita yang kematian atau berpisah dengan suami diberikan bantuan sosio ekonomi dan bantuan kewangan.
- Skim Kesihatan Sakit Kronik: Skim ini membiayai kos kewangan bagi mereka yang menderita penyakit yang serius termasuk menampung kos pembedahan dan ubatan.
- Skim bantuan Orang Kurang Upaya: Khusus untuk OKU membeli peralatan, anggota palsu dan bantuan kewangan. Tahun 2007 seramai 1,610 OKU seluruh Kelantan diberikan bantuan merangkumi anggota palsu, kerusi roda, motor roda tiga, alat pendengaran, komputer, mesin jahit dan kewangan.
- Skim Takaful Armalah: Skim perlindungan insuran yang pertama di Malaysia khusus untuk armalah. Untuk menjaga kebajikan golongan armalah ini, Kerajaan Kelantan melantik Pegawai Pembangunan Armalah bagi melicinkan usaha menyampaikan bantuan. Skim khusus ini adalah yang pertama di Malaysia.
- Skim Kifaalah: Skim khairat kematian untuk warga emas yang berumur 60 tahun ke atas. Seramai 92, 803 wargaemas telah di daftarkan. Pada 2007 seramai 4,170 kes kematian dilaporkan dan keluarga menerima manfaat. Program ini kini ditiru beberapa pemerintah negeri lain termasuk Selangor.
- Skim Ladang Rakyat: Sehingga Januari 2008, seramai 3,693 peserta miskin pelbagai kaum termasuk 200 orang Asli didaftarkan di bawah skim ini. Mereka diberikan dividen dalam bentuk kewangan secara bulanan.
- Bantuan Segera Bencana: Mangsa bencana seperti kebakaran, banjir dan ribut menerima bantuan sehingga RM5000 bagi membina kehidupan mereka

Berkebajikan dan Kesejahteraan Rakyat Negeri Kelantan digubal sejak tahun 2013 dan dibentangkan kali pertama pada 2015 di program Kolokium Dasar Berkebajikan dan Kesejahteraan Rakyat Negeri Kelantan.

Dalam pembentangan bajet 2017 oleh Menteri Besar Dato' Ahmad Yaakob juga dijelaskan dalam para 2.6 mengenai empat teras bajet iaitu keberkatan, kemakmuran, kebajikan dan kecekapan. Teras kebajikan masih terus relevan untuk negeri Kelantan dan masih diamalkan. Dalam para 5.1 pula disebut bahawa Dasar Negeri Kebajikan masih lagi terus menjadi Prinsip Pentadbiran Kerajaan Negeri.

Kejayaan besar PAS menurut Presiden PAS Abdul Hadi Awang (2012) adalah hasil penggunaan motto PAS yang berubah daripada Negara Islam kepada Negara Berkebajikan dalam muktamarnya ke-57 (Abdul Hadi Awang, 2011). Perubahan ini telah membawa kepada kemenangan di Kelantan pada pilihan raya ke-8 sehingga ke-12 dan di Terengganu pada pilihan raya ke-11. PAS juga telah berjaya memenangi beberapa lagi Negeri pada pilihan raya ke-12 termasuklah Kedah, Kelantan dan Perak[195].
Hal ini menunjukkan bahawa istilah berkebajikan telah pun diguna pakai dalam perlembagaan PAS dan didapati tidak berubah pada pindaan terbaru iaitu pindaan 2009 dan

---

[195] Penyokong PAS dalam kalangan masyarakat bukan Islam dikatakan lebih selesa dalam memperjuangkan sesuatu isu bagi mempertahankan PAS di bawah motto Negara Berkebajikan ini. Negara Berkebajikan ini dipertahankan oleh Abdul Hadi Awang (2011) yang menjelaskan bahawa hanya motto sahaja ditukar, tetapi prinsip dan kaedah pelaksanaan masih tetap berada di landasan perjuangan PAS yang asal iaitu menegakkan Negara Islam.

Presiden PAS sekarang, Abdul Hadi Awang (2011) sendiri mengakui bahawa Fadzil Noor lah yang telah membawa idea tentang Negara Berkebajikan ini. Kata-kata beliau adalah seperti berikut: "Konsep Negara Berkebajikan ini akan saya tulis dan terbitkan bagi menjelaskan maksud Negara Berkebajikan itu. Ia kesinambungan daripada apa yang kita rancang bersama Almarhum Ustaz Fadzil". Hal ini menjadi bukti bahawa Negara Berkebajikan PAS merupakan antara agenda berasaskan pemikiran Fadzil Noor. Istilah berkebajikan ini juga telah terdapat dalam perlembagaan PAS pindaan 2001 fasal 5 bertajuk usaha-usaha bernombor tiga, iaitu; "Memupuk dan memperkuatkan ukhuwah Islamiah dan menyuburkan rasa perpaduan di kalangan rakyat bagi memelihara kehidupan politik dan masyarakat yang sihat dan berkebajikan" (Parti Islam SeMalaysia, 2002).

Dengan penggunaan tema Negara Berkebajikan ini, secara asasnya TS dapat mengukuhkan lagi kerjasama PAS dengan sesama komponen PR yang lain. Hasil penelitian yang dilakukan terhadap Negara Berkebajikan yang diperkenalkan oleh PAS ini didapati bahawa ciri-ciri dalam Negara Islam merupakan kesinambungan ciri-ciri utama yang dibawa dalam perjuangan Negara Islam. Ciri-ciri Negara Berkebajikan PAS tidaklah mempunyai perbezaan yang ketara dengan ciri-ciri Negara Islam PAS. Negara Berkebajikan disebut dengan jelas dalam ciri ketujuh Negara Islam. Secara rumusannya, ciri-ciri tersebut bolehlah disimpulkan bahawa pembentukan sebuah Negara Islam perlu ada lima perkara seperti berikut:

1. Undang-undang yang berlandaskan hukum dan ajaran Islam. Semua kesalahan sama ada dilakukan oleh rakyat ataupun pemerintah harus dihukum seperti yang dijelaskan dalam al-Qur'an dan Hadith.
2. Islam adalah agama rasmi, sedangkan agama lain yang ada pada negara tersebut bebas untuk melaksanakan anutan mereka.
3. Sistem pemerintahan yang dilaksanakan seharusnya tidak bercanggah dengan syariat Islam.
4. Pemimpin negara harus dilantik dalam kalangan orang Islam.
5. Pelaksanaan Amar Makruf Nahi Mungkar.

Selain itu, untuk membentuk sebuah Negara Berkebajikan perlu ada tujuh perkara seperti berikut:

1.Tujuan utama pembangunan adalah untuk manfaat dan kebajikan rakyat awam.
2. Kerajaan adalah "guardian" atau penjaga (ibu-bapa) kepada rakyat.
3. Penekanan kepada kecemerlangan moral dan nilai keinsanan (Ethic and human centric).
4. Kebendaan adalah modal, pembangunan insan adalah matlamat.
5. Dipastikan kesaksamaan semua rakyat dan menggalakkan kecemerlangan individu.
6. Kebajikan rakyat adalah tanggungjawab negara.
7. Rakyat sejahtera dan negara makmur.

pindaan 2011 fasal 6 bernombor tiga[196]. Langkah ini adalah suatu strategi. Strategi ini direncanakan supaya masyarakat bukan Islam boleh menerima struktur Islam yang dibawa oleh PAS secara tidak langsung. Begitu juga, ia adalah bagi menarik kerjasama golongan bukan Islam dan golongan yang baru memahami Islam kepada PAS. Selain itu, ia juga membantu memulihkan sangkaan golongan bukan Islam terhadap orang Islam yang ekstremis. Hal ini mampu mendekatkan golongan bukan Islam kepada Islam.

6 ANALISIS SUMBANGAN ALMARHUM TUAN GURU NIK AZIZ TERHADAP PEMBANGUNAN KELANTAN

Pembangunan Kelantan terbangun dan terkenal dengan pembangunan berasaskan Islam. Pembangunan sebegini tercorak dengan empat faktor. Pertama, faktor Istana; kedua, faktor pendidikan Islam; ketiga, faktor minat kepada politik; dan keempat, faktor ekonomi rakyat Kelantan.

Faktor pertama iaitu faktor istana yang dilihat dari sudut sokongan Sultan Kelantan terhadap pembangunan Islam di negerinya. Yang terbaru Sultan Muhammad V membuat beberapa perubahan dalam negeri Kelantan. Antaranya Baginda telah menukar lafaz 'Daulat Tuanku' kepada 'Allahuakbar'. Selain itu, sifat rendah diri baginda yang kerap turun padang menyertai aktiviti kemasyarakatan seperti sembelihan korban, khutbah jumaat, tahlil dan seumpamanya bersama rakyat banyak mendidik rakyat supaya lebih patuh kepada ajaran Islam.

Sementara itu, bekas Pengarah Pusat Pengajian Bahasa dan Pembangunan Insan Universiti Malaysia Kelantan (UMK), Dr. Farok Zakaria berkata dalam Utusan Online (23 Disember 2016) seperti berikut:

> "Keputusan menggunakan gelaran itu juga bertepatan dengan peribadi Sultan Muhammad V yang cenderung kepada agama dan kedudukan negeri Kelantan yang dikenali sebagai Serambi Mekah[197].

---

[196] Sebenarnya, motto Negara Berkebajikan PAS ini bukanlah suatu idea baru. Ia telah dikemukakan oleh Bekas Presiden PAS iaitu Fadzil Noor pada tahun 2001. Hal ini dilakukan melalui memorandum PAS kepada rakyat Malaysia bertajuk Pemerintahan Islam Dalam Abad ke-21. Antara Disember 2001 dan Mac 2002, draf empat muka surat ini telah dibincangkan oleh ahli jawatankuasa PAS dan aktivis Non Government Organisation (NGO). Kemudian draf ini dibawa oleh Fadzil Noor ke dalam Muktamar PAS ke-48 di Kota Bharu pada Mei 2002 (Liew Chin Tong, 2011) (Dipetik daripada Dzulkifli Ahmad, 2011).

[197] Dalam Utusan Online (23 Disember 2016) seorang penulis dan pengkaji sejarah negeri ini, Ismail Che Daud berkata, penggunaan gelaran Sultan Muhammad telah bermula pada zaman Long Muhammad bin Long Yunus yang memerintah antara 1801 sehingga 1835. Menurut beliau lagi;

"Long Muhammad yang tidak mempunyai anak juga dikenali sebagai 'Marhum Mandul'. Selepas kemangkatannya pada 1835, berlaku 'perang saudara' dan akhirnya adindanya iaitu Long Jenal @ Long Zainal pula naik memerintah dalam tempoh singkat.

"Selepas itu, anak saudara Long Muhammad iaitu Long Senik Mulut Merah bin Long Tan memerintah dari tahun 1838 hingga 1886, menggunakan semula gelaran Sultan Muhammad II.

"Antara tahun 1886 hingga 1890 pula, anakanda kepada Sultan Muhammad II ini iaitu Long Ahmad yang mewarisi pemerintahannya bagaimanapun mengguna pakai nama sendiri iaitu Sultan Ahmad," kata Ismail.

Tambah beliau, gelaran Sultan Muhammad itu kemudiannya dihidupkan semula buat kali ketiga oleh Long Kundor bin Sultan Ahmad yang memerintah antara 1890 sehingga 1891.

> "Saya berpandangan baginda berkenan menggunakan gelaran itu kerana nama Muhammad itu sendiri adalah nama junjungan kita Nabi Muhammad SAW, jadi selain merujuk kepada pangkal nama asal baginda sendiri, baginda menggunakan nama Muhammad sebagai lambang pegangan agama yang jitu yang menjadi warisan penduduk negeri ini," katanya.

Faktor kedua pula ialah faktor pengaruh pendidikan berorientasi Islam[198] dalam masyarakat. Faktor ini banyak membina jati diri dan pendirian rakyat Kelantan untuk lebih setuju dan selesa di bawah pemerintahan PAS (Kesller, 1978). Banyak pondok-pondok dan sekolah agama sama ada bantuan sendiri atau pun di bawah bantuan kerajaan dibangunkan sebagai memenuhi tuntutan sosial Islam. Pendidikan secara tidak langsung melalui undang-undang seperti pengharaman pengamalan yang bercanggah dengan Islam juga dapat diterima oleh masyarakat. Pengharaman tersebut antaranya seperti permainan mak yong dan wayang kulit[199].

Faktor ketiga pula ialah '*gha*' (ghairah) berpolitik. Tidak terlalu keterlaluan jika dikatakan orang Kelantan kuat berpolitik. Ini jelas dapat dilihat bahawa orang Kelantan sudah

---

Jelasnya, Sultan Muhammad III mangkat mengejut semasa beradu pada 11 Mei 1891 dan digantikan dengan adindanya, Long Mansor bin Sultan Ahmad yang memerintah dari 1891 sehingga 1900.

Long Mansor pada awal pemerintahan menggunakan nama Raja Kelantan dan hanya menggunakan nama Sultan Mansor pada tahun-tahun akhir pemerintahannya.

"Kemudiannya anak saudara baginda yang juga anakanda kepada Sultan Muhammad III iaitu Long Senik naik menjadi Sultan (1900 hingga 1920). Bagi menjaga hati sesetengah kerabat yang terguris hati dengan pelantikannya, Long Senik menggunakan gelaran Raja Kelantan pada peringkat permulaan.

"Baginda hanya mula menggunakan gelaran Sultan Muhammad IV setelah ditabalkan pada 22 Jun 1911," jelas Ismail.

Menurutnya, penggunaan gelaran 'Sultan Muhammad' terhenti di situ apabila raja yang ditabalkan berikutnya iaitu anakanda Long Senik sendiri, Sultan Ismail tidak menggunakan gelaran sama lagi apabila memerintah antara 1920 hingga 1944.

Katanya, adinda Sultan Ismail iaitu Sultan Ibrahim yang mengambil alih tampuk pemerintahan antara 1944 sehingga 1960 juga mengguna pakai nama sendiri.

"Pemerintahan kesultanan Kelantan selepas itu kemudiannya disambung Almarhum Sultan Yahya Petra Ibni Almarhum Sultan Ibrahim (1960 hingga 1979) dan Sultan Ismail Petra Ibni Almarhum Sultan Yahya Petra (1979 hingga 2010) sehinggalah pemasyhuran Sultan Muhammad V pada 13 September 2010.

"Penggunaan gelaran 'Sultan Muhammad' bukanlah perkara baharu yang sengaja diada-adakan, ia adalah sesuatu yang diwarisi turun temurun keluarga diraja dan bergantung sepenuhnya atas kehendak baginda sultan untuk menggunakannya atau tidak," katanya.

[198] Pada awalnya Almarhum Tuan Guru memulakan dengan perkara yang asas dan tidak membebankan rakyat. Dari peringkat pentadbiran, Tuan Guru mengasuh para pentadbir supaya berjiwa Islamik dengan menganjurkan bacaan al-Fatihah ketika memulakan apa-apa sahaja acara dan mengakhirinya dengan bacaan tasbih kaffarah serta surah al-'Asr.

[199] Timbalan Menteri Besar Kelantan ketika merasmikan Pesta Gasing Kelantan 1994 di Padang Merdeka Pasir Puteh pada 4 September 1994 mengatakan bahawa kerajaan negeri tidak akan bertolak ansur terhadap segala bentuk kegiatan yang bercanggah dengan Islam.

beberapa kali menukar bentuk kerajaan mereka[200]. Dalam pilihan raya pra-merdeka pada 27 Julai 1955, Perikatan diberi mandat penuh, tetapi dalam pilihan raya pertama selepas merdeka pada Ogos 1959, PAS telah diberi mandat untuk menerajui kerajaan Kelantan apabila menang besar, iaitu 28 kerusi daripada 30 kerusi yang dipertandingkan.

Faktor terakhir iaitu faktor keempat yang membentuk pembangunan Islam di Kelantan ialah faktor ekonomi rakyat Kelantan yang kukuh. Rakyat Kelantan mempunyai kekuatan ekonominya tersendiri. Sebagai contoh pertumbuhan pesat pasaraya-pasaraya besar di Negeri Kelantan menunjukkan petanda positif dalam pengembangan ekonomi. Dari segi pemilikan aset kediaman pula, Negeri Kelantan berada pada kedudukan ke-3 tertinggi iaitu sebanyak 83.9%. Kadar kemiskinan di Kelantan telah menurun sebanyak 1.8% daripada 2.7% pada 2012 kepada 0.9% pada tahun 2014. Ia banyak dibantu oleh pelbagai jenis program kebajikan yang dianjurkan oleh Kerajaan Negeri (Ahmad Yakob, 2016).

Selain daripada pembangunan ekonomi Islam, politik pembangunan Islam dan pembangunan sosial Islam, keempat-empat faktor ini membentuk tiga pembangunan penting di era pemerintahan Tok Guru Nik Aziz iaitu pembangunan *qalbu*, pembangunan paradiqma Islam dan pembangunan akhlak. Pembangunan *qalbu* bertitik-tolak dari penekanan Tuan Guru dalam hal akidah dan tauhid. *Qalbu* menurut Tuan Guru harus menekankan rasa bertuhan dengan Allah SWT. Seperti kata Nik Abdul Aziz Nik Mat (1998a:14) seperti berikut:

> “Kalau tuan-tuan hendak selamat di akhirat kena jaga keadaan sejak di dunia ini lagi. Di akhirat kelak kerajaan Kelantan tidak ada, MB Kelantan tidak ada, tok guru Kelantan tidak ada, yang ada hanya Allah SWT. Oleh yang demikian, supaya tuan-tuan selamat di akhirat kelak tidak ada acara lain selain daripada tunduk kepada Allah sahaja di dunia kerana di akhirat kelak yang berkuasa hanya Allah SWT”.

---

[200] Pada tahun 1978, kerajaan PAS Kelantan telah dimagerankan ekoran krisis dalaman yang dicetuskan oleh perancangan Umno, maka telah membawa kepada pilihan raya khusus negeri Kelantan pada 11 Mac 1978. Barisan Nasional telah berjaya menerima mandat kali kedua menerajui kerajaan Negeri dengan PAS hanya mampu bertahan di dua kerusi; satu di Sering dan satu lagi di Manek Urai.

Meskipun begitu hasrat orang Kelantan memilih kerajaan Barisan Nasional adalah untuk membangun dan maju. Hasrat ini, jelas sekali tidaklah ke mana. Harapan orang Kelantan kepada janji pemimpin Umno mengatasi kemelut pembangunan dan kemiskinan rakyat sebagaimana dijanjikan jelas tidak kesampaian. Justeru itu, berlakunya krisis keyakinan hampir keseluruhan orang Kelantan terhadap kerajaan Barisan Nasional. Lantaran itu, dalam pilihan raya 21 Oktober 1990, sekali lagi orang Kelantan mengambil sikap mengubah kepimpinan kerajaan negerinya dari Barisan Nasional kepada Angkatan Perpaduan Ummah (Angkatan). Dalam pilihan raya itu, Angkatan telah berjaya merampas kesemua kerusi yang dipertadingkan, iaitu 39 kerusi Dewan Undangan Negeri dan 13 kerusi Parlimen.

Kemenangan Angkatan di Kelantan pada tahun 1990 cukup bermakna. Rakyat Kelantan telah dilihat bersatu di bawah kepimpinan ulamak yang menawarkan konsep politik "Membangun Bersama Islam" dan berprinsipkan "Islam sebagai Ad-din". Apa yang penting di sebalik perubahan kerajaan Barisan Nasional kepada Angkatan adalah mengandungi harapan hampir keseluruhan orang Kelantan terhadap misi perpaduan dan pembangunan yang berteraskan Islam. Ia juga secara tersirat bermakna kemenangan kepada PAS yang telah 12 tahun mempertingkatkan misi dakwah politik Islam dalam masyarakat. Maka rakyat Kelantan telah menyahut seruan perjuangan PAS dengan membuktikan Ketua Dewan Ulamak PAS, Tuan Guru Hj Nik Abdul Aziz terpilih sebagai Menteri Besar. Harapan itu jelas termakbul, tatkala kemenangan itu dikongsi bersama dengan beberapa bekas pemimpin Umno yang dulunya (tahun 1978) bersubhat menjatuhkan PAS di Kelantan yang kini (pada pilihan raya 1990) telah berpadu dengan PAS menghadapi Barisan Nasional. Betapa orang Kelantan telah tahu, peranan Tengku Razaleigh Hamzah (Ku Li) ketika PAS bersama-sama dalam Barisan Nasional dan semasa PAS dilanda krisis.

Menurut Tuan Guru ilmu tasawuf penting kerana memberi kesan kepada hati manusia. Bagi beliau, seorang pendakwah bercakap bukan tentang masalah zahir sahaja, tetapi menyelam masuk sampai ke dalam lubuk hati manusia (Nik Abdul Aziz Nik Mat, 1994a).

Qalbu yang kuat ialah apabila kuatnya kebergantungan dengan Allah SWT. Hal inilah yang diajar kepada murid-muridnya sehingga meninggalkan kesan mendalam dalam diri mereka. Nik Abdul Aziz Nik Mat (1996a: 96) pernah berkata seperti berikut:

> "Ciri terpenting yang ada pada diri orang-orang yang beriman ialah tidak gentar dengan sebarang ugutan atau ancaman yang didatangkan oleh manusia. Tidak takut hilang pekerjaan, tidak takut ancaman penjara atau buang daerah demi menegakkan Islam. Mereka hanya takut kepada Allah SWT dalam erti patuh kepada suruhannya dan meninggalkan segala larangannya".

Pembangunan kedua ialah pembangunan paradiqma Islam. Tuan Guru menjelaskan tugas suci dakwah bukan hanya terletak di bahu tok guru atau ustaz sahaja, sebagaimana yang difahami umum, tetapi juga menjadi tanggungjawab awam (Nik Abdul Aziz Nik Mat, 1994b). Untuk menjadi pendakwah yang baik, haruslah mempunyai kelebihan-kelebihan tertentu (Nik Abdul Aziz Nik Mat, 1998b:6). Seperti mana menurut beliau:

> "Bijaksana menyebabkan keberkesanan dalam dakwah, menaikan semangat dan cinta dengan ganjaran syurga, mencetuskan rasa gerun akan balasan neraka dan mencetuskan rasa khusyuk dan rasa sayang dan cinta kepada Allah SWT".

Menurut Nik Abdul Aziz Nik Mat (1998a:36) lagi, paradiqma ustaz-ustaz di balaisah-balaisah hanya terfokus dalam mengajar bab tauhid, fekah, tajwid dan seumpamanya, belum ada yang cuba mengajar dalam bab geografi di balaisah, belum ada yang mengajar bab sains perubatan di balaisah dan sebagainya.

Selain itu, menurut Nik Abdul Aziz Nik Mat (1996a:36) paradiqma dalam kerohanian seperti nakkan kekusyukan dalam solat tanpa menghiraukan sosial juga harus diperbetulkan. Menurut beliau, untuk mencapai khusyuk dalam solat tidaklah dengan pertapaan atau beruzlah, kerana beruzlah daripada masyarakat seolah-olah orang yang tewas sebelum mereka berjuang.

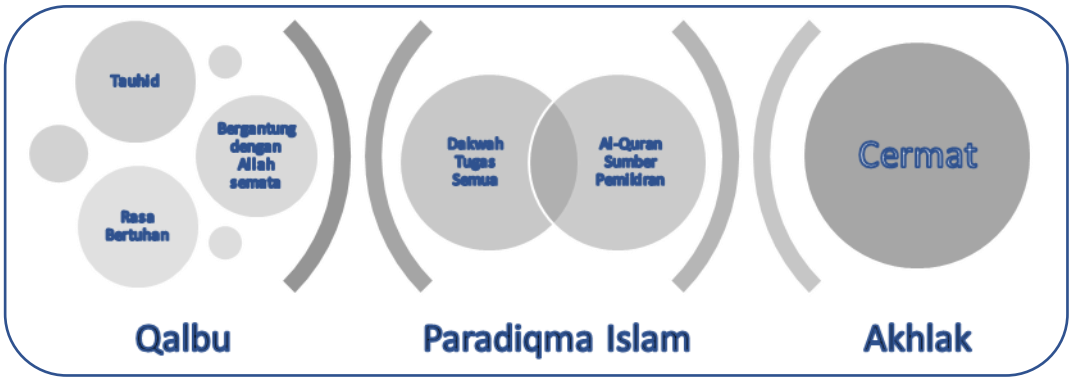
Paradiqma seperti ini boleh terbentuk sekiranya al-Quran tidak hanya dibaca, tetapi ia digunakan untuk menyelesaikan masalah ummah. Menurut Nik Abdul Aziz Nik Mat (1998a:38), kelemahan paradiqma orang Islam ialah tidak menjadikan al-Quran sebagai sumber untuk mendapatkan buah fikiran, fikrah dan pandangan baharu. Al-Quran hanya digunakan jika bertujuan menghalau jin, pelesit dan seumpamanya.

Untuk pembangunan ketiga iaitu pembangunan akhlak, Tuan Guru berpesan kepada para pendakwah untuk menyampaikan dakwah perlu kepada beberapa syarat iaitu pilih tajuk yang tepat, tahu latar belakang subjek dakwah dan guna bahasa yang bijaksana. Menurut beliau, tidak mungkin melalui ungkapan lucu dan kelakar mencetuskan gelak ketawa pendengar boleh menyedarkan masyarakat. Terlalu banyak 'buah kelakar' dalam pengajaran

tidak sesuai dengan tugas sebagai *inzar* seperti yang dikehendaki oleh Islam (Harakah, 16-31 Disember). Jika syarat-syarat ini diikuti maka para pendakwah boleh menjadi pendakwah yang berahklak.

Untuk berakhlak juga, menurut Nik Abdul Aziz Nik Mat (1996b:94) kalimah *aqamu* yang dikaitkan dengan mendirikan solat diertikan sebagai melakukan dengan cermat. Cermat yang dimaksudkan bukan sahaja dalam pelaksanaan rukun-rukun solat, bahkan ia penting dilaksanakan dalam setiap aktiviti kehidupan sama ada dalam mencari rezeki dan sebagainya. Mereka yang cermat ialah mereka yang berakhlak.

Daripada keseluruhan sumbangan Tuan Guru kepada pembangunan Kelantan, tiga pembangunan inilah iaitu pembangunan qalbu, pembangunan paradiqma Islam dan pembangunan akhlak sangat mendominasi dalam pembentukkan pembangunan ekonomi, politik dan sosial. Hal ini boleh dilihat dalam Rajah 1.



Rajah 1 Tiga Pembangunan Utama Tuan Guru Dalam Negeri Kelantan

Daripada Rajah 1 boleh dilihat bahawa pembangunan qalbu yang dibina oleh Tuan Guru ialah tauhid, rasa bertuhan dan kebergantungan dengan Allah SWT semata. Pembangunan paradiqma Islam pula ialah menyediakan pemikiran yang tidak berfikir seperti orang biasa seperti berdakwah bukan tugas orang belajar agama sahaja, tetapi berdakwah adalah tugas yang perlu dilakukan oleh semua orang. Begitu juga, al-Quran perlu dijadikan sebagai sumber pemikiran, tidak hanya sebagai bahan bacaan semata-mata. Bagi pembangunan akhlak pula, antara penekanan yang diberikan Tuan Guru ialah sikap cermat (waspada/hati-hati).

7 PENUTUP

Kerajaan Kelantan masih boleh bekerjasama dengan kerajaan pusat ketika di bawah pimpinan Tuan Guru. Kerjasama ini ialah dalam soal pembangunan ekonomi politik Negeri Kelantan. Dari segi ekonomi, melalui UPENK, kerajaan negeri boleh saling membangunkan ekonomi dan pembangunan negeri bersama-sama dengan organisasi ekonomi pada peringkat pusat. Begitu juga, Dasar DEB dan Rancangan Malaysia (RMK) di Kelantan terus dilaksanakan. Selain itu, dari segi politik pula, semangat federalisme juga tidak dilanggar

kerajaan negeri. Kerajaan negeri masih membenarkan penjawat awam yang merupakan pegawai kerajaan negeri dan pusat untuk meneruskan kerja di Negeri Kelantan.

Secara khususnya, terdapat tiga pembangunan yang dilaksanakan oleh Tuan Guru semasa memimpin Kerajaan Negeri Kelantan sebagai Menteri Besar. Pertama, sumbangan dari segi pembangunan ekonomi Islam; kedua, sumbangan dari segi politik pembangunan Islam; dan ketiga, sumbangan dari segi pembangunan sosial Islam. Ketiga-tiga sumbangan ini juga tidak dapat terlaksana jika ia tidak membabitkan empat faktor. Pertama, faktor Istana; kedua, faktor pendidikan Islam; ketiga, faktor minat kepada politik; dan keempat, faktor ekonomi rakyat Kelantan. Hasil dari sini, maka didapati bahawa sumbangan Tuan Guru yang paling utama ialah dari segi pembangunan qalbu, pembangunan paradiqma dan pembangunan akhlak.

RUJUKAN

Ab Rahman Ismail (1999). *Pembentukan polisi awam dan perkembangan politik di kelantan: Satu kajian terhadap persepsi UMNO dan PAS*. Tesis Doktor Falsafah yang dikemukakan kepada Fakulti Ekonomi dan Perniagaan, Universiti Malaya. Tidak diterbitkan.

Abdul Hadi Awang (1999). *Bersatu dirikan kerajaan baru*. Kuala Lumpur: Jabatan Penerangan PAS Pusat.

Abdul Hadi Awang (2008). *Negara berkebajikan: Tawaran PAS kepada rakyat Malaysia*. Diakses daripada

Abdul Hadi Awang (2011). *Konsep asas negara berkebajikan*. Kuala Lumpur: Lajnah Penerbitan Dewan Ulama PAS Pusat.

Abdul Hadi Awang (2011). *Konsep negara berkebajikan, istilah 'welfare state' beza*. Diakses daripada http://www.themalaysianinsider.com/bahasa/article/presidenpas-konsep-negara-berkebajikan-istilah-welfare-state-beza/Abdul pada 8 Julai 2012.

Abdul Hadi Awang (2012). *Tahaluf siyasi bersama pakatan rakyat*. Diakses daripada http://bm.harakahdaily.net/index.php/columnist/presiden/13826-tahaluf-siyasipas-bersama-pakatanrakyat pada 16 Oktober 2012.

Abu Bakar Hamzah (1992). *Parti PAS dengan tahaluf siyasinya*. Kuala Lumpur: Media Cendekiawan.

Ahmad Fadhli Shaari (2008a). *Hukum tahaluf siyasi dalam konteks gerakan Islam*. Kelantan: KIAS. Diakses daripada http://www.kias.edu.my/tahalufsiasi08.htm pada 16 Oktober 2012.

Ahmad Fadhli Shaari (2008b). *Tahaluf siyasi dalam konteks perjuangan PAS di malaysia pasca PRU-12 serta pandangan ulama haraki mengenainya*. Dipetik daripada http://ahmadfadhli.wordpress.com/2008/06/19/tahaluf-siyasi-dalam-konteks perjuangan-pas-di-malaysia-pasca-pru-12-serta-pandangan-golonganulama-haraki-mengenainya-draf-awal/ pada 16 Oktober 2012.

Ahmad Mawardi Abdullah (2009). *Kebijakan politik Islam Nik Abdul Aziz Nik Mat di Kelantan tahun 1990-2008*. Tesis Sarjana yang diserahkan kepada Program Studi Jinayah Siyasah, Fakultas Syari'ah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia.

Ahmad Yakob (2016). *Ucapan Belanjawan Negeri Kelantan*. Dipetik daripada http://www.pkn.kelantan.gov.my/web/index.php/ms/sumber/penerbitan/ucapan-belanjawan/book/9-ucapan-belanjawan-tahun-2017/3-ucapan-belanjawan pada 2 Julai 2017.

Bernama (1 Disember 2006). *Entertainment: PAS forced to draw people's support*. Dipetik daripada http://web10.bernama.com/finance/news.php?id=233646&vo=28 pada 3 Julai 2017.

Dewan Ulama PAS Pusat (2011). *Tahaluf siyasi untuk kejayaan besar PRU-13*. Diakses daripada http://www.ulamak.pas.org.my/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=349:tahaluf-siyasiuntuk-kejayaan-besar-pru-13&catid=17&Itemid=19 pada 9 Julai 2012.

Dinsman (2000). *Sepuluh Tahun Membangun Bersama Islam Kelantan Di Bawah Pimpinan Ulamak*. Kelantan: Pusat Kajian Strategik Negeri Kelantan.

http://presiden.pas.org.my/v2/index.php?option=com_contentdanview=articledanid=37:negara-berkebajikan--tawaran-pas-kepada-rakyat-malaysiadancatid=14:kenyataan-rasmidanItemid=56 pada 8 Ogos 2012.

Husam Musa (2008). *Kelantan rintis negara kebajikan PAS*. Dipetik daripada https://pasdundemit.wordpress.com/2008/01/29/kelantan-rintis-negara-berkebajikan-pas/ pada 3 Julai 2017.

Ismail Yusoff (2015). *Tuan guru nik abdul aziz: Pemikiran agama dan politik*. Sintok: UUM Press.

Kessler, C. S. (1978). *Islam and politics in a malay state Kelantan 1838-1969*. New York: Cornell University Press.

Mohamad Agus (2002). "Politik Federalisme Malaysia: Pengalaman Sabah", Jurnal JATI, Bil. 2, Disember 2002.

Mohd Shukri Hanapi (2012). *Tasawur pembangunan dalam al-qur'an: kajian tafsir al-mawdu'iy*. Tesis Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang. Tidak diterbitkan.

Mohd Syakir Mohd Rosdi (2011). *Transisi politik dari negara Islam kepada negara berkebajikan Parti Islam Semalaysia (PAS): Cabaran dan matlamat*. Kertas kerja ini dibentangkan dalam The 6th ISDEV International Graduate Workshop (INGRAW 2011) di Universiti Sains Malaysia pada 11-12hb Oktober 2011.

Mohd. Zulkifli Mohd. Ghazali (1990). *Dasar ekonomi baru: Kelemahan dan penyelewengan*. Laporan Kajian yang diserahkan kepada Universiti Teknologi Mara.

Muhammad Syukri Salleh (2000). "PAS dan Islamisasi di Kelantan" (Pas and Islamisation in Kelantan). *Pemikir*, 21, 161-185.

Muhammad Syukri Salleh (2003). *7 prinsip pembangunan berteraskan Islam*. Universiti Sains Malaysia: Zebra Editions Sdn.Bhd.

Mustafa Ali (Buletin Online) (2011, 20 April). *Tahaluf siyasi adalah strategi*. Diakses daripada http://www.youtube.com/watch?v=jJlOVBrlxJg pada 4 Ogos 2012.

Nik Abdul Aziz bin Nik Mat (1994a). Mati satu peringatan. Kuala Lumpur: Edaran Enterprise Sdn. Bhd.

Nik Abdul Aziz bin Nik Mat (1994b). Air mata di Mahsyar. Pulau Pinang: Dewan Muslimat Sdn. Bhd.

Nik Abdul Aziz bin Nik Mat (1996a). Tegas terhadap musuh. Kuala Lumpur: Penerbitan Pemuda.

Nik Abdul Aziz bin Nik Mat (1996b). Jadikan Kelantan contoh akhlak Islam. Kota Bharu: Urusteia Penerangan Kerajaan Negeri Kelantan.

Nik Abdul Aziz bin Nik Mat (1998a). *Tafsir surah Yunus*. Kota Bharu: Maahad Ad-Dakwah Wal-Imamah.

Nik Abdul Aziz bin Nik Mat (1998b). Janji-janji Allah. Cetakan Keempat. Kepala Batas: Dewan Muslimat.

Parti Islam SeMalaysia (2002). Perlembagaan Parti Islam SeMalaysia (PAS) (Pindaan 2011). Taman Melewar: Markaz Tarbiyah PAS Pusat.

Pusat Kajian Strategik Negeri Kelantan (2011). *Dua dekad Kelantan Membangun Bersama Islam*. Kota Darul Naim, Kelantan: Pusat Kajian Strategik Negeri Kelantan.

Rokiah Talib (1994). *Politik dan isu ekonomi di Kelantan: Satu kajian sosio ekonomi*. Petaling Jaya: Gateway Publishing House Sdn Bhd.

Sahawati Harun (2012). Islamisasi Pembangunan di Kelantan (1990-2010). Tesis Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia. Tidak diterbitkan.

Shaikh Alam Mohd Noor (1988). *Federalisme di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sinar Harian (10 Januari 2015). *Pemuda PAS Sambut Baik Kerjasama Kelantan, Pusat*. Diakses daripada http://www.sinarharian.com.my/politik/pemuda-pas-sambutbaik-kerjasama-kelantan-pusat-1.349161pada 28 Februari 2015.

Sinar Harian (7 Januari 2015). *Setuju gabung demi jawatankuasa pasca banjir*. Diakses daripada http://www.sinarharian.com.my/politik/setuju-gabung-demijawatankuasa-pasca-banjir-1.348350 pada 28 Februari 2015.

Suhana Saad & Suraiya Ishak (2010). "Pembudayaan etika dan penyelesaian konflik dalam kalangan agen pembangunan di Kelantan", *Jurnal Akademika*, 79 (MeiOgos), 53-63.

Suhana Saad dan Marsitah Mohd Radzi (2009). "Urus tadbir sebuah bandaraya Islam Malaysia: Kajian kes di Kota Bharu, Kelantan", dlm. *Geografia Online*, Malaysian Journal of Society and Space, 5(3), 8-25. ISSN 2180-2491.

Unit Perancang Ekonomi Negeri Kelantan (1996). *Konsep Membangun Bersama Islam dalam pentadbiran kerajaan negeri*. Kertas kerja yang dibentangkan di Majlis Perhimpunan Unit Dakwah Halaqah dan Penghulu Peringkat Negeri Kelantan di Kota Darulnaim, Kelantan pada 24 April 1996.

Utusan Online (22 September 2011). *Lagu Lama Hudud Ala-PAS*. Dipetik daripada http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2011&dt=0922&pub=Utusan_Malaysia&sec=Forum&pg=fo_01.htm#ixzz4lpg4gFDU © Utusan Melayu (M) Bhd pada 2 Julai 2017.

Utusan Online (23 Disember 2016). Dipetik daripada http://m.utusan.com.my/rencana/lambang-8232-keagungan-islam-1.423565 pada 5 Julai 2017.

Wan Noor Anis Amaleena W. Ab. Aziz (2017). *Teras-teras pentadbiran kerajaan negeri Kelantan dari tahun 1990 sehingga 2016*. Disertasi yang diserahkan kepada Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti sains Malaysia (USM) bagi memenuhi sebahagian keperluan bagi Ijazah Sarjana Sains Kemasyarakatan (Pengurusan Pembangunan Islam).

Zaleha Embong (2009). *Pemikiran pembangunan rohani Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz Nik Mat*. Disertasi yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti sains Malaysia (USM) bagi memenuhi sebahagian keperluan bagi Ijazah Sarjana Sains Kemasyarakatan (Pengurusan Pembangunan Islam).

Metod Manhaj Tarbiyah Ikhwan Al-Muslimin Dan Pengaruhnya Terhadap Pembentukan Manhaj Tarbiyah Gerakan-Gerakan Islam Terpilih[201]

Akmal Hizam bin Darus[202]
Mohd Syakir Mohd Rosdi[203]
Pusat Kajian Pengurusan dan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.
Emel: mohdsyakir@usm.my,
tahfizbestari@gmail.com

Abstrak

Manhaj tarbiyah menjadi instrumen penting dalam menjayakan sesebuah gerakan Islam. Jatuh bangun sesebuah gerakan bergantung penuh kepada manhaj gerakannya. Oleh sebab pentingnya manhaj tersebut, maka hampir keseluruhan gerakan tidak kira di luar atau di dalam negara mempunyai manhajnya tersendiri. Ikhwan al-muslimin adalah antara gerakan pemula membina manhaj tarbiyahnya. Gerakan-gerakan Islam terkemudian selepas itu ada yang menyebut bahawa mereka terpengaruh dengan manhaj tarbiyah gerakan Islam Ikhwan al-Muslimin. Betulkah begitu? Dari persoalan yang dilontarkan tersebut, maka kajian ini dilakukan untuk meneliti pengaruh manhaj tarbiyah gerakan Islam terhadap gerakan Islam lain. Kaedah kajian ini menggunakan kaedah kajian dokumen dan analisis dengan menggunakan kaedah analisis kandungan kualitatif. Hasilnya didapati bahawa kewujudan gerakan Islam seperti gerakan Jamaat Islami di Pakistan, Majlis Syura Muslimin (Masyumi) di Indonesia, dan Parti Islam Semalaysia (PAS) di Malaysia banyak terkesan dengan penubuhan gerakan Ikhwan al-Muslimin di Mesir. Sehinggakan manhaj gerakan mereka pun sedikit sebanyak terpengaruh dengan manhaj tarbiyah Ikhwan al-Muslimin.

Kata kunci: Manhaj Tarbiah, Ikhwan al-Muslimin, Gerakan Islam, Gerakan-gerakan Islam Terpilih

---

[201] Kertas kerja ini dibentangkan di The 13TH ISDEV International Islamic Development Management Conference (IDMAC 2018) anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembanggunan Islam (ISDEV) bertempat di Universiti Sains Malaysia (USM) Pulau Pinang pada 13-14hb November 2018.

[202] Akmal Hizam bin Darus adalah calon Doktor Falsafah Ekonomi Politik Islam di Pusat Kajian Pengurusan Pembanggunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia(USM), Pulau Pinang.

[3] Dr Mohd Syakir Mohd Rosdi merupakan pensyarah kanan di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM. Beliau dalam bidang Ekonomi Politik Islam. Penghargaan khusus kepada ISDEV dan Universiti Sains Malaysia (USM) kerana memberikan sokongan dana dan menyokong penghasilan kertas kerja ini.

1 PENDAHULUAN

Manhaj tarbiyah secara lengkapnya adalah terdapat di dalam al-Quran. Allah SWT menurunkan kitab al-Quran melalui Nabi Muhammad SAW bertujuan mentarbiyah hambaNya.

Manhaj secara bahasa menurut Ibnu Manzur (1967) berasal daripada perkataan arab yang diambil dari kata dasar *(nahaja)* membawa erti jalan yang jelas dan nyata. Manhaj jika diterjemahkan dalam bahasa Inggeris membawa kepada perkataan *'Methodology'* yang berasal dari gabungan dua perkataan Yunani iaitu *"methodos"* yang bererti cara dan *"Logos"* yang bererti ilmu. Gabungan dua perkataan tersebut menjadi *'Methodology'* yang bermaksud ilmu tentang cara mengadakan penelitian. Dari kedua-dua tafsiran makna tersebut, maka dapat disimpulkan definisi manhaj yang digunakan dalam penelitian ini ialah satu kaedah yang jelas digariskan untuk diikuti dalam melakukan suatu kerja agar sampai kepada matlamatnya.

Maksud tarbiyah pula seperti menurut Ali Abd Halim Mahmud (1993)[204] bererti *uslub* yang terbaik. Di dalam proses berinteraksi dengan fitrah kemanusiaan dalam bentuk pengucapan secara langsung[205] atau secara tidak langsung[206] agar masyarakat dapat mengikutinya berdasarkan manhaj dan garis panduan dan wasilah-wasilah khusus yang tidak bertentangan dengan syariat Allah SWT untuk menghasilkan perubahan di dalam diri ke arah yang lebih baik. Manakala manhaj tarbiah ialah suatu kaedah dan perancangan yang dibuat untuk diikuti supaya mencapai matlamat dari tarbiah tersebut.

Kekuatan gerakan Islam bergantung kepada kekuatan manhaj tarbiyahnya. Perkara ini bersesuaian dengan sifatnya yang mempunyai kerja berstruktur dan komprehensif dalam melaksanakan tugas menyeru manusia kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran. Perkara ini secara jelas boleh dilihat dalam firman Allah SWT seperti berikut:

> تُؤْتِ تُؤتى أُكُلَها كُلَّ حينٍ بِإِذنِ رَبِّها ۗ وَيَضرِبُ اللَّهُ الأَمثالَ لِلنّاسِ لَعَلَّهُم يَتَذَكَّرونَ
>
> "Tidakkah kamu memperhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik,akarnya baik dan cabangnya menjulang ke langit, pohon itu memberikan buahnya pada setiap muslim dengan izin Rob-Nya. Allah membuat perumpamaan-perumpamaan itu untuk manusia supaya mereka selalu ingat". (Surah Ibrahim, 14:25)

Dengan ayat ini, Ali Abdul Halim Mahmud (1996: 13) menjelaskan bahawa "*Harakah Islamiyyah adalah kemampuan untuk bergaul dengan manusia, mencintai mereka,*

---

[204] Beliau adalah anak kepada mantan Syeikh al-Azhar yang ke 46 iaitu al-Imam al-Akbar Dr. Syeikh Abd al-Halim Mahmud yang berkhidmat antara tahun 1973-1978. Ali Abd al-Halim Mahmud merupakan sebahagian ulama al-Azhar yang menjadi pemimpin kepada gerakan Ikwan al-muslimin di Mesir. Beliau banyak menghasilkan kitab yang menjadi rujukan kepada masyarakat Islam di seluruh dunia,seperti *Wasail al-Tarbiyyah 'inda al-Ikhwan al-Muslimin:Dirasah Tahliliyyah Tarikhiyyah* dan kitab Fiqh Dakwah Muslimah.

[205] Pengucapan secara langsung dilakukan dengan cara mengajar,mendidik dan membuat persiapan yang bersifat langsung kepada manusia melalui perkataan. .

[206] Pengucapan secara tidak langsung dilakukan dengan memberi contoh perbuantan dan teladan melalui perlakuan kebaikan,tingkah laku yang terpuji dan akhlak yang tinggi, cetakan keenam,h. 16.

berkhidmat kepada mereka, kemampuan untuk mempengaruhi mereka dan menarik mereka kepada amal Islami serta kemampuan untuk menarik mereka ke dalam barisan amal Islami".

Bagi menjelaskan berkaitan manhaj tarbiyah *Ikhwan al-muslimin* dan pengaruhnya terhadap pembentukan manhaj tarbiyah gerakan-gerakan Islam yang terpilih, maka kajian ini akan menumpukan kepada dua bahagian. Pertama, manhaj tarbiyah gerakan Ikhwan al-muslimin dan kedua pengaruh manhaj tarbiyah gerakan Ikhwan al-muslimin kepada gerakan-gerakan Islam terpilih.

2 METOD MANHAJ TARBIYAH GERAKAN IKHWAN AL-MUSLIMIN

Selepas jatuhnya khilafah Islam pada tahun 1924, umat Islam telah berpecah kesan daripada penjajahan Barat. Menurut Akhmad Jenggis Prabowo (2011), pelbagai usaha dilakukan untuk menyatukan kembali negara-negara Islam sama ada melalui individu ataupun organisasi-organisasi. Kemunculan gerakan Ikhwan al-Muslimin di Mesir oleh Imam Hasan Al-Banna pada tahun 1928 berjaya membina kebangkitan gerakan-gerakan Islam di negara-negara lain seperti di Pakistan lahirnya Jami'at Islami (1941), di Turki lahirnya Parti Refah (1970), di Indonesia lahirnya Muhammadiah (1912), dan Nahdatul Ulama (1926), dan di Malaysia lahirnya Parti Islam SeMalaysia (PAS) (1951).

Ikhwan al-Muslimin antara gerakan yang awal dalam memperkembangkan manhaj tarbiah gerakan Islam. Imam Hasan al-Banna adalah pengasas kepada manhaj tarbiah gerakan Ihkwan al-Muslimin. Gerakan ini mula menggerakkan tarbiahnya pada tahun 1928. Pada awalnya, Hasan al-Banna bersama 7 orang pengikut sahaja. Bermula dari sinilah tarbiah secara usrah dimulakan. Lama kelamaan gerakan ini mula berkembang. Perkembangan ini selaras dengan perkembangan manhaj tarbiah dalam Ikhwan.

Menurut Abdul Halim Mahmud (1999) terdapat tujuh peringkat tarbiah gerakan ikhwan yang membentuk manhajnya. Peringkat pertamanya ialah usrah. Bagi Ikhwan al-Muslimin, usrah merupakan asas yang pertama dalam membina jamaah. Ia penting bagi membina keperibadian anggota-anggotanya. Tujuan usrah secara umum adalah untuk membentuk keperibadian Islam secara menyeluruh kepada setiap individu Muslim, mentarbiyah, dan mengembangkannya sesuai dengan etika dan nilai Islam. Peringkat kedua ialah Katibah. Secara spesifiknya katibah ialah satu program yang menghimpunkan beberapa usrah sebagai satu pasukan Jemaah bagi mempersiapkan diri dengan bekalan tambahan tentang perjuangan,ketahanan dan kesabaran. Katibah dilaksanakan sekurang-kurangnya sekali sebulan dan dihadiri oleh ahli mengikut peringkat masing-masing, iaitu diperingkat *ta'rif*, *takwin* dan *tanfiz*.

Pengisian program *katibah* adalah lebih tertumpu kepada tarbiah ruhiyah, muhasabah dan motivasi diri di samping membiasakan diri dengan aktiviti fizikal seperti menunaikan ibadah fardhu dan sunat. Program ini juga dinamakan program *mabit* iaitu bermalam. Antara aktiviti katibah yang biasa dijalankan ialah tadarud al-Quran, muhasabah, soalat tahajjuj, solat fardhu berjemaah, bacaan zikir, mathurat dan kuliah ilmu. Secara ringkasnya katibah adalah satu program yang dipenuhi dengan pelbagai aktiviti kerohanian dengan tujuan dapat

mendidik diri sendiri dan mengawal hawa nafsu. Ini akan memudahkan ahli Jemaah dapat menjalankan kerja-kerja dakwa dan islam dengan jayanya.

Peringkat ketiga ialah *rehlah*. Katibah dan rehlah merupakan tarbiyah kolektif. Rehlah lebih kepada aspek fizikal. Umumnya dilakukan setiap sebulan sekali, Dalam program rehlah ahli dapat bergerak bebas, melakukan ibadah, mendidik sifat sabar, berlapar, dahaga dan seumpamanya yang tidakdapat dilakukan dalam program usrah dan katibah. Ringkasnya, program rehlah lebih menekankan aspek badaniah atau fizikal berbanding ruhiyah. Ia bertujuan untuk mewujudkan suasana ukhwah yang dipenuhi dengan nilai-nilai Islam dan patuh kepada peraturan dalam tempoh tertentu. Peserta juga dididik dengan nilai-nilai kehidupan yang sebenarnya secara amali.

Peringkat keempat ialah *mukhayam*. *Mukhayam* atau *Mu'asyakar* dalam sejarah gerakan Ikhwan merupakan penerapan dan pengembangan dari sistem ziarah. Sistem ziarah adalah pengembangan dari kelompok rehlah. Mukhayyam ialah program bermalam yang diadakan di pulau, pantai, hutan, gunung dan sebagainya yang disertai oleh ahli-ahli usrah yang mengambil masa beberapa hari. Matlamat program *mukhayyam* ialah melatih dan membiasakan ahli dengan latihan fizikal agar mampu memikul tugas dakwah dan tarbiah dengan baik, ia juga dapat menyemai sifat ukhwah, disiplin etika sebagai ahli Jemaah. Di samping itu ia dapat membina kekuatan rohani dan jasmani sebagai menyempurnakan tanggungjawab dakwah.

Peringkat kelima ialah *daurah*. Program ini adalah kursus kefahaman dan latihan kemahiran yang diadakan sebagai nilai tambah kepada program tarbiah. Matlamatnya ialah memberi kefahaman yang jelas tentang Islam kepada ahli dan memahami isu-isu semasa. Program ini di adakan dalam bentuk ceramah, diskusi buku, pembentangan kertas kerja dan seumpama dengannya. Ia diadakan secara berkala. Di samping itu program ini juga secara tidak langsung dapat menghubungkan ukhwah islamiah sesama ahli.

Peringkat keenam ialah *nadwah* dari segi bahasa nadwah atau nadi bermaksud kelab (Hussain Unang :1994). Program ini menghimpunkan mereka di suatu tempat seperti seminar atau konvensyen. Contohnya *nadwah* sekumpulan manusia bermaksud ia menjadi tempat sekumpulan manusia bertemu di kelab atau seumpama dengannya untuk berbahas atau berbincang tentang perkara-perkara tertentu. Dalam konteks manhaj tarbiah *nadwah* ialah satu *ijtima'* yang menghimpunkan para ulama, pakar, cendiakawan yang tertentu untuk berkongsi dan memberi pandangan dalam sesuatu tajuk atau masalah. Seseorang itu berhak menyuarakan pandangannya berpandukan dalil dan bukti (Abd Halim Mahmud: 1993).

Peringkat ketujuh ialah muktamar. Muktamar dalam manhaj tarbiah ialah muktamar agung. Perhimpunan tersebut diadakan sempena sesuatu isu yang penting dan dihadiri oleh perwakilan-perwakilan dan peserta yang terlibat. Ia tidak diadakan berkala sebagaimana muktamar tahunan dan mesyuarat agung. Sebaliknya ia diadakan berdasarkan keperluan semasa sesebuah jemaah pada ketika itu. Secara ringkasnya, muktamar adalah selari dengan kehendak Islam. Islam menggalakkan perkongsian idea dan pendapat dalam kalangan

umatnya agar sesuatu perkara yang diputuskan lebih mendatangkan kebaikan kepada semua pihak.

3 PENGARUH METOD MANHAJ TARBIYAH IKHWAN AL-MUSLIMIN KEPADA MANHAJ PARTI ISLAM SEMALAYSIA (PAS)

Antara gerakan yang dikenali dunia ialah Parti Islam SeMalaysia (PAS) di Malaysia. PAS menerima idea pemikiran Ikhwan al-muslimin pada awal 1950-an apabila tokoh-tokoh PAS[207] seperti Dr. Zulkifli Mohamad yang menerima secara langsung tarbiah daripada tokoh-tokoh Ikhwan al-Muslimin ketika belajar di Universiti al-Azhar Mesir. Beliau seorang tokoh yang berkarisma yang telah diberi mandat untuk memimpin PAS sehinggalah roh perjuangan Islam dimasukkan dalam perlembagaan PAS pada tahun 1954.

Menurut Riduan Mohd Noor (2005), selain daripada Dr Zulkifli Mohamad, Jais Anwar[208] turut mendapat pendidikan dari Mesir. Beliau juga berperanan besar dalam menyebar pengaruh Ikhwan dalam PAS. Menurut Jais Anwar, Syekh Taqiyuddin telah melarikan diri ke Tanah Melayu daripada ditangkap oleh regim Mesir dan berkhidmat di sebuah sekolah agama di Kedah.[209] Di sini beliau telah mengkader dan mertarbiyah pelajar-pelajar dengan memperkenalkan sistem usrah pada tahun 1957.

Menurut Riduan Mohd Noor (2005), kemuncak pengaruh Ikhwan al-muslimin ke dalam PAS ialah berlaku gerakan kaderisasi pelajar dan pemantapan kedudukan Lajnah Tarbiyah dan Kepimpinan PAS Pusat. Dato' Seri Abdul Hadi Awang yang dilantik sebagai Pengerusi Lajnah tersebut dan dibantu oleh Dato' Yahya Othman telah mengadakan seminar tarbiyah pada tahun 1982 untuk menyelaras sukatan tarbiyah seterusnya berjaya melahirkan manhaj tarbiah PAS.

Dalam seminar yang diadakan Lajnah Tarbiyah PAS dan Latihan Kepimpinan PAS Pusat telah memperkenalkan *maudu'* (sukatan) dan sukatan tarbiyah secara berkala yang merangkumi program usrah,tamrin,mukhayyam, liqa fikri dan ijtima' yang melibatkan semua peringkat kepimpinan dan ahli, iaitu bermula dari cawangan, kawasan, negeri dan pusat. Sukatan tarbiyah disusun mengikut tahap dan peringkat, di mana setiap tahap telah disediakan silibus (sukatan tarbiah) yang tertentu. Tarbiah dilihat sebagai satu proses pembentukan muslim terbaik yang terdapat dalam *harakah islamiyah*, termasuklah PAS. Kesannya lahirlah sistem tarbiyah dalam PAS bagi mewujudkan *baldatun tayyibatun wa rabbun ghafur* dengan memperkenalkan pelbagai program tarbiyah. Antaranya program usrah, usrah gabungan (madrasah), *Qiyamullail*, lawatan *(rehlah tarbawiyyah)*, program perkaderan *(tamrin tarbawi)*, perkhemahan atau jambori *(mukhayyam tarbawi)*, latihan kemahiran *(daurah tadribiyah)*, majlis berbuka puasa secara berjemaah *(iftar jama'i)*, majlis ilmu *(liqa fikri)*, perhimpunan bulanan *(ijtima' tarbawi dan nuqaba')*, seminar atau konvensyen *(nadwah tadribiyyah)* dan perhimpunan agung *(muktamar)*.

---

[207] Idea pemikiran Ikhwan al-muslimin yang dimaksudkan ialah pengaruh tarbiyah Ikhwan al-Muslimin dalam PAS.

[208] Jais Anwar adalah mantan Ketua Dewan pemuda PAS Pusat yang berkelulusan dari Universiti al-Azhar,mesir. Menurut Hassan Shukri, beliau pernah memangku jawatan Ketua Dewan pemuda PAS Pusat pada tahun 1970 kerana Jais melanjutkan pelajaran ke London.

[209] Syekh Taqiyuddin ialah mantan Setiausaha Ikhwan al-muslimin di Kaherah, Mesir.

Kesimpulannya, PAS adalah sebuah gerakan Islam di Malaysia yang mempunyai acuan tarbiyah yang tersendiri. Walau bagaimanapun, pengaruh daripada gerakan Islam di dunia seperti Ikhwan al-Muslimin banyak memberi kesan yang positif kepada perkembangan manhaj tarbiyah dalam PAS sehingga parti itu terkenal sebagai sebuah gerakan Islam.

4 PENGARUH METOD MANHAJ TARBIYAH IKHWAN AL-MUSLIMIN KEPADA MANHAJ PARTI JAMAAT ISLAMI (JIP)

Di Pakistan, lahirnya gerakan Islam yang dinamakan sebagai Parti *Jamaat al-Islami* (JIP). Ia diasaskan oleh Sayyid Abul A'la Maududi di Pakistan pada tahun 1941. Beliau dikenali sebagai seorang mujaddid abad moden dan merupakan tokoh pembaharuan yang sangat disegani (Syamsul M. Ramli,2000). JIP adalah satu gerakan yang menggerakkan kebangkitan gerakan-gerakan Islam di seluruh dunia. JIP tidak hanya sebagai sebuah organisasi politik, atau organisasi Islah, akan tetapi mereka juga merupakan *Jama'atun 'Aqadiyatun* (Jemaah akidah) yang meyakini bahawa Islam adalah agama yang syumul mengatur segala urusan manusia di dunia ini.

JIP juga meyakini bahawa organisasi ini bukanlah sebuah organisasi nasionalisme yang pengaruhnya hanya sebatas masyarakat setempat, akan tetapi ia merupakan organisasi dakwah yang bertujuan meninggikan kalimah Allah dimuka bumi ini. Al-Maududi sebagai pengasas JIP berpendapat bahawa negara dan agama (syariat Islam) tidak boleh berpisah. Syariat Islam mesti dilaksanakan secara lengkap dalam kehidupan masyarakat dan negara. Beliau berpendapat pentingnya melakukan pembaharuan dalam masyarakat dan pemerintah.

Manhaj tarbiah yang cuba dilaksanakan oleh Al-Maududi ialah penumpuan kepada pemantapan akidah Islam yang sebenarnya. Mengembalikan kepercayaan yang mutlak kepada Allah khususnya dalam kalangan masyarakat yang lebih banyak dipengaruhi oleh sistem liberal yang diasaskan oleh barat. Beliau berpendapat pengabdian kepada Allah SWT adalah merupakan akar tunjang dan rukun pertama dalam akidah Islamiah yang dizahirkan di dalam pengakuan.

Menurut Abul A'ala Al-Maududi (2009) di dalam bukunya *Manhaj Hidup Muslim*, beliau menjelaskan pentingnya masyarakat dibina berdasarkan akidah yang jelas kepada Allah SWT. Beliau dituduh oleh pengkritik-pengkritiknya sebagai terlalu ekstrim dan pendapat-pendapatnya terlalu keras. Dalam bukunya *al-Jihad fi al-Islam* Maududi (1927) menjelaskan sikap Islam terhadap kekerasan dan memperkenalkan pemikirannya. Ada dua faktor penting yang menyebabkan beliau terkenal dan berpengaruh dalam kalangan masyarakat.

Pada tahun 1925 terjadi satu peristiwa seorang tokoh agama Hindu, Swami Shradhanand dibunuh oleh seorang ekstrimis Muslim yang mengganggap bahawa membunuh seorang kafir itu adalah harus. Peristiwa ini menyebabkan berlaku perdebatan terbuka yang menyatakan Islam itu tersebar melalui mata pedang. Imam Al-Maududi terpanggil untuk menjawab setiap tuduhan itu melalui penulisan bukunya al-Jihad fi al-Islam. Peristiwa kedua ialah berkaitan tentang kemerdekaan India.

Tulisan-tulisan Imam Al-Maududi mencerminkan beliau sangat berpegang kepada Islam. Dalam karyanya al-Jihad fi al-Islam, ia menjelaskan tentang pengertian jihad yang sebenarnya. Beliau menolak penakrifan jihad yang dikemukakan oleh Abdul Kalam Azad bahawa jihad adalah membela tanah air. Menurut Imam Al-Maududi jihad adalah membela Islam semata-mata. Pengabdian diri kepada Allah SWT adalah merupakan tunjang akidah yang utama dan dijelmakan dalam pengakuan shahadah iaitu Tiada Tuhan Melainkan Allah dan Nabi Muhammad itu Pesuruh Allah (Sayyid Abul A'la Al- Maududi dan Sayyid Qutb: 2009).

Disamping itu prinsip yang cuba diperkenalkan dalam masyarakat ialah menjadikan kalimah shahadah ini sebagai asas yang utama di dalam masyarakat Islam. Pengakuan shahadah ini memberi panduan kepada kita semua dalam membuat garis pemisah mengenai beberapa perkara antaranya ialah bentuk dan tabiat masyarakat Islam, program pertumbuhan dan perkembangan masyarakat Islam, program Islam dalam menghadapi masyarakat-masyarakat jahiliah dan program Islam dalam menghadapi kenyataan hidup umat manusia seluruhnya[210].

لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا , قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ

Katakanlah: Sesungguhnya sembahyangku, ibadatku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam.tiada sekutu bagiNya; dan demikian Itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri kepada Allah" (Surah Al-An'am', 6: 162-163).

5 PENGARUH METOD MANHAJ TARBIYAH IKHWAN AL-MUSLIMIN KEPADA MANHAJ HARAKAH AL-MUQAWAMAH AL-ISLAMIAH

Di Palestin, lahirnya gerakan Islam *Harakah Al-Muqawamah Al-Islamiah* (HAMAS) pada 14 disember 1987. Ia ditubuhkan secara rasminya oleh Syeikh Ahmad Yasin yang merupakan salah seorang aktivis Ikhwanul al-Muslimin di Palestin. Objektif penubuhannya adalah untuk membebaskan Palestin daripada penjajahan Israel dan menubuhkan sebuah Negara Islam di Palestin. Menurut Ahmad Faozi dalam buku Gerakan HAMAS dalam perjuangan Kemerdekaan Palestin (Faozi, 1996:38-42) menyatakan bahawa gerakan HAMAS merupakan gerakan politik keagamaan yang mempunyai jati diri yang kuat berpaksikan kepada agama Islam.

Hitti (1960) menyatakan bahawa kekuatan ajaran Islam memiliki daya tahan yang lebih kuat berbanding dengan kekuatan bangsa Arab. Sebelum lahirnya HAMAS organisasi ini lebih dikenali dengan *al-Mujamma' al-Islamiyah*. Ditubuhkan pada tahun 1978 di Gaza dan merupakan cabang Ikwanul al-Muslimin di Mesir. Pada peringkat awalnya, organisasi ini bergerak dalam bidang sosial, menyantuni rakyat di samping menyampaikan dakwah Islam kepada masyarakat. Melalui hal tersebut Syeikh Ahmad Yasin mengambil kesempatan untuk menanamkan semangat jihad dalam kalangan rakyat Palestin khususnya kepada generasi muda.

[210] Al-Syahid Sayyid Qutb dan Abu'l A'la Al-Maududi, Manhaj Hidup Muslim, Dewan Pustaka Fajar : 20019, hlm 129.

Perjuangan HAMAS bertujuan menghancurkan Negara Israel. Bagi HAMAS tanah Palestin merupakan tanah wakaf Islam yang diperuntukkan bagi umat Islam hingga akhir zaman. HAMAS bercita-cita untuk membebaskan bumi Palestin dari jajahan Israel dan seterusnya membina Negara Islam. Mereka berpendapat seluruh umat Islam di dunia berperanan melawan kekuatan Zionisme Israel dan membebaskan Palestin. Garis Perjuangan HAMAS terdiri daripada tiga peringkat. Fasal pertama, pembentukan generasi yang kuat serta tahan uji. Kedua, membentuk hubungan dengan rakyat Palestin dan ketiga melancarkan jihad kepada tentera Israel.

HAMAS adalah sebahagian daripada gerakan Islam Ikwanul al-muslimin Mesir. Perkara ini jelas seperti yang disebut dalam fasal kedua Piagam HAMAS iaitu HAMAS adalah salah satu sayap dari sayap-sayap Ikhwanul Muslimin di Palestin. Gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir memayungi gerakan HAMAS di Palestin kerana mereka adalah *tanzim* (organisasi) di peringkat antarabangsa di samping adalah gerakan Islam terbesar sekarang.

Keutamaan gerakan Ikhwan al-Muslimin adalah untuk memiliki pemahaman yang mendalam, terperinci dan menyeluruh meliputi segenap ajaran Islam tentang seluruh aspek kehidupan. Hal ini menyangkut tasawuf dan *i'tikad*, politik, ekonomi, tarbiyah (pembinaan) dan sosial, keadilan dan pemerintahan, dakwah dan pendidikan, seni dan media massa, masalah ghaib dan nyata, dan seluruh aspek kehidupan lainnya.

Justeru, manhaj yang cuba diamalkan oleh HAMAS adalah manhaj Ikwanul al-Muslimin. Hal ini dijelaskan dalam fasal pertama Piagam HAMAS. Islam adalah manhajnya. Ia meliputi, sumber pemikiran, pemahaman dan konsepsinya mengenai alam kehidupan dan manusia. Islamlah yang menentukan seluruh tindakan dan langkah gerakan ini.

Untuk melahirkan anggota-anggota yang menjalankan Islam secara baik dan menjamin terlaksananya misi proses pembinaan tarbiah dilaksanakan. Pembinaan tarbiah HAMAS kepada anggota-anggotanya dijelaskan dalam piagamnya pada fasal keempat belas. Fasal ini menjelaskan agar anggota-anggota melaksanakan kewajipan-kewajipan agama, mengkaji al-Quran, Sunnah dan sejarah Islam sehingga terbentuk fikrah Islamiyah. Walaupun tidak dinyatakan secara terperinci model pelaksanaan piagamnya, sebagai sebuah harakah Islamiyah yang merupakan cabang Ikhwanul al-Muslimin maka sudah tentu model yang dilaksanakan lebih kurang sama dengan model pembinaan tarbiah oleh Ikhwanul al-Muslimin yang mempunyai usrah, tamrin, *mukhayyam* dan seumpamanya (Sekamdo, 2004: 70).

Ali Abdul Halim Mahmud (1999) dalam buku peringkat-peringkat tarbiah Ikhwanul al-Muslimin menyebutkan bahawa pembinaan tarbiah dalam Ikhwanul al-Muslimin dilaksanakan dalam bentuk usrah, *katibah*, *rehlah*, *mukhayyam*, seminar, nadwah, daurah dan muktamar. Strategi dan model yang dilaksanakan oleh Ikhwan al-Muslimin telah dilaksanakan oleh HAMAS dan berjaya melahirkan kader-kader yang memiliki kualiti yang tinggi kepada nilai-nilai Islam dan perjuangan HAMAS. Anggota-anggota HAMAS adalah terdiri daripada remaja yang cintakan masjid dan sebagai orang yang taat, patriotik untuk mempertahankan Negara dan dicintai oleh rakyat (Faozi, 1996: 48).

Menurut Maslee Malik (2006) dalam bukunya *HAMAS daripada Underground kepada Parti Pemerintah*, beliau menjelaskan kekuatan HAMAS adalah terletak kepada sistem tarbiahnya. Hal ini berdasarkan Piagamnya dalam fasal kedua yang menjadikan tarbiah Ikwanul al-muslimin sebagai asas kepada pembinaan tarbiah ahlinya. Hasilnya HAMAS berjaya melahirkan pemuda-pemuda Islam yang cintakan syahid dan mahukan pembebasan Palestin.

6 KESIMPULAN

Manhaj tarbiah gerakan Islam banyak terpengaruh dengan metod manhaj gerakan Ikhwan al-Muslimin. Kebanyakkan gerakan-gerakan Islam menggunakan metod penyampaian manhaj melalui usrah, tamrin, mukhayyam, rehlah, nadwah, liqa fikri dan juga ijtimak seperti yang dilaksanakan oleh Ikhwan al-Muslimin. Perjuangan untuk menegakkan sebuah negara yang seperti disebut *baldatun tayyibatun wa rabbun ghafur* adalah sama bagi setiap gerakan Islam terutama bagi gerakan yang berorientasikan politik. Penekanan mereka kepada tauhid, syariah dan tasawuf. Kegagalan ahli-ahli dan pimpinan gerakan Islam di semua peringkat dalam mengikuti manhaj tarbiah yang disusun ini akan menyebabkan berlakunya pergeseran fikrah dan konflik dalam amal.

RUJUKAN

Abu A'la Al-Maududi (1971). *Al- Jihad fi al-Islam*. Lahore, Pakistan: Markazi Maktaba Islami Publisher.

Ali Abd Halim Mahmud (1993). *Wasail al-Tarbiyyah 'inda al-Ikhwan al- Muslimin: Dirasah Tahliliyyah Tarikhiyyah*. Cet. Keenam. Kaherah: Dar al-Wafa'.

Al-Jamaah al-Islami fi Bakistan (T.T.). :Dakwah,manhaj,nizam,Dustur oleh Khalil Ahmad al-Hamidi:Darul al-Arubah Lidda'wah al-Islamiah,Mansoorah-Lahore

Al-Raghib al-Asfahani (1381H). *Mufradat fi Gharib al-Quran*. Tahqiq Muhammad Sayyid Kilani. Kaherah: Percetakan Mustafa al-Babi al-Halabi Wa Auladuh.

Al-Syahid Sayyid Qutb dan Abu'l A'la Al-Maududi (2009). *Manhaj Hidup Muslim*. Selangor: Dewan Pustaka Fajar.

Hitti. P. K. (1960). The *Arabs : A Short History*. Yogyakarta: Gandrungbuku.

Ibn Manzur al-Afriqi (T.T.). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir.

Koentjaraningrat (2009). *Metode-metode penelitian masyarakat*. Jakarta: P.T. Gramedia.

M. Riza Sihbudi (1993). *Timur tengah, dunia Islam dan hegemoni Amerika*. Jakarta: Pustaka Hidayah.

Muhammad bin Abu Bakr al-Razi (1967). *Mukhtar al-Sihah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi Beirut.

Munawir Sadjali (1993). *Islam dan tata negara, ajaran, sejarah dan pemikiran*. Jakarta:UI Press

Riduan Mohd Noor (2009). *Sejarah dan perkembangan gerakan Islam abad moden*. Cetakan kedua. Kuala Lumpur: Jundi Resources.

Sekamdo (2004). *Membumikan Ikahwanul Muslimin analisis dan proses internasionalisasi gerakan Ikhwan*. Surakarta: Era intermedia

Syamsul M. Ramli (2000). *Gerakan politik Islam di dunia, demologi Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.

Yus Akhmad Jenggis Prabowo (2011). *Kebangkitan Islam*. Yogyakarta: NFP Publishing.

Asas-Asas Pengurusan Konflik Dalam Islam: Analisis Berdasarkan Kajian Lepas[211]

Norhafizah Binti Abdul Halim[212]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia
11800 USM, Pulau Pinang
Tel: 04-653 3422
Email: eyzahalim@gmail.com

Abstrak

Konflik merupakan elemen yang wujud disebabkan faktor kepelbagaian dalam sesebuah masyarakat. Ia terhasil melalui hubungan sosial dan interaksi antara satu sama lain. Dunia hari ini berhadapan pelbagai bentuk konflik yang berlaku dalam institusi kenegaraan, institusi pentadbiran mahupun institusi kemasyarakatan. Ini terjadi disebabkan oleh perbezaan pendapat, pegangan, ideologi, budaya dan tingkah laku sehingga membawa kepada pertikaian, perbalahan dan kehancuran. Dalam konteks penyelesaian konflik, kaedah pengurusan konflik yang dianjurkan dalam Islam diyakini mampu menjadi mekanisme dalam penyelesaian isu berkaitan konflik hatta di peringkat global sekalipun. Hal ini berdasarkan keampuhan dan relevinisasi sistem pengurusan Islam sejak dari zaman dahulu lagi. Sehubungan itu, kertas kerja ini bertujuan meneliti asas-asas pengurusan konflik menurut perspektif Islam. Penelitian ini dilakukan berdasarkan kajian-kajian lepas yang berkaitan dengan konflik dan pengurusan konflik dalam Islam. Kertas kerja ini menetapkan objektif iaitu mengenal pasti asas-asas pengurusan konflik Islam berdasarkan elemen dan prinsip-prinsip penting dalam pengurusan Islam. Bagi mencapai objektif tersebut, kaedah kajian dokumen digunakan dengan meneliti kajian-kajian lepas dan sorotan karya berkaitan pengurusan konflik Islam. Maklumat yang diperolehi seterusnya dianalisis menggunakan analisis kandungan kualitatif. Hasil penelitian mendapati bahawa asas pengurusan konflik dalam Islam terbentuk melalui acuan falsafah dan sumber tertinggi dalam Islam iaitu al-Quran, al-Sunnah dan hadith Nabi Muhammad saw. Islam juga mengutamakan elemen keadilan, kerjasama, tolong-menolong dan kasih sayang.

Kata kunci: konflik, pengurusan konflik Islam, asas pengurusan

[211] Kertas kerja ini dibentangkan di The 13th International Islamic Development and Management Conferens (IDMAC2018) anjuran ISDEV, Universiti Sains Malaysia pada 13th-14th November 2018.
[212] Calon Doktor Falsafah di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia.

1 PENGENALAN

Setiap manusia memerlukan hubungan komunikasi dan jalinan interaksi antara satu sama lain. Fitrah kehidupan manusia yang diciptakan oleh Allah SWT saling bergantung dan berhubungan bagi mencapai tahap kesempurnaan yang terbaik demi kelangsungan hidup (Bharuddin Che Pa & Ajidar Matsyah, 2013). Kebolehan manusia yang sangat terbatas memerlukan kepada sesuatu kelompok atau organisasi bagi menyeimbangkan kelemahan dan kekuatan yang ada (Fikhry Hakim Fadzilullah, 2015).

Konflik berasal daripada bahasa Latin iaitu *confligere* yang membawa maksud perselisihan atau pertentangan antara individu, idea, kepentingan dan lain-lain. Konflik menurut Oxford Dictionary pula ditakrifkan sebagai pertengkaran dan pertentangan kepentingan dalam keadaan atau suasana yang terdapat dua atau lebih pihak yang mempunyai perbezaan pendapat serta tidak sehaluan. Konflik merupakan suatu usaha secara bersungguh-sungguh atau perjuangan terhadap sesuatu nilai, status, kuasa, dan sumber yang tidak mencukupi di mana pihak yang terlibat dengan konflik bukan sahaja ingin mendapatkan faedah tetapi untuk menewaskan saingan mereka (Caplow, 1971). Konflik menurut Fadzilah Kamsah (1988) ialah fenomena di mana seseorang itu berusaha untuk mencapai matlamatnya dan berusaha menghalang orang lain daripada mencapai matlamat mereka yang seterusnya akan mewujudkan permusuhan dan memusnahkan hubungan kemanusiaan.

Konflik dari sudut pandangan Islam mempunyai takrifan yang lebih luas dan mendalam. Menurut Taha Jabir Fayyad, Islam melihat konflik sebagai perselisihan pendapat, perdebatan dan perbalahan antara dua pihak atau kumpulan (Mohd Zulkifli Muhammad, Minah Japang & Mohd Faisol Ibrahim, 2010). Islam merumuskan tentang hakikat konflik merupakan iradah dan sebahagian daripada sifat manusia (Kasim Randeree & Awsam Taha El Faramawy, 2011; Fikhry Hakim Fadzilullah, 2015). Sekiranya ia dikendalikan dengan cara yang betul, maka dapat memperkaya perbincangan, memudahkan penyelesaian masalah dan menggalakkan perdebatan yang membina (Ahmad, 2007). Islam telah mengiktiraf konflik dan perdebatan sebagai lumrah yang merupakan fitrah sebagai seorang hamba. Firman Allah SWT dalam surah Hud yang bermaksud:

> *" Dan kalaulah Tuhanmu (wahai Muhammad) menghendaki tentulah Dia menjadikan umat Islam semuanya menurut agama yang satu (tetapi Dia tidak berbuat demikian) dan kerana itulah mereka terus menerus perselisihan"(11:118-119).*

Dalam sejarah Islam sendiri telah berlaku peristiwa yang melibatkan konflik dan perdebatan bermula seawal penciptaan manusia pertama iaitu Nabi Adam a.s. Konflik pada zaman tersebut berlaku kepada anak-anak lelaki Nabi Adam iaitu Qabil dan Habil yang berkelahi kerana berebut ingin mengahwini adik perempuan mereka sendiri (Muhammad Syukri Salleh, 2003). Pengakhiran konflik yang berlaku telah membawa kepada pertumpahan darah. Konflik juga berlaku pada zaman pemerintahan Nabi Muhammad SAW. Konflik yang berlaku pada zaman tersebut melibatkan umat Islam khususnya. Antara konflik dalam kalangan umat Islam yang terjadi pada zaman tersebut seperti yang berlaku antara kaum Aus dan Khazraj (Supriyanto Pasir, 2015). Akibat daripada fitnah dan menurut bisikan syaitan, kedua-dua

kaum telah berbalah sehingga menimbulkan konflik yang boleh membawa kepada peperangan antara mereka.

Namun begitu, dunia hari ini semakin kompleks disebabkan faktor globalisasi dan kemajuan teknologi yang menjadi alat perhubungan namun dalam masa yang sama menjadi punca konflik, peperangan, kebencian dan unsur negatif. Keadaan ini boleh dilihat berdasarkan peningkatan isu konflik yang berlaku ke atas masyarakat Islam baik dari sudut institusi pentadbiran negara, perkauman yang mana masyarakat Islam merupakan kaum minoriti ataupun dalam kalangan negara Islam yang sering bertentangan pegangan. Keadaan ini boleh dilihat sebagaimana yang berlaku dalam realiti dunia pada hari ini. Konflik berkaitan Islam semakin meningkat dan berlaku dalam pelbagai aspek kehidupan. Ianya berlaku dalam institusi kenegaraan, pentadbiran, kemasyarakatan dan hubungan sosial.

2 KONFLIK DALAM DUNIA ISLAM

Dalam realiti semasa, konflik berlaku di peringkat dunia melibatkan negara Islam, organisasi Islam mahupun masyarakat Islam. Konflik yang melibatkan negara Islam paling ketara dilihat berlaku kepada negara Islam di Timur Tengah seperti Syria, Palestin, Arab Bersatu dan Afghanistan. Negara-negaar Islam ini berhadapan dengan peperangan dan persengketaan yang berlaku sejak lebih 10 tahun yang lalu dan berlarutan sehingga kini (Lovato, Fontes, Embirucu & Khalid, 2018; Yang, 1992). Berdasarkan statistik, bahagian negara Timur Tengah yang terlibat dalam konflik telah meningkat sejak tahun 1946 sehingga ke hari ini (PRIO, 2014). Kesan daripada keadaan ini menyebabkan kadar jualan senjata adalah di tahap yang tinggi.

Statistik menunjukkan antara tahun 2009 sehingga tahun 2013, 11 daripada 20 pengimport pertahanan utama di dunia majoritinya adalah negara Islam. Keadaan ini mencerminkan kehadiran konflik intrastate dan ketidakamanan di kebanyakan negara Islam terutamanya di Timur Tengah (SIPRI, 2013). Walaupun mempunyai pegangan agama yang sama namun konflik wujud disebabkan oleh faktor kepentingan diri ke atas sumber yang terhad dalam aspek ekonomi dan politik. Peningkatan konflik dalam negara membawa kepada ketidakstabilan global dan keluhan, penghijrahan besar-besaran, dan peningkatan tahap diskriminasi dan pengasingan sosial yang memberi kesan ketara terhadap keamanan dan kestabilan negara (Rubenstein, 1992).

Konflik dalam negara Islam juga semakin banyak terjadi. Keadaan ini sebagaimana yang berlaku di Selatan Thailand. Konflik di Selatan Thailand bermula sejak tahun 1786 sehingga kini. Lebih dikenali sebagai konflik Pattani kerana daerah-daerah yang terlibat dalam pergolakan tersebut sebahagian besar merupakan wilayah Pattani, Narathiwat dan Yala serta beberapa daerah di dalam wilayah Songkhla yang mana diduduki oleh majoritinya penduduk Muslim (Che Mohd Aziz Yaacob, 2011).

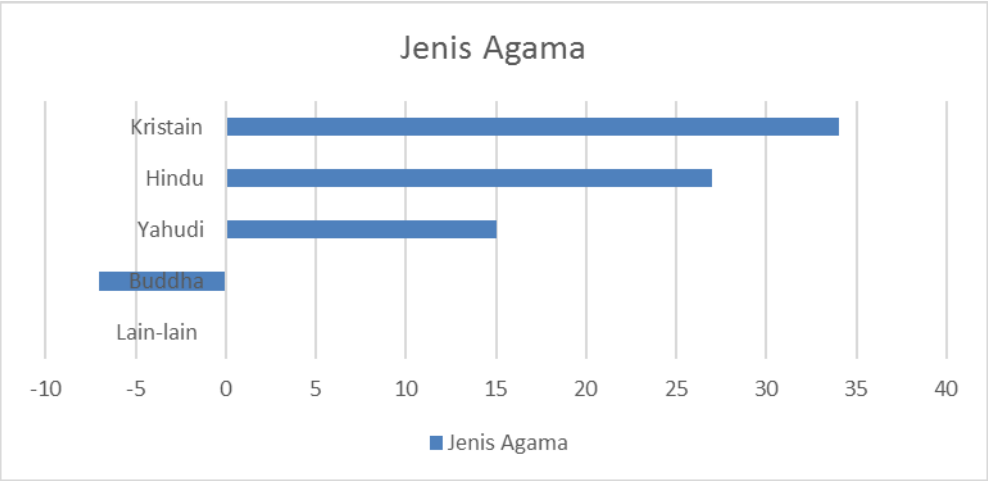
Dari aspek sosial, masyarakat Islam berhadapan konflik yang berlaku dalam hierarki masyarakat setempat melibatkan kaum minoriti Islam. Sebagai contoh konflik yang dihadapi oleh Negara Filiphina yang berhadapan konflik antara Bangsamoro dengan kerajaan pusat yang berlarutan sejak zaman penjajahan Sepanyol sekitar abad ke-15 Masihi. Sepanyol

dalam hasrat menjajah Filiphina dengan sengaja mencipta imej yang buruk terhadap oragolongan minority Muslim Filiphina yang berada di Selatan dengan menyebut orang Muslim tersebut sebagai *Moor* (Moro). Berasal daripada bahasa Sepanyol, Moro beerti buta huruf, jahat, tidak bertuhan dan *juramentados* (tukang bunuh) (Helmiati, 2008).

Konflik yang melibatkan pergerakan kumpulan Islam juga berlaku dalam beberapa buah negara yang kebanyakannya merupakan negara Islam. Indonesia contohnya. Pemberontakan berlaku di Indonesia melibatkan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan pihak kerajaan bagi memperoleh kemerdekaan dari Indonesia berlaku antara tahun 1976 sehingga tahun 2005. GAM ditubuhkan oleh rakyat Muslim di negara tersebut bagi mendapatkan kebebasan daripada pemerintah.

Seiring perkembangan institusi global hari ini, penduduk Islam dijangka semakin bertambah berdasarkan jumlah populasi Muslim dunia yang semakin meningkat merangkumi keseluruhan negara dari Timur Tengah ke Africa, Asia Tenggara dan Australia, China dan Kesatuan Soviet, negara Eropah termasukklah Amerika Utara dan Selatan. Menjelang tahun 2030, populasi masyarakat Muslim di dunia dijangka akan meningkat sebanyak 35 peratus yang menjadikan keseluruhan populasi sebanyak 2.2 bilion. Data statistik yang diperolehi daripada Pew Research Center (2011) ini turut merekodkan populasi Muslim dijangka berkembang dua kali ganda berbanding masyarakat bukan Muslim dalam tempoh 20 tahun akan datang.

Rajah 1: Jangkaan Populasi Mengikut Agama Menjelang 2060



Sumber: Diolah daripada *Pew Research Center (2017)*
"The Changing Global Religious Lanscape"

Rajah 1 menunjukkan jangkaan populasi masyarakat seluruh dunia berdasarkan agama menjelang tahun 2060. Berdasarkan rajah tersebut, peningkatan populasi Muslim yang ketara secara langsung akan meningkatkan jumlah tenaga kerja Muslim baik di Malaysia sendiri mahupun di peringkat global. Pada peringkat global, tenaga kerja Muslim datang dari pelbagai negara disebabkan oleh proses globalisasi dan migrasi keluar negara. Oleh itu,

menguruskan persekitaran global yang pelbagai adakalanya memerlukan keprihatinan terhadap masa, jarak, budaya, sosial, agama, bahasa, dan perbezaan peradaban yang bukan merupakan perkara remeh (Khaliq, 2009).

Walaupun berada dalam sebuah negara yang sama namun konflik perkauman antara etnik dan suku yang berbeza mengatasi rasa kebersamaan dan kesatuan. Konflik yang tidak ditangani dan diuruskan sebaik mungkin akan membawa impak yang lebih teruk dan tidak hanya melibatkan individu malahan membawa kepada kejatuhan dan kemusnahan sebuah pentadbiran, kerajaan dan negara. Di sini terlihat pentingnya asas pengurusan Islam dalam menguruskan dan menyelesaikan konflik yang berlaku.

3 ASAS-ASAS PENGURUSAN KONFLIK DALAM ISLAM

Pengurusan konflik dapat diertikan sebagai satu tindakan seseorang individu dalam menyelesaikan sesuatu konflik yang berlaku (Kee Sabariah Kee Mohd Yussof dan Husna Johari, 2014). Muhammad Nubli Abdul Wahab (2008) pula mendefinisikan pengurusan konflik sebagai kaedah menangani ketidaksamaan pendapat atau ideologi seperti perbezaan atau ketidaksefahaman dalam sesuatu perkara.

Asas pengurusan konflik Islam dibina atas acuan falsafah dan tasawur Islam yang meletakkan al-Quran, hadis dan sunnah sebagai rujukan utama dalam pembinaannya. Prinsip dalam al-Quran dan penyebaran dakwah para nabi telah menjadi panduan dan rujukan bagi umat Islam dalam menguruskan keluarga, institusi mahupun negara sejak zaman kegemilangan kerajaan Islam iaitu sekitar enam abad pertama Islam. Berdasarkan sejarah pemerintahan awal Islam, para pemerintah berjaya menyelesaikan pelbagai masalah dan cabaran secara bijaksana sehingga membawa kemajuan dalam bidang ekonomi, pentadbiran, pertahanan mahupun sosial. Kejayaan ini dapat dicapai melalui penghayatan yang tinggi terhadap nilai-nilai yang dianjurkan oleh Islam serta membendung masalah konflik yang kerap berlaku dalam kalangan masyarakat (Sharifah Hayaati Syed Ismail, Asmak Ab. Rahman & Mohd Izani Mohd Zain, 2009). Ciri-ciri yang terkandung dalam kaedah Islam telah berhasil mendatangkan keadilan dan kesaksamaan kepada manusia sekiranya dilaksanakan dengan cara yang betul. Islam sendiri telah berhasil dalam membina pendekatan bagi menguruskan pelbagai hal melalui teknik dan strategi yang unggul dan berwibawa.

Berdasarkan sorotan ke atas beberapa karya yang telah dihasilkan, penyelidik mendapati bahawa pengurusan konflik dalam Islam diperolehi daripada dua sumber paling utama Islam iaitu Al-Quran dan hadith serta tradisi yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad saw dan para sahabat di zaman baginda. Pengurusan konflik dalam Islam menggariskan lapan faktor utama iaitu manusia sebagai khalifah Allah SWT, penyempurnaan tugas dan tanggungjawab menurut hukum Islam, keperluan mengisi sifat-sifat mahmudah iaitu sifat terpuji dan mengikis sifat mazmumah iaitu sifat yang tercela, menanam rasa tanggungjawab kepada Allah SWT dan manusia, kesedaran tentang adanya pujuk rayu dan perangkap syaitan dalam menyempurnakan tugas dan tanggungjawab, keperluan membina dan menggabungkan ilmu, iman dan amal dalam menuju kejayaan, sentiasa memiliki perasaan takut dan berharap hanya kepada Allah SWT dan sentiasa bersedia menegur, memimpin dan menggalakkan

pekerja lain berpegang kepada falsafah bahawa pekerjaan adalah gelanggan jihad (Roslan Hassan, 2017).

Mohamad Barmawi (tt) menghujahkan bahawa formulasi pengurusan konflik menurut al-Quran dapat dikategorikan kepada dua bentuk. Pertama, pentingnya langkah-langkah pencegahan sebelum berlakunya konflik. Langkah-langkah ini dapat dilaksanakan melalui tiga cara utama. Pertama, menanam pendidikan dan pengetahuan tentang bahawa kehidupan dalam kepelbagaian masyarakat merupakan sunatullah yang membentuk kasih sayang sesama insan dan alam sekitar; kedua, sentiasa bermusyawarah dalam meletakkan sesuatu tindakan; dan ketiga, sekiranya terdapat perbezaan yang kompleks, maka perlulah dipertemukan pihak-pihak tersebut untuk bermusyawarah bersama bagi menemukan titik persefahaman yang dapat diterima dengan baik oleh kedua-dua pihak.

Resolusi konflik melalui beberapa pendekatan atau model yang diperkenalkan oleh sarjana Barat mempunyai perbezaan yang ketara jika diintegrasikan dalam hal berkaitan Islam dan orang Islam. Walaupun Islam turut menggunapakai pendekatan seperti negosiasi dan mediator orang ketiga, namun elemen, prinsip dan pelaksanaannya yang dibina oleh kaedah pengurusan konflik Barat jelas berbeza dengan penerapan dalam pengurusan konflik Islam. Antara ciri utama intervensi pihak ketiga Barat adalah profesionalisme, di mana pihak ketiga harus mencerminkan pengetahuan mengenai proses penyelesaian konflik tertentu, bertindak secara tidak langsung, dan boleh menerima yuran sebagai pertukaran untuk perkhidmatan yang disediakan. Ciri tersendiri intervensi pihak ketiga di Timur Tengah adalah pentingnya kredibiliti dan mendapat akses kepada konflik (Ab Nimer, 1990).

Atas kesedaran dalam membina sistem pengurusan berteraskan acuan Islam, beberapa pengkaji telah melakukan kajian ke atas aspek pengurusan konflik institusi dari perspektif Islam. Antaranya, Suhaili Sarif, Kamaruzaman Noordin dan Ahmad Sufian Che Abdullah (2004), Sharifah Hayaati Syed Ismail & Mohd Mauli Azli Abu Bakar (2006), Mohd Zulkifli Muhammad, Minah Japang dan Mohd Faisol Ibrahim (2010); Arijo Isnoer Narjono (2014); Fikhry Hakim Fadzilullah (2015); Bharudin Che Pa (2015); Rusli Mochtar (2013); Hayat (2013); Kasim Randeree dan Awsam Taha El Faramawy (2011).

3.1 Prinsip Pengurusan Konflik Islam

Antara pengkaji yang membincangkan berkaitan pengurusan konflik dari perspektif Islam ialah Kasim Randeree dan Awsam Taha El Faramawy (2011) melalui penelitian dalam perspektif Islam terhadap pengurusan konflik dalam persekitaran urus projek. Kajian dilakukan ke atas sekumpulan pengurus projek dalam sektor pembinaan kerajaan dan swasta di Emiriah Arab Bersatu (UAE) dan mendapati bahawa dianggarkan sebanyak 57 peratus dari jumlah keseluruhan responden mengakui tidak mempunyai polisi pengurusan konflik dalam institusi masing-masing. Kajian yang dilakukan ini khusus bagi meneliti pengurusan konflik dalam institusi Islam di UAE dengan majoriti pengurusnya adalah Muslim. Kajian turut mendapati bahawa pengurusan yang bukan dalam kalangan Islam melihat bahawa tiada masalah untuk melaksanakan pengurusan konflik secara Islam kerana percaya bahawa ianya adalah kaedah ideal dalam persekitaran masa ini.

Kajian yang dilakukan oleh Akram Abdul Cader (2017) mengkaji prinsip-prinsip pengurusan konflik Islam konteks pengurusan sumber manusia (HRM). Kajian ini memberi tumpuan baharu dalam pembinaan kerangka teoritikal dalam aspek pengurusan konflik Islam khususnya dalam kalangan tenaga kerja Muslim. Berdasarkan rujukan tertinggi Islam iaitu al-Quran dan al-Sunnah, kajian ini memperhalusi asas pengurusan konflik Islam dalam sesebuah organisasi adalah dengan mewujudkan majlis pemilihan (Shura), melantik seorang perantara (Muslih) yang berfungsi sebagai al-tathabbut (pengesahan) dan al-nasihah (penasihat). Prinsip-prinsip Islam dalam pengurusan konflik ialah ta'awun (kerjasama), sabr (sabar), al-ta'akhi (persaudaraan) dan al-dhann (andaian yang baik).

Sementara itu, hasil penelitian juga menemukan tumpuan terhadap isu perbandingan pengurusan konflik institusi. Kajian dalam bentuk perbandingan antara pengurusan konflik Islam dan Barat dilakukan antaranya oleh Fikhry Hakim Fadzilullah (2015) berdasarkan perbezaan beberapa aspek penting mendapati bahawa prinsip dalam pengurusan konflik Barat hanya menumpukan kepada faktor kekuasaan dan kemegahan semata-mata tanpa mengambil kira nilai keadilan, kesaksamaan dan toleransi antara satu sama lain. Apa yang diketengahkan hanyalah prinsip peka terhadap diri sendiri, mengetahui kekuatan dan kelemahan diri dan pemikiran untuk keluar dari permasalah konflik yang berlaku. Tidak ada langsung nilai keadilan, kesamarataan dan toleransi yang boleh dicontohi. Selain ini kajian oleh Mohd Zulkifli Muhammad, Minah Japang
dan Mohd Faisol Ibrahim (2010) juga menumpukan terhadap aspek perbandingan antara pengurusan konflik Islam dan lazim. Hasil dapatan dirumuskan seperti Jadual 2.1.

Jadual 1: Perbandingan Pengurusan Konflik Lazim dan Islam

ISLAM	BARAT
Rundingan orang tengah	Rundingan bersemuka
Bersifat harmoni dan mengutamakan perhubungan	Bersifat penyelesaian masalah
Berorientasikan kumpulan	Berorientasikan individu
Persetuuan secara lisan	Persetujuan bertulis
Ikatan hubungan secara sosial	Ikatan hubungan undang-undang
Berasaskan nilai	Berasaskan kepentingan diri
Berasaskan norma agama dan tradisi	Berasaskan undang-undang sivil
Komunikasi secara tidak langsung	Komunikasi secara langsung
Penyelesaian dalam persekitaran umum	Penyelesaian dalam persekitaran peribadi

Jadual 1: diubahsuai dari Mohd Zulkifli Muhammad, Minah Japang
dan Mohd Faisol Ibrahim (2010)

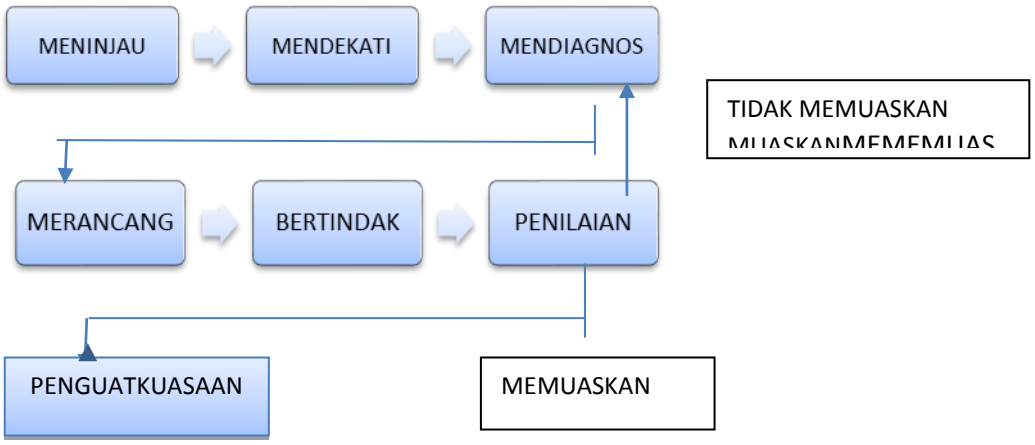
3.2 Amalan Pengurusan Rasulullah saw.

Aspek kedua pula melibatkan kajian berkaitan resolusi konflik Islam yang telah dan pernah dipraktis kan dalam Islam melalui amalan penyelesaian konflik Rasulullah saw dan para sahabat lainnya. Kajian dalam konteks kepimpinan beretika berdasarkan Sirah Nabi Muhammad saw dilakukan oleh Suraiya Ishak (2011) dan Mustafa Monjur (2011). Kajian yang dilakukan oleh Mustafa Monjur (2011) menganalisis tentang amalan resolusi konflik yang telah dilakukan oleh baginda Nabi Muhammad saw. Sepanjang kehidupan nabi Muhammad saw selama 63 tahun, baginda telah berhadapan dengan pelbagai bentuk konflik baik di peringkat perhubungan peribadi mahupun perhubungan antarabangsa.

Proses bagi mengatasi atau menguruskan konflik juga telah mendapat perhatian dalam kalangan pemikir sosial. Para sarjana dan tokoh Islam juga tidak asing lagi ketika membincangkan hal berkaitan konflik. Antaranya ialah Ibn Rushd yang menyatakan bahawa konflik boleh menjadi sumber kepada perubahan yang positif (Abbas J. Ali, 1996). Para sarjana Islam turut memikirkan dan berusaha megeluarkan saranan dan pendekatan yang bersesuaian berdasarkan prinsip dan kaedah Islam dengan bersandarkan al-Quran dan hadith serta amalan Nabi Muhamaad saw. Terdapat dua model yang dibina sebagai satu panduan dan rujukan dalam menguruskan konflik iaitu Model Proaktif dan Model SALAM (Kasim Randeree & Awsam Taha El Faramawy, 2011).

Model Proaktif atau disebut Model Gaya Pengurusan Rasulullah dikeluarkan oleh I. Noor (2002) yang merupakan konsep pra-perubahan yang diambil daripada kepimpinan Rasulullah saw dalam penulisan bertajuk *"Prophet Muhammad's Leadership The Paragon of Excelence Alturistic Management: A Cross Application to Modern Management and Leadership Practice"*. Berdasarkan pendekatan Islam dalam berhadapan dengan konflik yang timbul dari pelbagai perspektif berbeza, model proaktif terdiri daripada beberapa langkah iaitu meninjau, mendekati, mendiagnos, merancang, bertindak, penilaian dan penguatkuasaan. Model Proaktif berperanan sebagai satu proses dalam menguruskan konflik yang ditimbul agar dapat mencapai hasil yang memuaskan hati semua pihak terlibat.

Rajah 2Model Proaktif



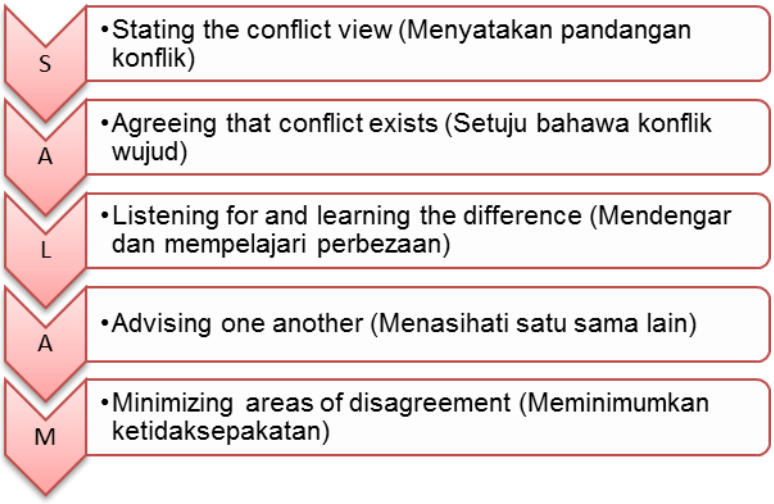
Sumber: Diubahsuai dari Kasim Randeree & Awsam Taha El Faramawy (2011)

Berdasarkan gambar rajah di atas, tindakan pertama bagi mengelakkan konflik daripada berlaku ialah dengan mengadakan tinjauan. Tinjauan ini mengambil kira keadaan persekitaran termasuklah kepelbagaian budaya setiap ahli, bentuk amalan komunikasi dan jangkaan tingkah laku terhadap perubahan. Berdasarkan tinjauan yang telah dilakukan, perbincangan yang konstruktif diadakan bagi mencari jalan penyelesaian dengan melibatkan pihak-pihak yang berpengalaman. Ini merupakan langkah kedua manakala langkah ketiga ialah menyusun diagnos dan perancangan kontigensi supaya bersesuaian dengan hasil tindak balas terhadap perubahan yang ingin dilakukan.

Langkah ini juga melibatkan perancangan terperinci terhadap kesan perubahan yang telah diatur. Setelah perubahan dilaksankan dalam sesebuah organisasi, langkah seterusnya ialah pasukan yang terlibat dalam merancang perubahan itu bertindak sebagai orang tengah (*arbitrators*) terhadap segala tindak balas yang mungkin berlaku. Sekiranya tindak balas yang timbul adalah memuaskan, maka perubahan itu boleh terus dikuatkuasakan dalam organisasi tersebut.

Walaupun model Proaktif memfokuskan kepada pengelakkan konflik, namun konflik masih tidak dapat dielakkan dan sentiasa timbul. Oleh itu, muncul Model SALAM yang dibina oleh Ahmad (2007) dilihat sebagai kaedah yang berpotensi untuk dijadikan alat menguruskan konflik. Model SALAM menerangkan lima langkah bermula dengan point pertama iaitu S (*stating the conflict view* – menyatakan pandangan konflik); A (*agreeing that conflict exist*-setuju bahawa konflik wujud); L (*listening for and learning the difference* – mendengar dan memperlajari perbezaan), A (*advising one another* – menasihati satu sama lain); M (*minimizing areas of disagreement* – meminimumkan ketidaksepakatan).

Rajah 3Model SALAM



Sumber: Diubahsuai dari Kasim Randeree & Awsam Taha El Faramawy (2011)

Berdasarkan Rajah 3, pendekatan menguruskan konflik dalam Model SALAM dimulai dengan menyatakan pandangan konflik yang bermaksud bahawa perselisihan pendapat yang timbul perlulah diperjelaskan kepada semua pihak yang terlibat dalam konflik. Pada peringkat ini, ciri-ciri berkaitan konflik seperti punca, saiz dan keadaannya perlulah dinyatakan. Kemudian, semua pihak perlu bersetuju tentang perselisihan pendapat tersebut tanpa membuat sebarang andian, prejudis mahupun berat sebelah. Seterusnya, semua pihak perlulah melalui proses mendengar dan memahami antara satu sama lain tentang perselisihan yang berlaku. Langkah ini boleh diamalkan secara lebih berkesan dengan cara menukar posisi dimana setiap pihak perlulah secara zahir menerima dan mempertahankan pendapat masing-masing dalam persekitaran perundingan. Melalui persekitaran ini, akan mempercepatkan proses menasihati antara satu sama lain. setelah bersetuju dengan langkah intervensi yang diambil, satu pihak boleh mencadangkan bagi membantu pihak yang satu lagi dalam mengambil langkah proaktif untuk menjalankan intervensi yang telah dipersetujui. Akhir sekali, perundingan yang proaktif dapat membantu mengurangkan kebarangkalian berlakunya konflik desktrutif seterusnya dapat menghapuskan faktor-faktor konflik (Ahmad, 2007).

4 ANALSIS PENGURUSAN KONFLIK DALAM ISLAM

Secara keseluruhannya, konflik yang dihadapi oleh Islam mahupun masyarakat Islam merupakan elemen yang boleh menghancurkan kestabilan dan keamanan sesebuah Negara. Konflik yang berlaku disebabkan kepelbagai pendapat, pandangan dan ideology seharusnya menjadi elemen kepelbagaian yang perlu diraikan oleh setiap manusia. Hal ini kerana Islam menganggap konflik sebagai sunatullah atau iradah dari Allah SWT. Konflik juga merupakan sebahagian daripada fitrah manusia yang diciptakan. Walaupun usaha dalam membina kaedah pengurusan konflik awalnya dibangunkan oleh sarjana Barat, namun kini para pengkaji bidang pembangunan terutamanya pembangunan Islam semakin sedar akan hakikat bahawa pengurusan konflik perlu dilihat dari perspektif Islam bagi mengurus organisasi Islam dan hal berkaitan orang Islam.

Prinsip-prinsip asas dalam sistem pengurusan Islam telah terbukti memberi impak positif terhadap pengurusan, perancangan, pengawalan atau penilaian sesebuah organisasi (Hassan al-Banna Mohamed, Ab. Mumin Ab. Ghani & Siti Arni Basir, 2013). Sistem pengurusan Islam ini mampu mendepani segala cabaran dan realiti pada masa kini dan mendatang. Hal ini kerana sistem pengurusan yang terbaik semestinya disertai dengan panduan dan perancangan yang sempurna. Sistem pengurusan dalam Islam sebenarnya bermula sejak zaman Rasulullah SAW lagi dan diteruskan oleh para sahabat serta dikembangkan sehingga ke hari ini.

Pengurusan dalam Islam hendaklah dilakukan secara dua tahap iaitu di peringkat kerohanian dan peringkat fizikal. Pengurusan dalam aspek kerohanian merupakan peringkat paling asas dalam Islam. Akal dan jiwa manusia perlu diurus terlebih dahulu sebelum berlakunya pengurusan dalam aspek fizikal. Ini adalah bagi melahirkan pekerja yang mempunyai pemikiran yang bersih, suci dan pekerti yang mulia. Hal ini kerana tumpuan utama pendekatan Islam adalah ke atas kejiwaan, moral dan etika etika yang sepatutnya.

Sebagaimana yang dihujahkan oleh Muhammad Syukri Salleh (2002), bukanlah pembangunan Islam sekiranya masih meneladani kaedah pembangunan dan pengurusan lazim. Perbezaan asas antara masyarakat Islam dan Barat merupakan faktor utama ketidakbolehgunaan model Barat dalam menguruskan konflik berkaitan Islam dan masyarakat Islam (Paul Salem, 1993). Jelas, pelaksanaan proses penyelesaian konflik di dalam hal Islam adalah sesuatu yang tidak boleh dilakukan dalam konteks implimentasi model Barat. Terdapat juga pengkaji yang melakukan proses akomodatif-modifikasi dalam integrasi kaedah pengurrusan Barat ke dalam kaedah pengurusan Islam. Matlamat dalam penerapan model penyelesaian konflik Barat yang diterapkan dalam negara-negara Islam kemungkinan merupakan suatu bentuk campur tangan Barat dalam menguruskan hal-hal berkaitan orang Islam.

Menurut Abu Nimer (1990) antara matlamat dalam penerapan pengurusan konflik Barat antaranya ialah memindahkan dan menyalurkan persepsi Barat terhadap penyelesaian konflik kepada masyarakat Islam dengan anggapan bahawa pendekatan Barat lebih maju dan berkesan dalam menyelesaikan konflik. Hal ini sangat bercanggah dengan pendapat sarjana Muslim yang menyatakan bahawa bukanlah pembangunan Islam jika menonjolkan ideologi sekular, liberal, kapitalis, sosiolis atau komunis sementara syariat Islam diketepikan (Al-Qaradawi, 1998). Menurut Al-Qaradawi lagi, bukan juga pembangunan Islam jika meneladani tokoh seperti Karl Marx, Vladimir Ilyich Lenin dan pemikir-pemikir Timur mahupun Barat sedangkan tidak menjadikan Rasulullah saw sebagai suri teladan, meminggirkan Al-Quran dan perundangan Islam sebagai nilai dasar dalam pelaksanaan pembangunan tersebut. Menurut Muhammad (2002), pembangunan berasakan syariat Islam sukar diwujudkan kerana dunia Islam lebih mengagumi model pembangunan Barat yang diandaikan berjaya dengan sempurna.

5 KESIMPULAN

Secara kesimpulannya, pengurusan konflik Islam terbentuk daripada asas-asas Islam yang bersandarkan sumber tertinggi iaitu Al-Quran dan Al-hadith yang terkandung di dalamnya segenap aspek dalam kehidupan. Islam sendiri membawa maksud yang menyeluruh iaitu rahmatan lil alamin yang bermaksud rahmat ke seluruh alam. Islam realitinya merupakan satu cara hidup yang tinggi nilainya dan tiada yang dapat menandingi kehebatannya. Hadis Nabi Muhammad SAW daripada A'idz bin Amr al-Muzani yang bermaksud:

"Islam itu tinggi dan tiada yang lebih tinggi daripadanya".

Berdasarkan sejarah pemerintahan awal Islam, para pemerintah berjaya menyelesaikan pelbagai masalah dan cabaran secara bijaksana sehingga membawa kemajuan dalam bidang ekonomi, pentadbiran, pertahanan mahupun sosial. Kejayaan ini dapat dicapai melalui penghayatan yang tinggi terhadap nilai-nilai yang dianjurkan oleh Islam serta membendung masalah konflik yang kerap berlaku dalam kalangan masyarakat. Ciri-ciri yang terkandung dalam kaedah Islam telah berhasil mendatangkan keadilan dan kesaksamaan kepada manusia sekiranya dilaksanakan dengan cara yang betul.

Islam sendiri telah berhasil dalam membina pendekatan bagi menguruskan pelbagai hal melalui teknik dan strategi yang unggul dan berwibawa. Justeru itu, berdasarkan kekuatan sistem pengurusan Islam yang berupaya menjaga keharmonian dan kesejahteraan sejagat, sistem pengurusan diyakini mampu memberi keadilan dan kesaksamaan kepada semua pihak tanpa unsur penindasan mahupun kezaliman.

RUJUKAN

Abbas J Ali. (1996). Organizational development in the Arab world. *Journal of Management Development,* 15(5), 4-21.

Abbas J. Ali. (2010). Islamic challenges to HR in modern organizations. *Journal of Personnel Review,* 39(6) 692-711.

Abdalla, A. (2001). Principles of Islamic interpersonal conflict intervention: A search within Islam and Western literature. *Journal of Law and Religion*, 15(1/2) 151-184.

Abu Nimer M. (1996). Conflict resolution approaches: Western and Middle Eastern lessons and possibilities. American Journal of Economics and Sosiology, 55(1) 35-53.

Abu Nimer M. (2001). Conflict resolution, culture and religion: Toward a training model of interreligious peace-building. Journal of Peace Research, 38(6) 685-704.

Afzalur Rahim. (2010). *Managing conflict in organizations*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

Ahmad, K. (2007). *Management from Islamic perspective.* Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Akram Abdul Cader. (2017). Islamic principles of conflict management: A model for human resource management. International Journal of Cross Cultural Management, XX(X) 1-19.

Bharuddin Che Pa & Ajidar Matsyah. (2013). Konflik politik dan penyelesaiannya menurut perspektif Islam. *Koferensi Antarabangsa Islam Borneo VI,* Sarawak.Caplow, T. (1971). *Elementary Sociology*. New Jersey: Prentice Hall.

Fikhry Hakim Fadzilullah. (2015). Konsep Pengurusan Konflik Menurut Perspektif Barat dan Islam: Suatu Perbandingan. *Prosiding Seminar Pengurusan Islam: Ke Arah Pemantapan Ummah. Jabatan Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam, UKM, Bangi*. Selangor.

Foster, G. & Fenwick, J. (2015). The influences of Islamic values on management practice in Morocco. *European Management Journal*, 33(2) 143-156.

Kasim Randeree & Awsam Taha El Faramawy. (2011). Islamic perspective on conflict management within project managed environment. *International Journal of Project Management, 29,* 26-32.

Khadra, B. (1990). The prophetic-caliphal model of leadership: an empirical study. *International Studies of Management and Organization, 20*, 37-51.

Khaliq Ahmad. (2007). *Management from Islamic Perspective: Principles and Practices*. Research Center, International Islamic University Malaysia. Kuala Lumpur: Pearson.

Muhammad Syukri Salleh. (2003a). *Tujuh prinsip pembangunan berteraskan Islam.* Kuala Lumpur: Zebra Edition Sdn. Bhd.

Murni Wahyuni, Isjoni & Bedriati Ibrahim. (t.t). sejarah pemberontakan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) di Aceh tahun 1976-2005. Program Studi Pendidikan Sejarah.

Noor, I. (2002). Prophet Muhammad Leadership the Paragon of Excellent Altruistic Management and Leadership Practice, 2nd ed. Utusan Publications and Distributors, Kuala Lumpur.

Roslan Hassan. (2017). *Kaedah pengurusan konflik organisasi dari perspektif Islam di Majlis Bandaraya Shah Alam (MBSA).* (Disertasi Ijazah Sarjana yang tidak diterbitkan). Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia.

Rubenstein, R. A. (1992). Dispute Resolution on the eastern frontier: Some questions for modern missionaries. *Negotiation Journal*, 8(3) 205-13.

Sharifah Hayaati Syed Ismail al-Qudsy & Mohd Mauli Azli Abu Bakar. (2006). Etika penyelesaian konflik dalam pentadbiran Islam: suatu perbandingan. *Jurnal Syariah, 14*(1), 1-22.

Konsep Bandar Pelancongan Islam

Amalina Musa
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam
Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang
Linanina1991@yahoo.com

ABSTRAK

Industri pelancongan merupakan industri yang menyumbang kepada pengukuhan ekonomi negara. Salah satu produk pelancongan yang telah wujud ialah pelancongan Islam. Statistik kedatangan pelancong dari negara-negara Islam ke Malaysia mendapat sambutan dan ia menggambarkan pelancongan Islam ini perlu memenuhi kehendak dan tuntutan Islam. Peranan sesebuah bandar amat penting dan dilihat sebagai salah satu strategi dalam pelancongan dan pelancongan Islam. Ini kerana bandar sangat signifikan sebagai tempat masuk dan keluar dan pusat segala aktiviti pelancongan untuk pelancong. Malaysia turut mengambil peluang untuk mempromosikan bandar pelancongan Islam dengan memilih daerah Bachok di Kelantan sebagai sebuah bandar pelancongan Islam. Persoalannya, apakah konsep bandar pelancongan Islam ini? Apakah kriteria-kriteria yang terdapat dalam bandar pelancongan Islam? Berasaskan persoalan-persoalan ini, maka kajian ini ingin dilakukan untuk meneliti konsep bandar pelancongan Islam. Dengan menggunakan kajian kepustakaan untuk mendapatkan data sekunder, kemudiannya dianalisis menggunakan analisis kandungan kualitatif, maka kajian ini berhasil mendapatkan konsep bandar pelancongan Islam. Konsep bandar pelancongan Islam di mana masyarakatnya mengalami proses perubahan, kegiatan ekonomi, dan cara hidup berlandaskan Islam.

Kata Kunci : Konsep, Bandar Pelancongan Islam.

1 PENGENALAN

Sektor pelancongan merupakan sektor penting dalam ekonomi Malaysia. Pelancongan juga merupakan sektor yang melibatkan peranan yang saling kaitan antara pihak kerajaan, bukan kerajaan dan juga orang awam (Salah Wahab dan Cooper, 2003). Dari sudut istilah, pelancongan disebut sebagai satu proses yang meliputi gabungan semua bentuk fenomena dan hubungannya yang bermula daripada seseorang pelancong meninggalkan kediamannya sehinggalah kembali semula ke kediamannya (Siti Fatimah, 2009). Malaysia salah satu negara diiktiraf sebagai destinasi pelancongan yang mesra Muslim oleh pelbagai entiti pengiktirafan pelancongan antarabangsa. Industri ini telah berkembang dengan pesat dalam negara dan menyumbang kepada Keluaran Dalam Negara Kasar (KDNK), guna tenaga dan pelaburan. Sambutan daripada pelancong dari negara Islam yang datang ke Malaysia amat menggalakkan dan berpotensi memperkenalkan industri pelancongan Islam yang diamalkan Malaysia di mata dunia. Pelancongan Islam merupakan salah satu produk pelancongan baru yang telah diperkenalkan di seluruh negara secara meluas. Malaysia terdiri daripada pelbagai etnik dan budaya, masyarakat di Malaysia majoritinya adalah beragama Islam. Pendekatan

yang diambil Malaysia mempromosikan industri pelancongan Islam merupakan potensi yang baik untuk menyumbang kepada nilai perkapita negara. Begitu juga dengan wujudnya pelancongan Islam maka secara tidak langsung pada masa yang sama bandar pelancongan Islam turut diwujudkan dengan mempunyai konsep dan kriteria-kriteria. Oleh yang demikian, kertas ini akan membincangkan konsep bandar pelancongan Islam di mana data yang diperoleh adalah merupakan data sekunder kemudiannya dianalisis menggunakan analisis kandungan kualitatif, maka kajian ini berhasil mendapatkan konsep bandar pelancongan Islam.

2 Konsep Pelancongan Islam

2.1 Pengertian

Pengertian melancong mempunyai perspektif yang luas dan boleh diungkapkan dengan pelbagai istilah. Beberapa kategori boleh disandarkan kepada pelancongan dalam Islam iaitu Musafir, Ziarah, Rehlah, Siyasah serta Umrah dan Haji. Kesemua ini merangkumi tujuan pelancongan seperti melihat kejadian alam, menuntut ilmu, berdakwah, urusan perniagaan, mendapat maklumat dan iktibar, serta perubahan sikap untuk mencapai keredhaan Allah (Hasan et al., 2010). Semua istilah ini dicatatkan dalam Al-Quran yang merupakan gesaan dan galakan kepada umat Islam dan merupakan ibadah jika disertakan dengan niat yang betul (Asmak dan Fatimah, 2010). Menurut Shakiri (2006), pelancongan Islam tidak hanya terhad kepada pelancongan berbentuk motivasi agama semata-mata tetapi merangkumi semua bentuk pelancongan yang tidak bercanggah dengan nilai-nilai Islam. Nilai-nilai Islam tersebut adalah tidak melakukan perkara-perkara yang bercanggah dengan agama Islam seperti meninggalkan solat, hiburan berlebihan, zina dan lain-lain.

Perkara yang perlu diutamakan oleh kelompok manusia yang beragama Islam dalam pelancongan adalah menghormati agama Islam agar ia tidak lalai dengan perkara-perkara yang menghiburkan. Hal ini kerana, pada zaman serba canggih ini manusia tidak mampu mengawal segala penggunaan teknologi. Untuk mencegahnya ia perlulah ada kesedaran dan batasan dalam diri masing-masing. Menurut Noor Fiteri Abdullah dan Masnisah Mukhtar (2014), pelancongan Islam pada asasnya tidak jauh berbeza dengan pelancongan yang dijalankan pada hari ini. Perbezaan yang boleh dilihat ialah dari segi prinsip iaitu kepatuhan kepada sistem dan nilai yang ditetapkan syarak. Pelancongan ini menitik beratkan keislaman untuk mendapat keredaan Allah. Aktiviti yang dilakukan bukan hanya santai malah dapat membentuk diri menjadi insan yang baik.

Pelancongan Islam Berdasarkan Definisi

Pelancongan Islam boleh dilakukan di mana sahaja asalkan ia mengandungi tujuan yang baik, nilai, kegiatan dan perkhidmatan atau produk yang ditawarkan. Maksud bagi tujuan sebenar pelancongan Islam adalah lebih menjurus kepada lawatan yang mempunyai motivasi Islam seperti menunaikan haji dan umrah tetapi tidak hanya fokus kepada perkara tersebut sahaja. Terdapat juga tujuan-tujuan lain seperti sukan, pendidikan, perubatan dan lain-lain seperti yang terkandung dalam Al-Quran. Menurutnya lagi Noor Fiteri Abdullah dan Masnisah Mukhtar (2014), perbezaannya dilihat dari segi nilai Islami adalah bersifat patuh kepada syariah dengan pelancongan sedia ada. Dari segi kegiatan pula, perkataan ibadah adalah arahan Allah yang jelas menyeru untuk melancong dan meneroka di luar tempat tinggal sedia ada. Pelancongan atas dasar untuk mendapatkan keredaan Allah dikira sebagai ibadah sepanjang tempoh tersebut. Selain itu, perkhidmatan dan penawaran produk haruslah mengandungi nilai kepatuhan syariah. Contohnya adalah seperti mengambil pendekatan hotel yang patuh kepada syariah iaitu dengan mengambil kira isu yang seringkali berlaku di hotel kini.

2.2 Komponen dalam Pelancongan Islam

Dalam komponen pelancongan Islam, pelancong Muslim menginginkan perkhidmatan yang membolehkan mereka tidak meninggalkan perintah Allah SWT. Antara komponen yang digariskan ialah keupayaan destinasi mengikut kesesuaian dan kehendak pelancong Islam, makanan yang halal, kegiatan yang patuh dengan syarak dan tempat penginapan yang sesuai (Noor Fiteri Abdullah & Masnisah Mukhtar, 2014). Di samping itu, pelancong juga akan memilih destinasi yang mempunyai tarikan yang berkehendakan akan pelancongan Islam. Keunikan masyarakat atau kebudayaan di sesuatu tempat destinasi itu menjadi taruhan kepada pelancongan Islam. Aspek makanan merupakan perkara yang dititik beratkan semasa pelancongan. Makanan yang dihidangkan perlulah halal dan tidak mengandungi unsur yang haram atau meragukan. Kesediaan pengendali makanan untuk menyediakan makanan halal

kepada pelancong Islam merupakan kelebihan untuk menarik ramai pengunjung Muslim untuk datang berkunjung.

Seterusnya, dalam komponen pelancongan Islam penginapan merupakan elemen penting dalam pelancongan bagi tujuan rehat dan lain-lain. Dalam konteks ini, penginapan mestilah bersifat mesra pengguna Muslim dari segi fasiliti dan perkhidmatan kerana ia dapat memberikan nilai tambah dalam menarik minat penginap Muslim untuk datang menginap. Dari segi perkhidmatan ia juga haruslah patuh kepada syarak. Contohnya seperti adanya bilik khas untuk pengguna Muslim, kolam renang yang berlainan jantina dan lain-lain. Penginapan yang bercirikan Islam ini juga hendaklah berpatutan dengan harga yang ditetapkan (Noor Fiteri Abdullah & Masnisah Mukhtar, 2014). Selain itu, segala bentuk kegiatan dalam pelancongan mestilah tidak bercanggah dengan syarak. Acara dalam pelancongan Islam adalah dengan mengisi kegiatan melawat ke masjid, persidangan halal dan tempat-tempat sejarah berkaitan dengan Islam. Islam juga mengajar umatnya melayan tetamu dengan mesra. Dengan pelancongan bercirikan Islam ini, ianya dilihat terlaksananya sebagai suatu ibadah dan mencapai keredaan Allah SWT.

2.3 Konsep Pelancongan Islam

Menurut Lina Munirah Kamarudin dan Hairul Nizam Ismail (2012), konsep pelancongan Islam lebih bercirikan ekonomi, budaya dan keagamaan. Ekonomi pelancongan Islam dilihat sebagai medium yang mampu menjalin hubungan dan kerjasama erat di antara kerajaan di seluruh dunia. Aktiviti pelancongan sesama umat Islam juga dapat ditingkatkan malah destinasi produk pelancongan baru juga dapat diwujudkan. Dari ciri budaya pula, pelancongan Islam dapat membantu mewujudkan produk pelancongan baru bercirikan keIslaman serta memelihara dan memulihara produk warisan Islam yang semakin dilupakan. Manakala dari sudut keagamaan, pelancongan Islam dilakukan untuk memahami agama Islam berasaskan penjelasan dan pemahaman konservatif terhadap Islam. Menurut Al-Hamarneh, 2012; Al-Harmaneh & Steiner, 2004) menyatakan apabila kedua pemikiran ini digabungkan, maka akan wujud satu pilihan produk sedia ada berbeza dari pelancongan baru. Malaysia melaksanakan pelancongan Islam berdasarkan tiga konsep iaitu pelancongan keagamaan, pelancongan kebudayaan dan pelancongan spiritual. Apabila ketiga konsep ini digabungkan, ia menjadi suatu tarikan kepada pelancong berbeza pula dengan negara bukan Muslim yang menyediakan keindahan alam semula jadi yang menjadi tarikan pelancong untuk datang (Laderlah et al., 2011).

Jadual 1: Jumlah Kedatangan Pelancong Islam Ke Malaysia Berdasarkan Negara (2015-2017)

NEGARA											
NO	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	JUMLAH
TAHUN	Iran	Brunei Darussalam	Kuwait	Pakistan	Arab Saudi	UAE	Oman	Iraq	Mesir	Turki	
2015	64,871	745,879	2,300	66,624	96,861	11,984	28,006	17,942	24,278	15,179	**1,073,924**
2016	46,961	915,289	11,718	56,286	120,286	10,754	20,846	22,285	28,629	12,847	**1,245,901**
2017	58,846	1,092,613	7,989	51,529	97,633	6,502	14,279	18,351	22,501	14,390	**1,384,633**

Sumber: Kementerian Pelancongan Malaysia

Berdasarkan Jadual 1, jumlah kedatangan pelancong Islam berdasarkan negara yang datang ke Malaysia dilihat semakin meningkat dan berkembang dengan baik. Hal ini kerana berikutan berlaku kejatuhan nilai ringgit yang memberi kesan terhadap pelancong sama ada tempatan mahu pun antarabangsa. Ringgit sebelum ini menyaksikan kejatuhan apabila ditutup pada paras rendah dalam tempoh sembilan tahun berbanding dolar Amerika. Kejatuhan ringgit menyebabkan peningkatan pelancong asing ke negara ini. Walaupun industri ini diuji dengan keadaan yang sukar untuk mengembalikan kepercayaan pelancong asing bahawa Malaysia adalah negara yang selamat dikunjungi, pelancong asing tetap juga berkunjung walaupun jumlahnya dilihat tidak selari. Pada tahun 2015, Malaysia telah mengungguli senarai Indeks Pelancongan Muslim Global 2015 Mastercard-Crescent Rating (GMTI). Hal ini telah menyaksikan Malaysia dalam senarai Pelancongan Muslim Global dan telah memegang tempat pertama bagi destinasi di Negara-negara Pertubuhan Kerjasama Islam (OIC). Jelaslah bahawa Malaysia mempunyai daya saing dengan negara-negara Islam yang lain.

2.4 Konsep Bandar Pelancongan Islam

Malaysia tersenarai sebagai the No. 1 destinasi dalam Indeks Travel Muslim Global 2015 (GMTI). Oleh itu, pembangunan bandar pelancongan Islam perlu diketengahkan agar dapat merangsang lebih ramai warga Muslim dari luar negara untuk datang ke Malaysia. Secara langsung mereka akan tertarik dengan produk-produk dan kemudahan perkhidmatan yang disedia berunsurkan Islam. Malaysia boleh membangunkan bandar pelancongan Islam berkonsepkan tersendiri. Bandar pelancongan Islam ini terjadi apabila masyarakatnya mengalami proses perubahan, kegiatan ekonomi, dan cara hidup berlandaskan Islam. Dalam pembangunan bandar tersebut, penyediaan produk dan khidmat mesra pelancong perlu difokuskan agar ia dilihat sebagai bandar bercirikan akan pelancongan Islam. Malaysia merupakan 10 negara teratas sebagai penerima pelancong tertinggi di dunia. Kewujudan Pusat Pelancongan Islam (ITC) tersebut memudahkan pembangunan produk dan perkhidmatan untuk pelancongan Islam.

Antara produk dan kemudahan pelancongan berunsurkan Islam adalah menyediakan lawatan ke bangunan masjid lama dan baharu, pusat pentadbiran Islam seperti Pusat Pungutan Zakat, Bank Islam, Pusat Islam dan sebagainya. Selain itu, Malaysia juga pernah menganjurkan acara berasaskan Islam pada setiap tahun seperti pertandingan membaca Al-Quran, Pertandingan Dai' dan Imam Muda, Pusat Kajian Kesarjanaan Islam dan sebagainya. Dengan memperbanyakkan program sebegini, ia menjadikan para Muslim di luar sana berminat untuk datang ke negara ini berkunjung melihat kepelbagaian produk bercirikan Islam yang ada di Malaysia (Berita Harian, 29 September 2017). Keprihatinan negara juga yang menerapkan elemen dan seni bina Islam dalam pembangunan menjadi faktor minat pelancong luar melancong ke Malaysia (Jabil Mapjabil; Ratna Roshida Abd Razak; Mazdi Marzuki; Rosmiza Mohd Zainol, 2015).

Kelantan telah melaksanakan bandar pelancongan Islam dengan memilih daerah Bachok sebagai sebuah bandar pelancongan Islam. Selaras dengan kesungguhan kerajaan negeri Kelantan merealisasikan dasar Membangun Bersama Islam dengan menjadikan Islam sebagai Ad-Din, dasar pelancongan negeri Kelantan telah mendokong cita-cita untuk membentuk

dan membangunkan sektor pelancongan sebagai satu ibadat kepada Allah SWT berasaskan kepada prinsip Amar Makruf Nahi Mungkar (Pusat Kajian Strategik Kelantan, 2014). Penjenamaan Kota Bharu sebagai bandaraya Islam merupakan salah satu strategi untuk memperkenalkan produk pelancongan Islam yang akan menarik orang Islam tidak mengira dalam dan luar negara melancong ke Kelantan dan pada masa yang sama juga akan menikmati aktiviti-aktiviti yang berkonsepkan Islam. Majlis Pembandaran Kota Bharu-Bandar Raya Islam (MPKB-BRI) telah menyediakan garis panduan pelancongan yang bertepatan dengan syarak, semua pihak terutama masyarakat Islam mestilah memberikan sokongan sepenuhnya kepada bandar pelancongan Islam ini (Mohd Fadil Mohd Yusof, 2011).

Walaupun bandar pelancongan Islam telah dilaksanakan di Bachok, Kelantan, masyarakat masih lagi tidak jelas dengan aspirasi kerajaan negeri dalam konsep urus tadbir berdasarkan nilai-nilai Islam. Pihak-pihak yang berkepentingan haruslah memberikan penerangan yang jelas tentang konsep tersebut agar masyarakat faham dan memberi sokongan sepenuhnya terhadap pelaksanaan bandar pelancongan ini (Mohd Fadil Mohd Yusof, 2011). Sokongan padu masyarakat adalah perlu kerana dapat menaikkan negeri Kelantan seterusnya negara Malaysia sebagai sebuah negara Islam di mata dunia dengan pelaksanaan bandar pelancongan Islam.

3 KESIMPULAN

Konsep bandar pelancongan Islam dapat dijalankan dengan sempurna jika pihak-pihak yang berkepentingan dalam membangunkan bandar tersebut dapat memberikan penerangan yang jelas. Produk-produk dan kemudahan perkhidmatan yang disedia berunsurkan Islam hendaklah sentiasa dilaksanakan agar ia mencerminkan ciri-ciri dalam konsep bandar tersebut. Di samping itu, nilai-nilai emosi dalam diri masyarakat seperti sopan santun, ramah mersa, berbudi bahasa dan sebagainya harus dipraktikkan selaras dengan cara hidup berlandaskan Islam. Secara tidak langsung apabila dipraktik, ia menjadi suatu amalan yang positif dalam hidup masyarakat tanpa sedar. Dalam konsep bandar pelancongan Islam juga, keselesaan dan kebersihan persekitaran merupakan komponen asas dalam pembentukan sesebuah bandar untuk menjadikan ia tumpuan pada masyarakat dunia. Apabila kesemua komponen tersebut lengkap maka konsep bandar pelancongan Islam dapat terlaksana di Malaysia.

RUJUKAN

Al-Hamarmeh A. (2004). “Islamic Tourism”-*A Long Term Strategy of Tourist Industries n the Arab World After 9/11?* [Cited 25/4/2011]

Asmak, A., & Fatimah, S. (2010). Pelancongan dari perspektif Islam. In M.A. Yakob, H. Ismail, & T. Ibrahim (Eds.), *Prosiding Seminar Pengurusan Perhotelan & Pelancongan Islam 2010* (pp.52-63). Shah Alam: Universiti Teknologi Mara.

Berita Harian (2017), Rebut Potensi Ekonomi Pelancongan Islam, dicapai pada September 29, 2017

Hasan, B., Mohammad Mahyuddin, K., & Mohd Ahsrof Zaki, Y. (2010). Pelancongan dari perspektif Islam: Analisis pendekatan fiqh. In Y. Mohd Asmadi, I. Huzaimah, & I.

Takiyuddin (Eds.), *Prosiding Seminar Pengurusan Perhotelan & Pelancongan Islam 2010* (pp. 1-7). Shah Alam: Universiti Teknologi Mara.

Jabil Mapjabil, Ahmad Tharmizze Mat Jusoh, Ruzanna Syamimi Ramli (2010) Pelancongan Islam: Suatu tinjauan konseptual dan kerelevannya di Malaysia. *Prosiding Persidangan Antarabangsa Islam Dalam Masyarakat Malaysia* (PAIMM 2010), pp.395-404. Universiti Malaya.

Laderlah, S. A., Rahman, S. A., Awang, K., & Man, Y. C. (2011). A Study on Islamic Tourism: A Malaysian Experience, *2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences*, *17,* 184-189.

Lina Munirah, Hairul Nizam Ismail (2016). Membudayakan Pelancongan Islam di Malaysia: Strategi dan Isu. *Conference Paper. December 2012.*

Mohd Fadil Mohd Yusof (2011). Persepsi Komuniti Setempat Terhadap Penjenamaan Kota Bharu Sebagai Bandar Raya Islam. *Persidangan Kebangsaan Masyarakat, Ruang dan Alam Sekitar, 2011.*

Noor Fiteri Abdullah & Masnisah Mukhtar. (2014). Konsep Pelancongan Islam: Satu Pengamatan. *Seminar Kebangsaan Pendidikan Islam 2014* (pp. 1-9).

Pusat Kajian Strategik Kelantan. (2014). *Kertas Dasar Pelancongan Negeri Kelantan*. Retrieved July 2, 2012, Diakses dari http://www.pks.kelantan.gov.my/index.php?option-com_content&view=article&id=14:kertas-dasar-pelancongan-negeri-kelantan&catid=16:kerajaan-tempatan-pelancongan-dan-kebudayaan&Itemid=3

Rosmawati Mohamad Rasit, P.M.Salasiah Hanin Hamjah, Prof. Siti Rugayah Tibek, Muhamad Faisal Ashaari, Muhammad Adib Samsudin, Zulkefli Aini dan Ahmad Irda Mokhtar. (2014) Industri Pelancongan Islam dan Pembangunan Etnik di Malaysia. *Seminar Antarabangsa Dakwah & Etnik 2014: Dakwah & Etnik: Perspektif Multi-disiplin.* Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor.

Salah Wahab & Cooper, C. (2003). *Tourism and gastronomy*. Routledge, Taylor & Francis Group.

Shakiri, A. S. (2006). Islamic tourism, for whom? *Islamic Tourism Magazine*. Retrieved from www.islamictourism.com

Siti Fatimah. (2009). *Warisan Budaya dan Pelancongan. Konsep Pelancongan.* Diterbitkan Mac, 20, 2009.

Prinsip-Prinsip Politik Dakwah: Analisis Berasaskan Prinsip Gerakan Politik Islam[213]

Afnan Hamimi Taib Azamudden[214]
Mohd Syakir Mohd Rosdi[215]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
11800 Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang
Emel: afnanhamimipewaris@gmail.com, mohdsyakir@usm.my

Abstrak

Politik dakwah merupakan istilah yang digunapakai oleh gerakan politik Islam (GPI) dalam urusan menyampaikan dakwah melalui politik. Politik dakwah di sini bermaksud menggunakan segala kebijaksanaan dalam politik dengan pendekatan yang tersusun dan berkesan sebagai strategi untuk menyeru manusia mengabdikan diri kepada Allah SWT. Antara GPI yang menggunakan politik dakwah ialah *Jama'at Islami* di Pakistan, *al-Ikhwan al-Muslimun* di Mesir, Partai Keadilan Sejahtera (PKS) di Indonesia dan Parti Islam SeMalaysia (PAS) di Malaysia. GPI menggunakan pelbagai kaedah politik untuk berdakwah. Ada kaedah dengan *muwajjahah al-silmiyah* (terlibat dalam politik demokrasi), ada juga secara revolusi, atau ada juga secara berhikmah dan bertoleransi. Daripada pelbagai kaedah tersebut, apakah kaedah sebenarnya yang menentukan prinsip politik dakwah sesuatu GPI itu? Kertas kerja ini dilakukan untuk menganalisis prinsip politik dakwah yang dilakukan oleh GPI. Untuk mencapai tujuan ini, kajian kepustakaan digunakan untuk mendapatkan data-data sekunder, manakala analisis kandungan digunakan untuk menganalisis data-data tersebut. Hasilnya, prinsip politik dakwah dalam GPI boleh dirumuskan kepada tiga prinsip. Pertama, perdamaian; kedua, mempertahankan kebenaran; dan ketiga, bertegas dengan orang kafir.

Kata kunci: Prinsip Politik, Politik Dakwah, Prinsip Gerakan Politik Islam

---

[213] Kertas kerja ini dibentangkan di *The 13th ISDEV International Development Management Conference 2018* (IDMAC2018) bertempat di Universiti Sains Malaysia, pada 13-14 November 2018 yang dianjurkan oleh Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.

[214] Afnan Hamimi Taib Azamudden merupakan bekas calon sarjana di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang. Beliau kini telah lulus sarjana dalam bidang Pengurusan Pembangunan Islam (Ekonomi Politik Islam).

[215] Dr Mohd Syakir Mohd Rosdi merupakan pensyarah kanan di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM. Beliau dalam bidang Ekonomi Politik Islam. Penghargaan khusus kepada ISDEV dan Universiti Sains Malaysia (USM) kerana memberikan sokongan dana dan menyokong penghasilan kertas kerja ini.

1 PENDAHULUAN

Politik dakwah digunakan oleh gerakan politik Islam (GPI) sebagai satu pendekatan yang membolehkan mereka menyertai politik demokrasi. Politik dakwah di sini bermaksud menggunakan segala kebijaksanaan dalam politik dengan pendekatan yang tersusun dan berkesan sebagai strategi untuk menyeru manusia mengabdikan diri kepada Allah SWT. Namun, apakah prinsip politik dakwah yang digunakan oleh GPI ini?

Menurut Taufiq Yusuf Waie (2005), Riduan Mohamad Nor (2010), Syed Munawar Syed Hasan (2012), Gleis (2012), Altman (2007) dan Brown (2007), terdapat tiga belas GPI yang wujud di dunia. Pertama, al-Ikhwan al-Muslimun (1924) di Mesir, Syiria dan Jordan; kedua, Jama'at Islami (1941) di Pakistan; ketiga, Front Islam Kebangsaan Sudan (1945) di Sudan; keempat, Majlis Syuro Muslimin Indonesia (MASYUMI) (1945) di Indonesia; kelima, Parti Islam SeMalaysia (PAS) (1948) di Malaysia; keenam, *Islamic Charter Front* (1964) di Sudan; ketujuh, Harakah Ittijah Islami (1969) di Tunisia; kelapan, Parti Refah Islami (1972) di Turki; kesembilan, Parti Islam Kurdistan (1979) di Kurdistan; kesepuluh, Hizbullah (1985) di Lubnan; kesebelas, *HAMAS* (1988) di Palestin; kedua belas, Front Penyelamat Islam (1989) di Algeria; dan ketiga belas, Partai Keadilan Sejahtera (PKS) (1998) di Indonesia. Daripada tiga belas GPI yang disenaraikan ini, ditemui empat GPI yang menggunakan pendekatan politik dakwah dalam perjuangan mereka. Pertama, al-Ikhwan al-Muslimun di Mesir; kedua, Jama'at Islami di Pakistan; ketiga, Parti Islam SeMalaysia (PAS) di Malaysia; dan ketiga, Partai Keadilan Sejahtera (PKS) di Indonesia.

Bagi keempat-empat GPI ini, prinsip politik dakwah yang menjadi keutamaan ialah perdamaian, mempertahankan kebenaran dan bertegas dengan orang kafir. Ketiga-tiga prinsip ini dijelaskan oleh ahli GPI dalam karya-karya mereka. Karya-karya tersebut antaranya seperti *Keutamaan Harakah Islamiyah Dalam Menghadapi Cabaran Mendatang* oleh Yusuf al-Qardhawi (2007), *Tasawwur Asasi Gerakan Islam* oleh Fathi Yakan (2004), *Syarah Usul 20 Al-Imam Hasan Al-Banna* oleh ‘Ali ‘Abdul Halim Mahmud (2007), *Jundullah Jihad Fi Sabilillah* oleh Sa’id Hawwa (2009), *Memahami Prinsip-Prinsip ‘Amal Islami* oleh Sa’id Hawwa (2006), *Jalan Da’wah Antara Keaslian dan Penyelewengan* oleh Mustafa Masyhur (2010), *Al-Tibyan Dalam Mentafsirkan Surah Al-Saff* oleh Abdul Hadi Awang (2011), *‘Amal Jama’i* oleh Yahya Othman (2012), *Usrah dan Harakah* oleh Ya’qub Muhammad Hussin (2012), *Manhaj Daurah Tadribiyah* oleh Lajnah Tarbiah dan Latihan Kepimpinan PAS (2001), *Manhaj Usrah PAS* oleh Lajnah Tarbiyah dan Perkaderan PAS (2008), dan *Fiqh Siasah Menurut Imam Syahid Hassan al-Banna* oleh Muhammad Abdul Qadir Abu Faris (2000).

2 PRINSIP PERDAMAIAN

Perbincangan terhadap prinsip perdamaian ini ditumpukan kepada dua aspek. Aspek pertama ialah perdamaian antara Muslim dengan golongan bukan Muslim; dan aspek kedua ialah perdamaian antara sesama Muslim (Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2014). Bagi perdamaian antara Muslim dengan bukan Muslim, terdapat satu ayat al-Qur’an berkaitan perdamaian yang menjadi perbincangan ahli GPI. Ayat tersebut seperti berikut:

> "Dan jika mereka cenderung kepada perdamaian, maka kamu juga hendaklah cenderung kepadanya serta bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui" (al-Anfal, 8:61).

Berdasarkan ayat tersebut, Wahbah al-Zuhaili (1998) menyatakan bahawa ayat ini menyeru supaya umat Islam menunjukkan sikap cenderung kepada perdamaian jika musuh juga cenderung kepada perdamaian. Menurut beliau lagi, terdapat ayat sebelum ayat ini yang menyuruh umat Islam untuk bersiap sedia dengan segala kelengkapan untuk berhadapan dengan musuh. Namun, jika musuh yang pada mulanya hendak diperangi itu telah menunjukkan sikap dan kecenderungan untuk berdamai, maka adalah menjadi kewajipan kepada umat Islam untuk menyahut perdamaian tersebut. Perkara ini menunjukkan bahawa Islam lebih mengutamakan perdamaian berbanding permusuhan. Islam juga merupakan agama yang mengajak kepada kesejahteraan dan keamanan. Jika musuh yang hendak berdamai itu mengkhianati perdamaian tersebut, maka tawakkal hendaklah diberikan sepenuhnya kepada Allah SWT (Abdul Hadi Awang, 2015)[216]. Pandangan ini turut disokong oleh Sayyid Sabiq (2012). Beliau menegaskan bahawa umat Islam hendaklah menghentikan peperangan jika pihak musuh telah meletakkan senjatanya untuk memohon perdamaian. Perkara ini kerana Islam pada hakikatnya tidak mengizinkan peperangan kecuali bertujuan untuk membela diri, membela orang yang lemah dan mempertahankan Islam.

Manakala Sayyid Qutb (2004) pula mempunyai pandangan yang berbeza dengan Wahbah al-Zuhaili (1998). Sayyid Qutb (2004) menyatakan bahawa yang dimaksudkan dalam ayat tersebut adalah kumpulan kafir yang minoriti dan memencilkan diri daripada Rasulullah SAW. Kumpulan ini tidak memerangi umat Islam dan menunjukkan kecenderungan untuk berdamai dengan Rasulullah SAW. Ayat ini memerintahkan Rasulullah SAW supaya menerima hasrat perdamaian kumpulan kafir yang minoriti ini dan menjalinkan hubungan baik dengan mereka.

Selain itu, terdapat Hadith yang membincangkan tentang gesaan Rasulullah SAW untuk berdamai. Dalam Hadith yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari daripada Asma binti Abu Bakar diceritakan bahawa ibu kandung Asma' bernama Qatilah. Qatilah merupakan isteri kepada Abu Bakar yang telah diceraikan ketika Jahiliah. Qatilah telah datang bertemu dengan Asma' dan memberikan bingkisan hadiah. Asma' enggan menerima bingkisan hadiah tersebut dan tidak membenarkan Qatilah masuk ke dalam rumahnya. Perkara ini disoal oleh Asma' kepada Rasulullah SAW, *"bolehkah saya berbuat baik kepadanya dengan menerima bingkisan hadiah itu?"*. Rasulullah SAW menjawab, *"Ya, boleh"*. Peristiwa ini telah menjadi sebab turunnya ayat 8-9 daripada surah *al-Mumtahanah* yang bermaksud:

> "Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana agamamu, dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu; sesungguhnya Allah mengasihi orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah melarang kamu daripada menjadikan teman rapat orang-orang yang memerangi kamu kerana agama

[216] Abdul Hadi Awang menyebutkan perkara ini ketika berucap dalam majlis perasmian Muktamar Dewan Ulama, Dewan Muslimat dan Dewan Pemuda PAS Negeri Pulau Pinang pada 16 Mei 2015 bertempat di Dewan Yayasan An-Nahdoh, Kubang Semang, Pulau Pinang.

(kamu), dan mengeluarkan kamu dari kampung halamanmu, serta mereka membantu (orang lain) untuk mengusir kamu. Dan (ingatlah) sesiapa yang menjadikan mereka teman rapat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim" (al-Mumtahanah, 60;8-9).

Selain itu, Islam juga menyeru supaya mencari titik persamaan dan membuang titik-titik perbezaan dalam hubungan sosial sesama manusia. Perkara ini turut dinyatakan oleh Mohamad Morsi (2015) bahawa perjuangan Islam adalah bertujuan untuk membawa perdamaian kepada seluruh dunia, bukannya membawa permusuhan. Justeru itu, hubungan antara Muslim dengan bukan Muslim adalah dibenarkan selagi mana tidak berlaku kemudharatan kepada Islam dan orang Islam. Perkara ini dijelaskan oleh Allah SWT dalam firmanNya yang bermaksud:

"Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu daripada lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan suku puak, supaya kamu saling berkenalan. Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa diantaramu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam Pengetahuannya" (al-Hujurat, 49:3).

Jadual 1 Sumber dan intipati prinsip perdamaian

PRINSIP PERDAMAIAN			
Golongan Bukan Muslim		**Golongan Sesama Muslim**	
SUMBER	**INTIPATI**	**SUMBER**	**INTIPATI**
1. Ayat al-Qur'an: *al-Anfal*, 8:61, *al-Mumtahanah*, 60:8-9, *al-Hujurat*, 49:3 2. Wahbah al-Zuhaili (1998) 3. Abdul Hadi Awang (2015) 4. Sayyid Sabiq (2012) 5. Sayyid Qutb (2004) 6. Yusuf al-Qardawi (1985) 7. Khalid Muhammad Ali al-Anbariy (2008) 8. Lajnah Tarbiah dan Latihan Kepimpinan PAS (2001) 9. Mohd Syakir	1. Wajib berdamai dengan musuh yang cenderung kepada perdamaian 2. Islam mengutamakan perdamaian berbanding permusuhan 3. Jika musuh yang hendak berdamai melakukan pengkhianatan, maka hendaklah bertawakkal kepada Allah SWT 4. Ahli zimmah: golongan kafir yang minoriti dan hendak berdamai dengan orang Muslim. Ahli	1. Ayat al-Qur'an *al-Hujurat*, 49:9-10. 2. Khalid Muhammad Ali al-Anbariy (2008) 3. Fathi Yakan (2004)	1. Semua orang Muslim dijadikan Allah SWT bersaudara antara satu sama lain. 2. Perdamaian sesama Muslim adalah perlu untuk menjadikan Islam kuat dan mengelakkan berlaku perpecahan 3. Keutamaan hendaklah diberikan kepada perdamaian sesama Muslim berbanding perdamaian dengan golongan bukan Muslim. Perkara ini untuk

Mohd Rosdi (2014) 10. Mohamad Morsi (2015)	zimmah wajib membayar jizyah dan diberi perlindungan 5. Perlindungan kepada ahli zimmah terbatal jika jizyah tidak dibayar 6. Islam memerangi sikap perkauman 7. Perdamaian adalah bertujuan untuk dakwah		menunjukkan kekuatan Islam 4. Perdamaian untuk memastikan kelangsungan 'amal Islami

Menurut Sayyid Qutb (2004), ayat ini membuktikan bahawa Islam memerangi sikap perkauman dalam apa sahaja bidang, termasuk politik. Perbezaan warna kulit, kaum, bangsa, bahasa dan budaya hakikatnya adalah ciptaan Allah SWT. Oleh sebab itu, Islam meminta supaya orang Muslim menghormati orang bukan Muslim yang tidak memerangi Islam. Perkara ini dibahaskan dengan lebih mendalam oleh Yusof al-Qardawi (1985) dan Khalid Ali Muhammad Ali al-Anbariy (2008). Menurut mereka, orang bukan Muslim yang tidak memerangi Islam dikenali dengan nama ahli zimmah. Orang Muslim juga diminta supaya menghormati dan menunaikan hak-hak ahli zimmah melalui perjanjian dan perlindungan. Golongan ahli zimmah ini diwajibkan membayar jizyah (cukai khusus untuk ahli zimmah) sebagai balasan budi terhadap umat Islam yang melindungi dan mempertahankan mereka. Menurut Yusof al-Qardhawi (1985) dan Khalid Ali Muhammad Ali al-Anbariy (2008) lagi, perjanjian dan perlindungan ini akan terbatal sekiranya ahli zimmah enggan membayar jizyah. Perkara ini menunjukkan bahawa perdamaian dengan golongan bukan Muslim adalah terikat dengan perjanjian dan bayaran jizyah. Sekiranya perjanjian tersebut dilanggar dan jizyah tidak dibayar oleh golongan ahli zimmah, maka perjanjian damai tersebut akan terbatal.

Menurut Lajnah Tarbiah dan Latihan Kepimpinan PAS (2001) pula, perdamaian dibuat dengan golongan bukan Muslim adalah untuk dakwah. Golongan bukan Muslim ini perlu diberi kefahaman tentang Islam dan keindahan-keindahan Islam. Islam adalah agama yang bersifat universal dan sesuai untuk semua kaum (Fathi Yakan 2004). Pandangan Lajnah Tarbiah dan Latihan Kepimpinan PAS (2001) dan Fathi Yakan (2004) ini turut disokong oleh Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014). Beliau menyatakan bahawa perdamaian antara Muslim dengan bukan Muslim akan membentuk jalinan sosial antara kedua-duanya. Perkara ini dibolehkan dalam Islam. Pernyataan-pernyataan di atas membuktikan bahawa GPI yang melakukan pendekatan politik dakwah amat menitikberatkan dan mementingkan prinsip perdamaian dengan golongan bukan Muslim untuk tujuan dakwah.

Bagi perdamaian dengan sesama Muslim pula, ianya diterangkan dengan jelas oleh al-Qur'an dalam surah al-Hujurat ayat 9-10 yang bermaksud:

> “Dan jika dua puak daripada orang yang beriman berperang, maka damaikanlah antara kedua-duanya; jika salah satunya berlaku zalim terhadap yang lain, maka lawanlah puak yang zalim itu sehingga ia kembali mematuhi perintah Allah; jika ia kembali patuh maka damaikanlah kedua-duanya dengan adil, dan berlaku adillah kamu; sesungguhnya Allah mengasihi orang yang berlaku adil. Sesungguhnya orang yang beriman itu bersaudara maka damaikanlah di antara dua saudara kamu itu; dan bertaqwalah kepada Allah agar kamu beroleh rahmat (al-Hujurat, 49:9-10).

Menurut Khalid Ali Muhammad Ali al-Anbariy (2008), ayat ini menunjukkan bahawa Allah SWT telah mengikat semua orang Muslim dengan ikatan persaudaraan. Islam melarang orang Muslim menjalinkan persahabatan hanya dengan orang Muslim tertentu sahaja, kerana ini akan menyebabkan timbulnya jurang perbezaan sesama Muslim dan memecahbelahkan umat Islam. Perbezaan dan perpecahan ini akan menyebabkan terungkainya perpaduan, wujudnya persengketaan, benci-membenci dan permusuhan. Perkara ini akan melemahkan umat Islam dan mengecilkan saiz umat Islam. Fathi Yakan (2004) pula mempunyai pandangan dari sudut yang berbeza dengan Khalid Muhammad Ali al-Anbariy (2008). Fathi Yakan (2004) menyatakan bahawa perdamaian sesama Muslim adalah penting untuk memastikan kelangsungan ‘amal Islami (usaha-usaha untuk memperjuangkan Islam). ‘Amal Islami hendaklah selamat daripada sebarang anasir-anasir yang boleh memudharatkannya sama ada daripada individu, pemerintah atau kumpulan-kumpulan tertentu. Pandangan Fathi Yakan (2004) ini turut dipersetujui oleh Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014). Beliau menyatakan bahawa perdamaian antara Muslim dengan Muslim adalah lebih diutamakan berbanding perdamaian antara Muslim dengan bukan Muslim.

Berdasarkan perbincangan-perbincangan di atas, jelas dinyatakan bahawa perdamaian merupakan prinsip yang penting dalam politik dakwah. Tujuan perdamaian adalah untuk dakwah, mewujudkan keharmonian dan kesejahteraan. Perdamaian juga adalah bertujuan mengelakkan perpecahan dan perkelahian serta mewujudkan kestabilan sosio-politik dalam sesebuah negara. Perdamaian boleh berlaku dengan dua golongan, iaitu golongan Muslim dengan bukan Muslim, dan golongan sesama Muslim. Antara kedua-dua golongan ini, perdamaian sesama golongan Muslim adalah perlu didahulukan untuk menzahirkan kekuatan Islam kepada golongan bukan Muslim (Taufiq Assyawi, 1997). Rumusan terhadap prinsip pertama ini dapat dilihat dalam Jadual 1.

3 PRINSIP MEMPERTAHANKAN KEBENARAN

Mempertahankan kebenaran adalah merupakan prinsip yang penting dalam politik dakwah. Kebenaran yang dimaksudkan di sini adalah kebenaran Islam yang merupakan asas penting dalam politik dakwah (Abdul Karim Zaidan, 2001). Walau bagaimanapun, menurut Yusof al-Qardhawi (2010), beliau menyatakan bahawa kebenaran yang dimaksudkan terbahagi kepada dua. Pertama, kebenaran Islam yang dibawa oleh Rasulullah SAW; dan kedua, kebenaran yang tidak bersalahan dengan Islam. Perkara ini adalah berdasarkan Hadith Rasulullah SAW yang bermaksud:

> Daripada Jubair bin Muth'im, beliau berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Tidak ada perjanjian (melakukan hal-hal yang dilarang syariat) dalam Islam, apapun bentuk perjanjian yang telah dilakukan pada masa Jahiliah (berkenaan hal-hal kebaikan) maka Islam akan mengukuhkan dan menguatkannya" (Riwayat Abu Daud, No Hadith: 2536).

Muhammad Syamsul Haq Abadi (1995) menyebutkan bahawa perkataan *"tidak ada perjanjian dalam Islam"* dalam Hadith tersebut bermaksud Islam membenarkan perjanjian yang tidak melanggar syarak walaupun dibuat ketika Jahiliah. Contohnya, perjanjian untuk menolong orang yang dizalimi dan perjanjian untuk merapatkan silaturahim. Perjanjian yang tidak melangar syara' inilah yang makin diperkukuhkan dalam Islam. Berdasarkan perbincangan Muhammad Syamsul Haq Abadi (1995) dan Yusuf al-Qardhawi (2010) ini, dapatlah difahami bahawa mempertahankan kebenaran adalah wajib sama ada kebenaran yang ada dalam Islam ataupun kebenaran lain yang tidak bercanggah dengan Islam.

Selain itu, ketika Rasulullah SAW ditentang hebat oleh Musyrikin Mekah, Abu Talib tampil mempertahankan kebenaran yang dibawa oleh Rasulullah SAW dengan kata-kata beliau seperti berikut:

> "Kami suka memberikan pertolongan kepadamu, kami menyahut panggilanmu kerana ingin mendengar nasihatmu, kami sangat percayakan kata-katamu. Mereka yang berkumpul ini adalah adik beradik ayahmu dan aku salah seorang daripada mereka bahkan aku lebih dahulu daripada mereka menerima apa yang engkau sukai, maka lakukanlah apa yang diperintah kepadamu. Demi Allah aku akan sentiasa mendampingi dan mempertahankanmu walaupun jiwaku mendesak agar jangan memecahbelahkan agama Abdul Mutalib". Maka Abu Lahab berkata, "Demi Allah! Ini adalah satu kejahatan, tinggalkan dia sebelum dia mempengaruhi kamu". Jawab Abu Talib, "Demi Allah! Kami akan mempertahankannya selagi kami masih hidup" (Munir Muhammad Ghadban, 2002: Safi al-Rahman al-Mubarakfuri, 1992: Mustafa al-Sibaie, 2004).

Walaupun desakan untuk menghalang dakwah Rasulullah SAW daripada golongan Quraisy berterusan, namun Rasulullah SAW tetap meneruskan dakwah Baginda menyampaikan kebenaran (Mustafa al-Sibaie, 2004). Ketegasan mempertahankan kebenaran ini juga dapat dilihat dalam kisah yang berlaku kepada Saad bin Abi Waqas ketika sedang bersolat bersama kumpulan sahabat Rasulullah SAW di Mekah. Ketika itu, muncul kaum Musyrikin yang mencerca dan mengganggu ibadat kaum Muslimin sehingga ada cubaan untuk membunuh oleh kaum Musyrikin. Lalu, Saad bin Abi Waqas mengambil tindakan mempertahankan kaum Muslimin dengan memukul salah seorang lelaki Musyrikin menggunakan tongkat unta sehingga mengakibatkan luka di kepala lelaki Musyrikin tersebut (Muhammad Munir Ghadban, 2002; Mustafa al-Sibaie, 2004).

Selain itu, Abu Bakar RA juga telah mempamerkan prinsip mempertahankan kebenaran ketika menyebarkan dakwah. Perkara ini dapat dilihat apabila Ibnu al-Dughnah yang merupakan ketua al-Qarah (kabilah bukan daripada kabilah Quraisy) telah menarik balik perlindungan yang diberikannya kepada Abu Bakar RA. Perlindungan yang diberikan oleh

Ibnu al-Dughnah kepada Abu Bakar RA adalah berbentuk kebebasan untuk melakukan ibadah dan kebebasan untuk berdakwah. Abu Bakar RA tidak mempedulikan tindakan Ibnu al-Dughnah itu, bahkan terus beribadat dan menyebarkan dakwah. Ketegasan Abu Bakar RA ini akhirnya telah menyebabkan Ibnu al-Dughnah memberikan semula perlindungannya kepada Abu Bakar RA (Munir Muhammad Ghadban, 2002; Mustafa al-Sibaie, 2004).

Ketegasan mempertahankan kebenaran ini juga dapat dilihat dalam kisah Ammar bin Yaser. Beliau telah diseksa dengan batu merah panas yang telah diletakkan di atas dadanya dan direndamkan mukanya ke dalam air. Beliau dipaksa untuk mencerca Rasulullah SAW dan memuji berhala yang disembah oleh kaum Musyrikin iaitu al-Lata dan al-Uzza. Ammar bin Yaser akhirnya bersetuju untuk melaksanakan arahan kaum Musyrikin tersebut walaupun ia bertentangan dengan hatinya yang masih mempertahankan Rasulullah SAW. Sesudah dibebaskan, Ammar bin Yaser pergi menemui Rasulullah SAW dan meminta maaf dalam keadaan menangis (Munir Muhammad Ghadban, 2002; Mustafa al-Sibaie, 2004). Kejadian yang berlaku kepada Ammar bin Yaser ini telah menyebabkan turunnya firman Allah SWT yang bermaksud:

> "Sesiapa yang kufur kepada Allah sesudah ia beriman (maka baginya kemurkaan dan azab Allah) kecuali orang-orang yang dipaksa (melakukan kufur) sedang hatinya tenang tenteram dengan iman" (al-Nahlu, 16:106).

Bagi Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014) pula, beliau memfokuskan perbincangan mengenai prinsip mempertahankan kebenaran dalam aspek perjanjian yang dimeterai antara golongan Muslim dengan golongan bukan Muslim. Menurut beliau, perjanjian yang dibuat antara golongan Muslim dengan bukan Muslim hendaklah berasaskan prinsip mempertahankan kebenaran. Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014) turut menegaskan, untuk membuatkan golongan bukan Muslim menghormati prinsip Islam, golongan Muslim perlu mempertahankan kebenaran walaupun dalam keadaan lemah ataupun kuat. Perkara ini telah dibuktikan melalui sirah Rasulullah SAW berdasarkan lima kisah. Pertama; kisah perlindungan yang diberikan oleh Ibnu al-Dughnah kepada Abu Bakar RA untuk beribadat dan berdakwah; kedua, kisah perlindungan yang diberikan oleh Walid Mughirah kepada Uthman Maz'um untuk beribadah dan berdakwah; ketiga, kisah Abu Talib mempertahankan dakwah Rasulullah SAW; keempat, Piagam Madinah yang digubal berasaskan prinsip mempertahankan kebenaran; dan kelima, Perjanjian Hudaibiyah yang dimeterai berasaskan prinsip mempertahankan kebenaran (Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2014).

Setelah Rasulullah SAW mendapat kuasa politik di Madinah, prinsip mempertahankan kebenaran ini telah dijadikan asas penggubalan Piagam Madinah yang telah dirangka oleh Baginda bersama para sahabat (Zuhairi Misrawi, 2009: Taufik Assyawi, 1997). Dalam piagam ini, tercatat beberapa dasar yang memperlihatkan prinsip mempertahankan kebenaran. Misalnya, dinyatakan bahawa kaum Muslimin dan kaum Yahudi boleh mempertahankan hak masing-masing. Jika di antara mereka diserang, masing-masing hendaklah saling bantu membantu untuk memberikan pertolongan kepada yang dizalimi. Allah SWT dan Rasulullah SAW telah dinyatakan sebagai tempat rujukan tertinggi kepada Piagam Madinah ini (Zuhairi Misrawi, 2009).

Jadual 2 Sumber dan intipati prinsip mempertahankan kebenaran

PRINSIP MEMPERTAHANKAN KEBENARAN		
SUMBER	**INTIPATI**	
	Mempertahankan kebenaran yang ada dalam Islam (Yusuf al-Qardhawi, 2010)	*Mempertahankan kebenaran yang tidak bercanggah dengan Islam* (Yusuf al-Qardhawi, 2010)
1. Dalil al-Qur'an: Surah al-Nahlu, 16:106 2. Hadith Riwayat Abu Daud, No. Hadith: 2536 3. Abdul Karim Zaidan (2001) 4. Yusof al-Qardhawi (2010) 5. Muhammad Syamsul Haq Abadi (1995) 6. Munir Muhammad Ghadban (2002) 7. Safi al-Rahman al-Mubarakfuri (1992) 8. Mustafa al-Sibaie (2004) 9. Zuhairi Misrawi (2009) 10. Taufik Assyawi (1997) 11. Muhammad Abdul Qadir Abu Faris (2000) 12. Mohamad Morsi (2015) 13. Yusuf al-Qardhawi (2007:5) 14. Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014)	1. Islam adalah kebenaran yang wajib dipertahankan dalam keadaan lemah atau kuat 2. Ketegasan mempertahankan Islam akan menjadikan Islam dihormati dan digeruni musuh 3. Saad bin Abi Waqas mempertahankan kaum Muslimin yang diganggu oleh kaum Musyrikin ketika sedang beribadah 4. Ammar bin Yaser tetap mempertahankan kebenaran Rasulullah SAW dengan hatinya, walaupun lidahnya dipaksa untuk melafazkan kekufuran 5. Piagam Madinah menyatakan bahawa kaum Muslimin dan kaum Yahudi hendaklah saling bantu membantu mempertahankan hak masing-masing jika diserang dan dizalimi 6. Perjanjian yang dimeterai antara Muslim dan bukan Muslim hendaklah berasaskan prinsip mempertahankan kebenaran 7. Hasan al-Banna meminta negara-negara Arab supaya kembali kepada Islam dalam sistem pemerintahan dan pentadbiran negara 8. Mohamad Morsi tetap menyatakan kebenaran Islam walaupun dijatuhkan hukuman mati oleh mahkamah Mesir	1. Mempertahankan perjanjian yang dibuat ketika Jahiliyah selagi mana tidak bercanggah dengan Islam 2. Orang bukan Islam turut mempertahankan kebenaran Islam 3. Abu Talib memberikan perlindungan untuk mempertahankan kebenaran dakwah Rasulullah SAW 4. Ibnu al-Dughnah memberikan perlindungan kepada Abu Bakar RA untuk beribadah dan berdakwah 5. Walib Mughirah memberikan perlindungan kepada Uthman Ma'zum untuk beribadah dan berdakwah

Selain daripada sumber sirah Rasulullah SAW dan kisah para sahabat, prinsip mempertahankan kebenaran ini juga dapat dilihat dilaksanakan dalam al-Ikhwan al-Muslimun. Menurut Muhammad Abdul Qadir Abu Faris (2000), Hasan al-Banna telah meminta negara-negara Arab supaya kembali kepada Islam dalam sistem pentadbiran dan

pemerintahan negara[217]. Hasan al-Banna telah mengklasifikasikan ketegasan beliau itu kepada enam perkara. Pertama, kerajaan hendaklah mengishtiharkan secara rasmi konsep negara Islam; kedua, kerajaan hendaklah memastikan kewajipan-kewajipan Islam dilaksanakan dikalangan pemimpin-pemimpin negara dan kakitangan kerajaan; ketiga, kerajaan hendaklah mengharamkan perkara-perkara yang diharamkan oleh Allah SWT seperti arak dan zina; keempat, sistem pendidikan negara hendaklah diperbaharui supaya bertepatan dengan sistem pendidikan Islam; kelima, menjadikan syariat Islam sebagai sumber utama dalam perundangan; dan keenam, segala tindakan kerajaan hendaklah berorientasikan Islam. Ketegasan mempertahankan kebenaran oleh al-Ikhwan al-Muslimun ini juga dapat dilihat dalam ucapan Mohamad Morsi (2015) selepas beliau dijatuhkan hukuman mati oleh mahkamah Mesir. Beliau menegaskan perjuangan Islam tidak boleh dihentikan walaupun pemimpinnya dikenakan tindakan bunuh, Allah SWT pasti akan menolong perjuangan Islam.

Berdasarkan perbincangan-perbincangan di atas, jelaslah bahawa mempertahankan kebenaran adalah prinsip yang dilaksanakan oleh Rasulullah SAW dan para sahabat Baginda ketika memperjuangkan Islam. Prinsip ini juga dilaksanakan oleh GPI melalui politik dakwah secara berterusan dan berkekalan. Tujuannya untuk mengembalikan masyarakat kepada Islam (Yusuf al-Qardhawi, 2007:5). Rumusan terhadap prinsip kedua ini dapat dilihat dalam Jadual 2.

4 PRINSIP BERTEGAS DENGAN ORANG KAFIR

Perbincangan mengenai prinsip bertegas dengan orang kafir dinyatakan dengan jelas oleh Allah SWT dalam firmanNya yang bermaksud:

> "Wahai orang beriman! Sesiapa di antara kamu yang murtad, maka Allah akan datangkan suatu kaum yang Ia kasihi mereka dan mereka juga kasihkanNya, mereka bersikap lemah lembut terhadap orang yang beriman dan tegas terhadap orang kafir, mereka berjuang pada jalan Allah, dan mereka tidak takut celaan orang yang mencela. Yang demikian itu adalah limpah kurnia Allah yang diberikanNya kepada sesiapa yang dikehendakiNya; kerana Allah Maha Luas limpah kurniaNya, lagi Maha Meliputi PengetahuanNya" (al-Maidah, 5:54).

Menurut Wahbah al-Zuhaili (1998), dalam ayat tersebut, jika wujud golongan manusia yang berpaling daripada kebenaran sesudah mendapat kebenaran, dan keluar meninggalkan Islam sesudah mendapat memeluk Islam, maka Allah SWT akan menggantikan golongan manusia itu dengan golongan lain yang mempunyai enam ciri. Pertama, Allah SWT mencintai mereka; kedua, mereka mencintai Allah SWT; ketiga, mereka bersikap lemah lembut dengan orang yang beriman; keempat, mereka bersikap tegas dengan orang kafir; kelima, mereka berjihad pada jalan Allah SWT; dan keenam, mereka tidak takut dengan celaan orang yang mencela mereka kerana melaksanakan perintah Allah SWT.

[217] Ucapan ini disebutkan oleh Hasan al-Banna dalam majlis perhimpunan ketua-ketua zon dan ketua-ketua markaz jihad al-Ikhwan al-Muslimun pada 3 Syawal 1364H bersamaan 8 September 1945, bertempat di Kaherah, Mesir (Muhammad Abdul Qadir Abu Faris, 2000).

Menurut Sayyyid Qutb (2004) pula, ayat di atas menjelaskan tentang golongan manusia yang dicintai oleh Allah SWT. Golongan ini juga turut mencintai Allah SWT. Golongan manusia inilah sebenarnya yang beriman kepada Allah SWT. Mereka dipilih oleh Allah SWT untuk memperjuangkan Islam dan menegakkan daulah Islamiyah. Keimanan golongan manusia ini dapat dilihat berdasarkan enam ciri yang disebutkan oleh Allah SWT dalam ayat tersebut. Di antara ciri keimanan yang dinyatakan ialah bersikap tegas dengan orang kafir.

Sa'id Hawwa (2009) pula menyatakan bahawa bertegas dengan orang kafir adalah prinsip yang diperlukan oleh GPI ketika berhadapan dengan pertubuhan-pertubuhan politik yang tidak Islam. Perkara ini adalah bertujuan untuk menghalang orang kafir daripada mendapat kekuasaan yang akan menjadikan mereka mengawal sumber kekuatan politik dan ekonomi. Orang kafir yang menguasai politik dan ekonomi akan menjejaskan gerak-kerja GPI untuk memperjuangkan Islam. Oleh itu, adalah menjadi kewajipan kepada setiap orang Islam untuk tolong-menolong dalam usaha memperjuangkan Islam. Sa'id Hawwa (2006) pula menyatakan bahawa usaha-usaha memperjuangkan Islam adalah seperti mempertahankan maruah umat Islam, bersikap tegas kepada orang kafir, dan tidak membenarkan orang kafir menyerang orang-orang yang beriman. Sa'id Hawwa (2006) juga menyatakan bahawa jika orang-orang Islam dapat bersatu menyatakan ketegasan kepada orang kafir yang mengganggu orang Islam, maka ia adalah suatu simbol kepada kekuatan persaudaraan Islam.

Perkara yang dinyatakan oleh Sa'id Hawwa (2006 ; 2009) ini berbeza dengan Mustafa Masyhur (2010). Beliau menumpukan prinsip bertegas dengan orang kafir dalam aspek perjanjian setia kawan. Menurut Mustafa Masyhur (2010), adalah menjadi kewajipan untuk bertegas dengan orang kafir sekiranya perjanjian setia kawan yang telah dipersetujui antara orang Islam dengan orang kafir menjejaskan prinsip dan dasar Islam. Sekiranya orang Islam tidak mempunyai prinsip bertegas dengan orang kafir yang telah mengganggu prinsip dan dasar Islam, maka ia disifatkan oleh Mustafa Masyhur (2010) sebagai satu penyelewengan dan penyimpangan daripada jalan perjuangan Islam. Penyelewengan dan penyimpangan ini akan menyebabkan orang kafir seolah-olah diberi kuasa untuk bertindak sewenang-wenangnya terhadap Islam. Perkara ini boleh menjejaskan dakwah serta menyalahi syariat.

Bagi Abdul Hadi Awang (2011) pula, beliau mempunyai pandangan dari sudut yang berbeza dengan Wahbah al-Zuhaili (1998) dan Sayyid Qutb (2004) dalam menafsirkan ayat 54 daripada surah *al-Maidah*. Abdul Hadi Awang (2011) menyatakan bahawa ayat tersebut menerangkan tentang ciri-ciri yang perlu ada pada anggota GPI. Di antara ciri-ciri anggota GPI ialah bertegas dengan orang kafir. Menurut beliau, ciri-ciri inilah yang menjadikan GPI berbeza dengan pertubuhan dan ideologi lain ciptaan manusia. Pandangan Abdul Hadi Awang (2011) ini turut disokong oleh Ya'qub Muhammad Hussin (2012) dan Yahya Othman (2012). Mereka turut bersetuju bahawa GPI mestilah didokong oleh ahli-ahli yang mempunyai ciri-ciri khusus termasuk bertegas dengan orang kafir. Menurut Ya'qub Muhammad Hussin (2012) lagi, yang dimaksudkan bersikap tegas dengan orang kafir ialah merasai 'izzah terhadap golongan kafir yang memusuhi Islam. Abdul Hadi Awang (2015a) pula menyatakan bahawa prinsip bertegas dengan orang kafir yang menyerang Islam adalah salah satu daripada tanda kemanisan iman. Menurut beliau lagi, jika orang Islam tiada prinsip bertegas dengan orang kafir dalam mempertahankan Islam, maka orang Islam itu tidak sempurna keIslamannya.

Prinsip bertegas dengan orang kafir ini juga dilaksanakan oleh Rasulullah SAW. Ketegasan Rasulullah SAW ini dapat dilihat ketika Baginda mendoakan kehancuran kaum Musyrikin dalam bacaan doa qunut Baginda selama sebulan. Tindakan Rasulullah SAW ini adalah disebabkan kaum Musyrikin telah membunuh 70 orang hafiz dan guru al-Qur'an yang diutuskan oleh Baginda untuk berdakwah kepada mereka. Peristiwa ini terdapat dalam Hadith yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik RA seperti berikut:

> "Diriwayatkan oleh Musa bin Isma'il daripada Abdul Wahid daripada 'Ashim al-Ahwal beliau berkata, aku bertanya kepada Anas bin Malik RA mengenai qunut dalam solat, Anas menjawab, "Benar". Aku bertanya lagi, "Apakah dilaksanakan sebelum rukuk atau setelahnya?" Anas menjawab, "Setelah rukuk". Aku lalu berkata, "Sesungguhnya fulan mengkhabarkan kepadaku bahawa anda mengatakan sebelum rukuk!", Anas RA menjawab, "Dia telah berdusta! Rasulullah SAW pernah melaksanakan qunut setelah rukuk selama sebulan, iaitu ketika Baginda mengutus sekelompok sahabatnya yang disebut Qurra' (orang yang ahli dalam al-Qur'an), mereka berjumlah tujuh puluh orang, mereka diutus kepada sekelompok orang daripada kaum Musyrikin, sementara antara kaum tersebut dengan Rasulullah SAW ada perjanjian, namun kaum yang ada perjanjian dengan Rasulullah SAW mengkhianatinya, maka Rasulullah SAW mengerjakan qunut setelah rukuk selama sebulan untuk mendoakan kebinasaan mereka" (Riwayat Bukhari, No Hadith: 3787).

Selain daripada tindakan Rasulullah SAW mendoakan kehancuran kepada kaum Musyrikin, ketegasan Rasulullah SAW terhadap orang kafir juga dapat dilihat apabila Baginda mengarahkan para sahabat supaya membunuh Ka'ab al-Ashraf yang tidak berhenti daripada mengganggu dan mencetuskan kekacauan terhadap Baginda (Munir Muhammad Ghadban, 2002). Walaupun Rasulullah SAW bertegas dengan orang kafir, namun Rasulullah SAW masih berhubungan dengan mereka. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti (2000) menyatakan apabila Rasulullah SAW mendapat perkhabaran bahawa penduduk Mekah ketandusan makanan akibat musim kemarau, Baginda bertindak membawa bijiran barli yang berkualiti untuk diberikan kepada Abu Sufyan bin Harb, Safwan bin Umayyah dan Sahl bin Amru. Oleh kerana Safwan dan Sahl enggan menerima bijirin tersebut daripada Rasulullah SAW, maka Baginda menyerahkan kesemua bijirin tersebut kepada Abu Sufyan untuk dibahagikan kepada golongan fakir miskin daripada kaum Quraisy. Peristiwa ini menunjukkan bahawa prinsip bertegas dengan orang kafir tidak menghalang orang Islam untuk berbuat baik dan memberi pertolongan kepada orang kafir jika mereka berada dalam kesusahan.

Jadual 3 Prinsip bertegas dengan orang kafir

PRINSIP BERTEGAS DENGAN ORANG KAFIR		
SUMBER	**INTIPATI**	
	Bertegas Melalui Kata-Kata	Bertegas Melalui Perbuatan
1. Dalil al-Qur'an surah *al-Maidah*, 5:54 2. Hadith Riwayat Bukhari, No. Hadith: 3787 3. Wahbah al-Zuhaili (1998)	a. Rasulullah SAW mendoakan kehancuran kaum Musyrikin yang membunuh orang Islam walaupun kaum Musyrikin tersebut	a. Rasulullah SAW mengarahkan supaya Ka'ab al-Ashraf yang berterusan mengganggu Baginda supaya dibunuh

4. Sayyid Qutb (2004) 5. Sa'id Hawwa (2006) 6. Sa'id Hawwa (2009) 7. Mustafa Masyhur (2010) 8. Abdul Hadi Awang (2011) 9. Abdul Hadi Awang (2015a) 10. Abdul Hadi Awang (2015b) 11. Ya'qub Muhammad Hussin (2012) 12. Yahya Othman (2012) 13. Munir Muhammad Ghadban (2002) 14. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti (2000) 15. Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014)	ada perjanjian dengan Baginda b. Bertegas dalam aspek perjanjian setia kawan dengan orang kafir c. Bertegas menyatakan prinsip Islam walaupun ditentang oleh orang kafir yang menjadi rakan sekutu	b. Menghalang orang kafir daripada mendapat kuasa politik dan ekonomi c. Tidak membenarkan orang kafir menyerang orang Islam d. Mengambil tindakan balas terhadap orang kafir yang membunuh orang Islam
	1. Bertegas dengan orang kafir adalah ciri-ciri orang beriman dan orang yang sempurna keIslamannya 2. Penegasan terhadap orang kafir perlu kepada penyatuan orang Islam untuk menunjukkan kekuatan dan keizzahan Islam 3. Prinsip bertegas dengan orang kafir tidak menghalang orang Islam untuk memberikan pertolongan kepada orang kafir yang ditimpa kesusahan 4. Bertegas dengan orang kafir dalam perkara dasar dan prinsip Islam	

Tindakan Rasulullah SAW yang mendoakan kehancuran kaum Musyrikin, mengarahkan Ka'ab al-Ashraf dibunuh, dan memberi bantuan bijirin barli kepada fakir miskin kaum Quraisy ini turut dikaji oleh Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014). Beliau merumuskan lima intipati prinsip bertegas dengan orang kafir berdasarkan tindakan Rasulullah SAW tersebut. Pertama, orang Islam harus bersikap tegas dengan orang kafir; kedua, orang Islam tidak boleh membiarkan orang kafir mempermain-mainkannya walaupun terikat dengan perjanjian; ketiga, orang Islam tidak boleh membenarkan orang kafir mencerca dan menghina Islam; keempat, bertegas terhadap orang kafir dalam perkara yang melibatkan prinsip dan dasar Islam; dan kelima, hubungan dengan orang kafir boleh diteruskan dalam keadaan prinsip Islam terpelihara.

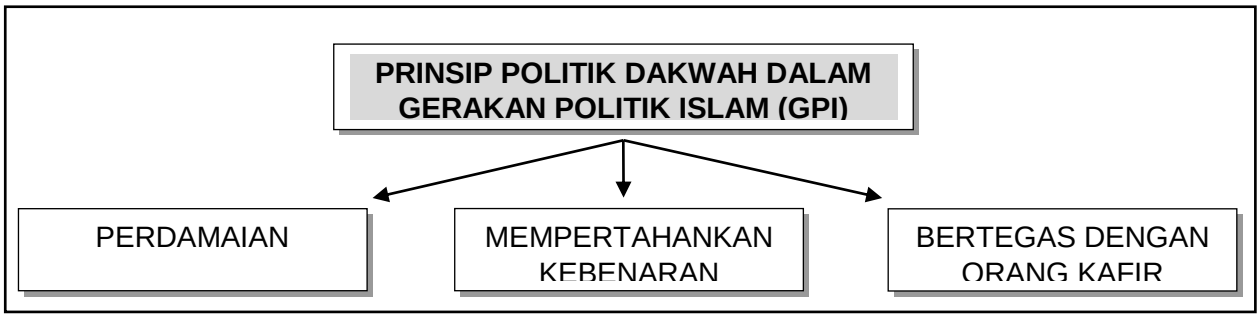
Prinsip bertegas dengan orang kafir ini juga dilaksanakan oleh Parti Islam SeMalaysia (PAS). Ketegasan ini dapat dilihat melalui Abdul Hadi Awang (2015b) apabila berhadapan dengan tekanan politik oleh rakan sekutunya Lim Guan Eng (2015) daripada *Democratic Action Party* (DAP). Lim Guan Eng (2015) mengatakan bahawa Abdul Hadi Awang (2015b) adalah seorang yang tidak bermaruah dan tidak menghormati rakan tahaluf apabila tetap mahu melaksanakan syariat Islam di Kelantan. Abdul Hadi Awang (2015b) bertegas mengatakan bahawa prinsip dan maruah beliau ditentukan oleh Islam, bukannya oleh pihak lain. Beliau juga mengatakan bahawa syariat Islam yang hendak dilaksanakan hanyalah untuk orang Islam sahaja, tiada kaitan dengan orang bukan Islam. Orang bukan Islam pula mestilah menghormati prinsip dan dasar Islam.

Perbincangan-perbincangan di atas menunjukkan bahawa prinsip bertegas dengan orang kafir adalah salah satu prinsip yang dilaksanakan oleh Rasulullah SAW dan GPI dalam politik dakwah. Prinsip ketegasan ini adalah untuk orang kafir yang mengganggu orang Islam dan tidak menghormati prinsip Islam. Berdasarkan sirah Rasulullah SAW seperti yang telah

dinyatakan, ketegasan dengan orang kafir boleh berlaku dalam dua bentuk. Pertama, melalui kata-kata; kedua, melalui perbuatan. Walau bagaimanapun, ketegasan terhadap orang kafir ini tidak menghalang orang Islam untuk berbuat baik dan memberikan pertolongan kepada orang kafir yang ditimpa kesusahan dan memerlukan bantuan. Rumusan daripada prinsip bertegas dengan orang kafir ini dapat dilihat dalam Jadual 3.

5 KESIMPULAN

Berdasarkan perbincangan-perbincangan sebelum ini, terdapat tiga prinsip yang digunakan oleh GPI dalam melaksanakan politik dakwah. Pertama, perdamaian; kedua, mempertahankan kebenaran; dan ketiga, bertegas dengan orang kafir. Prinsip-prinsip ini digunakan untuk menyebarkan dakwah Islam dengan menyeru manusia mengabdikan diri kepada Allah SWT. Prinsip-prinsip ini juga dilaksanakan untuk mempertahankan kemuliaan dan keizzahan Islam dalam keadaan kuat atau lemah. Rumusan daripada prinsip politik dakwah dalam GPI ini dapat dilihat dalam Rajah 1.



Rajah 1 Prinsip politik dakwah dalam GPI

RUJUKAN

'Ali Abdul Halim Mahmud. (2007). *Syarah Usul 20 al-Imam Hasan al-Banna: Rukun Faham*. Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar.

Abdul Hadi Awang. (2006). *Fiqh al-Harakah Dari Sirah Nabawiyah*. Kuala Lumpur: Harakah.

Abdul Hadi Awang. (2011). *Al-Tibyan Dalam Mentafsirkan Al-Quran Surah Al-Saff*. Kuala Lumpur. Jundi Resources.

Abdul Hadi Awang. (2015a). *Allah Izinkan Marah DAP Kerana Bantah Hudud.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=uhly7iLvIsg pada 25 Mei 2015.

Abdul Hadi Awang. (2015b). *Hadi: 'Guan'Eng tidak berhak menentukan maruah saya'.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=jlYxhIes5BU pada 26 Mei 2015.

Abdul Karim Zaidan. (2001). *Usul al – Dakwah.* Beirut: Mu'assasat al – Risalah.

Fathi Yakan. (2004). *Tasawwur Asasi Gerakan Islam*. Selangor: Dewan Pustaka Fajar.

Gleis, Joshua L. (2012). *Hezbollah And Hamas; A Comparitive Study*. USA: The John Hopkins University Press.

Khalid Ali Muhammad Al-Anbariy. (2008). *Sistem Politik Islam*. Selangor: Telaga Biru Sdn. Bhd.

Lajnah Tarbiah dan Latihan Kepimpinan PAS Pusat. (2001). *Manhaj Daurah Tadribiyah*. Selangor: Lajnah Tarbiah dan Latihan Kepimpinan Parti Islam SeMalaysia (PAS).

Lajnah Tarbiah dan Perkaderan PAS Pusat. (2008). *Manhaj Usrah PAS Peringkat Ta'rif 1.* Kuala Lumpur: Angkatan Edaran Sdn. Bhd.

Lim Guan Eng. (2015). *DAP Tidak Boleh Bekerjasama Dengan PAS*. Diakses daripada http://www.bharian.com.my/node/43023 pada 27 Mei 2015.

Mohd Syakir Mohd Rosdi. (2014). *Tahaluf Siyasi Dalam Ekonomi Politik Islam: Satu Kajian Teoritis*. Tesis Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia.

Muhammad Abdul Qadir Abu Faris. (2000). *Fiqh Siasah Menurut Imam Syahid Hasan Al-Banna*. (Terj.). Kuala Lumpur: Pustaka Syuhada.

Muhammad Sa'id Ramadan Al-Buti. (2000). *Fiqh al-Sirah.* Selangor: Dewan Pustaka Fajar.

Muhammad Syamsul Haq Abadi. (1995). *Aunul Ma'bud Syarah Sunan Abu Daud.* Siddiq Jamil 'Athar (Sunt.). Beirut: Dar al-Fikr

Munir Muhammad Ghadban. (2002). *Kompromi Politik Dalam Islam.* Jakarta Timur, Indonesia: Pustaka al-Kautsar.

Mustafa al-Siba'ei. (2004). *Perjalanan Hidup Nabi Muhammad SAW*. Alor Setar: Pustaka Darussalam.

Mustafa Masyhur. (2010). *Jalan Dakwah Antara Keaslian & Penyelewengan*. (Terj.). Selangor. Dewan Pustaka Fajar.

Riduan Mohamad Nor. (2010). *Sejarah Dan Perkembangan Gerakan Islam Abad Moden*. Kuala Lumpur: Jundi Resources.

Sa'id Hawwa. (2006). *Memahami Prinsip-prinsip 'Amal Islami*. Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar.

Sa'id Hawwa. (2009). *Jundullah: Jihad Fi Sabilillah*. Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar.

Safi al-Rahman al-Mubarakfuri. (1992). *Al-Rahiq al-Makhtum.* Riyadh: Maktabah Dar al-Salam.

Sayid Sabiq. (2012). *Unsur-unsur Kekuatan Dalam Islam.* Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Sayyid Qutb. (2004). *Tafsir Fi Zilalil Qur'an (Di Bawah Naungan al-Quran).* (Terj.). Jakarta: Gema Insan.

Syed Munawar Hasan. (2012). *Jamaat Islami Invites MQM For Grand Alliance Againts PPP.* Diakses daripada http://www.awaztoday.com/News_Jamaat-e-Islami-invites-MQM-for-grand-alliance-against-PPP_1_23949_Political-News.aspx pada 29 November 2014.

Taufik Assyawi. (1997). *Syura Bukan Demokrasi*. (Terj.). Djamaluddin Z.S. Jakarta: Gema Insani Press.

Taufik Yusuf Waie. (2005). *Mengenali Gerakan Islah.* Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn Bhd.

Wahbah al-Zuhaili. (1998). *Tafsir al-Munir Fi al-'Aqidah Wa al-Syari'ah Wa al-Manhaj*. Lubnan: Darul Fikr al-Mu'asir.

Wahiduddin Khan. (2005). *Muhammad Nabi Untuk Semua.* Irwanti (Terj.). Jakarta: Pustaka Alvabet.

Ya'qub Muhammad Hussin. (2012). *Usrah Dan Harakah: Beberapa Panduan Asas*. Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar.

Yahya Othman. (2012). *'Amal Jama'i Pengertian Dan Tuntutannya.* Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar.

Yusuf al-Qaradhawi. (1996). *Saqafah al-Daieyah.* Kaherah. Maktabah Wahbah.

Yusuf al-Qaradhawy. (2009). *Agama Dan Politik: Wawasan Ideal Dan Menyanggah Kekeliruan Pemikiran Sekular - Liberal.* Selangor: Alam Raya Enterprise.

Yusuf al-Qardawi. (1985). *Kedudukan Non Muslim Dalam Negara Islam*. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri.

Yusuf al-Qardhawi. (2007). *Keutamaan Harakah Islamiyah Dalam Menghadapi Cabaran Mendatang* (Terj.). Alor Setar: Pustaka Darussalam.

Yusuf al-Qardhawi. (2010). *Fiqih Jihad.* Irfan Maulama Hakim *et al.* (Terj). Jakarta: PT Mizan Pustaka.

Zuhairi Misrawi. (2009). *Kota Suci, Piagam Madinah dan Teladan Nabi SAW.* Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Pengalaman Pelaksanaan *Wasatiyyah* Dalam Gagasan 1malaysia: Satu *Ijtihad Siyasi* Untuk Malaysia Baharu[218]

Muhamad Hakimi Abd Rani[219]
Dewan Bahasa dan Pustaka,
Jalan Dewan Bahasa, Bukit Petaling, 50460 Kuala Lumpur
Email: kimi.hamilton92@gmail.com

Mohd Syakir Mohd Rosdi[220]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia (USM), 11800 Pulau Pinang,
Email: mohdsyakir@usm.my

Abstrak

Perdana Menteri Malaysia, Dato Seri Mohd Najib Tun Abdul Razak berpengalaman mengisytiharkan pendekatan *wasatiyyah* bagi membantu melancarkan proses mencapai matlamat yang digariskan dalam gagasan 1Malaysia. Menerusi pengalaman tersebut, pengisytiharan ini mengundang pelbagai kekeliruan. Antaranya, adakah pelaksanaan pendekatan *wasatiyyah* dapat dilihat sebagai satu *ijtihad siyasi*? Apakah pendekatan *wasatiyyah* yang digunakan dalam definisi dan prinsip gagasan 1Malaysia? Apakah bentuk dan perkaitan antara pendekatan *wasatiyyah* dan Malaysia? Berdasarkan persoalan-persoalan tersebut, kertas kerja ini ditulis untuk meneliti dan menganalisis implikasi pelaksanaan pendekatan *wasatiyyah* dalam gagasan 1Malaysia dana pa yang boleh disumbangkan dalam Malaysia Baharu. Kertas kerja ini dilakukan dengan menggunakan kaedah kajian dokumen dan kaedah analisis kandungan. Kaedah kajian dokumen digunakan untuk mengumpul data-data sekunder dan kaedah analisis kandungan digunakan untuk menganalisis data-data tersebut. Hasil daripada analisis ini didapati bahawa pendekatan *wasatiyyah* ini tidak terpisah sebagai salah satu pendekatan yang terdapat dalam *ijtihad siyasi*. Pendekatan *wasatiyyah* ini mempunyai nilai keadilan dan kesaksamaan yang termasuk dalam perbincangan *siyasah*. Tujuan utama pendekatan ini diperkenalkan ialah untuk mengekang sebarang perbuatan melampau atau fanatik terhadap sesuatu isu sehingga boleh mengancam keselamatan negara. Pendekatan ini dilihat sesuai dipraktikkan

---

[218] Kertas kerja ini disediakan untuk *ISDEV International Development Management Conference 2018* (IDMAC2018) di bawah anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV) bertempat di Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia pada 13-14hb November 2018.

[219] Muhamd Hakimi Abd. Rani merupakan bekas calon Sarjana Pengurusan pembangunan Islam (Ekonomi Politik Islam) di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM. Sekarang bertugas sebagai Penolong Perancang Bahasa di Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), Kuala Lumpur.

[220] Dr. Mohd Syakir Mohd Rosdi merupakan pensyarah kanan di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM. Beliau merupakan ahli penyelidik bagi geran Fundamental Research Grant Scheme (FRGS), bertemakan *PEMBINAAN MODEL KEPENGGUNAAN-WASATIYYAH* (203.CISDEV 6711588). Artikel yang dikemukakan ini adalah termasuk daripada salah satu kajian untuk memperdalamkan lagi penyelidikan berkaitan geran tersebut. Penghargaan khusus kepada Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia dan Universiti Sains Malaysia kerana memberikan sokongan dan menyokong penghasilan kertas kerja ini.

di Malaysia. Dari sudut *ijtihad siyasi wasatiyyah* terdapat dua amalan yang sesuai diamalkan dalam Malaysia Baharu. Pertama, *wasatiyyah* dalam aspek perundangan; dan kedua, *wasatiyyah* dalam aspek sosial.

Kata kunci: *Pendekatan Wasatiyyah, Gagasan 1Malaysia, Ijtihad Siyasi, Malaysia Baharu*

1 PENGENALAN

Islam sangat mementingkan keamanan sejagat dan melarang penganutnya daripada bertindak di luar batasan. Pihak Barat sengaja mencipta fahaman Islamofobia untuk disebarkan kepada masyarakat dunia sebagai satu usaha untuk mencalarkan maruah dan kredibliti umat Islam dan mengambil alih kuasa di negara-negara Islam (Hisyamuddin 2002; Fikri 2007; Ismail Ibrahim 2011). Dalam karya *Fiqh al-Jihad,* Yusuf al-Qaradawi telah menonjolkan bahawa Islam sebagai agama yang mempunyai nilai toleransi, 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.

Salah satu kaedah untuk mengatasi permasalahan tersebut ialah memperkenalkan pendekatan *wasatiyyah*. Pendekatan *wasatiyyah* merupakan pendekatan yang ditekankan dalam dua sumber utama Islam iaitu al-Qu'ran dan Hadith. Tujuan pendekatan ini diperkenalkan ialah untuk mengawal perilaku manusia daripada bersikap terlalu melampaui batas atau bersikap jumud dalam sesuatu perkara. Kerajaan Malaysia menerusi perdana menteri Dato Seri Mohd Najib Tun Abdul Razak telah memperkenalkan pendekatan *wasatiyyah* untuk melancarkan pelaksanaan gagasan 1Malaysia (Seksyen Dasar Pembentukan Negara, 2009). Perpaduan masyarakat majmuk di negara ini perlu diperkemaskan lagi dalam usaha untuk memantapkan semua bidang kehidupan dan meningkatkan kredibiliti negara di mata dunia (Suzalie Mohamad, 2010).

Pengisytiharan tersebut telah mengundang beberapa kekeliruan kepada masyarakat khususnya yang masih belum memahami mengenai pendekatan *wasatiyyah* dan gagasan 1Malaysia itu sendiri. Beberapa persoalan timbul seperti adakah pelaksanaan pendekatan *wasatiyyah* dapat dilihat sebagai satu *ijtihad siyasi*? Apakah sebenarnya manfaat pendekatan *wasatiyyah* untuk digunakan dalam gagasan 1Malaysia? Adakah boleh dihubungkan pendekatan *wasatiyyah* dengan gagasan 1Malaysia?

Bagi menjawab ketiga-tiga pertanyaan tersebut, kertas kerja ini dilakukan untuk meneliti dan menganalisis implikasi pelaksanaan pendekatan *wasatiyyah* dalam gagasan 1Malaysia. Kertas kerja ini terbahagi kepada lima bahagian. Pertama, pendekatan *wasatiyyah* sebagai *ijtihad siyasi*; kedua, bentuk-bentuk pendekatan *wasatiyyah*; ketiga, pendekatan *wasatiyyah* melalui definisi gagasan 1Malaysia; keempat, pendekatan *wasatiyyah* dalam prinsip gagasan 1Malaysia dan terakhir ialah perkaitan pendekatan *wasatiyyah* dengan gagasan 1Malaysia.

2 PENDEKATAN *WASATIYYAH* SEBAGAI *IJTIHAD SIYASI*

Islam merupakan agama yang syumul kerana syariat Islam sudah merangkumi semua aspek bidang kehidupan manusia. Seiring dengan perubahan zaman, banyak perubahan yang telah berlaku di dunia ini. Perubahan tersebut merangkumi pelbagai bidang seperti ekonomi, sosial dan politik. Walaupun perubahan zaman telah berlaku, syariat Islam harus ditegakkan di atas muka bumi ini. Salah satu kaedah yang sesuai untuk melaksanakan syariat Islam ialah menggunakan ijtihad.

Ijtihad merupakan satu alat atau mekanisme utama dalam ilmu usul al-fiqh. Para ulama terdahulu sudah pun membahaskan isu ini secara terperinci. Isu ini terus mendapat perhatian serius dalam kalangan ulama kontemporari khususnya berkaitan dengan keharusan berijtihad pada zaman kini dan hubungannya dengan permasalahan semasa. Pada zaman moden, ijtihad telah menjadi satu keperluan yang mendesak disebabkan oleh kepelbagaian kegiatan ekonomi dan peristiwa-peristiwa baru yang memerlukan kepada penyelesaian sesuai berlandaskan syarak.

Salah satu bidang yang boleh menggunakan kaedah ini ialah politik. *Ijtihad siyasi* merupakan satu strategi atau langkah mengemukakan idea baru sehingga terciptanya satu konsep atau gagasan baru yang boleh digunakan khususnya dalam bidang politik dan pentadbiran negara. Apabila Perdana Menteri telah memperkenalkan gagasan 1Malaysia pada 3 April 2009, beliau tidak menyebut mengenai pendekatan *wasatiyyah* secara terbuka yang diterapkan dalam gagasan tersebut. Namun begitu, prinsip dan matlamat gagasan tersebut dipandu oleh roh pendekatan *wasatiyyah*. Tidak lama kemudian, perdana menteri telah mengisytiharkan bahawa pihak kerajaan menjadikan pendekatan *wasatiyyah* sebagai garis panduan dalam sistem pentadbiran negara.

3 BENTUK-BENTUK PENDEKATAN *WASATIYYAH*

Pendekatan *wasatiyyah* ini boleh dilihat dalam semua bidang. Menurut al-Qaradawiy (2000:272-279), pendekatan *wasatiyyah* ini terbahagi kepada empat bentuk. Bentuk pertama ialah *wasatiyyah* dalam aspek ibadah. Bentuk kedua ialah *wasatiyyah* dalam aspek akhlak. Bentuk ketiga ialah *wasatiyyah* dalam aspek perundangan dan bentuk keempat ialah *wasatiyyah* dalam aspek sosial.

Kertas kerja ini hanya memberikan penekanan terhadap dua bentuk *wasatiyyah* sahaja iaitu bentuk ketiga dan bentuk keempat kerana hanya dua bentuk ini sahaja yang sesuai digunakan. Bentuk ketiga ini sesuai digunakan kerana penggubalan gagasan 1Malaysia berlandaskan kepada Perlembagaan Persekutuan. Perlembagaan Persekutuan merupakan undang-undang tertinggi negara. Bentuk keempat pula sesuai digunakan untuk membincangkan kesederhanaan hubungan antara individu dan masyarakat yang selari dengan tujuan penggubalan gagasan 1Malaysia, iaitu untuk membina kesepaduan yang harmoni dalam masyarakat. Apabila perpaduan antara masyarakat majmuk ini diselaraskan dengan pendekatan *wasatiyyah*, maka matlamat perpaduan yang ingin dicapai oleh gagasan tersebut dapat dicapai dan menjadi bertambah kuat. Pembangunan negara dapat berjalan

dengan lebih pesat apabila perpaduan di negara ini telah menjadi kukuh (Bahagian Penerbitan Dasar Negara, 2009:8).

Perkara ini telah jelas ditegaskan dalam al-Qur'an menerusi surah Ali 'Imran ayat 103 mafhumnya bahawa perpaduan merupakan satu nikmat besar daripada Allah SWT, manakala perpecahan dan permusuhan itu merupakan perbuatan amat dilarang dan dibenci oleh Allah SWT. Pengajaran daripada ayat ini yang mempunyai kaitan dengan gagasan 1Malaysia ialah semua warganegara perlu berpegang teguh kepada prinsip hidup secara berjemaah dan mendukung agenda dan aspirasi perpaduan dan pembangunan negara. Permusuhan dan perpecahan sesama sendiri dapat dielakkan apabila semua lapisan masyarakat dapat hidup bersatu padu. Jika timbul konflik sekalipun, perselisihan faham dapat diselesaikan melalui kaedah perdamaian.

4 PENDEKATAN *WASATIYYAH* MELALUI PENGALAMAN PENERAPAN DALAM GAGASAN 1MALAYSIA

Gagasan 1Malaysia telah diperkenalkan oleh Perdana Menteri Malaysia, Yang Amat Berhormat Datuk Seri Mohd Najib bin Tun Haji Abdul Razak pada 3 April 2009. Slogan gagasan ini ialah "Rakyat Didahulukan, Pencapaian Diutamakan". Tujuan gagasan 1Malaysia diperkenalkan ialah untuk memantapkan lagi perpaduan masyarakat majmuk di negara ini sebagai salah satu senjata utama untuk menghadapi pelbagai ancaman dan cabaran yang boleh menggugat keselamatan negara. Selain itu, gagasan ini juga mampu menjadikan Malaysia sebuah negara yang lebih aman, stabil dan maju dalam segenap bidang serta disegani oleh seluruh dunia (Bahagian Penerbitan Dasar Negara, 2009: 8).

Slogan yang diperkenalkan dalam gagasan 1Malaysia iaitu "Rakyat Didahulukan, Pencapaian Diutamakan". Menerusi slogan ini, pihak kerajaan sentiasa menitikberatkan kebajikan rakyat dan pada masa yang sama, mereka juga mahukan setiap warganegara meningkatkan prestasi dan kredibiliti agar boleh menghasilkan pencapaian yang boleh memberikan keuntungan kepada negara. Islam menggalakkan umatnya untuk berusaha dengan gigih untuk muncul selaku umat yang terbaik. Salah satu kaedah Islam yang boleh digunakan untuk mencapai matlamat ini ialah menerapkan pendekatan *wasatiyyah*. Pendekatan *wasatiyyah* merupakan suatu pendekatan pengamalan syariat Islam secara symul dengan meningkatkan taraf hidup ummah terutamanya dalam bidang ilmu pengetahuan, perpaduan, undang-undang dan sebagainya (Abdullah Md Zin, 2013). Justeru, pelaksanaan pendekatan *wasatiyyah* dalam gagasan ini boleh membantu untuk memberikan ransangan semangat kepada masyarakat untuk meningkatkan pencapaian negara dalam segenap bidang kehidupan.

Salah satu matlamat gagasan 1Malaysia ialah untuk mencapai status negara maju. Langkah pertama untuk mencapai matlamat tersebut masyarakat perlu mengamalkan sikap penerimaan antara kaum yang boleh menjadikan perpaduan semakin utuh. Urusan pembangunan negara berjalan dengan lancar apabila masyarakat sudah bersatu padu. Pendekatan *wasatiyyah* boleh menjadi salah satu mekanisme yang berkesan bagi memastikan pelaksanaan gagasan ini berjalan dengan lancar disebabkan oleh *wasatiyyah* telah merangkumi elemen-elemen kesederhanaan, keadilan, kecemerlangan dan berprinsip

(Zulkifli Hasan, 2013). Keadaan ini kerana seseorang yang mengamalkan *wasatiyyah* perlu mengambil jalan pertengahan, berkebolehan memahami, mengambil berat dan berlaku adil terhadap suasana sekitarnya untuk mencapai satu penyelesaian yang terbaik (Fakhrudin Mukti, Fauzi Hamat, Faizuri Abd Latif, & Norafifah Hamid, 2010).

Gagasan 1Malaysia telah menuntut setiap warganegara dan pemimpin memainkan peranan masing-masing dengan lebih efektif. Masyarakat majmuk di negara ini seharusnya berfikir melepasi sempadan kaum masing-masing dan bertindak sebagai satu bangsa Malaysia. Selain itu, gagasan ini menekankan bahawa para pemimpin dan badan pelaksana kerajaan untuk menjalankan tugas dengan lebih cekap, amanah dan bertanggungjawab demi kepentingan rakyat dan memenuhi segala keperluan serta hak rakyat tanpa mengira kaum dan agama. Berdasarkan kepada matlamat tersebut, gagasan 1Malaysia itu sendiri mempunyai pendekatan *wasatiyyah*. Pendekatan *wasatiyyah* yang dibawa untuk mencapai matlamat ini ialah kesederhanaan dan amalan seimbang yang dibawa dalam syariat Islam secara menyeluruh untuk memberikan manfaat kepada masyarakat dan negara (Adanan Mat Junoh, 2011). Hal ini kerana *wasatiyyah* itu sendiri membawa makna sebagai kewajipan berprestasi yang mementingkan nilai keseimbangan dan keadilan serta selaras dengan syariat Islam disebabkan oleh Islam menitikberatkan kemajuan ummah dalam segenap aspek bidang kehidupan (Muhammad Mustaqim dan Mohd Zarif, 2012).

Gagasan ini bukanlah merupakan satu wawasan atau gagasan pemikiran yang baru, ia sebenarnya telah lama diamalkan oleh pihak kerajaan. Perdana Menteri Malaysia, Yang Amat Berhormat Datuk Seri Mohd Najib bin Tun Haji Abdul Razak dalam ucapannya di Dewan Rakyat pada 15 Jun 2009 mengatakan bahawa "*Satu Malaysia bukanlah konsep atau formula baru, sebaliknya matlamat akhir Malaysia iaitu* ***perpaduan nasional*** *yang juga merupakan wawasan utama pemimpin-pemimpin negara yang terdahulu yang telah diterjemahkan dalam pelbagai rupa bentuk dan jelmaan sepanjang lebih lima dekad kita merdeka*" (Dewan Rakyat Parlimen Kedua Belas, Penggal Kedua, Mesyuarat Kedua, 15 Jun 2009).

Pihak kerajaan sememangnya telah menjadikan perpaduan sebagai teras utama dalam hala tuju negara selepas kemerdekaan dicapai. Sejak zaman pemerintahan Tunku Abdul Rahman Putra Al-Haj, pelbagai usaha telah dilakukan demi untuk memelihara dan menjaga kepentingan rakyat. Konsep keadilan untuk semua kaum membawa maksud bahawa nasib semua kaum akan terbela dan tiada mana-mana pihak akan didiskriminasikan. Konsep keadilan yang diamalkan ini telah menggunakan taraf kemajuan kaum yang berada pada tahap yang berbeza sebagai indikator. Gagasan 1Malaysia ini bertujuan untuk menyemarakkan semula semangat perpaduan dan persaudaraan dalam kalangan rakyat Malaysia. Konsep keadilan yang dibawa dalam gagasan ini berteraskan kepada pendekatan *wasatiyyah*. Pendekatan *wasatiyyah* sangat mementingkan nilai keadilan dan kesaksamaan bagi memastikan bahawa kaum bumiputera terus maju dan kaum bukan bumiputera tidak tertindas di negara ini.

5 PENDEKATAN *WASATIYYAH* DALAM PRINSIP GAGASAN 1MALAYSIA UNTUK MALAYSIA BAHARU

Gagasan 1Malaysia mempunyai tiga prinsip teras iaitu prinsip penerimaan, prinsip kenegaraan dan prinsip keadilan sosial. Ketiga-tiga prinsip ini penting untuk mencorak dan mengukuhkan perpaduan di negara ini. Ketiga-tiga prinsip ini dengan lebih jelas pembawakannya menggunakan *wasatiyah* agak menarik jika dapat diterapkan dalam Malaysia Baharu.

Prinsip pertama teras gagasan ini ialah prinsip penerimaan. Prinsip ini telah menekankan bahawa setiap warganegara seharusnya menerima perbezaan agama, bahasa, dan budaya ini untuk hidup secara harmoni dan bersatu padu di bawah payung pentadbiran negara (Bahagian Penerbitan Dasar Negara, 2009). Keadaan ini membawa masyarakat majmuk untuk saling menghormati dan bertoleransi antara satu sama lain bagi mengukuhkan perpaduan di negara ini. Prinsip ini sesuai dengan pendekatan *wasatiyyah* yang menekankan kepentingan memelihara perhubungan sesama manusia tanpa mengira agama, bangsa dan budaya. Pendekatan *wasatiyyah* sendiri telah membawa maksud keamanan, jauh daripada sebarang mara bahaya dan syariat Islam melarang manusia mendedahkan diri kepada kebinasaan dalam apa jua bentuk sekali pun.

Prinsip kedua teras gagasan ini ialah prinsip kenegaraan. Setiap warganegara Malaysia perlu memiliki semangat kenegaraan yang tinggi tanpa mengira batas perkauman. Semangat kenegaraan ini termasuklah semangat nasionalisme, konsep perpaduan dan cinta akan negara yang telah disemai oleh para pemimpin terdahulu (Mohd Shukri Hanapi, 2014). Sebagai contoh, Tunku Abdul Rahman, Tun Tan Cheng Lok dan Tun V.T Sambanthan yang merupakan pemimpin Parti Perikatan telah bergabung dan bekerjasama untuk menuntut kemerdekaan daripada penjajah British untuk Tanah Melayu. Selain itu, Tun Abdul Razak telah menggubal dan memperkenalkan Rukun Negara dan Dasar Ekonomi Baru. Pemimpin yang seterusnya turut menyambung legasi perjuangan ini dengan memperkenalkan beberapa dasar yang lain seperti Wawasan 2020 dan Islam Hadhari (Bahagian Penerbitan Dasar Negara, 2009; Zulhilmi Paidi dan Rohani Abdul Ghani, 2003).

Prinsip terakhir teras gagasan ini ialah prinsip keadilan sosial. Prinsip ini telah menekankan bahawa setiap kaum di negara diberi layanan sama rata atau adil dari segi kebajikan sosial. Menurut Yusuf al-Qardhawi (2010), *wasatiyyah* merupakan satu amalan meletakkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya dan mengambil jalan pertengahan di antara dua ekstremisme sebagai kaedah terbaik, penuh nilai keadilan, dan tidak melampaui batas yang ditetapkan oleh syariat Islam. Selain itu, prinsip ini telah dijadikan sebagai garis pemisah bagi mengelakkan mana-mana pihak untuk membuat tuntutan melampaui batas undang-undang dan Perlembagaan Persekutuan (Bahagian Penerbitan Dasar Negara, 2009).

6 PENGALAMAN PENDEKATAN *WASATIYYAH* DALAM GAGASAN 1MALAYSIA UNTUK PEMBANGUNAN MALAYSIA BAHARU

Hasrat *wasatiyah* sebagai pendekatan pembangunan Malaysia baharu jika dibandingkan dengan pendekatan *rahmatan lil 'alamin* adalah agak sama iaitu untuk meningkatkan persefahaman dan perpaduan antara kaum berlandaskan pendekatan Islam. Untuk itu, bukankah lebih baik jika pendekatan-pendekatan ini diselaraskan bagi memanfaatkannya kepada seluruh rakyat Malaysia.

Keadaan ini secara tidak langsung akan mengelak atau mengurangkan lahirnya golongan radikal dan ekstremis dari pelbagai agama, sama ada agama Kristian, Hindu, Buddha, dan Islam sendiri (Ismail Ibrahim, 2009). Pendekatan *wasatiyyah* ini boleh merealisasikan ajaran Islam secara lebih komprehensif dan syumul serta berimbang antara pelbagai tuntutan. Keadaan ini juga termasuk untuk menjadikan Malaysia sebuah negara Islam contoh yang maju dan berdaya saing dalam segenap bidang (Mohd Najib Tun Abdul Razak, 2010:46).

Pandangan yang telah dikemukakan oleh Mohd Najib Tun Abdul Razak (2010) ini selari dengan pandangan Ghazali Basri (2008) yang menyatakan pendekatan *wasatiyyah* ini sebagai jawapan untuk menyelesaikan permasalahan pemikiran yang berada dalam dua keadaan yang berbeza iaitu terlalu ekstrem atau terlalu liberal. Pendekatan *wasatiyyah* ini telah berperanan mengimbangi dan menyediakan pilihan kepada dua keadaan yang ekstrem dengan berpandukan kepada memenuhi objektif hukum-hukum Islam atau dikenali sebagai *Maqasid al-Syar'iyyah*.

Pandangan Ghazali Basri (2008) ini juga selari dengan pandangan Yusof al-Qaradhawi (2003; 2000). Menurut Yusof al-Qaradhawi (2003; 2000), sebaik-baik sikap ialah sikap sederhana, seimbang, berada di antara sikap berlebih-lebihan dan meremehkan, atau di antara sikap melampaui batas (*al-Thughyan*) dan melalaikan (*al-Ikhsar*). Secara jelasnya, pendekatan *wasatiyyah* itu merupakan keadilan dan kesederhanaan yang berada antara dua aspek yang bertentangan tanpa cenderung sedikit pun kepada salah satunya dengan meninggalkan aspek yang lain.

7 KESIMPULAN

Daripada perbincangan di atas, dapat dirumuskan bahawa pendekatan *wasatiyyah* merupakan sebuah *ijtihad siyasi* yang tepat kepada keperluan negara ke arah membina Malaysia yang lebih harmoni. Dua bentuk yang dilihat sesuai diamalkan daripada konsep *wasatiyyah* ini untuk Malaysia Baharu ialah kesederhanaan dalam perundangan dan kesederhanaan dalam sosial. Kesederhanaan dalam ibadah dan akhlak seperti yang ditekankan oleh Yusuf Al-Qaradhawi (2000) juga sesuai diamalkan dalam masyarakat Malaysia bagi mengelak berlakunya tindakan provokasi keterlaluan daripada masyarakat. Perbincangan sebelum ini jelas menyatakan bahawa pendekatan *wasatiyyah* mampu untuk menyatupadukan bangsa Malaysia tanpa mengira latar belakang agama, kaum dan budaya kerana semangat *wasatiyyah* itu ialah menyatukan bukannya memecahkan. Dengan menggunakan pendekatan *wasatiyyah*, matlamat untuk melihat masyarakat dapat hidup secara harmoni lebih dekat kepada perealisasiannnya.

RUJUKAN

Abdullah Mad Zin. (2013). *Pendekatan Wasatiyyah: Definisi, konsep dan perlaksanaan*. Institut *Wasatiyyah* Malaysia.

Adanan Mat Junoh, (2011). *Institut Wasatiyyah bukti komitmen pemimpin perkasa peradaban Islam.* Berita Harian. 27 Januari 2011.

al-Salabi, Ali Muhammad. (2005). al-*Wasatiyyah* fil al-Quran al-Karim. 2005. Beirut: Dar al-Marifah.

Bahagian Penerbitan Dasar Negara (2009). *Satu Malaysia Rakyat Didahulukan Pencapaian Diutamakan*. Putrajaya: Jabatan Penerangan Malaysia, Komunikasi dan Kebudayaan, Kementerian Penerangan.

Bahagian Penerbitan Dasar Negara (2009). *Satu Malaysia Rakyat Didahulukan Pencapaian Diutamakan*. Retrive from http://www.kpkk.gov.my/pdf/Booklet_1Malaysia.pdf, on 28 September 2010.

Fakhrudin Abdul Mukti, Mohd Fauzi hamat, Faizuri Abd Latif & Norafifah Ab Hamid, (2010). *Wasatiyyah dan Keamanan Global: Kajian Terhadap Pemikiran Ulama Melayu.*

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.

Ghazali Basri (2008). *Dinamika Tasawwur Islam Dalam Pembentukan Keperibadian Umat.* Seri Begawan: Pusat Penerbitan Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan.

http://www.ikim.gov.my/v5/index.php?lg=1&opt=com_article&grp=2&sec=& key=2035&cmd=resetall, on 26 Ogos 2010.

Ismail Ibrahim (2011). Konsep *Wasatiyyah*: Perspektif Islam. *Kertas Pembentangan konvensyen* dalam Konvensyen *Wasatiyyah*.

Mazlan Ibrahim, Jaffary Awang, Haziyah Husin, Muhd Najib Abdul Kadir, Abur Hamdi Usman, & Latifah Abdul Majid, (2013). *Wasatiyyah* discourse according ti Muslim Scholars in Malaysia. *Advances I Natural and Applied Sciences,* 7(1): 6-14.

Mohd Najib Tun Razak (2010). *Transformasi Minda Memeta Wawasan Melaksana Amanah*. Kuala Lumpur: Institut Tadbiran Awam Negara (INTAN).

Mohd Shukri Hanapi. (2014). The *wasatiyyah* (moderation) concept in Islamic epistemology: A case study of its implementation in Malaysia. *International Journal of Humanities and Social Science,* Vol 4.,No 9(1).

Mohd Zuhdi Ahmad Khasasi dan Ahmad Dahlan Salleh. (2015). *Konsep Jihad Yusuf al-Qardawi dalam Karya Fiqh Al-Jihad,* Al-Hikmah 7(1) 2015:149-171.

Muhammad Mustaqim & Mohd Zarif, (2012). Satu milennium Islam di Nusantara: Tinjauan Sosio-Sejarah. Dlm. *Konvensyen wasatiyyah* anjuran bersama Nadi Dialog Malaysia, Universiti Sains Islam Malaysia dan JAKIM.

Nasharudin Mat Isa & Yahya Don. (2016). *Amalan wasatiyyah dalam kalangan pemimpin pelajar universiti awam Malaysia:* Universiti Utara Malaysia.

Nurul Huda Yacob (2011). *Konsep Al-Wasatiyyah dalam Gagasan 1Malaysia: Satu Analisis*. Universiti Sains Malaysia.

Suzalie Mohamad (2010). *Elakkan Perpecahan Demi Kepentingan Rakyat dan Negara*. Retrive from

Suzalie Mohamad (2010). *Elakkan Perpecahan Demi Kepentingan Rakyat dan Negara*. Retrive from http://www.ikim.gov.my/v5/index.php?lg=1&opt=com_article&grp=2 &sec=&key =2035&cmd=resetall, on 25 Ogos 2010.

Yusuf al-Qaradawi (2010). *Fiqh al-Wasatiyyah wa-al-Tajdid*, Madinah Nasr: Dar al-Shuruq.

Zulhilmi Paidi & Rohani Abdul Ghani (2003). *Pendidikan Negara Bangsa*. Pahang: PTS Publication & Distributor Sdn. Bhd.

Zulkifli Hasan. 2013. *Yusuf al-Qaradawi dan Sumbangan Pemikirannya*. GJAT 3 (2013): 51–66.

Tahaluf Siyasi Parti Islam Semalaysia (Pas) Pulau Pinang: Kedudukannya Dengan *Democratic Action Party* (DAP)[221]

Afnan Hamimi Taib Azamudden[222]
Mohd Syakir Mohd Rosdi[223]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang
afnanhamimipewaris@gmail.com

Abstrak

Tahaluf Siyasi (TS) sebelum ini digunakan oleh PAS sebagai satu strategi kerjasama dengan parti-parti komponen dalam Pakatan Rakyat (PR) untuk memerintah negeri dan berhadapan dengan Barisan Nasional (BN) dalam pilihanraya. TS di sini bermaksud kerjasama antara dua atau beberapa pihak untuk mencapai objektif yang sama selagi tidak melanggar syariat Islam (Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2014). Antara hasil hubungan TS PAS bersama DAP dan Parti Keadilan Rakyat (PKR) ialah PAS di Pulau Pinang dapat merasai bersama-sama DAP dan PKR memerintah negeri Pulau Pinang. PAS di Pulau Pinang diberi jawatan politik dalam 14 badan berkanun dan agensi kerajaan negeri. Walaupun begitu, Majlis Syura U'lamak (MSU) PAS telah mengisytiharkan hubungan TS PAS dengan DAP dibatalkan kerana DAP melanggar syarat-syarat TS yang ditetapkan oleh PAS. Sehubungan itu, DAP menyatakan bahawa kerjasamanya bersama PAS dalam PR telah berakhir. Namun, PAS tetap meneruskan hubungan TS dengan PKR. PAS juga menyatakan bahawa PR masih lagi wujud selagi mana adanya kerjasama TS antara PAS dengan PKR. Keadaan ini menggugat PAS di Pulau Pinang disebabkan PAS adalah parti minoriti berbanding DAP dan PKR yang menjadi parti majoriti. Jumlah kerusi Dewan Undangan Negeri (DUN) yang dimiliki PAS hanya 1 sahaja berbanding 19 kerusi DUN yang dimiliki DAP dan 10 kerusi yang dimiliki PKR. Kertas kerja ini bertujuan untuk menganalisis kedudukan TS PAS di Pulau Pinang setelah PAS membatalkan hubungan TSnya dengan DAP. Dengan menggunakan kaedah kepustakaan, temubual separa berstruktur dan analisis kandungan, didapati terdapat dua kedudukan. Pertama, kedudukan politik; dan kedua, kedudukan lantikan jawatan politik dalam kerajaan negeri.

Kata kunci: Kedudukan *Tahaluf Siyasi*, *Tahaluf Siyasi* PAS, PAS Pulau Pinang, DAP

---

[221] Kertas kerja ini dibentangkan di *The 13th ISDEV International Development Management Conference 2018* (IDMAC2018) bertempat di Universiti Sains Malaysia, pada 13-14 November 2018 anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.

[222] Afnan Hamimi Taib Azamudden merupakan bekas calon sarjana di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang. Beliau kini telah lulus sarjana dalam bidang Pengurusan Pembangunan Islam (Ekonomi Politik Islam).

[223] Dr Mohd Syakir Mohd Rosdi merupakan pensyarah kanan di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM. Beliau dalam bidang Ekonomi Politik Islam. Penghargaan khusus kepada ISDEV dan Universiti Sains Malaysia (USM) kerana memberikan sokongan dana dan menyokong penghasilan kertas kerja ini.

1 PENDAHULUAN

PAS menggunakan TS sebagai strategi untuk bekerjasama dengan parti-parti komponen PR bagi memerintah negeri dan berhadapan dengan BN dalam pilihanraya. PAS juga menggunakan TS bertujuan untuk menjalankan dakwah dalam politiknya (Majlis Syura Ulama PAS, t.t). TS di sini bermaksud kerjasama antara dua atau beberapa pihak untuk mencapai objektif yang sama selagi tidak melanggar syariat Islam (Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2014). Menurut Abdul Hadi Awang (2012), PAS menggunakan konsep TS sebagai panduan untuk mengadakan permuafakatan politik dengan parti-parti politik yang lain. TS yang dijalankan oleh PAS adalah bertujuan untuk bekerjasama bagi menentang kezaliman politik dalam amalan demokrasi, pentadbiran negara yang tempang, pengurusan ekonomi yang menyeleweng, memperbaiki sistem pendidikan dan ingin memperbaiki sistem undang-undang yang lemah. Walau bagaimanapun, Abdul Hadi Awang (2014) menyatakan bahawa TS yang dijalankan dalam PR masih longgar syarat-syaratnya. Masing-masing parti bebas untuk membawa ideologi masing-masing, dalam masa yang sama saling hormat menghormati dan memahami antara satu sama lain. Pandangan Abdul Hadi Awang (2014) ini turut disokong oleh Mohd Syakir Mohd Rosdi (2015) yang menyatakan bahawa TS yang dilaksanakan oleh PAS hanya mempunyai dua tujuan. Pertama, untuk berdakwah; dan kedua, bekerjasama untuk berhadapan dengan musuh yang sama.

Terdapat enam syarat TS yang telah dirumuskan oleh MSU PAS. Pertama, *tahaluf* mestilah dijadikan wasilah untuk menegakkan Islam, memperkukuhkan kedudukan umat Islam dan membuka ruang untuk perlaksanaan Islam; kedua, *tahaluf* mestilah dipastikan dasar-dasar Islam dapat dipertahankan; ketiga, intima' (kepatuhan) hendaklah diberikan kepada kepimpinan PAS, bukan kepada pakatan *tahaluf*; keempat, *tahaluf* hendaklah dijadikan ruang dan medan menyampaikan dakwah; kelima, matlamat kemenangan Islam tidak boleh menghalalkan *tahaluf* secara mutlak; dan keenam, MSU mempunyai kuasa membuat keputusan mengenai kesinambungan *tahaluf* berdasarkan kepada *maslahah* dan *mafsadah syar'iyyah* dari semasa ke semasa (Majlis Syura U'lamak, t.t). Walau bagaimanapun, hubungan TS PAS dengan DAP berakhir apabila MSU PAS mengisytiharkan hubungan TS PAS dengan DAP terbatal kerana syarat-syarat TS PAS tidak terpenuhi.

Pembatalan hubungan TS PAS dengan DAP ini memberi dua perubahan kedudukan kepada PAS di Pulau Pinang. Pertama, kedudukan politik; dan kedua, kedudukan lantikan jawatan politik dalam kerajaan negeri.

2 KEDUDUKAN POLITIK

Implikasi pembatalan hubungan TS PAS dengan DAP dalam politik dikenal pasti tiga kedudukan. Kedudukan pertama ialah pilihanraya; kedudukan kedua ialah politik dalaman PAS; dan kedudukan ketiga ialah kerjasama politik PAS dengan parti lain. Bagi kedudukan pilihan raya, daripada 40 kerusi DUN di Pulau Pinang, PAS hanya memenangi satu kerusi DUN dalam pilihan raya umum ketiga belas (PRU13) berbanding dengan DAP yang memenangi 19 kerusi DUN dan PKR yang memenangi 10 kerusi DUN. Manakala BN pula hanya memenangi 10 kerusi DUN (Suruhanjaya Pilihan Raya, 2013). Kedudukan kerusi DUN di Pulau Pinang selepas pilihan raya umum ke-13 ini dapat dilihat dalam Jadual 1.

Jadual 1 Kedudukan Kerusi DUN Pulau Pinang Selepas Pilihan Raya Umum Ke-13
(Sumber: Suruhanjaya Pilihan Raya, 2013)

PARTI	DAP	PKR	PAS	BN	JUMLAH
BILANGAN KERUSI DUN YANG DIMENANGI	19	10	1	10	40

Kedudukan kerusi seperti dalam Jadual 1.1 tersebut telah menjadikan PR berjaya membentuk kerajaan negeri Pulau Pinang berdasarkan kesepakatan bersama PAS dengan DAP dan PKR ketika masih menjalinkan hubungan TS. Walau bagaimanapun, setelah hubungan TS PAS dengan DAP dibatalkan, PAS berkemungkinan berhadapan dengan DAP dan BN secara tiga penjuru dalam kawasan pengundi Cina pada pilihan raya akan datang (Muhammad Fauzi Yusoff[224], 2015). Perkara ini turut diakui oleh Nik Mohammad Amar Abdullah[225] (2015) yang menyatakan bahawa PAS akan tetap berhadapan dengan seteru politiknya walaupun pertandingan secara tiga penjuru dalam pilihan raya akan melemahkan kekuatan PAS. Walau bagaimanapun, Mohd Fadzil Kemi[226] (2015)[227] mempunyai pandangan dari sudut yang berbeza dengan pandangan Muhammad Fauzi Yusoff (2015) dan Nik Mohammad Amar Abdullah (2015). Menurut Mohd Fadzil Kemi (2015), pertandingan tiga penjuru dengan DAP dan BN yang akan dihadapi PAS dalam pilihan raya kelak akan membuka ruang dakwah yang lebih luas kepada PAS. Menurut beliau lagi, sekiranya PAS kalah, PAS tidak akan rugi apa-apa kerana sebelum itu, kerusi tersebut bukan dimiliki oleh PAS.

Pandangan Muhammad Fauzi Yusoff (2015) Nik Mohammad Amar Abdullah (2015) dan Mohd Fadzil Kemi (2015) ini berbeza dengan pandangan Lim Guan Eng[228] (2015a). Menurut beliau, DAP tidak akan bertanding di kerusi yang ditandingi oleh PAS dalam pilihan raya akan datang untuk mengelakkan pertembungan tiga penjuru. Menurut beliau lagi, pendirian tersebut dibuat kerana DAP hanya mahu berlawan dengan BN dalam pilihan raya. Lim Guan Eng (2015a) juga menyifatkan PAS telah lari daripada matlamat perjuangannya untuk menewaskan BN dalam pilihan raya apabila telah menjadikan DAP sebagai seteru politik.

Pandangan Lim Guan Eng (2015a) ini turut dipersetujui oleh Rosidi Hussain (2015)[229]. Menurut beliau, tindakan PAS memutuskan hubungan TS dengan DAP adalah merugikan PAS. DAP dianggap mewakili sebahagian besar pengundi Cina. Apabila PAS memutuskan

[224] Muhammad Fauzi Yusoff adalah merupakan Pesuruhjaya PAS Negeri Pulau Pinang yang dilantik bermula bulan Jun 2015 sehingga sekarang.

[225] Nik Mohammad Amar Abdullah adalah merupakan Naib Presiden PAS yang dipilih sejak bulan Jun 2015 sehingga sekarang.

[226] Mohd Fadzil Kemi adalah merupakan Timbalan Pesuruhjaya PAS Negeri Pulau Pinang yang dilantik bermula bulan Jun 2015 sehingga sekarang.

[227] Temu bual yang dilakukan terhadap Mohd Fadzil Kemi selaku Timbalan Pesuruhjaya PAS Negeri Pulau Pinang. Beliau telah ditamatkan perkhidmatan sebagai Pegawai Penerangan kerajaan negeri Pulau Pinang setelah PAS membatalkan hubungan TSnya dengan DAP. Temubual dilakukan di sebuah restoran di Sungai Dua Pulau Pinang pada 17 September 2015.

[228] Lim Guan Eng adalah merupakan Setiausaha Agung DAP merangkap Ketua Menteri Pulau Pinang sejak tahun 2008 sehingga sekarang.

[229] Temu bual yang dilakukan terhadap Rosidi Hussain selaku bekas pimpinan PAS Pulau Pinang yang menyertai Parti Amanah Negara (PAN). Temu bual dilakukan di kediaman beliau di Bertam Kepala Batas pada 7 September 2015.

hubungan TS dengan DAP, bermaksud PAS telah memutuskan hubungan dengan pengundi Cina. Tindakan PAS ini akan menjejaskan undinya daripada kaum Cina dalam pilihan raya. Rosidi Hussain (2015) juga menyatakan bahawa masyarakat hari ini mengganggap politik adalah kuasa yang dapat menentukan segala-galanya, termasuk untuk melaksanakan syariat Islam. Untuk berkuasa dan melaksanakan syariat Islam, PAS harus menguasai pentas politik. Penguasaan politik tidak akan dapat berlaku jika PAS bergerak sendirian tanpa mengadakan kerjasama politik dengan pihak-pihak lain. Walau bagaimanapun, Rosidi Hussain (2015) menyatakan harapan bahawa tidak mustahil PAS boleh mengadakan semula hubungan TS dengan DAP pada masa hadapan.

Bagi kedudukan politik yang kedua iaitu kedudukan politik dalaman PAS, perkara ini lebih jelas dengan melihat kumpulan yang tewas dalam pemilihan PAS pada tahun 2015 telah menubuhkan entiti politik sendiri yang dikenali sebagai Gerakan Harapan Baru (GHB). Menurut Mohammad Sabu[230] (2015a), penubuhan GHB adalah bertujuan untuk menggantikan tempat PAS dalam pakatan politik baharu yang akan dibina bersama DAP dan PKR. Pakatan politik baharu ini digagaskan setelah PAS membatalkan hubungan TSnya dengan DAP. Kumpulan GHB ini kemudiannya telah keluar daripada PAS dan menyertai Parti Amanah Negara (PAN)[231]. Khalid Samad (2015) turut menyokong pandangan Mohammad Sabu (2015a) dengan menyatakan bahawa PAN ditubuhkan untuk mewujudkan kembali gabungan pakatan pembangkang setelah PAS membatalkan hubungan TSnya dengan DAP, bagi berhadapan dengan BN dalam pilihan raya. Khalid Samad (2015) juga menyebutkan bahawa perjuangan PAN adalah berdasarkan kepada Islam melalui perjuangan yang mesra rakyat dan berhemah. Beliau menyatakan Islam tidak boleh hanya diperjuangkan oleh PAS sahaja, bahkan Islam juga boleh diperjuangkan oleh kumpulan lain. Pandangan Khalid Samad (2015) ini turut dipersetujui oleh Rosidi Hussain (2015)[232] apabila beliau menyatakan bahawa perlunya parti politik Islam yang kedua di Malaysia seperti PAN yang ditubuhkan atas semangat *'fastabiqul khairat'* (berlumba-lumba untuk melakukan kebaikan). Penubuhan parti politik Islam yang kedua selepas PAS ini akan mewujudkan lagi daya saing antara PAN dengan PAS. Menurut Rosidi Hussain (2015) lagi, daya saing ini adalah sesuatu yang baik dalam politik untuk meningkatkan kecemerlangan.

Tindakan kumpulan GHB yang menubuhkan PAN ini sangat tidak dipersetujui oleh Abdul Hadi Awang (2015), Nik Mohammad Abduh Nik Abdul Aziz (2015), Tuan Ibrahim Tuan Man (2015), dan Nik Zawawi Nik Salleh (2015a). Menurut Abdul Hadi Awang (2015), PAN disifatkan sebagai pengkhianat kepada PAS dan perjuangan Islam kerana terdapat wakil rakyat PAS yang menyertai PAN tanpa meletakkan jawatan mereka sebagai wakil rakyat. Wakil rakyat PAS yang terdiri daripada Ahli Parlimen dan Ahli Dewan Undangan Negeri yang keluar daripada PAS dan menyertai PAN adalah disifatkan melanggar *'baiah'* (perjanjian) yang telah diikrarkan oleh mereka ketika hendak dilantik oleh PAS sebagai calon dalam

[230] Mohammad Sabu adalah merupakan bekas Timbalan Presiden PAS yang mengetuai GHB. Kini beliau adalah Presiden Parti Amanah Negara (PAN).

[231] Parti Amanah Negara (PAN) telah dilancarkan di Kuala Lumpur pada 16 September 2015. PAN sebelum ini dikenali sebagai Parti Pekerja Malaysia (PPM). Kumpulan GHB telah menyertai PPM dan telah mengubah namanya kepada PAN (Khalid Samad, 2015).

[232] Temu bual yang dilakukan terhadap Rosidi Hussain selaku bekas pimpinan PAS Pulau Pinang yang menyertai Parti Amanah Negara (PAN). Temu bual dilakukan di kediaman beliau di Bertam, Kepala Batas pada 7 September 2015.

pilihan raya umum yang lalu. Tindakan mereka yang enggan meletakkan jawatan sebagai wakil rakyat inilah yang disifatkan oleh Abdul Hadi Awang (2015) sebagai satu pengkhianatan.

Nik Mohammad Abduh Nik Abdul Aziz (2015)[233] turut menyokong pandangan Abdul Hadi Awang (2015) bahawa wakil rakyat PAS yang menyertai PAN tanpa meletakkan jawatan adalah pengkhianat. Beliau menyatakan bahawa jawatan wakil rakyat adalah amanah yang diberikan oleh PAS kepada seseorang untuk bertanding mewakili PAS dalam pilihan raya. Jika wakil rakyat tersebut hendak keluar daripada PAS, maka wakil rakyat tersebut hendaklah meletakkan jawatan untuk menunjukkan kesetiaan dan amanah dengan Allah SWT. Bagi Nik Zawawi Nik Salleh[234] (2015a) pula, PAN dipimpin oleh bekas-bekas pimpinan PAS yang khianat kepada PAS. Menurut beliau, mana-mana kumpulan serpihan yang keluar daripada perjuangan Islam adalah pengkhianat. PAS berjuang berlandaskan sumber al-Quran dan al-Sunnah. Oleh itu, kumpulan yang keluar daripada PAS dan menubuhkan PAN adalah pengkhianat.

Manakala bagi Tuan Ibrahim Tuan Man[235] (2015), penubuhan PAN adalah merupakan serpihan daripada PAS. PAN akan memecahkan undi parti pembangkang dan memberi kelebihan kepada BN untuk menang dalam pilihan raya. Dalam aspek kemampuan untuk mendapatkan sokongan rakyat dalam pilihan raya, Tuan Ibrahim Tuan Man (2015) turut menggunakan andaian daripada sudut yang sama dengan andaian Rosidi Hussain (2015) sebelum ini. Jika PAN bertanding pada kerusi PAS dalam pilihan raya akan datang, pengundi Melayu daripada kalangan PAS dan BN kemungkinan tidak akan memberi undi kepada PAN, kerana penubuhan PAN sebagai parti politik Islam kedua dianggap memecah-belahkan sokongan pengundi Melayu Islam. PAN tidak akan mampu mendapatkan sokongan daripada rakyat kerana PAN masih belum mempunyai kerusi untuk ditandingi dalam pilihan raya, melainkan jika PKR dan DAP sanggup menyerahkan kerusi mereka kepada PAN.

Bagi kedudukan politik yang ketiga iaitu kerjasama politik, pembatalan hubungan TS PAS dengan DAP telah menjadikan PR berada dalam keadaan tidak stabil. DAP mendakwa bahawa PR telah berkubur (Lim Kit Siang, 2015). Akan tetapi, PAS pula mendakwa PR masih wujud kerana PAS masih mengadakan hubungan TS dengan PKR (Takiyuddin Hassan[236], 2015). Kesan daripada keadaan tersebut, satu pakatan baru telah dibentuk antara PKR, DAP dengan PAN bagi menggantikan PR. Pakatan politik baru tersebut dikenali sebagai Pakatan Harapan (PH)[237]. Menurut Wan Azizah Wan Ismail (2015a), PAS telah dijemput untuk menghadiri sidang meja bulat untuk membentuk pakatan politik baru tersebut. Akan tetapi, PAS memilih untuk tidak menghadirinya kerana PAS menganggap perbincangan penubuhan pakatan politik baru ini adalah sama fungsinya dengan PR yang telah ditubuhkan sebelum ini (Nik Zawawi Nik Salleh, 2015b). Oleh kerana PAS masih berada dalam PR dan mengekalkan hubungan TS dengan PKR, maka tiada keperluan bagi PAS untuk menghadiri sidang meja

[233] Nik Mohammad Abduh Nik Abdul Aziz adalah merupakan Ketua Dewan Pemuda PAS Pusat yang telah dipilih mulai bulan Jun 2015 sehingga sekarang. Beliau menyebutkan perkara ini ketika sesi dialog program Wacana Kemerdekaan Selamatkan Malaysia di Lumut, Perak pada 13 September 2015.

[234] Nik Zawawi Nik Salleh adalah merupakan Setiausaha MSU PAS yang dilantik mulai bulan Julai 2015 sehingga sekarang.

[235] Tuan Ibrahim Tuan Man adalah merupakan Timbalan Presiden PAS yang telah menewaskan Mohammad Sabu dalam pemilihan PAS. Beliau dipilih memegang jawatan tersebut mulai Jun 2015 sehingga sekarang.

[236] Takiyuddin Hassan adalah merupakan Setiausaha Agung PAS yang dilantik mulai bulan Jun 2015 sehingga sekarang.

[237] PH telah dibentuk hasil perbincangan meja bulat antara PKR, DAP dan PAN di Kuala Lumpur pada 22 September 2015 (Wan Azizah Wan Ismail, 2015a).

bulat tersebut. Menurut Nik Zawawi Nik Salleh (2015a), PAS tidak akan menjalinkan hubungan TS dengan DAP dan PAN, kerana Islam tidak membenarkan kerjasama dijalinkan dengan pengkhianat. Pandangan beliau ini adalah selari dengan pendirian Abdul Hadi Awang (2015) yang turut menyatakan bahawa PAS boleh berTS dengan lawan, tetapi sama sekali tidak akan bekerjasama dengan orang yang mengkhianati PAS dan perjuangan Islam.

Walaupun begitu, Rafizi Ramli[238] (2015) dan Wan Azizah Wan Ismail (2015b) menyatakan bahawa PKR masih menjalinkan hubungan dengan PAS. PAS masih diperlukan oleh PKR untuk sama-sama meneruskan pemerintahan di negeri-negeri yang dimenangi oleh PR sebelum ini. Wan Azizah Wan Ismail (2015b) juga menyatakan bahawa PH sedia membuka ruang kepada PAS untuk duduk berbincang bersama pada bila-bila masa. Mujahid Yusof (2015) juga turut bersetuju dengan pendirian Wan Azizah Wan Ismail (2015b). Beliau menyatakan bahawa PAN sedia untuk bekerjasama dengan PAS dengan syarat PAS menyertai PH dan menerima dasar-dasarnya. Rosidi Hussain (2015)[239] turut menyokong pandangan Mujahid Yusof (2015). Beliau menyatakan bahawa PAN perlu duduk bersama PAS untuk berbincang mengenai strategi bagi berhadapan dalam pilihan raya umum ke-14. Menurut Mohammad Sabu (2015b) pula, PAN harus berbincang bersama PKR dan DAP untuk mencapai kata sepakat terlebih dahulu, sebelum membuat apa-apa keputusan menjalinkan kerjasama politik dengan PAS.

Pandangan Rafizi Ramli (2015), Wan Azizah Wan Ismail (2015b), Mujahid Yusof (2015), Rosidi Hussain (2015) dan Mohammad Sabu (2015b) ini pula sangat bertentangan dengan pendirian Lim Guan Eng (2015b). Lim Guan Eng (2015b) pula menyatakan bahawa DAP tidak akan bekerjasama semula dengan PAS. Menurut beliau, adalah sesuatu yang mustahil untuk DAP bekerjsama dengan PAS setelah PAS menyatakan kesediaan untuk meletakkan calonnya di kerusi DAP dalam pilihan raya kelak. Pendirian Lim Guan Eng (2015b) ini menunjukkan bahawa pimpinan parti komponen PH mempunyai pendirian berbeza-beza mengenai status hubungan kerjasama dengan PAS. Pendirian yang berbeza ini menunjukkan PH yang dibentuk bagi menggantikan PR masih belum mempunyai kesepakatan bersama dan hala tuju yang jelas.

Oleh yang demikian, PAS dilihat dihormati apabila tidak mengambil pendekatan konfrontasi dengan penubuhan PH kerana PAS masih menghormati agenda politik yang telah dirangka oleh parti-parti komponen PH (Takiyuddin Hassan, 2015). PAS memilih untuk meneruskan perjuangannya melalui kerjasama dengan pertubuhan-pertubuhan bukan kerajaan (NGO). Kerjasama PAS dengan NGO ini telah ditunjukkan melalui penganjuran forum bersama antara PAS dengan NGO, pertubuhan politik, pergerakan mahasiswa dan aktivis sosial yang dinamakan Kongres Rakyat[240]. Antara NGO yang terlibat bersama PAS dalam Kongres Rakyat ini adalah Majlis Kebajikan dan Pembangunan Pendidikan Malaysia (MAKPEN), Majlis Perundingan Pertubuhan Islam Malaysia (MAPIM), Gabungan Mahasiswa Islam SeMalaysia

[238] Rafizi Ramli adalah merupakan Naib Presiden dan Setiausaha Agung PKR sejak tahun 2014 sehingga sekarang.

[239] Temu bual yang dilakukan terhadap Rosidi Hussain selaku bekas pimpinan PAS Pulau Pinang yang menyertai Parti Amanah Negara (PAN). Temubual dilakukan di kediaman beliau di Bertam Kepala Batas pada 7 September 2015.

[240] Kongres Rakyat yang dianjurkan oleh PAS ini telah diadakan di Dewan Jubli Perak, Shah Alam, Selangor pada 12 September 2015. Kongres Rakyat sebagai forum untuk rakyat mengemukakan pandangan terhadap isu semasa dan dasar kerajaan ini telah dihadiri oleh lebih 200 NGO dan hampir 5000 orang pemerhati (Azmi Abdul Hamid, 2015).

(GAMIS), dan Memacu Arus Perjuangan (MAP). Kongres Rakyat ini bertujuan untuk membela nasib rakyat dan membina negara Malaysia yang sejahtera (Nasrudin Hassan, 2015).

Berdasarkan perbincangan-perbincangan di atas, terdapat lima implikasi khusus yang dapat dikenal pasti daripada kedudukan politik setelah PAS membatalkan hubungan TSnya dengan DAP. Pertama, PAS kehilangan DAP selaku rakan sekutu dalam PR yang mewakili pengundi Cina terbesar khususnya di Pulau Pinang. Oleh itu, PAS juga akan berhadapan dengan risiko kemerosotan undi daripada pengundi Cina dalam pilihan raya akan datang. Kedua, PAS kehilangan pimpinan dan ahli-ahlinya yang digelarkan sebagai kumpulan progresif. Kumpulan yang dikenali sebagai GHB ini adalah terdiri daripada bekas-bekas pimpinan PAS yang tewas dalam pemilihan muktamar PAS pada tahun 2015. GHB turut disertai oleh ahli-ahli PAS yang kecewa dengan kekalahan calon pemimpin mereka dalam pemilihan muktamar PAS tersebut. Kewujudan kumpulan GHB ini membentuk persepsi bahawa PAS telah menyingkirkan golongan profesional daripada kepimpinannya. Kumpulan GHB ini kemudiannya keluar daripada PAS dan menyertai PAN. Kewujudan PAN ini juga telah menjadi saingan kepada PAS apabila PAN turut mengisytiharkan Islam sebagai dasar perjuangannya sama seperti PAS.

Ketiga, PAS akan berhadapan pertandingan tiga penjuru dalam pilihan raya akan datang. PAS mungkin akan berhadapan dengan DAP dan PAN. Pertembungan tiga penjuru ini akan memecahkan undi PAS dan memberi peluang kepada BN untuk menang. Sebagai persiapan menghadapi situasi ini, PAS telah mempergiatkan program penambahan keahlian di seluruh negara. PAS percaya dengan jumlah ahli yang lebih ramai akan menjadikan jentera pilihan raya PAS lebih kuat sekiranya berhadapan pertandingan tiga penjuru dalam pilihan raya (Iskandar Abdul Samad[241], 2015). Keempat, gabungan PH secara tidak langsung telah meletakkan PAS sebagai parti yang penting dalam menentukan hala tuju PH apabila semua parti komponen PH membincangkan tentang status penyertaan PAS dalam PH. PAS sebagai parti Melayu Islam terbesar di Malaysia telah membuat keputusan untuk tidak menyertai PH. Keputusan PAS ini telah menggugat kesepakatan parti-parti komponen PH apabila pimpinan parti komponen PH mempunyai pendirian berbeza samada mahu menerima PAS dalam PH atau tidak. Kelima, PAS berjaya mendapatkan kerjasama daripada NGO untuk menyokong perjuangannya. Kerjasama PAS dengan NGO ini telah menghasilkan forum untuk rakyat membahaskan isu-isu semasa negara dan mengemukakan cadangan untuk mengatasinya. Kejayaan penganjuran forum yang dinamakan Kongres Rakyat ini merupakan satu tamparan kepada PH yang mendakwa PAS sudah kehilangan sokongan rakyat serta lari daripada landasan perjuangannya. Rumusan kedudukan politik ini dapat dilihat dalam Jadual 2.

Jadual 2 Rumusan Kedudukan Politik

KEDUDUKAN POLITIK		
PILIHAN RAYA	**POLITIK DALAMAN PAS**	**KERJASAMA POLITIK PAS DENGAN PARTI LAIN**
1. Pertembungan tiga	1. Kewujudan kumpulan	1. Penubuhan PH sebagai

[241] Iskandar Abdul Samad adalah merupakan Naib Presiden PAS yang dipilih mulai bulan Jun 2015 sehingga sekarang.

penjuru dalam pilihan raya 2. Memecahkan undi PAS 3. Memberi peluang kepada BN untuk menang	GHB yang tewas dalam pemilihan muktamar PAS 2. Kumpulan GHB keluar daripada PAS dan menyertai PAN 3. PAN meletakkan Islam sebagai dasar perjuangan, sama seperti PAS 4. PAN menjadi saingan kepada PAS	wadah kerjasama politik antara PKR dengan DAP dan PAN 2. PAS dijemput sertai PH, namun PAS menolak 3. PAS menghormati agenda politik PH 4. PKR masih membuka ruang kepada PAS untuk bersama dalam PH 5. PAS tidak mengambil pendekatan konfrontasi 6. PAS memilih pendekatan politik tersendiri mengadakan kerjasama dengan NGO dalam Kongres Rakyat

3 KEDUDUKAN LANTIKAN JAWATAN POLITIK DALAM KERAJAAN NEGERI

Setelah PAS membatalkan hubungan TSnya dengan DAP, Lim Guan Eng (2015c) telah meminta PAS mengarahkan wakil-wakilnya yang dilantik memegang jawatan lantikan politik dalam kerajaan negeri supaya meletakkan jawatan kerana PAS telah membatalkan hubungan politik dengan DAP yang mengetuai kerajaan negeri Pulau Pinang. Peletakan jawatan ini adalah untuk menunjukkan PAS berprinsip dan bermaruah. Pendirian Lim Guan Eng (2015c) ini turut dipersetujui oleh Asrol Sani Abdul Razak (2015). Beliau menyatakan bahawa PAS harus mengosongkan jawatan dalam MAINPP kerana PAS telah dianggap oleh Ketua Menteri Pulau Pinang sebagai bukan sebahagian daripada PH. Pandangan Asrol Sani Abdul Razak[242] (2015) ini telah ditegur oleh Afnan Hamimi Taib Azamudden[243] (2015) yang menyatakan bahawa jawatan dalam MAINPP adalah kuasa prerogatif dan hak eksklusif Yang DiPertuan Agong. Oleh itu, semua pihak wajar menghormati Yang DiPertuan Agong dan memberi kepercayaan kepada baginda untuk memilih individu yang selayaknya untuk memegang amanah jawatan dalam MAINPP.

Manakala bagi Rosidi Hussain (2015)[244] pula, jawatan-jawatan lantikan politik yang telah diberikan kepada PAS sebelum ini berkemungkinan akan diisi oleh wakil PAN. Keadaan ini kerana PAN adalah sebahagian daripada kerajaan PH di Pulau Pinang yang akan menggantikan peranan PAS. Rosidi Hussain (2015) juga berpandangan bahawa wakil PAS wajar mengosongkan jawatan-jawatan lantikan politik dalam kerajaan negeri kerana PAS telah membatalkan hubungan TSnya dengan DAP. Walau bagaimanapun, Mohd Fauzi Yusoff

[242] Asrol Sani Abdul Razak adalah merupakan Ketua Angkatan Muda Keadilan Pulau Pinang sejak tahun 2014 sehingga sekarang.

[243] Afnan Hamimi Taib Azamudden adalah merupakan Ketua Pemuda PAS Negeri Pulau Pinang yang telah dipilih mulai bulan Mei 2015 sehingga sekarang.

[244] Temu bual yang dilakukan terhadap Rosidi Hussain selaku bekas pimpinan PAS Pulau Pinang yang menyertai Parti Amanah Negara (PAN). Temu bual dilakukan di kediaman beliau di Bertam Kepala Batas pada 7 September 2015.

(2015b)[245] menyebutkan bahawa wakil PAS yang masih memegang jawatan lantikan politik dalam kerajaan negeri boleh meneruskan perkhidmatannya sekiranya ia mendatangkan manfaat kepada rakyat dan PAS. Akan tetapi, jika wakil PAS yang terus memegang jawatan tersebut boleh mendatangkan kemudharatan kepada rakyat dan PAS, maka wakil PAS berkenaan boleh meletakkan jawatannya setelah berbincang dengan pimpinan PAS di kawasan tersebut. Menurut Mohd Fadzil Kemi (2015)[246] pula, ketiadaan PAS dalam jawatan lantikan politik kerajaan negeri akan menyukarkan PAS untuk menyampaikan pandangan-pandangan terhadap pentadbiran kerajaan negeri.

PAS di Pulau Pinang telah dilantik memegang jawatan lantikan politik dalam 14 badan berkanun dan agensi dibawah kerajaan negeri Pulau Pinang; pertama, Majlis Agama Islam Negeri Pulau Pinang (MAINPP); kedua, Majlis Bandaraya Pulau Pinang (MBPP); ketiga, Majlis Perbandaran Seberang Perai (MPSP); keempat, Kolej Islam Teknologi Antarabangsa Pulau Pinang (KITAB); kelima, Zakat Pulau Pinang (ZPP); keenam, Pegawai Penyelaras Kawasan Dewan Undangan Negeri (PPKADUN); ketujuh, *Penang Youth Development Corporation* (PYDC); kelapan, Jawatankuasa Kemajuan dan Keselamatan Kampung (JKKK); kesembilan, Yayasan Islam Pulau Pinang (YIPP); kesepuluh, *Penang Woman Development Corporation* (PWDC); kesebelas, *Penang International Halal Hub* (PIHH); kedua belas, Perbadanan Bekalan Air Pulau Pinang (PBAPP); ketiga belas, Jawatankuasa Fatwa Negeri Pulau Pinang (JKFNPP); dan keempat belas, Pejabat Penerangan Kerajaan Negeri Pulau Pinang. Kedudukan PAS dalam jawatan lantikan politik ini dapat dilihat dalam Jadual 3.

Jadual 3 Senarai Kedudukan Wakil PAS Dalam Jawatan Lantikan Politik Kerajaan Negeri Pulau Pinang
Sumber: Iszuree Ibrahim (2015)[247]

Bil.	BADAN BERKANUN / AGENSI KERAJAAN	JAWATAN	STATUS	LANTIKAN
1	**Majlis Agama Islam Negeri Pulau Pinang (MAINPP)**	Yang DiPertua (YDP)	Masih memegang jawatan	Yang DiPertuan Agong (YDPA)
		Ahli Majlis		
2	**Majlis Bandaraya Pulau Pinang (MBPP)**	Ahli Majlis	Meletakkan jawatan	Kerajaan Negeri
			Ditamatkan pelantikan sebelum tamat tempoh	
3	**Majlis Perbandaran Seberang Prai (MPSP)**	Ahli Majlis	Meletakkan jawatan	Kerajaan Negeri
			Ditamatkan pelantikan sebelum tamat tempoh	

[245] Mohd Fauzi Yusoff menyebutkan perkara ini ketika mesyuarat Badan Perhubungan PAS Negeri Pulau Pinang yang bertempat di Markaz Tarbiah PAS Negeri Pulau Pinang, Kg Pongsu Seribu, P.Pinang pada 20 September 2015.

[246] Temu bual yang dilakukan terhadap Mohd Fadzil Kemi selaku Timbalan Pesuruhjaya PAS Negeri Pulau Pinang. Beliau telah ditamatkan perkhidmatan sebagai Pegawai Penerangan kerajaan negeri Pulau Pinang setelah PAS membatalkan hubungan TSnya dengan DAP. Temu bual dilakukan di sebuah restoran di Sungai Dua Pulau Pinang pada 17 September 2015.

[247] Temu bual yang dilakukan terhadap Iszuree Ibrahim selaku Setiausaha PAS Negeri Pulau Pinang di Markaz Tarbiyah PAS Padang Menora, Tasek Gelugor pada 6 Oktober 2015.

4	**Kolej Islam Teknologi Antarabangsa (KITAB) (milik penuh MAINPP)**	Timbalan Pengerusi Lembaga Pengarah	Meletakkan jawatan	MAINPP
		Ahli Lembaga Pengarah	Masih memegang jawatan	
5	**Zakat Pulau Pinang (ZPP) (milik penuh MAINPP)**	Pengerusi Lembaga Pengarah	Masih memegang jawatan	MAINPP
		Ahli Lembaga Pengarah	Tidak disambung pelantikan setelah tamat tempoh	
6	**Penyelaras Kawasan Dewan Undangan Negeri (DUN)**	Pegawai	Ditamatkan pelantikan sebelum tamat tempoh	Kerajaan Negeri
7	***Penang Youth Development Corporation (PYDC)***	Ahli Lembaga Pengarah	Meletakkan jawatan	Kerajaan Negeri
8	**Jawatankuasa Kemajuan dan Keselamatan Kampung (JKKK)**	Pengerusi, Setiausaha, Ahli Jawatankuasa	Ditamatkan pelantikan sebelum tamat tempoh	Kerajaan Negeri
			Meletakkan jawatan	
9	**Yayasan Islam Pulau Pinang (YIPP)**	Ahli Lembaga Pengarah	Masih memegang jawatan	Kerajaan Negeri
			Meletakkan jawatan	
10	***Penang Woman Development Corporation* (PWDC)**	Ahli Lembaga Pengarah	Meletakkan jawatan	Kerajaan Negeri
11	***Penang International Halal Hub* (PIHH)**	Ahli Lembaga Pengarah	Meletakkan jawatan	Kerajaan Negeri
12	**Perbadanan Bekalan Air Pulau Pinang Sdn Bhd (PBAPP)**	Ahli Lembaga Pengarah	Meletakkan jawatan	Kerajaan Negeri
13	**Jawatankuasa Fatwa Negeri Pulau Pinang (JKFNPP)**	Ahli Jawatankuasa Fatwa	Masih memegang jawatan	Yang DiPertuan Agong
14	**Pejabat Penerangan Kerajaan Negeri**	Pegawai Penerangan	Ditamatkan pelantikan sebelum tamat tempoh	Kerajaan Negeri

Daripada Jadual 3 di atas, terdapat 4 pemegang jawatan yang telah ditamatkan pelantikannya sebelum tamat tempoh oleh Kerajaan Negeri Pulau Pinang, 8 jawatan yang telah dilepaskan sendiri oleh pemegang jawatan, 5 jawatan yang masih dipegang dan 1 jawatan yang tidak disambung pelantikan setelah tamat tempoh. Manakala bagi agensi JKKK, jumlah yang tepat bagi yang meletakkan jawatan dan ditamatkan perkhidmatan tidak dapat diketahui. Bagi 8 jawatan yang telah dilepaskan sendiri oleh pemegang-pemegang jawatan,

mereka terdiri daripada bekas ahli PAS yang kini telah menyertai PAN. Manakala 4 jawatan yang telah ditamatkan perkhidmatan dan 1 jawatan yang tidak disambung pelantikan, bekas pemegang-pemegang jawatan tersebut pula masih kekal bersama PAS. Baki 5 jawatan yang masih dipegang oleh wakil PAS adalah disebabkan jawatan itu ada kaitan dengan lantikan rasmi oleh Yang DiPertuan Agong yang akan berakhir tempoh lantikannya pada 31 Disember 2015 ini.

Kesimpulannya, pembatalan hubungan TS PAS dengan DAP menyebabkan PAS kehilangan jawatan lantikan politik dalam kerajaan negeri. Kehilangan jawatan ini menyebabkan PAS hilang kuasa pemerintahan yang dikongsi bersama DAP dan PKR sebelum ini dalam PR. Rumusan kedudukan lantikan jawatan politik dalam kerajaan negeri ini dapat dilihat dalam Jadual 4.

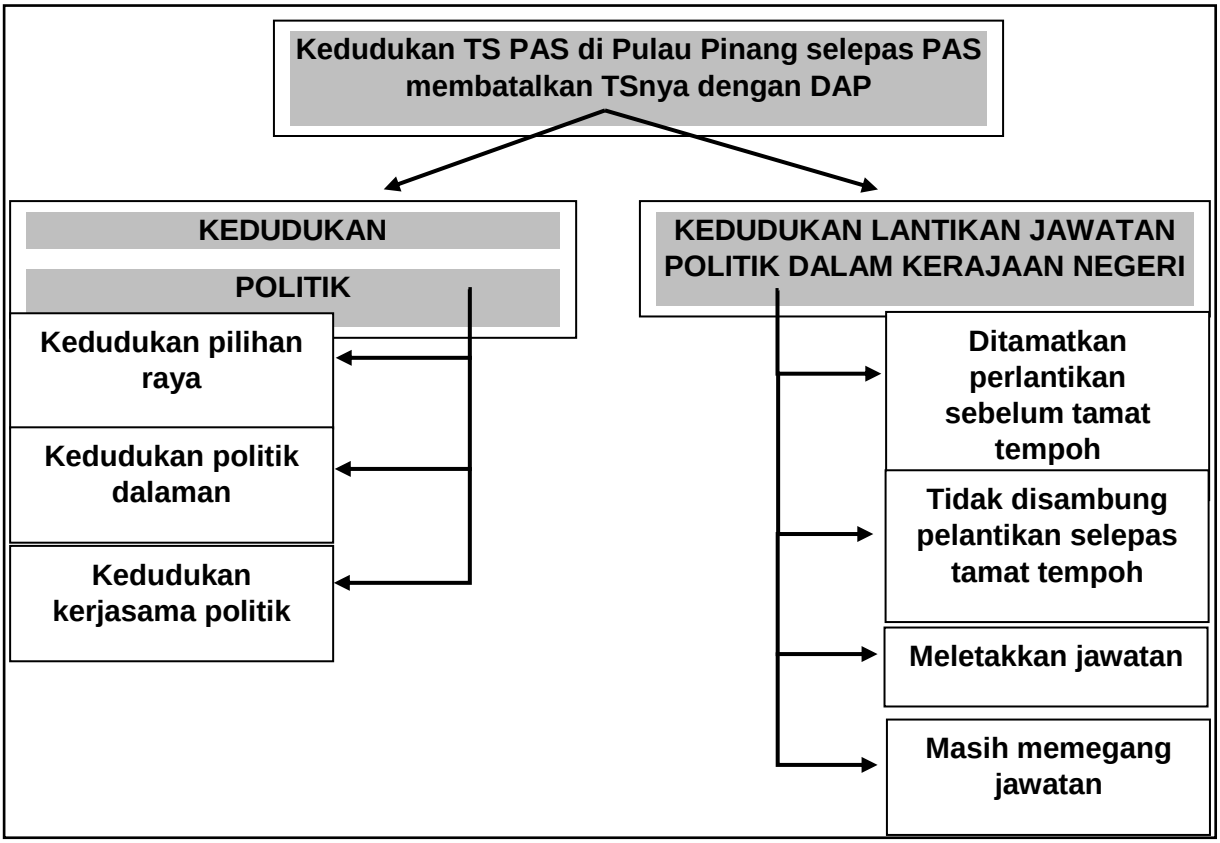
Jadual 4 Rumusan Kedudukan Lantikan Jawatan Politik Dalam Kerajaan Negeri
Sumber: Iszuree Ibrahim (2015)

KEDUDUKAN LANTIKAN JAWATAN POLITIK DALAM KERAJAAN NEGERI			
Ditamatkan Pelantikan Sebelum Tamat Tempoh	**Tidak Disambung Pelantikan Setelah Tamat Tempoh**	**Meletakan Jawatan**	**Masih Memegang Jawatan**
1. MBPP (2 orang) 2. MPSP (2 orang) 3. Pegawai Penyelaras KADUN (4 orang) 4. JKKK (tidak diketahui) 5. Pegawai Penerangan (seorang)	1. ZPP (3 orang)	1. MBPP (2 orang) 2. MPSP (2 orang) 3. KITAB (2 orang) 4. PYDC (seorang) 5. JKKK (tidak diketahui) 6. YIPP (seorang) 7. PWDC (seorang) 8. PIHH (seorang) 9. PBAPP (seorang)	1. MAINPP (3 orang) 2. KITAB (2 orang) 3. YIPP (seorang) 4. ZPP (seorang) 5. JKFNPP (seorang)

4 KESIMPULAN

Berdasarkan perbincangan-perbincangan sebelum ini, terdapat dua kedudukan terhadap PAS di Pulau Pinang selepas PAS membatalkan hubungan TSnya dengan DAP. Pertama, kedudukan politik; dan kedua, kedudukan lantikan jawatan politik dalam kerajaan negeri. Bagi kedudukan politik, ia melibatkan tiga kedudukan khusus. Pertama, kedudukan pilihan

raya; kedua, kedudukan politik dalaman PAS; dan ketiga, kedudukan kerjasama politik PAS dengan parti lain. Manakala bagi kedudukan lantikan jawatan politik dalam kerajaan negeri, PAS telah kehilangan jawatan dan hilang kuasa pemerintahan di Pulau Pinang. Rumusan daripada kedudukan TS PAS di Pulau Pinang selepas PAS membatalkan TSnya dengan DAP dapat dilihat dalam Rajah 1.



Rajah 1 Kedudukan TS PAS di Pulau Pinang selepas PAS
Membatalkan TSnya dengan DAP

RUJUKAN

Abdul Hadi Awang. (2012). *Tahaluf Siyasi PAS Bersama Pakatan Rakyat.* Diakses daripada http://ulamak.pas.org.my/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=566: presiden-pas--tahaluf-siyasi-pas-bersama-pakatan-rakyat&catid=17&Itemid=19 pada 19 November 2014.

Abdul Hadi Awang. (2014). *Pas Akui Syarat Tahaluf Siyasi Dalam PR Longgar.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=R3PuEKGuCuY pada 30 November 2014.

Abdul Hadi Awang. (2015). *Pengkhianat PAS Perlu Taubat Atau Dihapuskan.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=gDbNc1hzw0o pada 5 Okbtober 2015.

Afnan Hamimi Taib Azamudden. (2015). *Kenyataan Media: "Isu Cadangan Supaya YDP MAINPP Diserahkan Kepada PKR".* Diakses daripada http://www.pas.org.my/dewan-pemuda-pas-p-pinang/6437-kenyataan-media-isu-cadangan-supaya-jawatan-ydp-mainpp-diserahkan-kepada-pkr pada 5 Oktober 2015.

Asrol Sani Abdul Razak. (2015). *AMK, Wanita Desak Salleh Man Letak Jawatan.* Diakses daripada http://www.sinarharian.com.my/politik/amk-wanita-desak-salleh-man-letak-jawatan-1.434909 pada 6 Oktober 2015.

Azmi Abdul Hamid. (2015). *Kongres Rakyat: Lebih Lima Ribu Hadir.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=QjwePpe7GWs pada 5 Oktober 2015.

Iskandar Abdul Samad. (2015). *Ramaikan Ahli PAS, Mungkin Tanding Tiga Penjuru.* Diakses daripada http://www.harakahdaily.net/index.php/berita-utama/37678-pru14-ramaikan-ahli-pas-mungkin-tanding-3-penjuru pada 5 Oktober 2015.

Khalid Samad. (2015). *Kemunculan Melalui Parti Pekerja Malaysia*. Diakses daripada http://www.khalidsamad.com/2015/09/kemunculan-melalui-parti-pekerja.html pada 5 Oktober 2015.

Lim Guan Eng. (2015a). *Cabaran PAS Tanding Di Kerusi DAP Disahut Dengan Rendah Diri.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=WT8PQJVsSRg pada 4 Oktober 2015.

Lim Guan Eng. (2015b). *Kenyataan Kerjasama Dengan PAS, Azmin Ada Sebab Tersendiri.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=0IhIt1iAsXk pada 5 Oktober 2015.

Lim Guan Eng. (2015c). *Desakan Tanpa Henti: Pas Minta Guan Eng Bersabar*. Diakses daripada http://www.sinarharian.com.my/politik/desakan-tanpa-henti-pas-minta-guan-eng-bersabar-1.400086 pada 6 Oktober 2015.

Lim Kit Siang. (2015). *Tiada Lagi Pakatan Rakyat.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=qv_JZ7noMcM pada 5 Oktober 2015.

Majlis Syura 'Ulamak. t.t. *Tahaluf Siyasi: Garis Panduan Dari Perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Majlis Syura 'Ulamak, Parti Islam Semalaysia.

Mohammad Sabu. (2015a). *Gerakan Harapan Baru Ditubuhkan.* Diakses daripada http://www.astroawani.com/video-malaysia/gerakan-harapan-baru-ditubuhkan-61897 pada 5 Oktober 2015.

Mohammad Sabu. (2015b). *Kerjasama PAS – Amanah Akan Diputuskan Kemudian.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=xhlD6Q9K2m4 pada 5 Oktober 2015.

Mohd Syakir Mohd Rosdi. (2014a). Islamic Political Economy: A Special Reference to the Use of Tahaluf Siyasi in the State of Kelantan, Malaysia. *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 4, No. 5, May 2014.

Mohd Syakir Mohd Rosdi. (2014b). *Tahaluf Siyasi Dalam Ekonomi Politik Islam: Satu Kajian Teoritis*. Tesis Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia.

Mohd Syakir Mohd Rosdi. (2015a). *Pemikiran Tahaluf Siyasi Prti Islam SeMalaysia (PAS) Dan Implikasinya Terhadap Pembangunan Negara*. Kertas kerja ini dibentangkan dalam Bengkel Research University Team (RUT) bertempat di Universiti Sains Malaysia (USM) pada 2 – 4 Mac 2015.

Mohd Syakir Mohd Rosdi. (2015b). Tahaluf Siyasi Dalam Ekonomi Politik Islam. *Ekonomika: Jurnal Paradiqma Islam Di Bidang Keuangan, Ekonomi dan Pembangunan*, Vol. 3, No.1.

Mohd Syakir Mohd Rosdi. (2015c). The Roles of Tahaluf Siyasi in Political Unity. *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 5, No. 7, Julai.

Mohd Syakir Mohd Rosdi. (2016). Pemikiran Tahaluf Siyasi Parti Islam SeMalaysia (PAS) dan ImplikasinyaTerhadap Pembangunan Negara. *Jurnal Sains Humanika*, Vol. 8, No. 2.

Muhammad Fauzi Yusoff. (2015). *PAS Tidak Kacau Daun. 'Gentleman'lah DAP.* Diakses daripada http://www.sinarharian.com.my/politik/pas-tak-kacau-daun-gentleman-lah-dap-1.428624 pada 4 Oktober 2015.

Mujahid Yusof. (2015). *Amanah Sedia Kerjasama Dengan PAS.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=xhlD6Q9K2m4 pada 5 Oktober 2015.

Nasrudin Hassan. (2015). *Kenyataan Media Penerangan 21: PAS Adakan Kongres Rakyat Pada 5 September 2015.* Diakses daripada http://www.parti-pas.org/arkib/ketua-penerangan/5341-kenyataan-media-penerangan-21-pas-adakan-kongres-rakyat-pada-5-sept-2015 pada 5 Oktober 2015.

Nik Mohamad Amar Abdullah. (2015). *PAS Tetap Pertahankan Kerusi Jika Tiga Penjuru Dengan BN, PAN.* Diakses daripada http://www.harakahdaily.net/index.php/berita-utama/37686-pas-tetap-pertahan-kerusi-jika-3-penjuru-dengan-bn-pan pada 4 Oktober 2015.

Nik Zawawi Nik Salleh. (2015a). *Perjuangan Islam larang PAS bertahaluf dengan "pengkhianat" Parti Amanah, kata Nik Zawawi.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=rf82XIiGzQw pada 5 Oktober 2015.

Nik Zawawi Nik Salleh. (2015b). *PAS Sah Tidak Hadir Meja Bulat Bincang Pakatan 2.0 Esok.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=u4ms7IKq7Do pada 5 Oktober 2015.

Rafizi Ramli. (2015). *PAS Masih Bersama PKR.* Diakses daripada http://www.sinar.tv/berita/pas-masih-bersama-pkr-1.433709 pada 4 Oktober 2015.

Suruhanjaya Pilihan Raya. (2013). *Keputusan Pilihanraya Umum Ke-13 Negeri Pulau Pinang.* Diakses daripada http://resultpru13.spr.gov.my/module/keputusan/paparan/5_KerusiDun.php pada 4 Oktober 2015.

Takiyuddin Hassan. (2015). *PAS Tetap Bersama Parti Keadilan Rakyat.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=fPWq1K9YB_k pada 5 Oktober 2015.

Tuan Ibrahim Tuan Man. (2015). *Awasi Cubaan Memecah Belahkan Parti*. Diakses daripada http://www.pas.org.my/arkib/timbpresiden/6462-awasi-cubaan-memecahkan-parti pada 4 Oktober 2015.

Wan Azizah Wan Ismail. (2015a). *Pakatan Harapan Ganti Pakatan Rakyat.* Diakses daripada https://www.youtube.com/watch?v=wswm2IS9y-k pada 5 Oktober 2015.

Wan Azizah Wan Ismail. (2015b). *Masih Harap PAS Sertai Blok Pembangkang.* Diakses daripada http://www.sinar.tv/berita/masih-harap-pas-sertai-blok-pembangkang-1.432957 pada Oktober 2015.

Penugasan Latihan Meningkatkan Rasa Berguna Pekerja Terhadap Program Latihan

Mohd Hidayat Bin Mahadi
Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia,
43600 Bangi, Selangor, Malaysia.E-mail: mohdhidayat1985@gmail.com

Azman Bin Ismail
Fakulti Pengurusan & Perniagaan; Institut Islam Hadhari,
Universiti Kebangsaan Malaysia. 43600 Bangi, Selangor

Ahmad Faiz Bin Haji Ahmad Ubaidah
Akademi Pengajian Islam Kontemporari,
UiTM Negeri Sembilan Kampus Rembau Kampung Paya Lebar, 71150
Rembau, Negeri Sembilan

Abstrak

Penugasan latihan merupakan satu isu yang sangat penting dalam bidang pengurusan sumber manusia. Ia mengetengahkan bahawa keupayaan pengurus memberi arahan secara mandatori dan sukarela kepada pekerja untuk mengikuti program latihan dapat meningkatkan rasa berguna dalam diri pekerja terhadap program latihan. Perhubungan tersebut dinilai menggunakan data yang dikumpulkan daripada 195 pekerja teknikal yang berkhidmat di empat bahagian dalam sebuah kerajaan tempatan di Sarawak, iaitu Bahagian Perancangan Bandar dan Wilayah, Bahagian Pembangunan, Bahagian Kejuruteraan, serta Bahagian Penyelenggaraan Lanskap. Keputusan analisis program *Statistical Package for Social Science Version 12.0* (SPSS versi 12.0) mengesahkan bahawa amalan penugasan latihan secara mandatori dan sukarela berupaya meningkatkan rasa berguna dalam diri pekerja terhadap program latihan dalam organisasi kajian.

Kata kunci: Islamisasi; Penugasan latihan; Rasa berguna; Program latihan; Sumber manusia

1 PENGENALAN

Islam merupakan satu sistem yang sangat lengkap dan sistematik di mana ianya berpandukan kepada wahyu Allah SWT, iaitu *al Qur'an* dan *as Sunnah*. Prinsip pengurusannya yang jelas, penyusunan dan perancangan pengurusan yang teratur, pengawasan yang menyeluruh dan terperinci, serta motivasi yang mempunyai asas yang kukuh untuk mendapatkan keredhaan Allah SWT (Faizatul Najihah & Faudzinaim, 2013). Hakikatnya, etika pekerjaan dalam Islam mengajarkan penganutnya agar memberikan fokus bukan sahaja kepada etika kerja di dunia, malahan juga hubungan manusia dengan Allah SWT sebagai pencipta (Saeed Hameed, 2016). Hal ini boleh didapati dalam al Qur'an sebagaimana yang telah diajarkan oleh Rasulullah SAW ayat 132, surah yang ke 6 iaitu al-

An'aam yang menyatakan "dan bagi tiap-tiap seorang makhluk itu, beberapa darjat disebabkan oleh amalan baik buruk yang telah mereka kerjakan".

60% daripada rakyat Malaysia secara majoritinya adalah Muslim. Seperti kebanyakan negara Islam yang lain, pengurusan yang diamalkan oleh negara-negara tersebut adalah dipengaruhi oleh prinsip dan nilai-nilai Islam (Ilhaamie, 2015). Menurut perspektif Islam, latihan memainkan peranan yang amat penting untuk meningkatkan potensi diri sebagai hamba dan khalifah di bumi ini. Sebagai contoh, program latihan Islam bertolak daripada pegangan, kefahaman dan kesedaran yang asas terhadap Islam. Manakala, kaedahnya adalah berasaskan jalinan matlamat yang dikenalpasti, serta pencapaiannya, dengan tunjang hubungan manusia dengan Pencipta-Nya iaitu Allah SWT (Hisham al Talib, 1992). Prinsip latihan berdasarkan perspektif Islam amat berguna untuk mendidik, merangsang, meninggikan status kerohanian, dan meningkatkan pengetahuan, kemahiran, sikap serta tingkah laku yang baru kepada para pekerja bagi mencapai matlamat organisasi**.**

Perlaksanaan program latihan yang terancang, manusia akan memenuhi potensi diri sebagai khalifah, khususnya sebagai seorang ketua yang telah diamanahkan untuk mengurus organisasi dengan cemerlang. Firman Allah SWT dalam al Qur'an yang bermaksud:

> *"Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam; dan kami telah memberikan mereka menggunakan pelbagai kenderaan di darat dan di laut; dan Kami telah memberikan rezeki kepada mereka dari benda-benda yang baik serta Kami telah lebihkan mereka dengan selebih-lebihnya atas banyak makhluk yang telah Kami ciptakan." (surah al-Isra', 17-70)*

Fungsi kepimpinan manusia ini juga ditegaskan dalam firman Allah SWT yang bermaksud:

> *"Sesungguhnya Kami telah kemukakan tanggungjawab amanah (Kami) kepada langit dan bumi serta gunung-ganang (untuk memikulnya), maka mereka enggan memikulnya dan bimbang tidak dapat menyempurnakannya (kerana tidak ada pada mereka persediaan yang ada padanya; dan (pada ketika itu) manusia (dengan persediaan yang ada padanya) sanggup memikulnya." (al Ahzab, 33: 72)*

Ini menunjukkan dengan jelas bahawa penugasan latihan adalah elemen yang terpenting dalam setiap program latihan yang dijalankan.

Prinsip Islam sebagaimana yang ditunjukkan adalah bertujuan untuk menjadi panduan kepada pandangan dan juga idea kontemporari bagi digunapakai dalam latihan organisasi moden hari ini. Sebagai contoh, konsep muamalah dalam Islam itu sendiri menunjukkan ianya sentiasa bermatlamat untuk meningkatkan produktiviti. Hakikatnya, ajaran Islam sebenarnya mengaplikasi kaedah penggunaan sumber yang terhad, tetapi bermatlamat menghasilkan produk dan perkhidmatan yang efektif dan efisien (Osman Chuah dan Mohd. Shuhaimi, 2012). Hal ini turut dinyatakan oleh Buckley dan Caple (1992) bahawa program latihan yang berkesan dan efektif akan dapat membantu sesebuah organisasi mencapai

matlamatnya. Antara aspek latihan yang memberikan kesan kepada organisasi ialah meningkatkan keuntungan dan produktiviti melalui peningkatan hasil jualan dan jumlah pengeluaran dalam organisasi.

Apabila dirujuk kepada kajian literatur terkini yang berkaitan dengan penugasan latihan serta kaitannya dengan rasa berguna pekerja terhadap program latihan, ianya boleh disimpulkan sebagai proses pembelajaran yang dirancang bagi melakukan perubahan sikap, meningkatkan pengetahuan dan kemahiran-kemahiran pekerja supaya pelaksanaan kerja mereka dapat dipertingkatkan (Ibrahim Mamat, 2001). Kenyataan yang sama turut diutarakan oleh Pepper (1992), bahawa program latihan ialah satu aktiviti yang diadakan bagi meningkatkan kemahiran, pengetahuan dan sikap selain dapat meningkatkan kecekapan kepada para pekerja. Poon (1994), mengatakan bahawa program latihan direka dan ditadbir untuk meningkatkan pengetahuan, kemahiran, pengalaman, tingkah laku, dan sikap positif dalam diri pekerja.

Selain itu, latihan juga dapat membentuk budaya organisasi di mana pekerja yang menghadiri latihan mampu untuk mengendalikan sebarang perubahan dalam organisasi seterusnya menaikkan imej organisasi. Manakala kesan yang boleh dilihat daripada latihan kepada pekerja adalah melalui kepuasan kerja, peningkatan kecekapan, peluang untuk menyedari potensi diri seterusnya mendapatkan promosi dan kenaikan gaji (Cagri Bulut dan Osman Culha, 2010).

2 OBJEKTIF KAJIAN

Justeru, artikel dalam kajian ini mempunyai dua objektif utama: pertama, menilai perhubungan di antara penugasan latihan mandatori dan rasa berguna terhadap program latihan. Kedua, menilai perhubungan di antara penugasan latihan sukarela dan rasa berguna terhadap program latihan.

3 KAJIAN LITERATUR

Penelitian terhadap kajian literatur terkini yang berkaitan dengan latihan di tempat kerja mengetengahkan bahawa program latihan dalam perkhidmatan yang direka secara teratur tidak dapat mencapai objektif sekiranya pengurusan tidak mempunyai kompetensi yang memadai untuk melaksanakan penugasan latihan dengan berkesan. Sebagai contoh, menurut Hussain dan ur Rehman (2013) program latihan yang berkesan mestilah merangkumi pengajaran kepada pekerja tentang matlamat dan halatuju organisasi, dengan tujuan untuk mengimbangi kemampuan pekerja itu sendiri. Tanpa kompetensi yang memadai untuk melaksanakan penugasan latihan secara teratur, ianya akan dilihat sebagai satu latihan yang gagal. Ini kerana pekerja yang dilengkapkan dengan latihan yang mencukupi dan teratur didapati tidak akan mempunyai keinginan untuk berhenti (Mohyin, Dainty & Carillo, 2012).

Umumnya, latihan itu boleh didefinisikan sebagai pembangunan untuk pengetahuan, sikap, dan juga kemahiran pekerja untuk mahir dalam bidang pekerjaan yang diceburi. Justeru, latihan dapat menjadikan seorang pekerja itu berkemahiran tinggi, seterusnya berkualiti

untuk terus berkhidmat bagi menghasilkan produk yang berkualiti kepada organisasi (Naveed, Mushtaque, Tania, Hakim & Zakia, 2017). Dapatan kajian di atas adalah selaras dengan saranan yang telah dikemukakan oleh teori pembelajaran sosial. Sebagai contoh, Ibn Qayyim al Jauzi (1292-1350) telah menyatakan bahawa pembelajaran yang berdasarkan dalil *Aqli* dan *Naqli* dapat meningkatkan sikap dan juga kelakuan positif seperti berfikir dan bertindak dengan ilmu (Nor Ain, Azman, Fariza, Sadli & Nordin, 2016).

Latihan dalam pekerjaan juga dapat menjadikan pekerja itu sentiasa dalam keadaan yang bersedia dan sentiasa bermotivasi untuk meningkatkan kualiti kerja. Tsai dan Tai (2003), mendefinisikan penugasan latihan sebagai penetapan untuk menghadiri latihan oleh pihak pengurusan. Penugasan latihan oleh pihak pengurusan menyampaikan mesej yang jelas mengenai kepentingan menghadiri program latihan. Jenis dan cara penugasan latihan adalah melalui kehadiran sukarela dan mandatori. Bentuk penugasan latihan adalah mengikut keperluan bahagian yang ditentukan oleh pengurus (Quinones, 1997). Justeru, ianya seiring dengan apa yang dibawakan oleh Islam iaitu budaya *istiqamah* dalam melakukan suatu pekerjaan. Ensiklopedia Islam (1998) menyatakan bahawa *istiqamah* itu sebagai satu pendirian yang teguh pada keyakinan yang benar, tetap, berlanjutan, dan mempercayai. Dengan cara yang sebegini, maka individu yang ber*istiqamah* akan bekerja dengan lebih tekun, berusaha dengan giat dan gigih, serta berjuang untuk mencapai cita-citanya (Hassan, Mumin, Siti Arni, 2013).

Seterusnya, tujuan penugasan latihan adalah sebagai penyelesaian kepada pelbagai permasalahan yang timbul kesan daripada perubahan-perubahan produk baru, perkhidmatan pelanggan dan sistem kerja yang baru dalam organisasi (Colquitt et al., 2000; Howard, 1995; Quinones, 1997). Kesemua perubahan ini memerlukan pekerja yang berpengetahuan dan mempunyai kemahiran-kemahiran yang baru (Ibrahim Mamat, 2001). Maka, program latihan merupakan antara strategi penting dalam organisasi untuk memastikan pekerja meningkatkan pengetahuan serta kemahiran yang diperlukan untuk menghadapi persekitaran yang lebih mencabar (Goldstein & Gilliam, 1990; Rosow & Zager, 1998).

Keadaan dan suasana yang sebagaimana yang telah dinyatakan ini boleh mendorong pekerja untuk belajar dan melaksanakan pengetahuan penting, kemahiran terkini, kebolehan kognitif dan efektif, sikap positif dan kebolehan semasa bagi menjayakan matlamat dan strategi organisasi dalam era globalisasi dan dunia tanpa sempadan (Rahmah, Rosnita, Liew: 2015).

4 BUKTI YANG MENYOKONG PERHUBUNGAN ANTARA PENUGASAN LATIHAN DAN RASA BERGUNA TERHADAP PROGRAM LATIHAN

4.1 Teori Hirarki Keperluan Maslow

Teori hirarki keperluan Maslow menyatakan bahawa kehendak manusia boleh dikategorikan kepada lima jenis keperluan yang mana boleh disusun dalam satu tingkat keperluan yang sistematik. Tingkat keperluan dalam teori ini terdiri daripada keperluan fisiologi, keselamatan, sosial atau penerimaan, penghargaan dan pencapaian hasrat diri (Desimone,

Werner, & Harris, 2002). Dalam konteks program latihan, arahan pengurus yang dapat memenuhi keperluan pekerja akan meningkatkan motivasi mereka untuk mengikuti program latihan. Sungguhpun teori ini penting, ia tidak menerangkan secara jelas peranan rasa berguna sebagai mediator di antara penugasan latihan.

4.2 Teori Jangkaan

Kajian yang lebih mendalam mendapati bahawa teori jangkaan menerangkan bahawa manusia akan terdorong untuk melakukan sesuatu bagi mencapai matlamat jika mereka memahami nilai dan kepentingan yang akan diperolehi (Vroom, 1964). Dalam konteks program latihan, rasa berguna dalam diri individu terhadap program latihan, mengikuti program latihan yang dirangka oleh organisasi. Maksud teori ini selari dengan literatur kajian tentang program latihan.

Penugasan latihan secara sukarela atau pun mandatori boleh meningkatkan persepsi pekerja terhadap sesuatu tugasan tersebut. Kajian terdahulu mengatakan bahawa penugasan latihan mempengaruhi motivasi pekerja terhadap latihan. Kebanyakan pengkaji mendapati bahawa, jika pekerja tidak mempunyai pilihan dalam penyertaan, motivasi latihan mereka akan berkurang (Guerrero & Sire, 2001; Quinones, 1997; Hicks & Klimoski, 1987; Baldwin & Magjuka, 1991). Sebagai contoh, Ryman dan Biersner (1975) telah menjalankan kajian ke atas program latihan SCUBA tentera laut dan mendapati bahawa kakitangan yang dipaksa untuk menghadiri program latihan tidak akan mengikuti latihan secara sepenuhnya, manakala sebaliknya bagi mereka yang menyertai secara sukarela.

Mathieu *et* al. (1993) mengkaji program latihan yang telah disediakan kepada kakitangan pengurusan kolej negeri dan mendapati bahawa kakitangan yang menghadiri program latihan secara sukarela akan mempunyai motivasi yang tinggi. Sebaliknya, Tsai dan Tai (2003), mendapati bahawa pekerja yang ditugaskan secara mandatori untuk menghadiri program latihan oleh pihak pengurusan mempunyai motivasi yang lebih tinggi daripada yang mengikuti latihan secara sukarela.

Tsai dan Tai (2003) mengkaji tentang penugasan latihan berdasarkan saiz sampel 184 pekerja di 18 buah bank di Northern Taiwan. Mereka mendapati bahawa pekerja yang menghadiri program latihan secara mandatori mempunyai motivasi yang tinggi terhadap latihan berbanding mereka yang menghadiri secara sukarela. Berdasarkan perbincangan di atas, maka hipotesis yang akan diuji ialah:

H1: Terdapat perkaitan yang positif di antara penugasan latihan mandatori dan rasa berguna terhadap program latihan.

H2: Terdapat hubungan yang positif di antara penugasan latihan sukarela dan rasa berguna terhadap program latihan.

5 METODOLOGI KAJIAN

5.1 Rekabentuk Kajian

Prosedur menggumpul data: pertama, deraf borang soal selidik berdasarkan kajian literatur pengurusan latihan. Kedua, mengedarkan borang soal selidik. Sebanyak 195 borang soal selidik telah diedarkan. Jumlah sampel hanya 100 daripada 195 yang telah dijawab dengan lengkap.

Kelebihan menggunakan borang soal selidik ialah menggunakan bilangan responden yang ramai, membuat kajian perbandingan bagi populasi dan sampel yang lebih besar dan dapat menghasilkan data yang boleh diukur dengan menggunakan *cross tabulate,* mempelbagaikan deskripsi kajian dan mengenal pasti ciri-ciri sesuatu sampel (Johnson, 1994).

Lokasi kajian ini ialah di Bahagian Perancangan Bandar dan Wilayah, Bahagian Pembangunan, Bahagian Kejuruteraan serta Bahagian Penyelenggaraan Lanskap Dewan Bandaraya Kuching Utara (DBKU). Sejumlah pekerja DBKU iaitu 195 orang pekerja teknikal di DBKU adalah populasi kajian ini.

5.2 Alat Pengukuran

Borang kaji selidik ini merangkumi 5 bahagian utama iaitu bahagian A (demografi), bahagian B (mandatori dalam penugasan latihan) diukur menggunakan 8 item yang telah diubahsuai daripada kajian literatur (Tsai & Tai, 2003; Wei- Tao tai, 2004), bahagian C (kesukarelaan dalam penugasan latihan) diukur menggunakan 7 item yang telah diubahsuai daripada kajian literatur (Tsai & Tai, 2003), bahagian D (rasa berguna) diukur menggunakan 7 item dan, bahagian E (motivasi latihan) diukur menggunakan 7 item yang telah diubahsuai daripada literatur latihan (Tsai & Tai, 2003; Tai, 2006; Rodríguez & Gregory, 2005; Axtell & Maitlis, 1997). Borang soal selidik bagi kajian ini diukur dengan menggunakan Skala Likert 7 item pilihan jawapan iaitu, 1= Sangat Tidak Setuju, 2= Tidak Setuju, 3= Kurang Setuju, 4= Neutral/Tidak pasti, 5= Sedikit Setuju, 6 = Setuju dan 7= Sangat Setuju. Borang kaji selidik merupakan kaedah yang digunakan di dalam kebanyakan kajian sains sosial dan meningkatkan kesahan serta kebolehpercayaan instrumen (Davis, 1996; Wright, 1996; Van Maanen, 1983).

5.3 Sampel Kajian

Kajian ini melibatkan pekerja teknikal yang berkhidmat di Bahagian Perancangan Bandar dan Wilayah, Bahagian Pembangunan, Bahagian Kejuruteraan serta Bahagian Penyelenggaraan Lanskap sebuah kerajaan tempatan di Sarawak. Jumlah populasi kajian ini adalah kecil iaitu 195 orang pekerja teknikal dan keadaan ini mendorong pengkaji untuk menggunakan kesemua pekerja tersebut dalam kajian ini. Seterusnya, data kajian akan dianalisis dengan menggunakan perisian *Statistical Package For Social Science Version 12.0* (SPSS Versi 12.0).

6 HASIL PERBINCANGAN

Kebanyakan ciri-ciri responden adalah lelaki iaitu sebanyak 92 peratus, berumur di antara 30 hingga 39 tahun, mempunyai kelayakan pendidikan Sijil Pelajaran Malaysia (SPM) iaitu 45 peratus. Manakala mengikut tempoh perkhidmatan pula menunjukkan responden berkhidmat dalam lingkungan 1 hingga 5 tahun iaitu 33 peratus dan jawatan kebanyakan responden adalah sebagai Penyelia atau Ketua Kumpulan iaitu 39 peratus. Kadar dapatan seterusnya menunjukkan responden menghadiri jenis latihan dalam waktu kerja rasmi iaitu 64 peratus. Manakala jenis pengalaman pembelajaran menunjukkan responden mempunyai kedua-dua jenis pengalaman sama ada kemahiran teknikal dan kemahiran bukan teknikal iaitu 41 peratus.

Keputusan analisis kebolehpercayaan bagi setiap pemboleh ubah kajian. Mandatori (alpha=0.915), sukarela (alpha=0.822), rasa berguna (alpha=0.910) dan motivasi latihan (alpha=0.948) mempunyai nilai Cronbach alpha melebihi daripada 0.70, menunjukkan bahawa kesemua pembolehubah mematuhi piawai analisis kebolehpercayaan (Nunally dan Bernstein, 1994).

Setiap pemboleh ubah kajian mempunyai nilai min di antara 5.0 dan 6.0, bererti tahap mandatori, sukarela, rasa berguna dan motivasi latihan adalah tinggi. Manakala, pekali korelasi di antara elemen pembolehubah tidak bersandar (mandatori dan sukarela) dengan pemboleh ubah bersandar (rasa berguna dan motivasi latihan) mempunyai nilai yang kurang daripada 0.90, bermakna data kajian adalah bebas daripada masalah kolineariti (pembolehubah yang mempunyai konstruk yang berbeza) (Hair et al., 1998).

Jadual 1 menerangkan keputusan pengujian H1 dan H2. Hasil pengujian hipotesis tersebut menunjukkan bahawa dua penemuan penting: Pertama, mandatori mempunyai hubungan yang signifikan dengan rasa berguna (β= 412, p= 0.000), oleh itu H1 disokong. Kedua, sukarela mempunyai hubungan yang signifikan dengan rasa berguna (β= 418, p= 0.000), oleh itu H2 disokong. Ini bererti penugasan latihan mandatori dan sukarela sebagai pemboleh ubah peramal yang penting kepada rasa berguna terhadap program latihan. Dari segi kekuatan model, kemasukan pembolehubah mandatori dan sukarela ke dalam analisis telah menyumbangkan sebanyak 98 peratus terhadap perubahan dalam rasa berguna. Keputusan analisis ini menerangkan bahawa darjah kekuatan model ialah kuat.

Jadual 1: Keputusan Analisis Regrasi Linear Menerangkan Bahawa Penugasan Latihan Sebagai Pemboleh ubah Peramal Kepada Rasa Berguna:

Pembolehubah Tidak Bersandar (Penugasan Latihan)	**Pembolehubah Bersandar (Rasa Berguna)**		
	Beta	**Nilai T**	**Tahap Signifikan**
Mandatori	.412	4.880	0.000
Sukarela	.418	4.956	0.000
R Kuasa Dua R Kuasa Dua Terlaras	.546 .536		

F	58.28		

7 KESIMPULAN

Hasil kajian ini telah menyumbang kepada perkembangan emperikal iaitu pengamalan penugasan latihan dalam organisasi. Di samping itu juga, kajian ini juga turut menunjukkan peranan agama Islam itu sendiri sebagai satu sistem hidup yang memandu ke arah keberkatan Allah SWT.

Dapatan kajian ini terbukti mengesahkan kajian-kajian lepas bahawa penugasan latihan yang teratur berupaya meningkatkan rasa berguna dalam diri pekerja terhadap program latihan (Baldwin *et* al, 1991). Secara khususnya, penugasan mandatori dapat meningkatkan rasa berguna dalam diri pekerja terhadap latihan. Dapatan ini menyokong kajian yang dilakukan oleh Baldwin dan Magjuka (1991); Mathieu dan Martineau (1997). Selain itu, penugasan secara sukarela juga dapat menguatkan solidariti sosial, kualiti hidup dalam organisasi, dan juga meningkatkan produktiviti organisasi (Mihaela et. al 2017). Dapatan ini selari dengan kajian yang dilakukan oleh Hicks dan Klimoski (1987).

Dapatan kajian ini juga menerangkan kenapa dan bagaimana rasa berguna mempengaruhi kesan penugasan latihan ke atas motivasi latihan. Sebagai contoh kenapa dan bagaimana rasa berguna mempengaruhi kesan penugasan latihan ke atas motivasi latihan. Secara keseluruhannya dapatan kajian ini menyokong dan memantapkan dapatan kajian yang telah dibuat oleh kebanyakannya di negara Barat. Metodologi kajian yang digunakan dalam kajian kes ini membuktikan bahawa penggunaan kaedah kuantitatif dan kualitatif terhadap pembolehubah-pembolehubah yang digunakan dalam kajian ini mempunyai tahap kesahan dan kebolehpercayaan yang tinggi. Ini dapat memastikan dapatan kajian yang tepat dan boleh dipercayai.

Daripada sudut pengamal sumber manusia, hasil dapatan kajian ini akan dapat digunakan sebagai panduan meningkatkan keberkesanan program latihan serta fungsi-fungsi pengurusan sumber manusia di organisasi. Di samping itu juga, pengamal sumber manusia dapat meningkatkan pemahaman mengenai faktor-faktor yang mempengaruhi motivasi latihan pekerja dalam pengurusan latihan di organisasi. Hal ini kerana, pengamal sumber manusia memainkan peranan penting dalam mengenal pasti dan mengatur program-program latihan yang bersesuaian serta memenuhi keperluan organisasi dan keperluan pekerja itu sendiri. Melalui cara tersebut, maka aktiviti program latihan akan dapat dipertingkatkan selaras dengan perubahan persekitaran yang semakin mencabar.

RUJUKAN

Ahmad Ibrahim Abu Sin. (1997). *Pengurusan dalam Islam (terj).* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ali, A. J. (2009). Level of existence and motivation in Islam. *Jornal of Management History.* 15(1), 50-65.

Baldwin, T.T., & Magjuka, R.J (1991). Organizational training and signals of importance: linking pre-training perceptions to intentions to transfer. *Human Resource Development*, 2, 25–36.

Buckley, R., & Caple, J. (1992). The theory and Practice of Training. Kogan Page, London.

Cagri Bulut, dan Osman Culha. (2010). The effects of organizational training on organizational commitment. *International Journal of Training and Development*, 14: 4, 309-322.

Colquitt, J.A., LePine, J.A., & Noe, R.A. (2000). Toward an integrative theory of training motivation: a meta-analytic path analysis of 20 years of research. *Journal of Applied Psychology*, 85, 678-707.

Desimone, R.L, Werner, J.M., & Harris, D.M., (2002). Human Resource Development (3rd Edition). Orlando. Harcourt College Publishers.

Faizatul Najihah Mohd Azaman, Faudzinaim Badaruddin. (2013). Pengurusan sumber manusia dalam konteks Islam menyoroti model Spiritual Physical Intelectual Emosi Sosial (SPIES) di Selangor. *Proceeding: International Convention on Islamic Management 2013*. 1-15.

Guerrero, S., & Sire, S. (2001). Motivation to train from the workers' perspective: example of French companies. *International Journal of Human Resource Management*, 12 (6), 988–1004.

Hasan al- Banna Mohamed, Ab. Mumin Ab. Ghani, Siti Arni Basir, Sistem pengurusan Islam yang berkualiti mampu menjamin kepuasan pekerja: Suatu realiti dan cabaran masa hadapan. *Journal GJAT*, 3: 1 (67-84).

Hair, J. F., Anderson R. E., Tatham, R. L., & Black, W.C. (1998). *Multivariate Data Analysis.* New Jersey: Prentice Hall.

Hicks, W.D, & Klimoski, R.J. (1987). Entry into training programs and its effects on training outcomes: a field experiment. *Academy of Management Journal*, 30, 542-52.

Hisham al Talib. (1992). *Panduan latihan bagi petugas Islam (terj*), Virginia: The International Institute of Islamic Thought.

Howard, A. (1995). *The Changing Nature of Work*, Jossey-Bass, San Francisco, CA.

Hussain, T., & ur Rehman, S.S (2013). Do human resource management practices inspire employees' retention? *Research Journal Applied Sciences, Engineering and Technology,* 6(19), 3625-3633

Ibrahim Mamat. (1992). Penerapan Teori Pembelajaran Dalam Khidmat Pengembangan. *Majalah Pengembangan*, 15 (2), 79-85.

Ilhaamie Abdul Ghani Azmi. (2015). Islamic human resource practices and organizational performance: some findings in a developing country. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 6 (1), 1-14.

Johnson, S.M. (1994). Incentive for teachers: what motivates, what matters, education administration Quarterly, 22 (3), 54-79.

Mathieu, J.E., & Martineau, J.W. (1997). Individual and situational influences on training motivation, in Ford, J.K., Kozlowski, S.W.J., Kraiger, K., Salas, E., Teachout, M.S. (Eds). *Improving Training Effectiveness in Work Organizations*, Erlbaum, Mahwah, NJ, 193–221.

Naveed Iqbal Chaudry., Mushtaque Ali Jariko., Tania Mushtaque., Hakim Ali Mahesar., Zakia Ghani., (2017). Impact of working environment and training & development on

organization performance through mediating role of employee engagement and job satisfaction. *Europian Journal of Training and Development Studies,* 4: 2 (33-48).

Nor Ain Abdullah, Azman Ismail, Fariza Md Sham, Sadli Osman, Nordin Yusoff. (2016). Effect of mentoring functions on mentees career outcomes based in Islamic and empirical perspectives. *Proceeding of the 7th International Symposium on Islam, Civilization & Science (ISICAS 2016)* Kyoto University Japan.

Nunally, J.C., & Bernstein, I.H. (1994). Psychometric Theory. New York: McGraw-Hill.

Mihaela Pacesila, Sofia Elena Colesca & Stefan Gabriel Burcea. (2017). The role of volunteering in modern societies. *Proceedings of the 11 International Management Conference*. 349-358.

Osman Chuah, A., dan Mohd. Shuhaimi, I. (2012). Conceptual Framework of Good Management from the Islamic Perspective. *International Journal of Business and Management Studies,* 4 (1), 185-195.

Pepper, A. D. (1992) Managing the Training and Development Function. Gower Publishing Company, Chichester

Poon June W.C. (1994). Pengurusan Sumber Manusia. Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.

Quiñones, M.A. (1997). Contextual influences: on training effectiveness in Quiñones, M.A., Ehrenstein, A. (Eds). *Training for a Rapidly Changing Workplace: Applications of Psychological Research*, American Psychological Association, Washington, DC, 177-99.

Rahmah Ismail, Rosnita Hamzah, Liew Chei Siang. 2016. Penentu keterlibatan pekerja dalam latihan: Kes sektor pendidikan swasta di Malaysia. *Jurnal Geografia, Malaysian Journal of Society and Space.* 10 (1-13)

Ryman, D.H., & Biersner, R.J. (1975). Attitudes predictive of diving success. *Personnel Psychology*, 28, 181–8.

Saeed Hameed Aldulaimi (2016). Fundamental Islamic perspective of work ethics. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 7 (1), 59-76.

Tsai, W.C., & Tai, W.T. (2003). Perceived importance as a mediator of the relationship between training assignment and training motivation. *Personnel Review*, 32, 151- 63.

Vroom, V. H. (1964). *Work and Motivation.* New York: Wiley.

Wei - Tao Tai (2004). Effect of training framing, general self-efficacy and training motivation on trainees' training effectiveness. *Personnel Review*, 35 (1), 51-65.

Country Risk and Macroeconomic Impacts on Inward Foreign Direct Investment of Indonesia

Tika Widiastuti, Raditya Sukamana
Faculty of Business and Economics, Universitas Airlangga
Indonesia
Muhammad Ubaidillah Al Mustofa
Post Graduate School, Universitas Airlangga
Indonesia

Abstract

The purpose of this study is to analyze the Country Risk and Macroeconomic Impacts on Inward Foreign Direct Investment (FDI) of Indonesia. Autoregressive Distributed Lag is applied to examine short-run and long-run influences on the inflow of foreign investment. Findings showed, in the short run, the exchange rate plays a significant and inverse role on inward FDI. On the other hand, cointegration long run effect show, all independent variables of Economic and Political Risks, Inflation, Exchange Rate, and GDP Growth affect the dependent variable with significance but not Financial Risk. A rational foreign investor will pay attention to risk exposure and volatility in macroeconomic factors while undergoing the process of profit-maximization on the invested capital, thus the government has to take those factors under control to expand the inflow of FDI.

Keywords: County Risk, Macroeconomic, Foreign Direct Investment

1 INTRODUCTION

During the process of economic development, Indonesia as an emerging economy faces many issues; one of them is the demand for a massive source of funds to finance the government's projects. These huge demands make policymakers to look for sources of financing. Solely depend on national savings is not sufficient; therefore, the need for external sources of financing is essential. External sources of financing can come in the form of foreign debt and investment. If a country continues to use foreign financing in the form of debt, it can result in long-term debt accumulating, as the country is obliged to pay the principal and its interest. Relying on debt give the country a substantial burden on the country's national budget. Therefore, foreign investment can be an alternative to the solution. Busse and Hefeker (2007)argue that short-range debt and portfolio investment in the capital markets can have sudden reverse by the fluctuation in the economic environment and the change of investor's motivation. Bengoa and Sanchez-Robles (2003) found negative and significant correlations between debt services and inflow of FDI. In consequence, severe and uncontrollable debt services raise the likelihood of economic and financial disturbances. For the reason, it is wisely advised that countries especially in emerging economies ought to attract foreign direct investment (FDI) and be cautious about

accommodating other sources of finance. Greece is an example of a country that recently suffers from economic and financial crises which were caused by high debt loads of government and severe fiscal imbalances (Baltas, 2013).

According to Madura (2010), the ideal FDI transfers capital and solves social problems such as unemployment and lack of transfer of technology, without taking away business from local companies. However, the local government must weigh the benefits and drawbacks of Foreign Direct Investment. It may provide incentives to encourage Foreign Investment and put barriers or impose conditions to prevent. Looking at business perspectives, multinational companies are inspired to initiate FDI for two motives, namely revenue-related and cost-related motives. Attract new source of demand, exploit monopolistic advantages, enter the market where superior profits are possible, react to trade restriction in the home country and to diversify internationally are examples of revenue related motives. While the latter motive is implemented for fully profiting from economies of scale, utilize foreign factor of production, obtain foreign raw materials, adopt foreign technologies, and respond to macroeconomic phenomena such as a change in interest rate and inflation. Similarly, Dunning (1998) explained some motives of Multinational Enterprises to conduct value-added-activity abroad. First, market seeking to take advantage of lower labour costs and acquire market share. Second, resource seeking availability and price of natural resources. Third, efficiency seeking in choices to engage trade and investment incentives. Fourth, strategic-asset seeking to obtain knowledge related asset at the right market price. Elheddad (2018) discover that companies prefer to invest in countries that allow them to obtain more access to the natural resource, impose low taxes and in countries that suffer from corruption activities.

In attracting FDI, an acceptable and reliable economic climate is required. The investment climate in Indonesia is regulated in Law No. 1 the year 1967. The enactment of this Law has a positive impact in Indonesia, which is characterized by investment trends that continue to increase from year to year with the exception for some years. The latest amendment of the law is Law No. 25 the year 2017. One of the agencies which in charge of implementing policy and service coordination in investment in accordance with the provisions of the regulations is Indonesian Investment Coordinating Board (BKPM). This investment agency acts as the intermediary between business and government, with the aims to not only boost domestic and foreign investment but also hunt for quality investments that may drive the Indonesian economy and absorb a lot of labour.

Figure 1 describes trends of Indonesia’s FDI, although FDI enjoys positive trends for most of the period from 1981-2017, there were huge declining trends during the period of 1997 and 2016. The trends represent investors’ behaviours and their motivation to invest. During the investment decision-making process, investors will explore information regarding how much risk must be borne and how much expected profit will be obtained as a reward for bearing the exposed risk. To facilitate investors in making decisions, there exist independent companies that specifically handled the creditworthiness-measuring instrument and give ratings used as a guideline for investors. Many independent agencies that released the credit ratings include Standard and Poor's, Moody's and Fitch. Indonesia's credit rating has historically gone up and down and the ratings are in line with the flow of the Indonesian economy, see appendix 1 for the historical Indonesia Sovereign Rating. The country has

experienced three major phases of investment grading for the past 25 years, namely downgrading, uncertainty, and upgrading. During the period 1995 - 1999, Indonesia experienced a gradual downgrade phase until it touched investment category of a junk rating. Asian Financial Crises in 1998, economic disturbances and extreme political tensions caused the collapse of FDI inflows. Standard and Poor's has downgraded the investment rating to its lowest category of SD, while Moody's and Fitch put Indonesia's credit rating in the high speculative category of B3 and B- respectively. In fact, FDI inflows were registered as negative every year except one between 1998 and 2003. These negative flows are caused by disinvestments of existing foreign firms. The decline did not come solely from the economic growth that fell, but the risk of investing in Indonesia became too high. The existence of a crisis in Indonesia caused the return on investment to be uncertain due to high exchange rate fluctuations and extreme political tension. During the period of 1999 - 2002, Indonesia experienced an uncertainty phase as credit rating experienced high volatility. Standard and Poor's rating has touched (B-) in 2000 but returned to SD in April 2002. Fitch rating showed no significant improvement and still measured as high speculative rating during this phase. Prior to 2002, continuous upgrading phase, the ratings have gradually increased until they reached and classified as investment grades. The rapid progress of Indonesia's macroeconomic environment and the success of the tax amnesty program contributed to the improved investment grade of rating. The tax amnesty program with a commitment to bring home capital from foreign funds of IDR 147 Trillion reduced the pressure on the national budget and become sources of income to finance several infrastructure projects that are going onwards. Stable rates of inflation, controlled economic growth, and improved credit ratings play essential roles to attract foreign investors in putting their capital for economic activities in Indonesia.

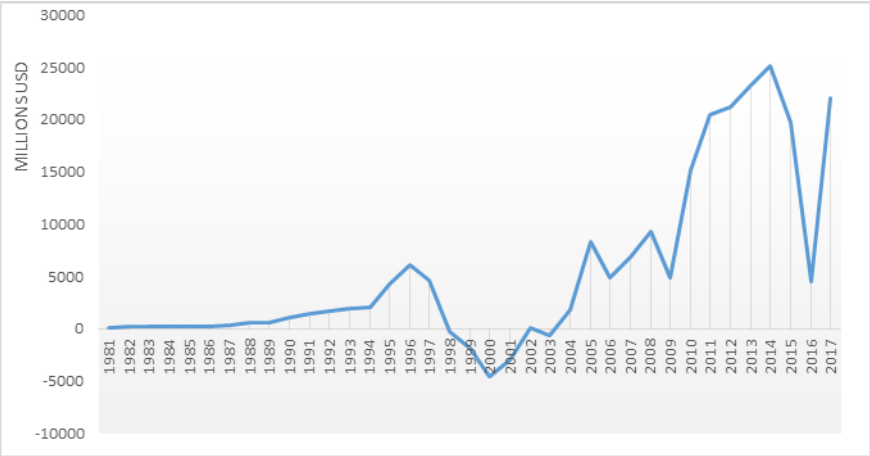


Figure 1: Trends of Indonesia's Inward FDI (Source: World Bank Database)

Foreign investors consider several factors before allocating their investment, and these factors include Socio-demographics, macroeconomic trends and industry characteristics.
Looking at the aspect of socio-demographics, a growing number of population is an essential concern of government and policymakers. More people in the country force the economy to create new job opportunities. Current population of the country has reached to be around 265 million and according to projections made by the United Nations (UN), looking at Indonesia's absolute population in the future, the country will have a population of more than 270 million by 2025, more than 285 million in 2035 and 290 million in 2045. Only after

2050, will Indonesia's population decrease. In addition, welcoming the arrival of 100 years of independent Indonesia, the number of productive age population in Indonesia will reach to be more than 70 percent of the total population. The phenomena commonly described as demographic bonus or dividend. The high population of productive age becomes a decent source of human capital in boosting the economy. However, if it were failed to be handled properly, it would no longer be a dividend but a demographic disaster. Furthermore, figure 2 revealed that national income per capita enjoys an increasing trend, giving a hint of improved country's standard of living. Henceforward, having a prediction of rising population and national income per capita gives a clue that the economy will demand more goods and services.

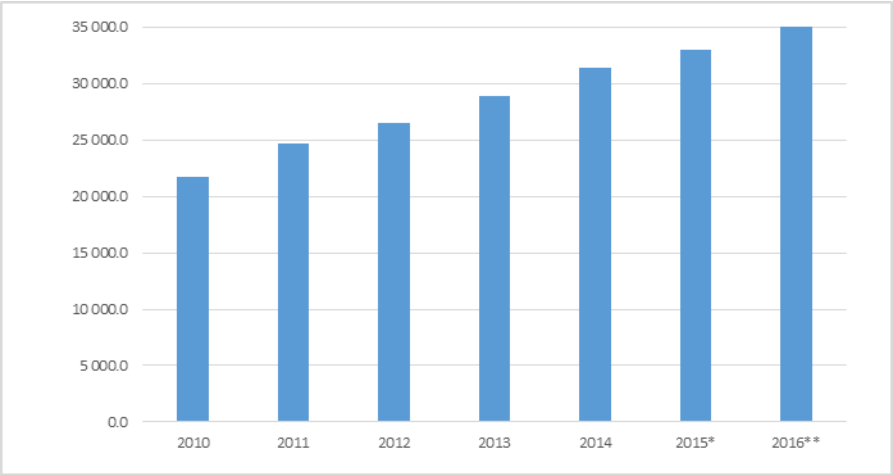


Figure 2: National income per capita in thousands of Rupiah
(Source: Statistics Indonesia)

Concerning macroeconomic factors, several aspects worth considering. Figure 3 describes Indonesia's inflation that has seen to be stable and lower than 7% in years after the global financial crises in 2008. During the crises, the country succeeded to maintain its inflation to be lower than 10%, while inflation in other countries i.e. Myanmar, Cambodia, and Vietnam have reached to more than 26%, 24%, and 23% respectively. Accordingly, looking at the growth of GDP, the country succeeded to uphold its growth around 5 to 7 percent afterward the event of global financial crises. In 2009, owing to the post-impact of financial crises, the economy performed slightly better by maintaining its GDP growth not to be negative, as it happened in countries like Singapore, Thailand, Myanmar, and Brunei Darussalam. Looking at industry characteristics, ministry trade has specified 10 main commodities that have been considered as major production performances and considered as leading products to be exported. These 10 main products include Shrimp, Coffee, Palm Oil, Cocoa, Rubber and Rubber Products, Textiles, Footwear, Electronics, Motor Vehicle Components, and Furniture. These 10 key commodities for export come from the abundant natural resources of agricultural and fisheries in addition to the improvement of infrastructure.

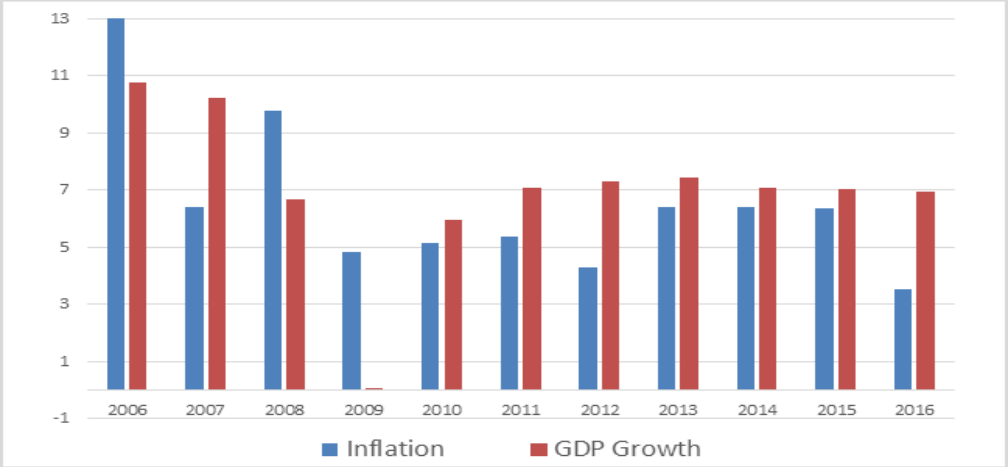


Figure 3: Annual GDP and Inflation (Source: World Bank Database)

Prior studies focused on the relationship between country-specific macroeconomic variables and the inflow of FDI and find that inflation (Asamoah et al. 2016; Bengoa and Sanchez-Robles, 2003; Boateng et al. 2015), exchange rate (Asamoah Et Al., 2016; Bénassy-Quéré, Fontagné, and Lahrèche-Révil, 2001; Kosteletou and Liargovas, 2000), GDP growth (Boateng et al., 2015; Kayalvizhi and Thenmozhi, 2018; Muslim, 2016) impact the flow of FDI in the country. Further, studies found that investors tend to invest in countries with low exposure of risks and stable macroeconomic conditions (Asamoah et al., 2016; Aziz, 2018; Busse and Hefeker, 2007; Grosse and Trevino, 2005; Madura, 2010). In the background of Indonesia's FDI , it can be referred to research conducted by Muslim (2016) and Sarwedi (2002). This study aims to investigate the influence of independent country risk factors and macroeconomic variables on the inflow of Foreign Investment. It would contribute additional knowledge on the impacts of country risks to the inward FDI of Indonesia as few papers discussed how country risks explicitly affect the decision made by foreign investors to invest in this country. This may due to the availability of the data. In particular, the study aims to evaluate Indonesia's FDI and the degree of influences for country risk, which consists of economic, financial and political risks and macroeconomic variables consisting of, inflation, and currency exchange rate and the economic growth (GDP growth).

2 LITERATURE REVIEW

Madura (2010:39-41) believe macroeconomic variables such as country risk inflation, exchange rates, national income, and government policies affect international business. In addition, among the nine theories of FDI by Faeth (2009), the theoretical model of FDI explains that risk factors including market-based risk, inflation, and exchange rate could determine FDI. This section focuses on several factors that influence the inflow of FDI in the host country. The section divides factors that influence the FDI into two categories namely the country risk and other macroeconomic influences. Accordingly, it describes several studies of Indonesia's FDI.

2.1 Country Risk and FDI Inflows

There is no universally agreed-upon definition of risk. It is widely known as the possibility that an actual return will differ from the expected return. The risk for a single asset represents the spread of the distribution of historical return. It is the dispersion of how much a particular return deviates from the mean return. The most common measure of variability or dispersion is the variance of returns and its square roots, the standard deviation. The higher the standard deviation, the riskier a particular asset would be. Every manager, especially for a multinational company, conducts a country risk analysis before investing for a business in a specific country. The assessment of county risk is one of the important factors to consider in the decision making process, such as whether a company invests new projects in certain foreign countries. Rationally, the managers start divesting company's businesses in a country with increasing risk and evade investing in a country with extreme risk. The managers must understand the assessment of country risk in order to minimize the potential loss and maximize potential cash flows of the company. Most multinational companies will not be affected by every event that occur, but they will pay attention to any events that may affect the industry or the country. Madura (2010:477) defines country risk, as the potential adverse impact of a country's environment on companies' cash flows and divided it into political and financial risks while Hoti and McAleer (2003) define country risk as the capability of a country to pay off such international obligations. Country risk includes the credit obligations in a certain country or all the risks that depend upon economic, financial and social conditions that likely to have an effect over the investments made in that particular country.

Madura (2010:478-480) further discussed common forms of political risk. Firstly, the attitude of consumers in a particular country, it is a tendency for residents to buy and acquire specific products. Secondly, the action of a government, law enforcement and regulations may affect company cash flows. Following, War and terrorist attacks make the business cycle more volatile, exposing threats to the safety of the employees and the asset of the corporations. Moreover, inefficient government bureaucracy and corruption can complicate the business process for expanding the business and investing in new projects. Some irresponsible government employees expect gifts before giving approval for an application submitted by the companies. They make the business competition unhealthy by giving contract or project to companies that bribed the government officials. The extreme form for a political risk is that the government would take over a business without any compensation. Along with political risk, financial risk represents the current and potential state of the country's economy. The demand for product, service, and commodity strongly depend on the economy of the country. Economic growth is one of the variables used for the assessment of the financial factor affecting the country's businesses. In some case, the use of forecasting future economic growth is necessary for the evaluation. Madura believes that three factors influence the growth of the economy; they are inflation, currency exchange rate, and interest rates. Inflation affects the purchasing power as higher inflation declines the consumption for goods and services and vice versa. Further, currency exchange rate influences the demand for a product in the country. Strong currency reduces the demand for the country's export while the opposite is true. Interest rate affects the growth of the country as higher rate tends to slow down the economic growth while the low rate stimulates faster growth.

Several studies analysed the impact of country risk determinants on the FDI inflows. Grosse and Trevino (2005) argue that political risk and factor of corruption play negative and significant roles on FDI inflows in Central and Eastern Europe. Instead, institutional variables that reduce uncertainty and costs for MNEs encourage FDI inflows. The presence of bilateral investment treaties and the level of restrictions on repatriation of earning are examples of variables that encourage the flows of FDI into Central and Eastern Europe. Busse and Hefeker (2007) conduct a study of 83 developing countries to find the linkage between political risk, institution and FDI inflow. The results show that government stability, internal and external conflict, corruption and ethnic tensions, law and order, democratic accountability of government, and quality of bureaucracy are highly significant determinants of foreign investment inflows. In summary, the overall thrust of the institution-based view is that the institutional framework of the host country shapes a firm's internationalization strategy. Asamoah et al. (2016) examines how macroeconomic volatility affect the inflow of FDI in 40 countries in the Sub-Saharan African region over the period from 1996 to 2011. The study concluded that macroeconomic uncertainty adversely affects the flow of FDI, while institutional quality increases FDI inflow into the host country. Aziz (2018) studied the inflow of FDI in 16 Arab countries over the period of 1984 to 2012 and found that country risk has positive and significant influence on FDI inflows. The study discovers the institutional quality variables of economic freedom and ease of doing business boost the inflow of FDI. Further, the study found that investors tend to invest in countries with low exposure of risks and avoid countries with higher exposure of risks. As more recent studies have found that an increase in country risks or uncertainties have decreased the motivation of FDI inflow, we posit that multinational enterprises and governments will incorporate this variable into their FDI decision-making process, ultimately influencing FDI levels in the host country.

Hypothesis 1: The greater the host country's country risk, the higher the foreign investor's uncertainty and costs associated with long-term capital investment, resulting in a decrease of inward FDI.

2.2 Macroeconomic Factors, Economic Growth and FDI Inflow

Inflation is a sign of internal economic stability, as it is an indication of price stability. Higher inflation rate causes the price of goods and services to become more expensive, resulting in a decrease in the company's sale and profit. Inflation raises the cost of production as labour wages and acquiring raw materials become more expensive. The value of real money falls, which usually followed by a decline in the production of goods and services in the aggregate level. High inflation indicates the failure of the government's ability to balance the budget, run effective monetary and fiscal policies. Hyperinflation leads to a point where money ceases to be a useful medium of exchange and store of value. Consequently, the investors' motivations fall, the economy looks unattractive and it will hamper new investment. The following statement is supported by the study of Boateng et al. (2015) that discovered that Norway's inflation produced significantly negative results. Asamoah et al. (2016) found that inflation volatility adversely affect the FDI inflow of 40 countries in the Sub-Saharan African region over the period from 1996 to 2011. Bengoa and Sanchez-Robles (2003) analysed the impact of macroeconomic on FDI using panel data for 18 Latin American countries between 1970 and 1996. The findings showed inflation has a negative and significant effect on foreign

investment. However, Sánchez-Martín et al. (2014), te Velde and Bezemer (2006), and Quazi (2006) found insignificant coefficients of inflation on inward FDI.

The exchange rate is the rate at which the currency of a country could be exchanged or converted into the currency of another country. In terms of business transactions, the exchange rate plays a major role in international trade. A stable exchange rate makes doing business in a foreign country easier, as profits on investments can be determined more straightforwardly. Nonetheless, fluctuations in the exchange rate could hover the investment decisions of investors, making the expected profits unpredictable. When exchange rates suffer from high volatility, there is a reduction in the expected profits on investments of international firms. In terms of FDI, exchange rate distortions and volatility could lead to a fall in the value of assets invested by foreign multinational companies and is detrimental to the inflow of inward FDI (Asamoah et al., 2016; Madura, 2010). On the other hand, Kosteletou and Liargovas (2000) argue that there is no clear impact of the exchange rate volatility on FDI due to its impacts, which could be positively or conversely correlated. Bénassy-Quéré et al. (2001) claim entrepreneurs prefer to invest in countries with low level of exchange rates as the wages of labour and transportation cost become cheaper, impossibly to generate higher profit, especially if the investors tend to sell in the host country but refrain from doing so if it intends to re-export. Thus, investors will invest only when the exchange rate is favourable.

Economic growth is a measure of a country's economic development. One of measures to estimate the economic development is by computing the Gross Domestic Product, which is a description of the value of goods and services produced by a country within a certain year period. Higher national income of a country illustrates greater income of people in the country. The high income of the community will influence the consumption pattern and profits of the company so that the company has the opportunity to expand or invest. Looking at the FDI perspective, Boateng et.al (2015) discovered that Norway's macroeconomic factors namely the real GDP and sector GDP have a positive and significant impact on FDI inflow. Investors prefer to invest in emerging economies and countries with stable macroeconomic conditions (Kayalvizhi and Thenmozhi, 2018). As studies found that macroeconomic factors i.e. inflation and exchange rate and economic growth contribute to the investment decision abroad the country, we posit that multinational enterprises and governments will incorporate this variable into their FDI decision-making process, ultimately influencing FDI levels in the host country.

Hypothesis 2: inflation and exchange rate are factors that play significant role to the investment decision.
Hypothesis 3: Economic growth encourages the inflow of FDI inflow.

2.3 Indonesia's FDI

Muslim (2016)conducted a study to examine the impact of trade on inward investment of Indonesia. The results reveal that in the short-term, trade factor influences the investors' motivation to FDI. Whereas, in the long-term, only exports influence FDI. In general, economic growth and political stability are relatively more dominant factors than trade. While in research conducted by Sarwedi (2002) the factors that affect foreign investment are

directly grouped into economic factors and non-economic factors. Economic factors used are the Gross Domestic Product (GDP), growth, labour, and exports. While non-economic factors are political stability.

3 METHODOLOGY

3.1 Data

Data of this study consists of secondary data in the form of a time series with annual frequency from 1984 to 2015. The data on inflation and exchange rate is accessed from the World Bank database. While the risk is derived from the risk assessment of the International Country Risk Guide (ICRG). It is an indicator established by PRS group and used likely to analyse risk associated with a certain country. The valuation of country risk is conducted through assessing three indicators of risk consisting of economic, financial and political risks. Each variable of risk owns different weight and scoring. The processed accumulation of three risks is compiled to create an indicator of composite country risk. The higher score of composite country risk indicates that this specific country is exposed to a low level of risks that derived from economic, financial and political uncertainties. These risk indicators benefit investors and other economic players in the evaluation used for investment, especially in the background of international business (ICRG, 2016). The selection of variables is based on previous literature studies.

3.2 Method or Estimation Technique

This study uses an estimation method with Auto Regressive Distributed Lag (ARDL) cointegration analysis. The application of this method is to look for the long and short-term impacts of independent variables on the FDI and their significances. ARDL model is a combination of AR (Auto Regressive) and DL (Distributed Lag) models. The AR model is a model that uses one or more past data from dependent variables between explanatory variables while the DL model is a regression model involving data at present time and lagged time from explanatory variables (Gujarati and Poster, Dawn, 2010). There are several advantages of the ARDL model:

1. ARDL does not require the data to be stationary data at the same level (if the VAR and VECM models require stationary in the same order), even though, ARDL cannot be used if the data is stationary in the form of 2nd difference or I (2);
2. ARDL does not matter the number of samples, it can be applied even when the number of observations is few.

4 RESULT AND FINDING

This study begins by testing basic econometrics assumptions. Afterward, it identifies the sequence of integration for all variables by applying the Augmented Dickey-Fuller Test and make sure that no variable used is stationary at the second difference level. After detecting the cointegration sequence and its level, short-term dynamics between the variables is examined by applying the ARDL method. The Bound test is applied to check the existence of

long-run cointegration. Last, the stability test of Cumulative Sum is applied in order to check the stability of the ARDL model in predicting the long-term behaviour.

4.1 Basic Econometrics Assumptions

Several diagnostic tests to be performed so that the estimated ARDL model avoid violating basic econometric assumptions. The diagnostic tests include diagnosis of normality, serial correlation and heteroscedasticity. If the model has been avoided from the assumption problem of econometrics, the analysis and conclusions of the regression results can be done. Estimates and identification of ARDL model can use Ordinary Least Square (OLS) if the ARDL order has been determined (Pesaran, Shin, and Smith, 2001). Furthermore, OLS can be used if several binding OLS assumptions on related econometric estimates are met. An estimator that meets the Best Linear Unbiased Estimator (BLUE) is a requirement for an OLS estimation model to be used as a basis for analysis. While some problems in violating OLS assumptions include multicollinearity problems, heteroscedasticity problems, autocorrelation, and functional specification errors, be avoided.

The data is normally distributed; since the probability value of Jarque-Bera is 0.425 and is higher than the significance rate of 5%. The Durbin Watson value is in between the value of dL and dU, 1.020< 1.743 < 1.918, therefore, it can be concluded that the model is free from the autocorrelation problem. The serial correlation test of Breusch-Godfrey show the value of probability chi sq is 0.8093, thus it can be concluded that the error of the model is free from serial correlation problem. The model is free from the issue of Heteroscedasticity as the probability of Glejser test equals to 0.2918 and is higher than the significance rate.

4.2 Building the ARDL Model

Macroeconomic variables with time series data generally have stationary problems, so that cointegration analysis is used to anticipate this. The Bounds Testing is used in the Cointegration method with the advantage that this method does not dispute the variables contained in the I(0) or I(1) model. The test conducted by (Pesaran, Shin, and Smith, 2001) shows that ARDL would produce estimates that are consistent with long-term asymptotically normal coefficients, even though the explanatory or regression variables are I(0) or I(1).

The stationary data test is an important step in analysing time series data with the aim to find out the stationary data and its level. The test usually conducted by using the Unit Root Test. Stationary data is needed to avoid the problem of false regression. Therefore, in this study, the Root Unit Test applied using Augmented Dickey-Fuller (ADF) procedure and the results can be shown in table 1 below.

Table 1: The Unit Root Test (ADF)

VARIABLE	ADF AT THE LEVEL	CRITICAL VALUES		ADF AT FIRST DIFFERENCE	CRITICAL VALUES		EXPLANATION
		0.01	0.05		0.01	0.05	
FDI	-3.421559	-4.28458	-3.562882	-6.0871	-4.324	-3.580623	Stationer first difference
INFLATION	-4.659789	-4.28458	-3.562882				Stationer at the level
EXCHANGE RATE	-1.877186	-4.28458	-3.562882	-5.755059	-4.296729	-3.568379	Stationer at first difference
GDP GROWTH	-6.453414	-4.28458	-3.562882				Stationer at the level
ECONOMIC RISK	-3.315529	-4.28458	-3.562882	-5.861458	-4.309824	-3.574244	Stationer at first difference
FINANCIAL RISK	-2.37567	-4.28458	-3.562882	-5.418718	-4.296729	-3.568379	Stationer at first difference
POLITICAL RISK	-1.814611	-4.28458	-3.562882	-3.99536	-4.296729	-3.568379	Stationer at first difference

The unit root test indicates stationary data at the level for variables of inflation and GDP Growth. While others are stationary at the first differential level. There is no stationary variable at the second differential level, so the ARDL model is suitable for use.

The selection of the best ARDL models with an optimal combination of lags was selected based on the Akaike Info Criterion (AIC). Based on AIC selection, the best ARDL model for this research model is ARDL (1, 1, 0, 1, 0, 1, 0). The R-Squared Adjusted value of the ARDL model is relatively high, which is about 0.833 with significance. This value indicates that 83.3% of the variation in the dependent variable of inward FDI could be explained by the variations of the independent variables. This is an initial indication that the research model is worthy to be analysed.

Table 2: ARDL Model (Short Run)

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.*
FDI(-1)	0.314883	0.147161	2.139715	0.0449
GDPG	0.373185	0.215521	1.731551	0.0988
GDPG(-1)	0.959727	0.250870	3.825591	0.0011
EXHGRT	-1.911196	0.536818	-3.560232	0.0020
ECON RISK	-3.853109	4.703564	-0.819189	0.4223
ECON RISK (-1)	20.66376	5.154228	4.009090	0.0007
POLIT RISK	-7.382488	3.972616	-1.858344	0.0779
INFLATION	1.629650	0.833397	1.955431	0.0646
NFLATION(-1)	2.361591	0.893951	2.641747	0.0156
FINC RISK	0.248226	2.384457	0.104102	0.9181
C	-18.48062	6.633959	-2.785760	0.0114

Based on the results of the short-term estimation of ARDL in table 2, it can be seen that the exchange rate variable has a significant role in determining the investment decisions, as the

probability is less than the significant rate of 5%. The coefficient of Exchange Rate describes the short-term negative and significant effect of the exchange rate on the dependent variable. While variables of GDP Growth, Political risk and Inflation influence the inflow of FDI in Indonesia at 10% significance rate.

An economic analysis to examine the effect of risk and macroeconomic factors on FDI is not enough solely based on short-term information, but it needs to be analysed in the long term. To look for the long-term cointegration, Bound test is applied to examine the existence of long-run cointegration and the findings show that the value of Bound Test is higher the I(0) and I(1) critical Value Bounds and indicates that long-run cointegration exists.

Table 3: Bound Test

Test Statistic	Value	k
F-statistic	4.902866	6
Critical Value Bounds		
Significance	I0 Bound	I1 Bound
10%	2.12	3.23
5%	2.45	3.61

From the long-term estimation results of ARDL, it can be seen that the variable of economic risk has the biggest coefficient value, giving a clue that economic risk factor is the dominant factor that influences foreign investors' investment decisions in the long term. Low economic risk of the country will encourage the inflow of FDI. Further, other independent variables influence in the inflow of FDI with significant roles but Financial Risk.

Table 4: Long-run Cointegration

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
GDPG	1.945523	0.665927	2.921525	0.0084
EXHGRT	-2.789590	0.646036	-4.318010	0.0003
ECON RISK	24.536900	7.566952	3.242640	0.0041
POLIT RISK	-10.775511	5.148314	-2.093017	0.0493
INFLATION	5.825632	1.592921	3.657202	0.0016
FINC RISK	0.362312	3.477299	0.104193	0.9181
C	-26.974390	10.007865	-2.695319	0.0139

The coefficient of cointegration equation is -0.52 indicates that the 52% of short-run error in the last period will be adjusted in the current period and it will reach the equilibrium in less than 2 years of the period.

Table 5: Cointegration Equation

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
CointEq(-1)	-0.520308	0.181008	-2.874494	0.0105

Stability test of Cumulative Sum (CUSUM) test is applied in order to check the Stability of the model in the long run. The aims of the CUSUM control chart is to keep the process on target. The cumulative sum in this type of chart is the sum of the deviations of individual sample results or subgroup averages from the target. The CUSUM control chart plots these cumulative deviations over time and will indicate when the process is "out of control" – or in this case, significantly off-target.

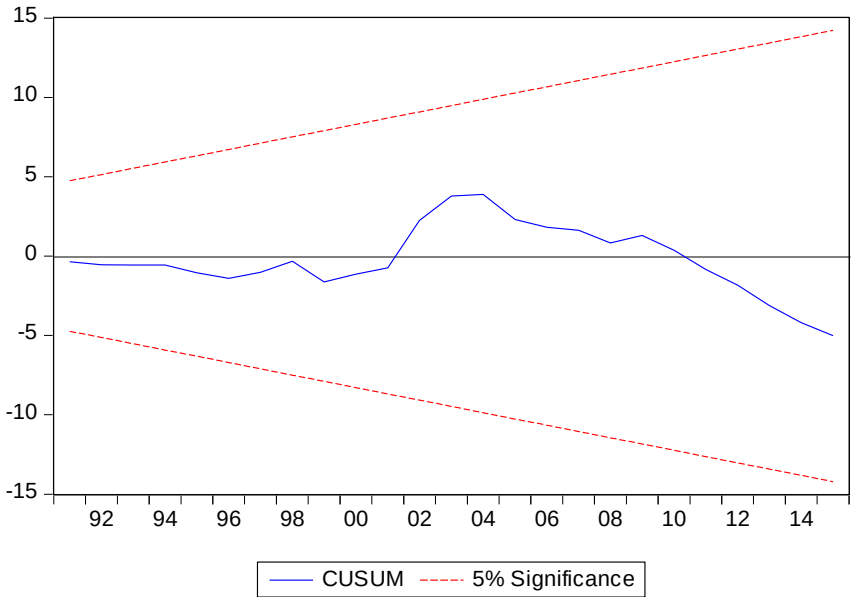


Figure 4: Cumulative Sum Test

From the results of the CUSUM test, it can be recognized that the model is stable as the CUSUM line is in between the 5% significant lines. It can be concluded that the inward FDI model is stable in the long-run.

4.3 Analysis of the Findings

In the model, the exchange rate is found to play a significant role in the short and long run. In this case, the negative coefficient in the short and long run of the ARDL model indicates that foreign investors prefer to invest in Indonesia when the exchange rate is low. The higher the local currency of rupiah will decrease the motivation of foreign investors to put their share of portfolios as an investment in Indonesia. This phenomenon comes due to the business characteristic of Indonesia that is well known as an exporter of raw materials and half-finished products since most of the ten main export products are within these categories. Consequently, investors tend to invest in the country with the low exchange rate as the cost of obtaining materials of production become lower. The following graph shows the total value of Net Export of Indonesia maintain the positive values, signifying of more

exports activities than the import, except in years of 2012-2014 when the imports are higher due to the failure of the economy to answer for the growing demand of goods and services. Further, the negative coefficient of exchange rate shows Indonesia as a country with favourable labour environment. The low currency makes wages of labours become cheaper and attract the enthusiasm of foreign investors. The significant role of exchange rate in determining the flow of FDI in the country is in line with the theory of Madura (2010) and support studies of Asamoah et al. (2010) and Bénassy-Quéré et al. (2001) that suggest that foreign entrepreneur prefer to invest in countries with a favourable interest rate.

Figure 5: Net Merchandise Exports

The long-run positive coefficient of GDP growth variable shows that economic development found to have a positive and significant influence and succeeded to attract or boost the inflow of foreign investment. Every business players will evaluate economic growth as it gives an important signal for the investment worthiness in a certain country. It is more attractive to invest in a country with the expectation of economic growth and evade investing in a country with the expectation of economic crisis; in this case, the investments will be exposed to more uncertainties. The significant and positive effect of GDP growth as a proxy of economic development in determining the inflow of FDI in Indonesia goes in line with the theory stated by Madura (2010). It also supports studies of Boateng et.al (2015), Muslim (2016), Sarwedi (2002), and Kayalvizhi and Thenmozhi (2018) which suggest that investors tend to do business in countries with better economic outlooks and prospects. Looking at Indonesia's economic outlook and prospects, the country will be the world's fourth-largest economy by 2045, stated by government officials of Indonesia. The growth of income per capita provides information on the raises of the purchasing ability of the citizens.

A stable and controlled growth of inflation signals an economic development and the success of the government in executing the right monetary policies. Further, as the inflation rates of Indonesia has seen to enjoy stable growth, which is below 7 percent during the last 5 years, it provides foreign investors with information that the economy is able to run effectively, produce goods and services and answer for their demands. In the model, the inflation is found to have a positive coefficient, meaning that foreign investors react

positively to the increase in inflation by flowing their investment inward the country. However, the findings of the model oppose the studies of Boateng et al. (2015), Bengoa and Sanchez-Robles (2003) that discovered negative and significant effect of inflation on foreign investment and opposed findings of Sánchez-Martín et al. (2014), te Velde and Bezemer (2006), and Quazi (2006) that revealed insignificant coefficients of inflation on inward FDI.

In the long run, factors of country risk that include political and economic risk tend to influence the flow of foreign investment in the country except for the variable of financial risk. In fact, factors of economic and political risks are the highest factor contributing to explaining the flow of foreign investment over the long run. Therefore, in this model, we reached a clue that foreign investors will look at uncertainties caused by the economic and political environment in the country. The positive coefficient of economic risk and its significance convey the message of a higher score of ICRG for economic factor, which means a low level of economic risk in the country; have a positive effect on the flow of FDI in the country. Lower economic uncertainties increase the inflow of foreign investment in the country. The negative influence of economic uncertainties supported the studies of Grosse and Trevino (2005), Busse and Hefeker (2007), Asamoah et al. (2016), Aziz (2018). On the other hand, the positive coefficient of political risk conveys the message of higher political uncertainties increases the inflow of foreign investment in the country. The statement supports the finding of Elheddad (2018) that discover foreign companies prefer to invest in countries that suffer from political uncertainties and corruption activities as they can obtain raw materials with cheaper prices, and bribe the policymakers to avoid taxes. In addition, the insignificant impact of financial risk opposes the theory stated Madura (2010).

5 CONCLUSION

Foreign investment is a solution to answer the huge need of capital for the development process of the country. This study aimed to analyze the impact of country risk and macroeconomic variables on the inflow of investment in Indonesia. To conclude, in the short run, the variable of exchange rate plays an important and significant role in attracting the foreign investment in the country. The higher exchange rate will decrease the inflow of investment in the country. The negative and significant influence of exchange rate is also found in the long cointegration. Further, in the long run, exogenous variables that include country risk factors of political and economic uncertainties, economic growth, and inflation will be put into consideration before deciding the allocation of investment in a certain country. To recommend, every manager shall have taken care the risk wisely. Periodic assessment of country risk is sought after to determine the value at risk and predict what kind of risk determinants would give the most impact. Managers of multinational companies can formulate several hedging strategies after conducting risks valuation and assessment before plotting for an investment decision. In addition, it is also important to control the investment from the exposure of macroeconomic uncertainties. Further research needed to discover other factors that affect the flow of foreign investment in Indonesia such as institutional qualities, country, and corporate governances.

6 AKNOWLEDGMENTS

We would like to show the great appreciation to the Centre of Islamic Development Management of Universiti Sains Malaysia for providing the support on this research.

7 REFERENCES

Asamoah, M. E., Adjasi, C. K. D., and Alhassan, A. L. (2016). Macroeconomic uncertainty, foreign direct investment and institutional quality: Evidence from Sub-Saharan Africa. Economic Systems, 40(4), 612–621. https://doi.org/10.1016/j.ecosys.2016.02.010

Aziz, O. G. (2018). Institutional quality and FDI inflows in Arab economies. Finance Research Letters, 25(August 2016), 111–123. https://doi.org/10.1016/j.frl.2017.10.026

Baltas, N. C. (2013). The Greek financial crisis and the outlook of the Greek economy. Journal of Economic Asymmetries, 10(1), 32–37. https://doi.org/10.1016/j.jeca.2013.09.002

Bénassy-Quéré, A., Fontagné, L., and Lahrèche-Révil, A. (2001). Exchange-Rate Strategies in the Competition for Attracting Foreign Direct Investment. Journal of the Japanese and International Economies, 15(2), 178–198. https://doi.org/10.1006/jjie.2001.0472

Bengoa, M., and Sanchez-Robles, B. (2003). Foreign direct investment, economic freedom and growth: New evidence from Latin America. European Journal of Political Economy, 19(3), 529–545. https://doi.org/10.1016/S0176-2680(03)00011-9

Boateng, A., Hua, X., Nisar, S., and Wu, J. (2015). Examining the determinants of inward FDI: Evidence from Norway. Economic Modelling, 47, 118–127. https://doi.org/10.1016/j.econmod.2015.02.018

Busse, M., and Hefeker, C. (2007). Political risk, institutions and foreign direct investment. European Journal of Political Economy, 23(2), 397–415. https://doi.org/10.1016/j.ejpoleco.2006.02.003

Dunning, J. H. (1998). Location Enterprise : the Multinational Neglected. Journal of International Business Studies, 40(1), 45–66. https://doi.org/10.1057/palgrave.jibs.8490024

Elheddad, M. M. (2018). What determines FDI inflow to MENA countries? Empirical study on Gulf countries: Sectoral level analysis. Research in International Business and Finance, 44(July 2017), 332–339. https://doi.org/10.1016/j.ribaf.2017.07.101

Faeth, I. (2009). Determinants of foreign direct investment - A tale of nine theoretical models. Journal of Economic Surveys, 23(1), 165–196. https://doi.org/10.1111/j.1467-6419.2008.00560.x

Grosse, R., and Trevino, L. J. (2005). New Institutional Economics and FDI Location in Central and Eastern Europe. Management International Review, 45, 123–145.

Gujarati, D., and Poster, Dawn, C. (2010). Dasar-dasar Ekonometrika (5th ed.). Jakarta: Salemba Empat.

Hoti, S., and McAleer, M. (2003). An Empirical Assessment of Country Risk Ratings and Association Models. Journal of Economic Surveys, 18(4), 539–550. https://doi.org/10.1111/j.0950-0804.2004.00230.x

ICRG. (2016). ICRG Methodology. International Country Risk Guide, 1–17. Retrieved from http://www.prsgroup.com/about-us/our-two-methodologies/icrg

Kayalvizhi, P. N., and Thenmozhi, M. (2018). Does quality of innovation, culture and governance drive FDI?: Evidence from emerging markets. Emerging Markets Review, 34, 175–191. https://doi.org/10.1016/j.ememar.2017.11.007

Kosteletou, N., and Liargovas, P. (2000). Foreign Direct Investment and Real Exchange Rate Interlinkages. Open Economies Review, 11, 135–148.

Madura, J. (2010). International Corporate Finance. Joe Sabatino.

Muslim, A. (2016). Apakah Perdagangan Menjadi Pertimbangan Investasi? Kajian Ekonomi and Keuangan, 20(2).

Pesaran, H. M., Shin, Y., and Smith, R. J. (2001). Bounds Testing Approaches To The Analysis Of Level Relationship. Journal Of Applied Econometrics, 326(February 1999), 289–326. https://doi.org/10.1002/jae.616

Quazi, R. M. (2006). Investment : a Study of Selected Countries, 1(2), 1–14.

Sánchez-Martín, M. E., De Arce, R., and Escribano, G. (2014). Do changes in the rules of the game affect FDI flows in Latin America? A look at the macroeconomic, institutional and regional integration determinants of FDI. European Journal of Political Economy, 34, 279–299. https://doi.org/10.1016/j.ejpoleco.2014.02.001

Sarwedi. (2002). Investasi Asing Langsung di Indonesia dan Faktor Yang Mempengaruhinya. Jurnal Akuntansi and Keuangan, 4(1), 17–25.

Velde, D. W. te, and Bezemer, D. (2006). Regional Integration and Foreign Direct Investment in Developing Countries. Transnational Corporations, 15(2), 41–70. https://doi.org/10.11648/j.jwer.20130204.11

Appendix 1: Indonesia Sovereign Rating (source: Central Bank of Indonesia)

Standard and Poor's		Moody's		Fitch	
July 7, 1992	BBB-	March 14, 1994	Baa3	June 1, 1997	BBB-
April 18, 1995	BBB	December 21,1997	Ba1	December 23,1997	BB+
October 10, 1997	BBB-	January 9, 1998	B2	January 8, 1998	BB-
December 31, 1997	BB+	March 20, 1998	B3	January 21, 1998	B+
January 9, 1998	BB	September 30, 2003	B2	March 16, 1998	B-
January 27, 1998	B	May 19, 2006	B1	August 1, 2002	B
March 11, 1998	B-	October 22,2007	Ba3	November 20, 2003	B+
May 15, 1998	CCC+	December 23, 2008	Ba3	January 27, 2005	BB-
March 29, 1999	SD	June 11, 2009	Ba3	February 14, 2008	BB
March 30, 1999	CCC+	September 16, 2009	Ba2	January 21, 2009	BB*
September 12, 1999	CCC+	June 21, 2010	Ba2	January 25, 2010	BB+
October 2, 2000	B-	January 17, 2011	Ba1	February 24, 2011	BB+
May 21, 2001	CCC+	January 18, 2012	Baa3	December 15, 2011	BBB-
November 2, 2001	CCC	January 28, 2016	Baa3	November 22, 2012	BBB-
April 23, 2002	SD	February 8, 2017	Baa3	November 15, 2013	BBB-
September 5, 2002	CCC+			November 13, 2014	BBB-
May 12, 2003	B-			November 6, 2015	BBB-
October 8, 2003	B			May 23, 2016	BBB-
December 22, 2004	B+			December 21, 2016	BBB-
July 26, 2006	BB-			July 19, 2017	BBB-
November 7, 2008	BB-			December 20, 2017	BBB
October 23, 2009	BB-				
March 12, 2010	BB				
April 8, 2011	BB+				
April 23, 2012	BB+				
May 2, 2013	BB+				
April 28, 2014	BB+				
May 21, 2015	BB+				
June 1, 2016	BB+				
May 19, 2017	BBB-				

The Concept of Islamic Consumption in Overcoming Scarcity

Hanif Fadhlillah
Magister Sains Islamic Economic,
Postgraduate School Of Universitas Airlangga, Indonesia
Sri Herianingrum
Islamic Economic Department,Faculty Of Eonomic Business,
Universitas Airlangga, Indonesia
Noor Husna Mohd Shafie
Islamic Development, Universiti Sains Malaysia
Malaysia

Abstract

The purpose of this study is to find out how Islam regulates every human being in terms of consumption so that there is a limit in meeting the needs and desires so that there is no scarcity of resources. Scarcity is considered a major problem in the economy of a country. So there needs to be a law that regulates consumption behavior. This research is a qualitative study, using the literature study method. Secondary data was collected from journals, books, and articles relating to the title of the research by citing, adapting and analyzing using content analysis of various literature that has relevance to the issues discussed, then review and conclude. After conducting a study of various literary sources, it can be concluded that scarcity of resources will not occur if every human being can consume Islam. That is, in meeting their needs, humans must be able to assess how important these needs are to be fulfilled and to be in the middle consumption that is not too wasteful and not too miserly so that the resources we have are not wasted and can be utilized by future generations.

Keywords: Islamic consumption, Islamic economy, scarcity

1 INTRODUCTION

Consumption is defined as activity and action on the use of resources in order to fulfill needs. Including in terms of consumption needs including clothing, food and board expenses. Consumption is the greatest activity of human beings and has consequences on many things, including the problem of the continuity of the existence of the resource itself. Conventional economic theory has the assumption that consumption does not have norms or rules. There is only one thing limiting consumption, namely the scarcity of resources.

Scarcity is closely related to the consumption process. In every human being there is a need and desire to consume which is relatively unlimited in enjoying sharing types of goods and services. But the resources or factors of production used to produce goods and services are

relatively limited. Because human needs are unlimited while the means of satisfying the needs (goods and services) are limited, the problem arises scarcity of satisfaction tools needs.

In Islamic economics, the concept of scarcity is not fully accepted. Some Islamic economic thinkers agree that scarcity in Islam does not exist. Although the concept of scarcity in Islam does not exist, it is caused by consumption patterns that use resources not based on basic needs or scarcity that are only relative in nature, not absolute scarcity as is believed in conventional economics. As explained in the Qur'an (Ibraham 14: 32-34), namely:

"It is Allah Who has created the heavens and the earth and sent down rainwater from the sky, then He issued with rain water various fruits become sustenance for you; And He has subdued the ark for you so that the ark will sail in the sea with His will, and He will also bow down to you rivers. And He has subjected you to the sun and the moon which are continually circulating (in their orbits); and has subjected you to night and day. And He has given to you (your needs) and all that you beg for him. and if you count the blessings of Allah, you cannot pass them away. Indeed, human beings are very wrong and very deny (Allah's favor). "

2 LITERATURE REVIEW

Basically the principle of consumption is built on two things, namely, needs and uses or benefits. Conventional economics does not distinguish between needs and desires because these two things have the same effect if they cannot be fulfilled, namely scarcity. In this case, Imam Al-Ghazali has clearly distinguished between wants and needs, something that seems underestimated but has enormous consequences in economics (Karim, 2004).

In an economic cycle that starts from the acquisition of wealth, consumption is the final stage and is the most important. In economics in general, consumption means spending wealth to fulfill every human desire such as clothing, shelter and food and other needs. There is no need to say that the limits of human desires that can never be satisfied do not exist. It is very necessary for someone to be careful in consuming wealth. Therefore Islam teaches simplicity, self-control and caution in taxing wealth.

According to Chaudry (2012) Desires are human needs that can be satisfied. In fact, all desires are unlimited. If the assets that are available are sufficient to satisfy one desire, another will emerge and thus life must be filled with struggles to fulfill an endless desire. Thus desire and fulfillment become a stake in the human economy.
Whereas Qardhawi (2001) explains that consumption is one of the main activities in the economy. Consumption in Islam is inseparable from the general ethics of norms and morality in Islamic economics as follows:
1. Characteristic of divinity.
2. Based on ethics.
3. Characteristic of humanity.
4. It is mid (balance).

Scarcity is a problem about the unlimited needs and desires of people in the world with very limited resources, which means that every human being has never had productive resources

and is sufficient to fulfill all desires and needs or not all desires and needs can be fulfilled at that time so there is a trade off of one item against many people. The state must decide what goods to buy and which must be forgotten.

Table 1 Characteristics of Wants and Needs

Characteristics	Wants	Needs
Source	Human desire	Human Nature
Results	Satisfaction	Benefits and Blessings
Size	Preferences or tastes	Function
Character	Subjective	Objective
Islamic guidance	Restricted or controlled	Fulfilled

According to Sadono (2004) Scarcity occurs as a result of the imbalance between human needs and the factors of production that are available in society or provided by this nature. On the one hand, every society always has a desire that is relatively unlimited in enjoying all types of goods and services that can meet their needs. Conversely, resources or factors of production that can actually be used to produce the goods, are relatively limited. Therefore, every human being cannot obtain and enjoy all the items needed or desired. Every human being needs to make and determine the consumption.

Conventional economic thinkers have a viewpoint that humans always have the desire to be made as a need, both in the form of goods and services. In order to meet these needs, problems or problems arise which are then considered as the most fundamental problems in the economy, namely the limited resources to fulfill the human needs provided by this nature. This view of the problem of scarcity is further strengthened by the fact that human needs for goods and services are unlimited. That is, economists view that human needs if they must be explained honestly, it will never end.

3 RESEARCH METHOD

This qualitative research is included in the type of library research, which is an effort to obtain the primary and secondary data needed by reading the Koran, hadith, books and scientific works that are relevant to the research topic, including articles published by various media and electronic media .

4 ANALYSIS AND DISCUSSION

According to Baqir ash Shadr (2008) In the concept of Islam, economic problems are not due to scarcity of material resources or means of satisfying the needs and limited wealth of this nature. It is justified that the source of production is very limited, while human needs are numerous and varied. However, it does not mean that the economic problems faced by humanity are caused by unlimited human needs. Opinions stating that economic problems arise because of this scarcity can actually be disputed because it is a view of the actual cause there is a solution.

The human desire to fulfill life's needs is an instinct. When even new, every human being will express a desire in terms of meeting needs in various ways. The more mature, human desires and needs continue to increase and reach a peak at a certain age and decrease until the human dies. Some consumption problems in meeting the needs, desires and uses of goods and services caused by the tendency of philosophical concepts, including:

First, the concept of scarcity and limited resources and income. The scarcity of resources and limited income can compel someone to determine their consumption choices. In order for expenditure to always be within the budget that has been set, then increasing consumption of goods and services must be balanced with a reduction in consumption of other goods and services. But a psychological study shows an analysis that scarcity mentality leads to aggressive behavior, hostility, and competitive conflict. The factors of scattered poverty are also caused by a scarcity mentality that includes attitudes such as "I am not enough" and "it is not enough". The value of cooperation and kindness tends to diminish and even disappear in this world of excessive and never satisfied materialism. The concept of scarcity is essentially not in accordance with religious teachings.

Second, consumers can compare costs and benefits. If there are two items that provide the same benefits, then consumers can choose which cost of the goods is lower. In other situations, if you get two types of goods, the exact same cost is needed, then consumers must choose goods that can provide greater benefits.

Third, consumers are not always able to estimate benefits precisely and carefully. when making a decision in buying an item, it is possible that the benefits obtained are not in accordance with the price that must be spent. This experience can be an information for consumers which ultimately affects consumption decisions in the future because each item can be substituted with other goods.

Thus, consumers are able to obtain a level of satisfaction in various ways. As a Muslim, you must be able and carry out all your activities which bring about the equipment and pleasure of Allah SWT. Basically consumption is built in two aspects, namely: needs and uses or satisfaction (benefits). Rationally, consumption and human behavior will never consume an item or service when the human being does not need it and benefits from the goods.

"And those who spend (wealth), they are not excessive and not (nor) stingy ..."
(QS. Al Furqon : 67)
"Surely those who are wasteful are very devil brothers and demons deny the Lord "
(QS. Al-Isra : 27)

In the viewpoint of Islamic economics, these two elements have an interdependence with that consumption. Consumption in Islam can be interpreted as the use of commodities that are good and far from something that is forbidden by Islam. Then the motivation that drives someone to do consumption activities must be in accordance with the principle of Islamic consumption.

5 CONCLUSION

Islamic economics does not see the scarcity due to the limited natural resources available on earth. Allah SWT has created the earth and all its contents for humans in facing their lives in the world until the end of the day. So, humans should not, especially for Muslims, state that nature provides limited resources. The main problem in Islamic economics lies in how every human being engages in consumption activities. So that there is no relative scarcity of resources. So, Islam provides rules about consumption. Islam gives a rule that does not mean prohibiting every ummah to enjoy the provision that Allah SWT gives, but Islam regulates so that consumption activities reach the maslahah that can be felt by all human beings in the world.

This view of Islam is a very good and detailed view compared to a notion that gives too much freedom or emphasizes satisfaction in consumption and a view that is too restrictive to consumption or in other words stingy. This view of the mid-concept prevents someone from taking actions that can endanger themselves, others or many people in their consumption activities.

ACKNOWLEDGEMENT

We would like to show the great appreciation to the Centre of Islamic Development Management of Universiti Sains Malaysia for providing the support on this research.

REFERENCE

Abdullah, Nazziruddin. 2003. *The Influence Of Religiosity, Income And Consumption On Saving Behaviour: The Case of International Islamic University Malaysia (Iium).* IQTISAD Journal of Islamic Economics Vol. 4, No. 1

Afzalur, Rahman. 1995. Doktrin ekonomi Islam. Yogyakarta : Dana Bhakti Wakaf

Amir, Wahbalbari. 2010. *The Concept of Scarcity and its Implication on Human Behaviour: Searching the Qur'anic Perspective*. Review of Islamic Economics, Vol. 14, No. 1.

Amir, Wahbalbari. 2015. *The concept of scarcity and its Influence on the definitions of Islamic economics*. Humanomics, Vol. 31 Iss 2 pp. 134 – 159.

Baqir ash Shadr, Muhammad. 2008. *Buku Induk Ekonomi Islam* : Iqtishaduna. Jakarta: Zahra

Brinton, C. 1981. *Pembentukan Pemikiran Modern*. Diterjemahkan dari Constructing of Modern Thinking oleh Samekto. Mutiara. Jakarta

Chaudry, Muhammad. 2012. *Sistem Ekonomi Islam Prinsip Dasar.* Jakarta. Kencana Prenada Media Group

Hossain, Basharat. 2014. *Economic Rationalism and Consumption: Islamic Perspective.* International Journal of Economics, Finance and Management Vol 3, No. 6

Lubis, Suhrawardi K. 2000. *Hukum Ekonomi Islam*. Jakarta. Sinar Grafika.

Mannan, Abdul. 1997. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*. Penerjemah : Drs. M. Mastangin Yogyakarta. PT Dana Bhakti Wakaf

Mohammed, Omar. 2011. *Economic Consumption Model Revisited: Infaq Based on Al-Shaybani's Levels of Al-Kasb.* International Journal of Economics, Management & Accounting, Supplementary Issue 19: 115-132

Nabhani, Taqiuddin. 1996. *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Perspektif Islam*. Penerjemah : Mochal. Maghfur Wachid. Surabaya : Ridalah Gusti

Qardhawi,Yusuf. 1997. *Norma dan Etika Ekonomi Islam*. Diterjemahan. Jakarta. Gema Insani Press.

Sukirno, Sadono. 2004. *Pengantar Teori Mikroekonomi*. Jakarta. PT. Raja Grafindo Persada.

Spencer, H. Milton. 1977. *Contemporary Macroeconomics*. Worth Publisher Inc. New York

Transactional And Transformational Leaderships In Islamic Perspectives

Muhammad Ubaidillah Al Mustofa, Rifyal Zuhdi Gultom
Post Graduate School, Universitas Airlangga
Indonesia

Sri Herianingrum
Faculty of Business and Economics, Universitas Airlangga
Indonesia

Dewie Saktia Ardiantono
Faculty of Business and Technology Management, Institut Teknologi Sepuluh Nopember
Indonesia

Abstract

The purpose of this study is to examine styles of Transactional and Transformational Leaderships and provide the standpoints of Islamic perspective. Islam does not see leadership style from a transactional perspective or lead based on rewards and punishments. Further, Islam supports Transformational Leadership style, while adding more emphasis on the realization of *Al Falah*. This study construct a framework of Islamic leadership that build on several elements namely character as a role model, collaboration and interaction with others, basic competencies, and level of intelligence.

Keywords: Transactional Leaderships, Transformational Leadership, Islamic Leadership

1 INTRODUCTION

In the mainstream society, there must always be a person who is considered more than others are. Someone who has more abilities is then appointed, as a person who is trusted to manage others. This person is usually called a leader. It is often to hear the phrase "the change of a leader, will bring new policy", even to the most detailed things such as changing tables and chairs, changing wall paint, changing office layout to a very complex phenomena. From the word of a leader, the term leadership emerged which is certainly through a long process. One of the internal factors that influence the success of any organization is leadership, including the leadership process at each level of the organization, competencies and actions of the leader. It is undeniable; the change of a leader will bring changes in the performance, direction and purpose of a unit, team, division or the organization as a whole. Good leadership in an organization can improve the performance of its members, while the opposite is true. Thus, it is not mistaken that leaders and leadership are always popular topics to be discussed in many literatures, researches and discourses.

2 OBJECTIVES OF STUDY

This study aims to provide a brief explanation of leadership theories, in particular the transactional and transformational leadership styles. The study looks at the perspectives of Islam in observing the two styles of leadership. Further, it also provides an explanation of how the concept of Islamic leadership has developed. This paper is expected to provide an overview of the basic framework in building effective leaders in accordance with what is taught by Islam. The general focus of this study include interpreting leaders, reviewing theories and styles of transactional and transformational leaderships, and the formulations of leadership looking at the standpoints of Islam.

3 METHODOLOGY

This study is a desk-based and library-oriented research. The researchers studied The Holy Quran, Sunna, available published literatures, journals, and magazines in this field in order to develop the view of Islam in regard to the transactional and transformational leaderships. The study has been structured in the light of the research objectives.

5 LEADERS AND LEADERSHIP

According to Robbins & Judge (2013), leadership refers to the ability to influence a group toward the achievement of goals. While Gibson et al. (1991) describe leadership as an attempt to use a type of non-coercive influence to motivate others through communication to achieve certain goals. Barnet (2006) in explains leadership as a process by which one individual influences others toward the attainment of groups or organizational goals. Leadership broadly includes the process of influencing others to determine organizational goals or the relationship of interaction between followers and leaders in achieving common goals. Leadership the ability to direct and influence group actions and activities to achieve the expected goals. Leadership has three fundamental elements, namely: (1) leader, (2) follower, (3) certain situations that connect the leader and follower to interact together. All three interact in a process. This very general understanding of leadership is also in line with the ideas of Muslim scholars. Ali (2009) describes leadership as a process of influencing, which is shared naturally, where a leader and followers are involved in certain activities to achieve common goals. In another study, Jamil (2015) explained leadership as a person's ability to lead a group of individuals to complete a particular mission, pay attention for their followers with the aim of succeeding in the management process and reducing errors. From the various definitions above, the element contained in each of these definitions are to influence. Therefore, the simple definition of leadership, looking at the essence of above definitions, is an attempt to influence the group and achieve a common goal. A true leader is always a person who has strong principles of communication, assertiveness, and dynamism in their personality. A leader has sincerity towards commitment and has a positive attitude while living his personal and professional life. Leadership is seen as a means of motivating and guiding people in ways and directions that are planned in such a way that it becomes the organization's main concern; it makes changes to organizational improvement.

In contrast to the notion of leadership that has been developing so far, understanding leadership in Islam has an additional element, which is the aspect that underlies the leadership

itself. Leadership in the Islamic perspective is a way of leading based on Sharia provisions. The leadership model in Islam always emphasizes the concept of *Al Falah*, which is success in everyday life in this world and in the hereafter. Therefore, successful leaders are those who achieve the goals of *Al Falah* through their role as leaders (Ahmad & Fontaine, 2011). Leadership in Islam will be discussed further in the following discussion.

6 TRANSACTIONAL AND TRANSFORMATIONAL LEADERSHIPS

The study conducted by Sultana et al. (2015) explained the vision of Transactional Leadership that based on transactions conducted between leaders and followers. A transactional leader sees human relations are just a chain of transactions. The root of this leadership style is reward, punishment, economic exchange, emotional and physical exchange, and other "transactions". To better understand this leadership style in a simple way, a leader is leading the organization and telling the followers what their obligations are as they gets a salary for it. Transactional leaders apply a substitute model, where rewards are given for good or positive results while bad efforts or unsatisfactory results will lead to punishment and sanction. This kind of leadership is also recognized as managerial leadership, since the focus of this leadership style is on the responsibilities of administration, organization and group performance; transactional leadership is a leadership style where leaders encourage adherence to the followers through reward and punishment. Transactional leaders provide instructions for upholding a chain of rules and regulations; their approach does not aimed for improving or developing current condition and change the future.

Wollah and Soegoto (2015) describe transformational leadership as a way to influence others so that they are willing to bring out their best abilities and skills in the value creation process. Transformational leaders are leaders who inspire their followers to set aside their personal interests and have extraordinary influential abilities. Sultana et al. (2015) explained in more detail that the role of transformational leaders not only provides inspiration by motivating their followers, but they are leaders who must be present and always there to convince and guide their followers until they achieve the shared vision and goals. A transformational leader is someone who inspires followers to achieve satisfying and extraordinary results.

7 COMPONENTS OF TRANSACTIONAL AND TRANSFORMATIONAL LEADERSHIP

According to Bass's (1997) observations, Transactional leadership uses three components in its application. The first component is contingent reward, which is a method of awarding and punishing the followers with the aim of realizing the vision, mission and goals of the organization. Transactional leaders arrange mutually agreed contracts and make recommendations provided for positive results and successful performance, as well as drafting sanctions and penalties for failure. Active management by Exception is the second component in transactional leadership and is applied by observing followers and taking action according to their performance. Transactional leaders are actively and involved in implementing policies to keep all followers away from mistakes and avoid errors. Passive management by Exception is the third component. This component encourages leaders not to take any action until serious problems occur. Transactional leaders fully observe the followers and are not involved in certain situations, until they become severe. In Transformational Leadership, a transformational leader is required to master four

components that are often called the Four I's with the aim of achieving all organizational goals. These components will be explained as follows:

The first component is idealized influence. This influence considers the characteristics of a leader towards the relationships that are built with the workers. This aspect includes leader's behavior that makes subordinates respect and want to imitate their leaders. Leaders are required to have character qualities that make subordinates admire and protect them. The parable of good behavior that can be applied to this dimension is discipline to work on time. The second component is called inspirational motivation. Leaders are required to motivate and inspire followers and present and link common goals, encourage workers to contribute the best, and provide shared vision and mission of the future. Further, the leader will provide a challenge to inspire employees' morals at work. The key to inspire and motivate the follower is to build confidence (optimism) and enthusiasm of subordinates while leading them to accomplish organization's goals, both in the short and long term. The third component is intellectual stimulation. This dimension demands a leader to bring innovations and bright ideas to solve organizational problems. This dimension guides a leader to realize and discover all elements of the organization to advocate for innovative strategies and plans to run the organization in the future. The last component is called individualized consideration. Leaders will always accept ideas and include followers in the decision making process. The leader guides and helps to optimize the potential of followers by providing facilities and building the environment needed for them to develop.

8 ISLAMIC VIEW OF TRANSACTIONAL AND TRANSFORMATIONAL LEADERSHIPS

Alsarhi et al. (2014) argue that Islam does not support a transactional leadership approach for the reason that the transactional approach focuses only on motivating followers through intrinsic and extrinsic rewards that based on performances. A Muslim leader, after conducting a good performance will not wait to be rewarded. A Muslim leader consider the process of accomplishing tasks and responsibilities and work for the followers as a means to worship the almighty God. In a study conducted by Hoque et al. (2013), the Prophet was decisive in applying the commands of Allah even with his relatives, especially in matters of great sin. One example of the firmness of the Prophet was when in Medina, the Prophet ordered to cut off the hand of the thief. Some companions think that punishment will not be done because the person is a distant relative of the prophet. When the Prophet saw this, he said, "If my daughter Fatimah is guilty, she will not survive" (Al Bukhori). Injustice always leads to turmoil and conflict, but at the same time, justice must be forged with compassion. In Islamic organizations, both managers and owners must be aware and sincere in ensuring justice for all. This story illustrates the motivation of the Prophet by giving strict sanctions for those whom does not stand for the commands of Allah and His Messenger. The Islamic leadership literatures do not mention considerably or make similarities to the transactional leadership approach for the reason that Islam does not see leadership style from a transactional perspective or lead based on imposing rewards and punishments. However, the absence of deep taught in this matter indicates new research fields that can be started with the goal to ensure the existence of Islamic standpoints.

Observing from an Islamic perspective, transformational leadership adopts a deeper approach to engagement and provides opportunities for groups to work and help one another. The

leader's job is to give the best to whom he or she leads and transform society in a good direction for the realization of the vision and mission. It is evidenced that the Prophet Muhammad transformed the society in the Arabian Peninsula, bringing the light of Islam into the society. The Prophet motivated the companions to reject the established order and fight for the establishment of an Islamic state, which in the future could become the center of world civilization for fourteen centuries. The Islamic and Western approaches to transformational leadership have in common that both approaches accept transformational leadership because they emphasize the core of various leadership characteristics such as individual, inspirational, and intellectual traits. However, in terms of differences, the transformational approach is more prominent in Islam than in the west because the Islamic approach encourages cooperation and mutual assistance - helping to improve society in order to get a better life.

The Prophet Muhammad as a transformative leader was very concerned about the differences that existed in each of his followers while at the same time being mentors, providing training and advising. The Prophet also helped with providing the needs of his followers for achievement and self-actualization through "intellectual and spiritual rethinking". The Prophet always stimulated his followers to improve their intellectuality, by always paying attention to their followers and whom they lead (Beekun, 2012).

9 BUILDING A FRAMEWORK OF ISLAMIC LEADERSHIP

According to Mohamed (2012), the Prophet was able to apply the ideal concept of leadership by highlighting his noble and most important qualities, namely honesty, trustworthy, conveying and openness (*tabligh*) and the latter was working with innovation and creativity (*fathanah*). This leadership is proven to form a quality civilization with exemplary and full of integrity. Here are some tips and ways Muslim leaders motivate their followers:

1. A leader must accept responsibility for carrying out his duties and obligations in accordance with the interests of his religion and organization. A leader does the task with full trust and caution, avoid wasting time, eager to learn and make an apology when guilty. A leader is the protector of rights that will be received by his employees.
2. A leader must be seen by his followers as part of them, outside the context of work, and will be seen as a leader in the context of professional life.
3. A leader must not underestimate employees who have differences in skin, race, religion, or preferences. He or she must treat all followers equally.

Jamil (2015) made an effort to create a leadership formulation in Islam that could be used and applied, regardless of place and time. This formulation is divided into four basic frameworks, which are then broken down into several leaders' traits. Here is the basic framework of Islamic leadership.

The first and most important framework is the leader's character as a role model. A true leader must be a person who has a character that can present himself as a role model and a reference in acting for his subordinates. These characters include their assertiveness, honesty, reliability, selflessness, ethics, loyalty to the organization, passion, moderation, humility, justice and mercy. These characters are important attributes that must be possessed by someone in their personality as the leader of an organization, company or country. Leaders become role models for the team and capable to solve existing problems.

The second framework is the ability of leaders to collaborate and interact with followers. A leader will always consider his subordinates and will not give excessive burden, beyond the limits of the subordinates. Leaders are required to motivate each member in the organization so they can work their best and improve their quality. Not only motivates, but a leader will train each member to develop. Leaders are required to delegate each task and obligation to members who have the capability to implement it. Moreover, leaders are able to make effective decisions to solve every problem after consultation with all involved parties and relevant stakeholders. At the end of the work period, leaders are required to provide an assessment and evaluation, which is then used to improve the work system so that all management process activities can proceed according to what has been planned.

The third framework is to discuss the basic competencies that must be owned by each leader. A good leader is a competent leader in his field and specialization. Leaders demonstrate the capabilities to be a reference and guidance for each work processes. Leaders are required to have integrity and become dynamic who adapt and adjust to the fast changing of conditions and the occurance of crisis. In daily life, leader communicate effectively in every process of organization. Becoming a leader means having the power to influence. Accountability of a leader will always be the main concern in the eyes of various groups. Therefore, leaders must have the courage and determination in determining every attitude and action. He will walk with consistency in doing well all the time.

The final framework is the level of intelligence and the way to see the future. This can include their competence in the relevant character discipline. Leaders must have strong emotional intelligence, not easily influenced by thoughts that can have a negative impact. He is a visionary figure, has far-sightedness. At the end of the term of office, the leader is required to succeed in choosing his successor and transferring his duties and responsibilities.

10 CONCLUSION

Leadership is the ability of a person to lead a group of individuals to accomplish certain missions, fostering subordinates with the goal of succession management so that mistakes can be avoided. Leadership is seen as a means of motivating and guiding people to what already planned in such a way that it becomes the organization's main concern; it basically makes changes to organizational improvement. In the context of Islam, leadership means guiding the organization towards the realization and achievement of common goals, and creating a system where there is satisfaction and prosperity or *al-falah*, for everyone (Jamil, 2015). Islam support the transformational leadership approach while giving more significance on the attainment of *al-falah*. Islam reject the transactional leadership approach that lead based on the reward and punishment. A Muslim leader will not wait to be rewarded and to be punished in implementing his tasks and duties and responsibilities, but will do it in the sincere way as a worship to the Almighty God.

AKNOWLEDGMENTS

We would like to show the great appreciation to the Centre of Islamic Development Management of Universiti Sains Malaysia for providing the support on this research.

REFERENCES

Ahmad, K., & Fontaine, R. (2011). ISLAMIC LEADERSHIP AT THE INTERNATIONAL. International Journal of Economics, Management and Accounting, 2(2), 121–135.

Ali, A. J. (2009). Islamic Perspectives on Leadership: A Model. International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management, 2(2), 160–180. Https://Doi.Org/10.1108/17538390910965167

Alsarhi, N. Z., Salleh, L. M., Za, M., & AA, A. (2014). The West and Islam Perspective of Leadership. International Affairs and Global Strategy, 18, 42–56.

Barnet, Tim. 2006. "Leadership Theories and Studies". On Encyclopedia of Management.

Bass, B.M. (1997). Does The Transactional - Transformational Leadership Paradigm Transcend Organizational And National Boundaries? American Psychological Association. Vol. 52 (2), 130-139

Beekun, R. I. (2012). (2012). Muhammad (SAW) A Transfomarional Leader. Issues in Islamic Management: Theories and Practices, (Leadership), 286–295.

Gibson, James L., Etc., 1991. Organization: Behavior, Structure, Processes. Irwin Boston.

Hoque, N., Aktaruzzaman Khan, M., & Mowla, M. (2013). Organisational Culture: Features and Framework from Islamic Perspective. Humanomics, 29(3), 202–219. Https://Doi.Org/10.1108/H-06-2013-0040

Jamil, M. Y. (2015). Islamic Perspective Of Leadership: A Role Model for Today's Ceos. Ournal of Islamic Thought and Civilization Fall, 5(5), 24–45. Retrieved From Http://Admin.Umt.Edu.Pk/Media/Site/UMT/Subsites/Jitc/Filemanager/JITC Fall 2015/03. Leadership.Pdf

Mohamed, S. N. (2012). Styles And Strategies Of Motivation Is Islamic Organizations. Issues in Islamic Management. Issues in Islamic Management: Theories and Practices. (Leadership), 315–323.

Robbins, S. P., & Judge, T. A. (2013). Organizational Behavior.

Sultana, D. & Y. (2015). Transactional or Transformational Leadership: Which Works Best For Now? International Journal of Industrial Management, 10(10). Retrieved From Http://Ijim.Ump.Edu.My/Images/Pdf/4.Pdf

Wollah, D. C., Soegoto A.S. (2015). Kepemimpinan Transformasional, Kepemimpinan Transaksional dan Lingkungan Kerja: Pengaruh terhadap Kinerja Karyawan. Jurnal EMBA. 3(4), 169–177.

Motivation And Organizational Culture In Islamic Perspective

Hanif Fadhlillah
Magister Sains Islamic Economic,Postgraduate School Of Universitas Airlangga
Indonesia
Sri Herianingrum
Islamic Economic Department,Faculty Of Eonomic Business,Universitas Airlangga
Indonesia
Hendarjatno
Accounting Department,Faculty Of Economic Business, Universitas Airlangga
Indonesia

Abstract

The purpose of this research is to find out how work motivation and organizational culture can improve employee performance. In Islam, creating a good, conducive and comfortable work motivation and organizational culture for each employee is very important. This research is a qualitative study, using the literature study method. Secondary data was collected from journals, books, and articles related to research, editing and analysis using content issues, then review and conclude. After reviewing all the literature related to the research theme, it can be concluded that In Islamic teachings, every work is worship, and when the concept of worship is applied in work motivation and organizational culture, each employee will have a sense of responsibility and be able to maintain Islamic values in each work.

Keywords : Motivation, Organitation Culture, Islamic Persperctive

1 INTRODUCTION

Business competition that is getting tighter now has an impact on the number of organizations or companies realizing the importance of having quality human resources and high commitment to where they work (company). This is able to encourage the performance of an organization that increasingly requires strong carrying capacity in an effort to achieve the company's vision, mission and goals. It can be concluded that employees are the main wealth for the company. They become planners, implementers and controllers who always give an active role in realizing each company's goals. Every employee has thoughts, feelings and desires that influence attitudes and behavior. These attitudes and behaviors determine how much they are responsible for the work that is charged, loyalty to the organization and of course job satisfaction. Therefore there will be many things that must be maintained and also fulfilled as well as possible by the company.

A company needs to form an organizational culture capable of being a corporate identity and guideline in acting and behaving. A strong organizational culture will make the company able to provide certainty to all employees to progress and grow together and develop together with the company. Organizational culture is a set of values or norms that have long been in force and are trusted jointly by all employees as a code of ethics in solving every problem of an organization (company).

Companies must be able to form employees who are highly motivated and brave to see any changes that occur as a challenge that must be faced. One of the many approaches to improving human resources is through a religious approach. According to Mangkunegara (2005) states that in every achievement of work of employees and also organizations in the modern era, it needs a psychological, cultural and religious approach. Islam emphasizes the people to work hard.

"O my people, Work according to your circumstances, verily I will work (too), Then you will know. " (QS Az-Zumar: 39)

Islam is a perfect religion. The system of faith and aqeedah which is believed by every Muslim also regulates work ethic, encourages and instructs his people to be enthusiastic in terms of work and also charity without complaining at all so that they show satisfaction for themselves. The motivation of Islamic work is very important in improving the quality of human resources in the organization.

3 LITERATUR REVIEW

Organizational culture is an implementation of the general perceptions held by each member of the organization. This situation is clearly illustrated if we interpret culture as a system of shared understanding. We hope that individuals with different backgrounds and different levels of position within the organization are able to describe organizational culture in the same way. According to Robbins (2003) organizational culture has several functions within an organization.

1. Culture has a role within the boundaries of determinants, namely to create differences between one organization and another organization.
2. Culture also serves to convey a sense of identity to members of the organization.
3. Culture makes it easier to forward organizational commitment to reach broader limits.
4. Culture promotes the stability of the company's social system. Culture is a social bond that helps bind togetherness of the organization by providing appropriate and appropriate standards regarding what employees must disclose and do.
5. Culture has the task of forming behavior and attitudes of members of the organization.

Islam gives a moral obligation for every Muslim to make every effort to carry out all Islamic rules in the aspects of life, including in terms of work ethics or organizational culture. The direction of applying the concept of Islamic organizational ethics or culture, which refers to "the obligation of an organization to protect and contribute to the community where the organization is located". An organization carries social responsibility in three ways:
(1) In organizational actors
(2) In the natural environment

(3) In general social welfare.

The establishment of an organization aims to achieve a predetermined grand plan. In general, the plan is in the form of long-term, medium-term and short-term goals. So that there is a positive correlation between motivation and goals where each member in a work unit has clear and precise work goals, has a higher work motivation than the group that works without clear goals.

The related definition of "motivation" is a matter of how to encourage the work spirit of organizational members, so that they are able to work hard and give all abilities and skills to realize the company's goals (Hasibuan, 1996). It can be concluded that motivation is a force that is able to provide stimulation and encouragement of employee morale, and change the behavior of employees to carry out the task assigned with enthusiasm and optimal work performance, so that the company's goals can be achieved optimally. The most basic law in Islam is motivation to work only for Allah SWT.
"Allah has promised to those who believe and do good work that for them Allah's forgiveness and great rewards." (Q.S. Al-An'am: 9). "

This verse has shown that there is a complete work motivation in Islamic teachings. In Islam, work motivation aims to get forgiveness and rewards from God is the biggest motivation of a Muslim. So working in Islam does not just stand in a vacuum to pursue "world bonuses". However, working in an Islamic perspective is to create the "infinite bonus" that God has promised to every human being.

Work motivation is very important because instinctively people will always expect rewards from what they have done. So that, no matter how hard the work they do, then that is the amount they have to receive. Understanding of the work motivation is not only oriented to the afterlife reward. However, motivation is also in accordance with the laws of the world, that is, someone will get something according to how much effort they make. In addition, a Muslim must also have unlimited motivation to work.

3 RESEARCH METHOD

This qualitative research is included in the type of library research, which is an effort to obtain the primary and secondary data needed by reading the Koran, hadith, books and scientific works that are relevant to the research topic, including articles published by various media and electronic media.

4 ANALYSIS AND DISCUSSION

Islamic teachings give an obligation to every Muslim human to always try to the maximum in carrying out all (rules) of Islam in all aspects of life. Abdul Mannan (1993) explains that the basic concepts of Islamic economics can be the main foundation of organizational culture. The organizational culture is based on three fundamental concepts, namely faith in God, leadership and also justice.

Motivation is one of several factors that can influence the level of achievement of an employee. There are two other factors, namely, a person's ability and also an understanding of attitudes and what decisions must be made to achieve maximum work performance. The behavior of each member of the organization is always different from one another. This difference is caused by the ability to work or depend on one's work motivation. Different motivations for each employee result in actions that are different from one another. So that this action must be well coordinated so that it does not deviate from the stated organizational goals. Motivation can also control, maintain activities, and determine the direction that must be taken by members of the organization. The characteristics of work motivation and the culture of Islamic organizations that can improve organizational performance are as follows:

First, work is one of the functions of humans as caliphs. As a Muslim, it should be realized that the creation of human beings to become leaders in the earth so that we must be able to direct deeds that are capable of creating benefit in the world. A Muslim must believe that whatever Allah has created is for the good and everything that God gives to humans is a means to make them aware of their functions as managers of the earth. QS Al Baqarah 30:
"Remember when your Lord said to the angels:" Indeed, I want to make a caliph on the earth. " even though we always glorify by praising You and purifying You? "The Lord said:" I know what you do not know. "

Second, Working is "worship". Based on the function of Muslims as caliphs on earth, it is very necessary for a Muslim to be responsible for all the management of resources on earth. Therefore, the management process becomes very important for a Muslim to fulfill the needs of life both now and in the future. As a Muslim works has the same meaning as actualizing himself in one of the knowledge of Allah that has been given to mankind.

Islam advocates and encourages the work process considering the importance of the position of production in producing good and useful resources. Working is one of the reinforcement parts as well as a source that can meet the needs of the community. QS Al Mulk 15:
"He is the one who made the earth easy for you. Then walk in every direction and eat a portion of His sustenance. and it is only to Him that you (return after) are raised. "

Third, Working based on benefits and benefits in the sense that each work process is not merely seeking profits to accumulate wealth. Works not because of the mere economic profit gained. But also how important these benefits are. As the word of God in QS Az-Dzariyat 19:
"And on their property there is a right for the poor who ask and the poor who do not share".

The company manager must also make the production process an "alms field". The community believes that charity expenditure is a means to satisfy worship and also bring good luck to the company, such as increased production demand.

Fourth, work by maximizing all the abilities of the mind. An employee must be able to use his mind (intelligence) and professionals in managing resources. This is because the production factors used for the production process are relatively limited in nature, so that

humans need to optimize the abilities that God provides. Some commentators interpret "strength" with reason. As the word of Allah SWT in QS Ar-Rahman 33:
"Hai Jin and humans if you are able to penetrate (cross) the corners of heaven and earth, then relax, you cannot penetrate but with strength".

Fifth, Working full of feeling confident and optimistic. As a Muslim, they must be sure that whatever they do in accordance with Islamic teachings will not make life difficult. As the word of God in Surat Al-Mulk: 15:
"He is the one who made the earth easy for you, so walk in every direction and eat a portion of His sustenance. And only to Him are you (back after being resurrected)."

Likewise the word of God Almighty. In Surah al-Hijr: 19-20:
"And we have made for you on earth the necessities of life, and (We also created) creatures that you are not the giver of rezkei to him".

Sixth, work with a balance attitude. In Islam, work also requires the attitude of tawazun (balance) between two things, namely the public interest and special interests (Abdullah Abdul Husein, 2004). These two things cannot be analyzed hierarchically but need to be remembered as a whole unit.

Seventh, Working with attention to all aspects of halal and avoiding haram (which is prohibited by sharia). A Muslim employee is obliged to avoid work processes that contain illicit elements, namely financial processes that contain usury or policies on labor that are considered very unfair and marketing that deceives consumers.

5 CONCLUSION

Organizational culture is an ideology that can unite an organization and also the product of many social interactions, influenced by all members of the organization. So that shows that organizational culture has a positive relationship with the creation of good work motivation and ends with improving employee performance in an organization. This is supported by the Islamic view, where a moral obligation for every Muslim human to strive and work optimally in carrying out all Islamic rules in all aspects of life and make worship to Allah the greatest motivation in work, more specifically on aspects of social ethics in shaping culture good and right organization according to Islamic teachings.

ACKNOWLEDGEMENT

We would like to show the great appreciation to the Centre of Islamic Development Management of Universiti Sains Malaysia for providing the support on this research.

REFERENCE

Afazlurrahman. 1996. *Muhammad Sebagai Seorang Pedagang*. Yayasan Swarna Bhumi: Jakarta.

Anshori, Muslich dan Sri Iswati. 2009. *Metodologi Penelitiian Kuantitatif*. Surabaya: Airlangga University Press.

At Tariqi , Abdullah Abdul Husein. (2004). *Ekonomi Islam, prisip Dasar, dan Tujuan*. Jakarta: Magistra Insania Press.

Departemen Agama RI. (1989). *Al Qur'an dan Terjemahan.* Semarang: CV. Toha Putra.

Fauzan dan Irma. 2012. *Pengaruh Religiusitas Dan Etika Kerja Islami Terhadap Motivasi Kerja*. Jurnal Modernisasi Volume 8, Nomor 3.

Gibson, L & Ivancevich. (2001). *Organizations (Behavior, structure and Process).* Richard D. Irwin, Inc. Terjemah. Jakarta: PT. Binarupa aksara.

Hakim, Lukman. 2016. *Budaya Organisasi Islami Sebagai Upaya Meningkatkan Kinerja* Iqtishadia, Vol. 9, No. 1.

Mangkunegara, Anwar Prabowo, 2005. *Perencanaan dan Pengembangan Sumber Daya Manusia*. Bandung: PT. Refika Aditama.

Mannan, Abdul. 1993. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*. Penerjemah : Drs. M. Mastangin Yogyakarta. PT Dana Bhakti Wakaf

Marimin, Agus. 2011. *Pengaruh Gaya Kepemimpinan, Motivasi Kerja dan Budaya Organisasi terhadap Kinerja Karyawan pada Bank Muamalat Indonesia Cabang Surakarta.* Jurnal Muqtasid Volume 2 Nomor 1

Robbins, Stephen C. (2003). *Organizational Behavior, Concept Contropversies and Applications.* Prentice Hall Inc. USA. Terjemahan. Jakarta: P.T. Indeks Kelompok Gramedia.

Stephen, P. Robbin., *Perilakuk Organisasi*., Edisi Bahasa Indonisia., New Jersey., Simon & Sentruzeiph Ltd., 2002

Determinants Of Inward Foreign Investment: Islamic Outlook

Muhammad Ubaidillah Al Mustofa
Post Graduate School, Universitas Airlangga
Indonesia
Sri Herianingrum
Faculty of Business and Economics, Universitas Airlangga
Indonesia
Dewie Saktia Ardiantono
Faculty of Business and Technology Management, Institut Teknologi Sepuluh Nopember
Indonesia

Abstract

This study aims to highlight the determining factors of inward foreign investment in a certain country. Study literature research is applied to assist in achieving the goal. Findings show, the volatility of macroeconomic factors contribute to the decline of inward foreign investment. Inflation and higher currency exchange rate make cost of production become more expensive and decrease the motivation to invest, while economic growth symbolize reliable economic environment and increase the inward foreign investment. Instability of macroeconomic factors will increase the risk exposure of the country and decrease investors' motivations. While the low exposure of country risk encourage the inflow of capital. In addition, Investors tend to conduct business and investment activities in countries with enhanced country and corporate governance as well as reliable institutional qualities. Although, some evidences show a positive trend in countries with corruption and bribery activities as it is easier to obtain new sources with cheaper prices. Further, technology tend to be a strong factor in deriving the flow of inward investment. Finally yet importantly, looking at Islamic outlook, the inflow of foreign investment is be determined by the percentage of the profit and loss sharing in addition to the social benefits it can provide.

Keywords: Foreign Investment, Macroeconomic, Risk, Technology, Culture, Politics, Country Governance

1 INTRODUCTION

In the process of building a sustainable economic development, growing economies face many challenges that hold back the development process. One of the serious challenges in the process of economic development is the need for large funding sources to finance every government projects. This huge demand is a big concern that for policy makers and government officials to look or solution. Merely relying on national income and savings, sourced from within the country such as tax and trade, alone will not be enough; therefore, the need for funding sources from abroad is might be an alternative solution. The sources of financing obtained from external parties come in the form of foreign debt and investment or commonly referred to as foreign investment. If a country continues to use foreign financing in the form of debt, this can lead to accumulation of debt in the long run. The state must pay

the principal and interest. Be dependent on debt as the main source of funding for the economic development process will give the country a huge burden, especially in the annual national expenditure budgeting. The government will manage to establish a budget and allocate it to pay the country's obligations. Therefore, foreign investment is considered capable of being an alternative solution. Busse and Hefeker (2007) argue that short-term debt can have a negative impact and destroy economic stability. This happens for the reason of the negative impact caused by fluctuations in the unpredictable economic environments, leading to the decrease of motivation for economic actors to carry out business activities. Further, Bengoa and Sanchez-Robles (2003) found a negative and significant correlation between the service of providing debts or loans and the inward of foreign investment. The more debt or loan services distributed in the economy, the higher the risk exposure of a certain country. Therefore, the service of providing heavy and unmanageable debts and services increases the likelihood of disruption in a country's economic and financial systems. For that reason, it is highly recommended by world economists, especially for developing economies to attract foreign direct investment and take careful control in accommodating other financial resources, especially in the form of foreign debt. Greece is one example of a country that has recently suffered from an economic and financial crisis caused by the government's inability to resolve high debts and severe fiscal imbalances (Baltas, 2013). The country defaulted on its obligations and contributed to several political, economic and social stability issues.

Looking at the potential and prospect of foreign investment in contributing to the economic development process, this study aims to examine and provide a brief explanation of foreign investment. It is expected to provide an overview of the basic knowledge concerning the motives of conducting foreign investment, factors that affect the flow of investment in the country, and the Islamic perspective of investment. Several researches have studied motives, factors and determinants of foreign investment. Studies of (Dunning, 1998; Faeth, 2009; Madura, 2010) explained some motives in conducting the foreign investment. Prior studies focused on the relationship between country-specific macroeconomic variables and the inflow of FDI and find that inflation (Asamoah et al. 2016; Bengoa and Sanchez-Robles, 2003; Boateng et al. 2015), exchange rate (Asamoah Et Al., 2016; Bénassy-Quéré, Fontagné, and Lahrèche-Révil, 2001; Kosteletou and Liargovas, 2000), GDP growth (Boateng et al., 2015; Kayalvizhi and Thenmozhi, 2018; Muslim, 2016) impact the flow of FDI in the country. Further, studies found that investors tend to invest in countries with low exposure of risks and stable macroeconomic conditions (Asamoah et al., 2016; Aziz, 2018; Busse and Hefeker, 2007; Grosse and Trevino, 2005; Madura, 2010). In addition, institutional quality, corporate and country governance, and technology play an important role in determining the flow of foreign direct investment (Kayalvizhi and Thenmozhi, 2018). The study would contribute additional knowledge on the Islamic point of view on the flow of foreign investment in the country. Governments, business players in Islamic countries, especially members of Organization of Islamic Countries are the parties who will take benefits of the study. Moreover, this study is projected to provide guidance and insights to assist in the establishment of policies concerning the investment in a certain country.

2 METHODOLOGY

This study is a study literature research. The researchers studied books, available published

literatures, journals, and magazines in this field in order to provide general insight, common knowledge and develop the view of Islam in relation to the flow of foreign investment in the country. The study has been structured in the light of the research objectives.

3 ADVANTAGES AND DISADVANTAGES OF FOREIGN INVESTMENT

According to Madura (2010), an ideal foreign investment is able to transfer capital to support the economy of the country and solve social problems such as unemployment and increased technology transfer from foreign companies, without exploiting and putting pressure on business from local companies. Investments are considered as means to develop new economic activities, creating jobs to reduce unemployment. The inflow of foreign capital is considered as an opportunity for companies and domestic businesses to expand the business and increase the quality as well as the quantity of total production. However, the government must consider the benefits and losses of the entry of foreign investment. Problems such as foreign ownership of assets and objects of state wealth, where foreign investors have a greater percentage of ownership than local investors. This gives foreign investors full control and authority over the assets and assets they have and has the potential to ignite political, economic and social jealousies between local communities and expatriates. Seeing some of the advantages and disadvantages of foreign investment, the government can provide incentives to encourage the inflow of foreign investment or impose several provisions in the form of regulations that can hinder or even prevent the entry of foreign investment in a country.

4 MOTIVES IN CONDUCTING FOREIGN INVESTMENT

Multinational Companies are motivated to conduct investment activities to achieve value-added accomplishments abroad the host countries. First motivation is to take benefit of lower labor costs in some foreign countries to reduce the total cost of production and gain new market share with the aim of expanding the business to look for more loyal customers. Second motivation is to look for the availability of new natural resources at a more affordable price. Third, the search for efficiency to seek more incentives in trade and investment activities. Fourth, for strategic assets, by acquiring knowledge of strategic assets used in the process of production at the right market and reasonable prices (Dunning, 1998). Looking at a business perspective, Madura (2010) argues multinational corporations are inspired to invest in foreign countries for two motives. Cost-related motives are expressed in obtaining economies of scale by optimizing the use of superior foreign production factors. The superiority is expressed in (1) attaining the advantage of lower labor cost, (2) obtaining raw materials at competitive prices, (3) adopt technology in foreign companies at cheaper price, and (4) react to fluctuations in macroeconomic uncertainties such as a sudden increase in prices of factors of production, tax rate and interest rates. Elheddad (2018) discovers a tendency that multinational enterprises favor to share their portfolio investment in countries that let them to obtain access to natural resources with reasonably priced and cheap prices, impose low taxes and countries with high corruptions and briberies. While income-related motives, are expressed in (1) drawing new bases of demand by ingoing marketplaces where greater profits and promising, (2) responding to trade constraints that forbid the companies to utilize their potentials, (3) utilizing monopoly profits for mature multinational enterprises and (4) diversify internationally to minimize the business risk

exposure by conducting several business activities in different countries. According to Faeth (2009), nine theories explain the motivation of investing in foreign countries including the Macroeconomic determinants of FDI (1), as well as determinants of FDI based on the neoclassical trade theory (2), ownership advantages (3), aggregate variables (4), the ownership, location and internalization advantage framework (5), horizontal and vertical FDI models (6), the knowledge capital model (7), diversified FDI and risk diversification models (8) and policy variables (9). Empirical studies indicate that there is not one single theory of FDI, but a variety of theoretical models attempting to explain FDI and the location decision of multinational firms.

5 DETERMINANTS OF FOREIGN INVESTMENT

Several macroeconomic variables such as country risk, inflation, exchange rates, national income, and government policies affect the flow of investment in a certain country (Madura, 2010). Further, technology as well as good country and corporate governances also contribute in attracting the inflow of foreign investment. This section focuses on several factors that influence the inflow of FDI in the host country.

5.1 Macroeconomic Factors, Economic Growth and Investment Inflow

Inflation is a macroeconomic variable that offer information of price stability and economic environment to the investors. Higher inflation rate decrease the sale and profit of businesses. This happens for the reason that price of goods and services become more expensive, lowering the aggregate demand for products and services. Looking at business perspective, higher inflation will increase the cost of production as price of acquiring raw materials and paying for the labor wages and employee's salary become higher. Taken together at the aggregate level, this will lead to a fall in the real value of money, accordingly the decline of national production of goods and services (Madura, 2010). High volatility of the inflation rate and its uncertainties indicated the failure of government to conduct effective fiscal and monetary policy, as well as its obligation of balancing the national budget effectively and efficiently. In the most horrible case, the outlier phenomena in the economy of hyperinflation will occur, when money stops its main roles as valuable medium of exchange and store value of products and services. When high uncertainty of the inflation rate occurs, the economy will look unappealing and discourage the motivation of investors, thus it will hamper new investment inflowing to the county. Bengoa and Sanchez-Robles (2003) found inflation's negative and significant effects on foreign investment in study of 18 Latin American countries between 1970 and 1996. Boateng et al. (2015) reveal that Norway's inflation correlated significantly with negative results towards the inflow of foreign investment in the country. A similar result is found in study of Asamoah et al. (2016) that found an adverse effect of the inflation volatility to the inflow of foreign investment in 40 countries in the Sub-Saharan African region in 1996 to 2011.

The exchange rate refers to the rate at which the currency of a country is converted into other currencies. Looking at the business perspective, especially in the context of international business, the exchange rate plays a major role in determining the direction of the business. Lower foreign currency provide more value in the invested capital, will higher price of foreign currency will decrease the value of the invested capital. More value offers

the investors the ability to buy more factors of production to support the business processes. Further, instabilities and fluctuation of the exchange rate make the expected profits unpredictable, which could hinder the process of investment decisions. A stable exchange rate attract investment flow in a specific country, as profits on investments can be determined more forthrightly. Higher volatility of exchange rates will decrease the expected profits on investments of international firms and could lead to a fall in the value of assets invested. The uncertainties become too high increasing the risk exposure associated with a certain investment. Therefore, exchange rate distortions and volatility is detrimental to the inflow of inward foreign investment (Asamoah et al., 2016; Madura, 2010). However, study of Kosteletou and Liargovas (2000) found no clear correlation between the level of exchange rate and the flow of investment since it can possibly to generate both positively or conversely returns to the investment. Bénassy-Quéré et al. (2001) argue that foreign businesspersons only invest when the exchange rate is advantageous. In some case, investors have a preference to invest in countries with low exchange rates. Cost of production become cheaper since the investment grow into more valuable. This impossibly to generate higher return, especially if the investors tend to sell in the host country but refrain from doing so if it intends to re-export.

Foreign investors tend and favor to put their investment portfolio in emerging economies with stable macroeconomic conditions and economic growth (Kayalvizhi and Thenmozhi, 2018). Higher national income of a country illustrates greater income of people in the country. The high income of the community will influence the consumption pattern and profits of the company. The increasing demand of product and services in the country, provide companies with opportunities to establish more investment plans and expand the businesses. A measure to evaluate the economic development is by computing the Gross Domestic Product, which is a description of the value of goods and services produced by a country within a certain year period. A study of Boateng et.al (2015) specifies positive and significant correlations on the investment inflow in Norway and its real and sector GDP. Herrera-Echeverri et al. (2014) studied the correlation between business development and the flow of foreign investments in emerging countries and found a positive and significant correlation.

5.2 Country Risk and Investment inflow

Risk is widely known as the possibility that an actual return will differ from the expected return. The risk for a single asset represents the volatility and the spread of the distribution of historical return. It is the dispersion of how much a particular return deviates from the mean return. The most common measure of variability or dispersion is the variance and the standard deviation of the return. The higher the standard deviation, the riskier a particular asset would be. Block and Hirt (1987: 126) defines risk as a measure of uncertainty about the outcomes of a given event. The greater the variability of possible incomes, both high and low sides, the greater the risk. In portfolio theory, risk is expressed as the level of deviation from expected benefits. The future is full of uncertainty and that all economic activities are at risk. Nevertheless, someone must take risks in the present in order to gain future profits. If not, no production activities will be carried out. Risk consideration is crucial for the production process, so that valuation of risk and its management are necessary in order to ensure the

run of business in creating earnings and prosper the economy as a whole (Pressman, 2002: 17).

In multinational company, every manager conducts an analysis of country risk, especially before investing for business activities or trade in a certain country. The aim of this analysis is to provide with investment decision. Rationally, new project will be conducted in countries with reasonable country risk and start divestment process or avoid investing in countries with higher or extreme country risk. Thus, managers pay attention to any events that may affect the industry or the country's economy in order to quickly adapt and make certain the gain of the expected returns.

Hoti and McAleer (2003) define country risk as the ability of a country to pay off its credit obligations. It be determined by economic, financial and social conditions that is expected to influence the returns of investments made in a certain country. Madura (2010:477) defines country risk, as the potential negative impact of a change in country's environment that come from political, financial and economic conditions on companies' cash flows. Madura (2010:478-480) further discussed common forms of country risk that is divided into political and financial or economic risk. Financial or economic risk symbolizes the economic condition and its outlooks, which surely be considered to affect the businesses in the economy. Economic growth is one of the factors that contributes to the estimation of the financial risk. The demand for goods and services strongly depend on the economy of the country, as higher income will increase the goods and services demanded. Madura believes that three factors influence the growth of the economy; they are inflation, currency exchange rate, and interest rates. Higher inflation reduces the motivation to consume goods and services and affects the consumer purchasing power. Further, currency exchange rate effects the demand for a product in the country. Strong currency make local goods and services more expensive relative to foreign goods and services. Thus, strong local currency reduces the demand for the country's export while the opposite is true. Interest rate is another factor that affects the growth of the country, as higher interest increase the cost of capital, thus lowering in demand of capitals for conducting investment. Higher interest rate tends to decelerate the growth and economic development while the low interest rate stimulates faster growth as the investment demanded increases. Alongside with the financial or economic risk, Political risk is derived from several factors in the economy. Firstly, consumer tendency to buy and acquire specific products both imported and locally produced goods or services. Secondly, the law enforcement, trade regulations or restrictions and public policy may affect the cash flow of the company. Thirdly, corruption, bribery and inefficient government bureaucracy hamper investment plans for companies to expand their business and develop the production process. Some irresponsible government officials expect some kind of rewards (bribery) to approve for an application permit submitted by the individuals and companies. Further, these irresponsible government officials offer the national projects for corporations that bribed them. This prevent full competition in the free market economy. Fourthly, terrorism and war impose threats to the safety all economic players. The extreme form for a political risk is that the government irrationally and forcibly take over the whole business activities of companies without any compensation.

Grosse and Trevino (2005) found negative and significant correlation between the political risk and factor of corruption on the inflow of foreign investments in Central and Eastern

Europe. Busse and Hefeker (2007) conduct a study of 83 developing countries to find the connection between political risk and foreign investment. The results show that determinants of political risk, that is derived International Country Risk Guide (ICRG, 2016) namely government stability, internal and external conflict, corruption and ethnic tensions, law and order, democratic accountability of government, and quality of bureaucracy play significant role in determining the inflow of foreign investment. Asamoah et al. (2016) examines how economic risk that is derived from macroeconomic instability affect the inflow of FDI in 40 nations in the Sub-Saharan African region over the 15 years period. The study concluded that macroeconomic risk harmfully affects the flow of foreign investment. Aziz (2018) studied the inflow of FDI in 16 Arab countries over the period of 28 years and found that country risk has positive and significant influence on the foreign investment inflows. Further, the study found that investors tend to invest in countries with low exposure of risks and avoid countries with higher exposure of country risks.

5.3 Country Government, Corporate Governance and Institutional Quality

Country governance is a factor that supports the inflow of foreign investment into a country and helps achieve stable economic growth. Country governance affect the motivation of investors to carry out investment activities. Foreign investors prefer to invest in countries that are seen as having a decent bureaucratic system, responsive public services, political and economy stability, and adequate security. The investment environment in a country requires a good governance framework where companies tend to strengthen their performance through better corporate governance. Therefore, state governance can moderate the influence of corporate governance to encourage inward foreign investors. Corporate governance is an instrument for assessing formal recognized structures in an economy. To overcome governance inefficiencies, developing countries are trying to put attribute of country governance at the company level. Government will take control and set the right standards by imposing certain rules and requirements of conducting business. Rational foreign investor believe, when companies trade internationally, there is a significant impact and necessity on the structure of corporate governance. Reliable corporate governance will provide protection and stand up for the rights of minority investors, thus it encourage the flow of foreign investment. Empirical analysis of 22 emerging economies confirms that corporate governance standards influence investment decisions, although many of these standards are not applied effectively and efficiently. The institutional environment in the economy moderates investment decisions, and a favorable investment environment in a developing economy reduces the risk of its business (Kayalvizhi and Thenmozhi, 2018). Busse and Hefeker (2007) found that quality of bureaucracy and institutional framework encourage the flow of foreign investment. Decent framework of government and corporate institutions shapes a firm's internationalization and diversification strategy. Asamoah et al. (2016) examines how macroeconomic volatility affect the inflow of FDI in 40 countries in the Sub-Saharan African region over the period from 1996 to 2011. The study concluded that while institutional quality (for both government and corporate institutions) increases the motivation of foreign investors to share their portfolio in a specific country. Aziz (2018) discovers the institutional quality lead to ease of doing business and boost the inward foreign investment. Herrera-Echeverri et al. (2014) studies the connection between measures of institutional quality to attract foreign investment in 87 countries and found a positive and significant correlation.

5.4 Technology and Innovation

The involvement of technology in all aspects of the economic activities triggers changes in the business environment. This proves the importance of technology and innovation in the process of economic development, especially in developing countries. An innovative environment encourages competitiveness between entrepreneurs in the market and stabilize the economic growth. This makes countries with developing economies strive to advance towards technology with a broad focus on their technological readiness, adoption and quality of innovation that will lead to attractiveness for the entry of investment into the country. Innovation can be measured by proxies of Patents registered by residents and non-residents, protection of intellectual property rights and government spending on research and development. Advanced technology and innovation is an important factor for enabling cross-economic capital flows. Therefore, the economy can run faster than it was. The flow of foreign investment into the economy is influenced by the effectiveness of countries in protecting the innovation and support the advancement of intellectual property. Policies related to the protection of innovation and advancement of intellectual property positively related to inward foreign investment in the host country (Kayalvizhi and Thenmozhi, 2018; Ushijima, 2013; Yueh, 2009).

6 INVESTMENT IN ISLAMIC PERSPECTIVE

The basic motive of economic relations in Islam is to support and to take care for others. Islam support a mutually beneficial or positive relationship and rejecting all adverse economic relations, either on one party or on all parties in a transaction. Islam teaches that every transaction must produce a win-win solution and prohibit win-loss, and every economic activity must provide higher benefit and more added value from time to time. The offer of funds (savings) and the demand for funds to carry out investment activities are influenced by interest rates. Mankiw (2003:238) argues; "The higher the real interest rate, people will be more motivated to save their money and, thus, increase the quantity of loan fund offerings". (Hirshleifer, 1985:558-562) and Samuelson and Nordhaus (2004: 143) believe, "Higher interest rates will give more burden to borrowers whom they take fund to finance projects, so that capital costs become more expensive, thereby reducing investment quantity and also decreasing demand of loan fund." Companies will abandon their investment plans to expand and develop the businesses. Supply of funds has a positive relationship with the interest rate, while the demand for funds intended for financing investment activities has a negative relationship with the interest rate.

The higher the interest rate will encourage increased savings while lower interest rate will decrease in people's motivation to save. The increasing demand for funds will encourage a decline in interest rates, while the decreasing demand for funds will encourage an increase in interest rates. The negative relationship between interest rates and the demand for funds (loans) and the positive relationship between interest rates and the distribution of funds (savings) generally applies to conventional economic systems. In the relationship of interest with savings and loans, this raises problems, namely when the offer of funds increases but the demand for funds decreases so that there will be excess liquidity. On the other hand, when the receipt of funds increases but those who offer funds decrease, there will be lack of liquidity.

6.1 Impact of Interest Rate and Profit and Loss Sharing on Investment

Investment depends on the real interest rate (r) since the interest rate is the cost of the loan. On the other hand, the increase in investment demand will increase the interest rate, this can occur because interest is the price of money or the price of capital. If the interest rate rises then the cost of capital increases, ensuring a decrease in demand for funds to carry out investment activities and vice versa. Interest rate is a factor that can hinder investment in the economy, for the reason that when the real sector provides a rate of return that is lower than the interest rate; investors are reluctant to invest in the real sector. In consequence, money will only flow from a lower interest rate to a higher interest rate. Further, the separation of the real sector and the monetary sector will cause the discrepancy growth of real sector. The growth of quantity of money does not match with the growth of real sector and raise the problem of inflation.

The paradigm that is built into the Sharia financial system for both the fund owners (savers and investors) and those who manage the funds (the bank and the entrepreneur) is the investment paradigm. Thus, if income from profit sharing increases, it will increase investment supply and demand. Profit sharing is a factor that drives investment in the economy. When the real sector provides a higher rate of return, the community increases its savings and the companies and entrepreneur will increase its financing. Therefore, the profit sharing system is a factor synchronizing the monetary sector with the real sector. The monetary sector will not develop and grow if the real sector does not develop and grow. The monetary sector is only a representation of the development and growth of the real sector.
Interest rate is the cost of capital, it has a negative impact on investment, since the higher the interest rate, the higher the investment cost. The higher the interest rate, the lower the motivation to conduct investment activities, while the lower the interest rate it will encourage companies and entrepreneur to expand and develop their businesses. Whereas payment for profit sharing is not the cost of capital but rather is an income from the investment, thus it correlates positively with level of investment. The higher the yield, the more the investment level will be.

In the financial system, the interest rate of the investment is considered feasible if it provides a higher level of yield than the interest rate while the investment sharing system is considered feasible as long as it provides a positive level of yield. Thus, interest rate will eliminate the real sector, as funds will only flow towards a higher interest rate, while profit sharing is a driver of the real sector. The use of usury will separate the real sector from the monetary sector. While in the Islamic financial system, funds will flow to sectors that provide a higher level of profit sharing. Consequently, the profit sharing will encourage worthy competition for the economy to produce and generate profit (Ryandono, 2009).

6.2 Implications of Islamic Teachings on Investment Incentives

According to Metwally (1995), investment in countries with Islamic economics is influenced by three factors. First, there are sanctions for hoarding idle assets. Second, it is prohibited to carry out various forms of speculation and all kinds of gambling. Third, the general interest rate for various loans is zero. Therefore, a Muslim may choose three alternatives to his funds. The first alternative, Muslim can hold his wealth in the form of cash. Second

alternative is holding the savings in the form of non-producing assets such as bank deposits, loans, real estate, gems and jewellery. While the last alternative is to invest their savings and asset, such as having projects that increase capital stock and contribute to the growth of national income. The first two alternatives are not recommended in Islamic economics, as the savers will be burdened with *zakat*. *Zakat* is imposed on all forms of idle assets such as cash, gems, loans, deposits that are exceeding *Nisab* and the need for life (such as cash for transaction needs). In the view of a number of Muslim scholars, a Muslim who invests his savings will not be affected by *zakat*. Nevertheless, the Muslim must pay *zakat* for the proceeds of the investment. In Islamic economics, all forms of assets that are not or less productive are subject to *zakat*. Muslim savers will be driven to direct their savings to investments rather than holding them in the form of less or no productive savings. Except in conditions where the investment loss is greater than the burden of *zakat* to be paid.

Islam also prohibits various forms of speculation, which are an essential part of the non-Islamic economy. The prohibition on speculation in Islamic economics has implications for behaviour in carrying out economic activities, namely:

1. There is no savings channelled to businesses that seek profit from capital gains using speculative methods. Therefore, savings is utilized for executing real investments.
2. Demand for money for speculation does not exist in the Islamic economy. Therefore, there is no demand for money for speculation like in Keynes's conception.
3. In the short term, since there is no speculative activity in the capital market, the expected rate of return on investment (marginal efficiency of capital) will be more stable. The biggest factor affecting investment behaviour in Islamic economics is not recognizing the role of interest (as usury). Islam prohibits interest payments on all forms of loans for consumption, trade, agriculture and industry, including whether the loan is for friends, private companies, public, government or other types of loans.

The above analysis shows that in Islamic economics, the interest rate is not included in the calculation of investment. Therefore, the opportunity cost of funds for investment purposes is the level of *zakat* paid for the fund. In other words, savings that are not channelled to real investment activities will be burdened with *zakat* as determined by Islamic rules.

7 CONCLUSION

The study has discussed factors that determine the inward foreign investment in a certain country. macroeconomic, country risk, country and corporate governance, institutional quality, technology and innovation are factors that contribute to the flow of investment capital in a certain country. The volatility of macroeconomic factors contribute to the decline of inward foreign investment. Inflation affect negatively to the flow of foreign investment, while lower currency is positively correlated to the flow of investment in a country. Economic growth indicates good performances and developments which than rises the motivation of foreign investors to put their capital and share of portfolio in the host country. Further, uncertainty in the environment of the country, namely political, economic and financial condition will hamper new investment. Instability of macroeconomic factors will increase the risk exposure of the country and decrease investors' motivations. While the low exposure of country risk encourage the flow of capital. Looking at the institutional level, foreign investors tend to invest in countries with superior country and corporate

governances as well as better institutional qualities. Further, technology and innovation tend to be strong factors in deriving the flow of inward investment. Countries with better regulation and policies to protect innovation and support the development of intellectual assets correlate positively to the inward foreign investment. Observing from the Islamic point of view, the inflow of investment is be determined by the percentage of the profit and loss sharing in addition to the social benefits it can provide. Higher expected sharing of profit and loss would encourage investment activities and vice versa. As the investment activities is free from the use of interest rates and speculative activities, Islamic economics provides several attitude or behavior in the decision of investment.

AKNOWLEDGMENTS

We would like to show the great appreciation to the Centre of Islamic Development Management of Universiti Sains Malaysia for providing the support on this research.

REFERENCES

Asamoah, M. E., Adjasi, C. K. D., & Alhassan, A. L. (2016). Macroeconomic uncertainty, foreign direct investment and institutional quality: Evidence from Sub-Saharan Africa. *Economic Systems*, *40*(4), 612–621. https://doi.org/10.1016/j.ecosys.2016.02.010

Aziz, O. G. (2018). Institutional quality and FDI inflows in Arab economies. *Finance Research Letters*, *25*(August 2016), 111–123. https://doi.org/10.1016/j.frl.2017.10.026

Baltas, N. C. (2013). The Greek financial crisis and the outlook of the Greek economy. *Journal of Economic Asymmetries*, *10*(1), 32–37. https://doi.org/10.1016/j.jeca.2013.09.002

Bénassy-Quéré, A., Fontagné, L., & Lahrèche-Révil, A. (2001). Exchange-Rate Strategies in the Competition for Attracting Foreign Direct Investment. *Journal of the Japanese and International Economies*, *15*(2), 178–198. https://doi.org/10.1006/jjie.2001.0472

Bengoa, M., & Sanchez-Robles, B. (2003). Foreign direct investment, economic freedom and growth: New evidence from Latin America. *European Journal of Political Economy*, *19*(3), 529–545. https://doi.org/10.1016/S0176-2680(03)00011-9

Boateng, A., Hua, X., Nisar, S., & Wu, J. (2015). Examining the determinants of inward FDI: Evidence from Norway. *Economic Modelling*, *47*, 118–127. https://doi.org/10.1016/j.econmod.2015.02.018

Busse, M., & Hefeker, C. (2007). Political risk, institutions and foreign direct investment. *European Journal of Political Economy*, *23*(2), 397–415. https://doi.org/10.1016/j.ejpoleco.2006.02.003

Dunning, J. H. (1998). Location Enterprise : the Multinational Neglected. *Journal of International Business Studies*, *40*(1), 45–66. https://doi.org/10.1057/palgrave.jibs.8490024

Elheddad, M. M. (2018). What determines FDI inflow to MENA countries? Empirical study on Gulf countries: Sectoral level analysis. *Research in International Business and Finance*, *44*(July 2017), 332–339. https://doi.org/10.1016/j.ribaf.2017.07.101

Faeth, I. (2009). Determinants of foreign direct investment - A tale of nine theoretical models. *Journal of Economic Surveys*, *23*(1), 165–196. https://doi.org/10.1111/j.1467-6419.2008.00560.x

Grosse, R., & Trevino, L. J. (2005). New Institutional Economics and FDI Location in Central and Eastern Europe. *Management International Review*, *45*, 123–145.

Herrera-Echeverri, H., Haar, J., & Estévez-Bretón, J. B. (2014). Foreign direct investment,

institutional quality, economic freedom and entrepreneurship in emerging markets. *Journal of Business Research*, *67*(9), 1921–1932. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2013.11.020

Hirshleifer, J. (1985). *Teori Harga dan Penerapannya* (3rd ed.). Jakarta: Erlangga.

Hoti, S., & McAleer, M. (2003). An Empirical Assessment of Country Risk Ratings and Association Models. *Journal of Economic Surveys*, *18*(4), 539–550. https://doi.org/10.1111/j.0950-0804.2004.00230.x

ICRG. (2016). ICRG Methodology. *International Country Risk Guide*, 1–17. Retrieved from http://www.prsgroup.com/about-us/our-two-methodologies/icrg

Kayalvizhi, P. N., & Thenmozhi, M. (2018). Does quality of innovation, culture and governance drive FDI?: Evidence from emerging markets. *Emerging Markets Review*, *34*, 175–191. https://doi.org/10.1016/j.ememar.2017.11.007

KOSTELETOU, N., & LIARGOVAS, P. (2000). Foreign Direct Investment and Real Exchange Rate Interlinkages. *Open Economies Review*, *11*, 135–148.

Madura, J. (2010). *International Corporate Finance*. Joe Sabatino.

Mankiw, G. N. (2003). *Pengantar Ekonomi*. Jakarta: Erlangga.

Metwally, M. M. (1995). *Teori dan Model: Ekonomi Islam*. (B. D. Insana, Ed.). Jakarta.

Muslim, A. (2016). Apakah Perdagangan Menjadi Pertimbangan Investasi? *Kajian Ekonomi & Keuangan*, *20*(2).

Ryandono, M. N. H. (2009). *Benarkah Bunga Haram? "Perbandingan Bunga dan Sistem Bagi Hasil dan Dampaknya pada Perekonomian."* Surabaya: Amanah Pustaka.

Samuelson, P. A., & Nordhaus, W. D. (2004). *Makro Ekonomi* (17th ed.). Jakarta: Erlangga.

Ushijima, T. (2013). Patent rights protection and Japanese foreign direct investment. *Research Policy*, *42*(3), 738–748. https://doi.org/10.1016/j.respol.2012.09.010

Yueh, L. (2009). International Review of Law and Economics Patent laws and innovation in China, *29*, 304–313. https://doi.org/10.1016/j.irle.2009.06.001

Kesan *Halal Awareness, Halal Marketing* Dan *Halal Certification* Terhadap Niat Pembelian Produk Makanan *Pizza Hut* Di Banda Aceh, Indonesia

Ridwan Ibrahim
Ridwan Nurdin
Dedi Renaldi
Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Syiah Kuala,
Banda Aceh, Indonesia

Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan untuk mengetahui kesan/pengaruh *Halal Awareness*, *Halal Marketing*, dan *Halal Certification* terhadap niat pembelian *(purchase intention)* produk makanan *Pizza Hut* di Banda Aceh, Indonesia. Kaidah penyelidikan ini menggunakan kuesioner (borang soal selidik) sebagai instrumen penyelidikan. Kuesioner yang berhasil dianalisis sebanyak 150 borang. Teknik pengambilan sampel yang digunakan adalah *nonprobability sampling*. Pengambilan sampel dalam penyelidikan ini menggunakan kriteria iaitu masyarakat kota Banda Aceh yang berkunjung ke *Pizza Hut* Banda Aceh. Regresi Linier Berganda digunakan sebagai metode analisis untuk mengetahui pengaruh pembolehubah-pembolehubah yang terlibat. Hasil penyelidikan menunjukkan bahwa bahwa pembolehubah independen *Halal Awareness, Halal Marketing,* dan *Halal Certification* menunjukkan pengaruh positif dan signifikan terhadap niat pembelian *Pizza Hut* di Banda Aceh.

Kata kunci: *Halal Awareness*, *Halal Marketing*, *Halal Certification*, Niat Pembelian

1 PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara dengan majoriti penduduk beragama Islam terbesar di Asia Tenggara yakni sebesar 207.176.162 jiwa (www.bps.go.id dilihat pada 18 April 2018). Indonesia dengan populasi penduduk majoriti Muslim merupakan pasar potensial yang besar bagi berbagai produsen barang dan jasa. Meskipun masing-masing pengguna Muslim memiliki kadar kepatuhan terhadap Syariat yang berbeda-beda bergantung tingkat religiusitinya, namun secara umum pengguna Muslim memiliki sikap yang positif terhadap produk-produk yang menggunakan pendekatan halal dalam proses pemasaran mereka (Sukesti dan Budiman, 2014).

Pengguna Muslim di Indonesia mencari *halal sertification* (sertifikasi halal) yang otentik *(original)* yang dikeluarkan oleh MUI (Majelis Ulama Indonesia). Sertifikasi ini memberikan kewenangan bagi perusahaan dalam penggunaan logo halal untuk dicetak pada kemasan produk atau untuk dipajang di premis perusahaan (www.halalmui.org dilihat pada 18 April 2018).

Produk halal diakui sebagai simbol kebersihan, keamanan, dan kualitas (Merican, 1995). Oleh itu maka seiring dengan meningkatnya jumlah populasi Muslim di Indonesia, studi dalam konteks pengakuan terhadap makanan halal perlu diteliti lebih lanjut.
Dilihat dari perspektif Islam, konsep halal merupakan hal yang mustahak bagi seorang Muslim. Halal berarti diperbolehkan atau diizinkan dalam agama Islam (Alquran Surat Albaqarah ayat 168-169). Kerananya, muslim akan mencari produk untuk dikonsumsi sesuai dengan ajaran agamanya. Hal ini ditandai dengan banyaknya permintaan produk halal yang sudah memiliki sertifikat halal di dunia (Aziz dan Vui, 2013).

Menurut Anggit dan Albari (2012), *halal certification* merupakan sebuah jaminan keamanan bagi umat Muslim untuk dapat mengkonsumsi suatu produk. *Halal certification* ini dibuktikan dengan pencantuman logo halal pada kemasan produk. Secara umum, pendekatan halal dalam proses pemasaran suatu produk juga dapat menetralkan imej negatif yang diasosiasikan pengguna Muslim terhadap suatu produk (Lutfi dan Imam, 2010). Sebuah penyelidikan menemukan bahwa McDonald di Singapura pada 2006 mengalami peningkatan jumlah kunjungan sebesar 8 juta kunjungan setelah memperoleh *halal certification*. Sementara KFC, Burger King dan Taco Bell juga mengalami peningkatan penjualan sebesar 20% setelah mereka memperoleh *halal certification* (Lada, Tanakinjal dan Amin, 2009). Menurut penyelidikan Shafie dan Othman (2006), *halal certification* secara signifikan berpengaruh terhadap minat beli pengguna terhadap produk halal.

Menurut Abdul Aziz dan Vui (2012), *halal awareness* (kesadaran halal) merupakan tingkat pengetahuan yang dimiliki oleh pengguna Muslim untuk mencari dan mengkonsumsi produk halal sesuai dengan Syariat Islam. Kesadaran muslim ditandai dengan adanya pengetahuan mengenai proses penyembelihan, pengemasan makanan, dan kebersihan makanan sesuai dengan hukum Islam. Penyelidikan yang dilakukan oleh Yunus, Rashid, Ariffin, dan Rasyid (2014) menyatakan bahwa *Halal awareness* seorang Muslim berpengaruh signifikan terhadap minat pembelian pengguna terhadap suatu produk. Pada kenyataannya pengguna tidak begitu peduli mengenai bagaimana proses produksi suatu produk apakah memenuhi aturan Islam atau tidak. Masih banyak pengguna di Indonesia yang tetap membeli makanan di toko atau warung makan tanpa ada label halal yang dicantumkan pada warung tersebut (www.republika.co.id dilihat pada 18 April 2018). Menurut data Badan Standarisasi Nasional (BSN) produk di Indonesia yang terdaftar dan memilki sertifikat halal hanya sebesar 20% (www.detik.com dilihat pada 18 April 2018).

Halal marketing (pemasaran halal), menurut Islam and Chandrasekaran (2013) didefinisikan sebagai panduan Islam dalam proses pemasaran secara keseluruhan. Islam mengatur cara hidup pemeluknya, termasuk “apa” dan “bagaimana” mereka boleh mengkonsumsi barang dan jasa. Walaupun kepatuhan terhadap Syariat berbeda-beda antar individu, secara umum setiap Muslim akan memiliki pandangan positif terhadap barang dan jasa yang dapat mematuhi Syariat Islam sambil memberikan nilai yang sama dengan produk konvensional. Dengan nilai konsumsi barang dan jasa melebihi 2.7 Trilyun USD per tahun, pengguna muslim merupakan pasar yang potensial bagi setiap pemasar. Oleh karena itu, pemahaman atas kebutuhan dan perilaku unik pengguna Muslim menjadi penting bagi setiap pemasar, khususnya yang beroperasi di negara dengan penduduk majoriti Muslim.

Menurut Assael (2001) Niat Pembelian *(Purchase Intention)* adalah kecenderungan pengguna untuk membeli sesuatu atau mengambil tindakan yang berhubungan dengan membeli dan diukur dengan tingkat kemungkinan pengguna melakukan pembelian. Diukur dengan pernyataan ingin membeli-tidak membeli, akan membeli-tidak akan membeli, akan melakukan membeli ulang-tidak akan melakukan membeli ulang.

Berdasarkan latar belakang penyelidikan di atas, penyelidik tertarik untuk mengetahui sejauh mana hubungan *Halal Awareness*, *Halal Marketing,* dan *Halal Certification* terhadap niat pembelian produk makanan khususnya pada restoran *Pizza Hut* di kota Banda Aceh.

2 SOROTAN KARYA DAN HIPOTESIS

2.1 Niat Pembelian

Niat beli mewakili kemungkinan bahwa pengguna akan merencanakan atau bersedia untuk membeli produk atau jasa tertentu di masa depan. Peningkatan niat beli berarti peningkatan kemungkinan pembelian (Lada, Takakinjal dan Amin, 2009). Niat beli dapat dijadikan indikator penting untuk memperkirakan perilaku pengguna. Ketika pengguna memiliki niat beli positif, ini merupakan komitmen merek yang positif yang mendorong mereka untuk mengambil niat pembelian aktual (Yunus, Arifin, dan Rashid Kanuk, 2014).

Menurut Ajzen (1991), minat *(intention)* adalah sesuatu yang pribadi dan berhubungan dengan sikap. Individu yang berminat terhadap suatu obyek akan mempunyai kekuatan atau dorongan untuk melakukan serangkaian tingkah laku untuk mendekati atau mendapatkan objek tersebut. Minat adalah sebuah rencana atau seperti seseorang akan berperilaku di situasi tertentu dengan cara tertentu, baik seseorang akan melakukannya atau tidak. Selain itu, Ajzen (1991) menambahkan bahwa di dalam minat terdapat empat elemen yang berbeda, yaitu: perilaku, obyek di mana perilaku ditujukan, situasi di mana perilaku dilakukan, dan waktu di mana perilaku dilakukan.

2.2 Halal Awareness (kesadaran halal)

Kesadaran merupakan kemampuan untuk memahami, merasakan, dan menjadi sadar akan suatu peristiwa dan objek. Kesadaran adalah konsep tentang menyiratkan pemahaman dan persepsi tentang peristiwa atau subjek (Aziz & Vui, 2012). Halal awareness diketahui berdasarkan mengerti tidaknya seorang Muslim tentang apa itu halal, mengetahui proses penyembelihan yang benar, dan memprioritaskan makanan halal untuk mereka konsumsi. Berdasarkan pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa halal awareness adalah suatu pengetahuan Muslim tentang konsep halal, proses halal, dan menganggap bahwa mengkonsumsi makanan halal merupakan hal yang penting bagi dirinya.

2.3 Halal Marketing (pemasaran halal)

Halal marketing didefinisikan sebagai aplikasi Syariat Islam sebagai panduan dalam proses pemasaran secara keseluruhan. Islam mengatur cara hidup pemeluknya, termasuk “apa” dan “bagaimana” mereka boleh mengkonsumsi barang dan jasa (Islam and Chandrasekaran, 2013). Walaupun kepatuhan terhadap Syariat berbeda-beda antar individu, secara umum

setiap muslim akan memiliki pandangan positif terhadap barang dan jasa yang dapat mematuhi Syariat Islam. Dengan nilai konsumsi barang dan jasa melebihi 2.7 Trilyun USD per tahun, pengguna Muslim merupakan pasar yang potensial bagi setiap pemasar. Oleh karena itu, pemahaman atas kebutuhan dan perilaku unik pengguna Muslim menjadi penting bagi setiap pemasar, khususnya yang beroperasi di negara dengan penduduk majoriti muslim (Lutfi dan Imam, 2010).

2.4 Halal Certification (sertifikasi halal)

Halal certification merupakan jaminan keamanan bagi seorang pengguna Muslim untuk dapat memilih makanan yang baik baginya dan sesuai dengan aturan agama. Produk makanan yang memiliki sertifikat halal adalah produk yang didalam proses pengolahannya memenuhi standar dalam keamanan dan kebersihannya (Sukesti dan Budiman, 2014).

Menurut Al-Quran Surat Al-Baqarah ayat 168 menyatakan prinsip dasar dari halal sertification sendiri adalah halal (diperbolehkan) dan thoyyiban (bermanfaat). Hal ini memberi gambaran untuk umat Muslim di dunia bahwa sesuatu yang masuk ke dalam tubuh haruslah sah menurut hukum Islam dan juga bermanfaat bagi dirinya sendiri.

Hipotesis

Berikut pengujian hipotesis penyelidikan:

H1: *Halal Awareness, Halal Marketing,* dan *Halal Certification* secara simultan berpengaruh terhadap Niat Pembelian

H2: *Halal Awareness* berpengaruh terhadap Niat Pembelian.

H3: *Halal Marketing* berpengaruh terhadap Niat Pembelian

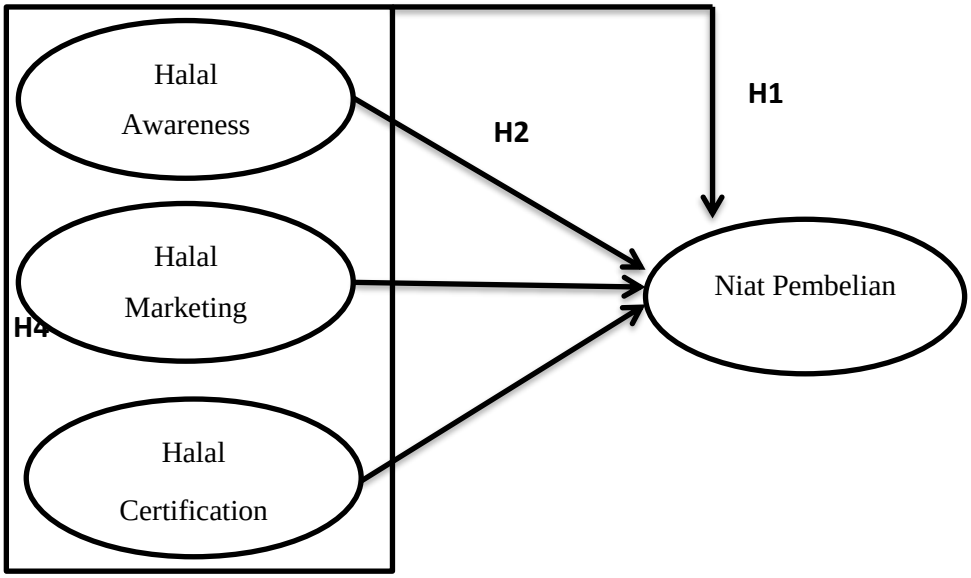
H4: *Halal Certification* berpengaruh terhadap Niat Pembelian

Kerangka teoritis dalam penyelidikan ini akan menjelaskan hubungan antara masing-masing pembolehubah terhadap dapat dilihat pada Gambar 1.

3 METODE PENYELIDIKAN

3.5 Populasi dan Sampel

Populasi pada penyelidikan ini adalah pengguna yang pernah membeli *Pizza Hut* di Kota Banda Aceh. Teknik Pengambilan Sampel penyelidikan ini adalah *nonprobability sampling.* Metode pengambilan sampel yang digunakan adalah metode *purposive sampling.* Pengambilan sampel responden dalam penyelidikan ini menggunakan kriteria, yaitu responden yang pernah membeli *Pizza Hut* Banda Aceh.



Gambar 1: Kerangka Teoritis Penyelidikan

3.6 Operasional Pembolehubah

Operasional pembolehubah penyelidikan ini adalah sebagai berikut:

1. Pembolehubah Dependen (Y)
   - Niat Pembelian
2. Pembolehubah Independen (X)
   - *Halal Awareness*
   - *Halal Marketing*
   - *Halal Certification*

3.7 Teknik Pengumpulan Data

Dalam memperoleh data dan informasi yang sesuai dengan penyelidikan ini, peneliti mengggunakan kuisioner (Borang soal selidik) yang diberikan secara pribadi kepada responden guna sebagai alat untuk mengumpulkan data dan informasi yang terkait.

3.8 Peralatan Analisis Data

Peralatan analisis data yang digunakan adalah regresi linier berganda *(multiple linear Regression)* yaitu teknik yang digunakan untuk menguji tingkat pengaruh dua atau lebih pembolehubah independent dengan satu pembolehubah dependent (Sugiyono, 2010).

4 HASIL DAN PEMBAHASAN

4.1 Karakteristik Responden

Berdasarkan Jadual 1, usia didominasi oleh responden berumur 17 – 25 tahun dengan jumlah 132 orang (88,0%), responden berumur 26 – 30 tahun berjumlah 13 orang (8,7%), responden

31 – 35 berjumlah 2 orang (1,3%) dan responden berumur diatas 35 tahun berjumlah 3 orang (2,0%).

Berdasarkan Jantina responden didominasi oleh responden Laki-laki dengan jumlah 84 orang (56,0%) dan respoden perempuan berjumlah 66 orang (44,0%).

Berdasarkan Pekerjaan responden didominasi oleh responden Pelajar/Mahasiswa yang berjumlah 111 orang (74,0%), responden yang bekerja sebagai PNS berjumlah 8 orang (5,3%), responden yang bekerja sebagai Pegawai Swasta berjumlah 9 orang (6,0%) dan responden yang memiliki perkerjaan selain 3 pekerjaan di atas itu berjumlah 22 orang (14,7%).

Jadual 1 Karakteristik Responden

Usia	Jumlah Responden	Persentase
17-25 Tahun	132	88.0
26-30 Tahun	13	8.7
31-35 Tahun	2	1.3
>35Tahun	3	2.0
Total	**150**	**100.0**
	Jantina	
Laki-laki	84	56
Perempuan	66	44
Total	**150**	**100.0**
	Pekerjaan	
Mahasiswa/Pelajar	111	74.0
PNS	8	5.3
Pegawi Swasta	9	6.0
Lainnya	22	14.7
Total	**150**	**100.0**

Sumber: Data primer (diolah), 2018

4.2 Uji Validiti dan Uji Reliabiliti

Uji validiti dalam penyelidikan yang digunakan dalam penyelidikan merupakan hasil dari seperangkat indikator yang diperoleh dari hasil pembagian kuesioner sehingga data yang dihasilkan tersebut perlu dilakukan uji kebenaran atau validiti. Dalam penyelidikan ini pengujian validiti instrument yang digunakan adalah *Confirmatory FactorAnalysis* (CFA). Pada model pengujian ini, setiap item pertanyaan harus mempunyai faktor loading yang lebih dari 0,40 (Hair et al., 1998). Untuk menguji pembolehubah saling berhubungan diperlihatkan oleh nilai determinasi (R) yang mendekati 0, nilai KMO (Keiser-Meyer-Olkin) harus lebih besar dari 0.5, serta uji Bartlett.

Uji reliabiliti item pernyataan dari suatu kuesioner tersebut menggunakan nilai Cronbach Alpha. Ini hanya dilakukan satu kali pada sekelompok responden pada masing-masing pembolehubah. Ukuran reliabiliti dianggap handal berdasarkan pada Cronbach Alpha 0,60

(Malhotra. 2003). Jika derajat kehandalan data lebih besar dari Cronbach Alpha (α), maka hasil pengukuran dapat dipertimbangkan sebagai alat ukur dengan tingkat ketelitian dan konsistensi pemikiran yang baik. Hasil uji dapat dilihat pada Jadual 2.

4.3 Hasil Analisis Regresi

Hasil analisis pengaruh *Halal Awareness Halal Marketing* dan *Halal Certification* terhadap Niat pembelian, dapat dilihat pada jadual 3 dan 4 dibawah ini:

Jadual 2 Hasil Uji Validiti dan Uji Reliabiliti

No	Pernyataan	Loading Factor	KMO	Cronbach Alpha (α)
Niat Pembelian				
1	Saya tertarik untuk mencari informasi mengenai produk yang ada di *Pizza Hut*	0,801	0,849	0,858
2	Saya akan mempertimbangkan untuk membeli produk yang ada di *Pizza Hut*	0,750		
3	Saya tertarik untuk mencoba produk yang ada di *Pizza Hut*	0,805		
4	Saya ingin mengetahui lebih mengenai produk di *Pizza Hut*	0,854		
5	Saya ingin memiliki produk yang dijual oleh *Pizz a Hut*	0,792		
Halal Awareness				
1	Saya memahami dan tahu apa itu Produk Halal	0,586	0,836	0,807
2	Saya sadar bahwa produk *Pizza Hut* Halal	0,544		
3	Saya selalu memperhatikan kebersihan Produk	0,683		
4	Saya selalu memperhatikan keamanan Produk	0,702		
Halal Certification				
1	Logo Halal pada kemasan produk adalah hal yang penting	0,656	0,836	0,744
2	Logo Halal menjadi pertimbangan saya dalam membeli produk	0,765		
3	Saya akan berhati-hati ketika memilih produk dengan logo Halal	0,658		

Halal Marketing				
1	Merek sangat penting untuk membeli produk halal	0,511		
2	Dukungan selebriti penting dalam membeli produk halal	0,615		
3	Saya akan membeli produk halal dengan nama merek yang dikenal	0,592	0,836	0,827
4	Harga mempengaruhi pembelian produk makanan halal	0,597		
5	Saya akan membeli produk makanan halal walaupun mahal	0,425		
6	Promosi penjualan memengaruhi pembelian produk halal	0,528		

Jadual 3 Hasil Analisis Regresi

Model		Standardized Coefficients		
		Beta	T	Sig.
1	(Constant)		3.178	.002
	Halal Awareness	0.563	8.230	.000
2	(Constant)		7.021	.000
	Halal Marketing	0.530	7.551	.000
3	(Constant)		10.966	.000
	Halal Certification	0.423	5.644	.000

Dependen Pembolehubah: Niat Pembelian

Sumber : Data Primer (diolah), 2018

Jadual 4 Hasil Analisis Korelasi dan Determinan

Model	R	R Square	Adjusted R Square
1	.563	.317	.312
2	.530	.281	.276
3	.423	.179	.173

Sumber : Data Primer (diolah), 2018

Jadual 5 Analisis Pengaruh Simultan Pembolehubah X Terhadap Purchase Intentions

ANOVA[a]

Model		Sum of Squares	Df	Mean Square	F	Sig.
1	Regression	20,483	3	6,828	22,033	,000[b]
	Residual	45,241	146	,310		
	Total	65,724	149			

a. Dependent Variable: Purchase_intentions

b. Predictors: (Constant), Halal_ awareness, Halal_marketing, Halal_certification

Sumber : Data Primer (diolah), 2018

4.4 Analisis Pengaruh *Halal Awareness* Terhadap Niat Pembelian

Berdasarkan dari jadual 3 dapat dilihat persamaan sebagai berikut:

Y = 0,563X1

Maka dari persamaan tersebut dapat menjelaskan bahwa koefesien regresi *Halal Awareness* (X1) bernilai positif (0,563), ertinya semakin baik *Halal Awareness* pada *Pizza Hut* Banda Aceh, maka akan meningkatkan Niat Pembelian (Y).

Hasil analisis korelasi antara *Halal Awareness* terhadap Niat Pembelian diperoleh *adjusted R squere* sebesar 0,312 yang menjelaskan terdapat hubungan positif antara pembolehubah *Halal Awareness* terhadap Niat Pembelian dengan keeratan hubungan sebesar 31,2%.

Nilai korelasi determinasi (r^2) sebesar 0,317 menjelaskan bahwa *Halal Awareness* akan meningkatkan Niat Pembelian sebesar 31,7%. Sementara nilai sisa (nilai residu) dari peran pembolehubah tersebut sebesar 0,683 (68,3%).

4.5 Analisis Pengaruh Halal Marketing Terhadap Niat Pembelian

Berdasarkan dari jadual 3 apat dilihat persamaan sebagai berikut:

Y = 0,530X2

Maka dari persamaan tersebut dapat menjelaskan bahwa koefesien regresi *Halal Marketing*) (X2) bernilai positif (0,530), ertinya semakin baik Pemasaran Halal (*Halal Marketing*) pada *Pizza Hut* Banda Aceh, maka akan meningkatkan Niat Pembelian (Y).

Hasil analisis korelasi antara *Halal Marketing* terhadap Niat Pembelian diperoleh *adjusted R squere* sebesar 0,276 yang menjelaskan terdapat hubungan positif antara pembolehubah *Halal Marketing* terhadap Niat Pembelian dengan keeratan hubungan sebesar 27,6%.

Nilai korelasi determinasi (r^2) sebesar 0,281 menjelaskan bahwa *Halal Marketing*, akan meningkatkan Niat Pembelian sebesar 28,1%. Sementara nilai sisa (nilai residu) dari peran pembolehubah tersebut sebesar 0,719 (71,9%).

4.6 Analisis Pengaruh Halal Certification Terhadap Niat Pembelian

Berdasarkan dari jadual 3 dapat dilihat persamaan sebagai berikut:

Y = 0,423X3

Maka dari persamaan tersebut dapat menjelaskan bahwa koefesien regresi *Halal Certification* (X3) bernilai positif (0,423), ertinya semakin baik *Halal Certification* pada *Pizza Hut* Banda Aceh, maka akan meningkatkan Niat Pembelian (Y).

Hasil analisis korelasi antara *Halal Certification* terhadap Niat Pembelian diperoleh *adjusted R squere* sebesar 0,173 yang menjelaskan terdapat hubungan positif antara pembolehubah *Halal Certification* terhadap Niat Pembelian dengan keeratan hubungan sebesar 17,3%.

Nilai korelasi determinasi (r^2) sebesar 0,179 menjelaskan bahwa *Halal Certification*, dalam meningkatkan Niat Pembelian adalah sebesar 17,9%. Sementara nilai sisa (nilai residu) dari peran pembolehubah tersebut sebesar 0,821 (82,1%).

4.7 Analisis Pengaruh Simultan (X1, X2, X3) Terhadap Niat Pembelian

Berdasarkan dari jadual 3 dapat dilihat persamaan sebagai berikut:

Hasil pengujian secara simultan diperoleh F-hitung sebesar 22,033 sedangkan F-tabel pada tingkat signifikansi α = 5% adalah sebesar 3,06, Hal ini memperlihatkan bahwa F-hitung > F-tabel dengan tingkat signifikansi 0.000. Dengan hasil perhitungan ini dapat diambil suatu keputusan bahwa menerima hipotesis pertama atau Ha1, ertinya *Halal Awareness, Halal Certification, Halal Marketing* berpengaruh secara bersama-sama (Simultan) terhadap Niat Pembelian *Pizza Hut* di Banda Aceh.

4.8 Uji Hipotesis

Pengujian hipotesis dilakukan dengan menggunakan metode regresi linear berganda untuk mengetahui pengaruh antar pembolehubah. Berdasarkan hasil analisis regresi menunjukkan bahwa *halal awareness, halal marketing*, dan *halal sertification* secara simultan berpengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian dengan tingkat signifikan sebesar 0,000. Dikarenakan nilai signifikasinya lebih kecil dari tingkat signifikasi 5% maka pembolehubah ini dikatakan signifikan dan dengan nilai F sebesar 22,03, sehingga dikatakan memiliki kesan/pengaruh.

Halal awareness berpengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian dengan tingkat signifikan sebesar 0,000, dengan tingkat signifikasinya lebih kecil dari pada tingkat signifikasi 5% maka Halal awareness memiliki pengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian, dan dengan nilai koefesien regresi (β) sebesar 0,563.

Halal marketing berpengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian dengan tingkat signifikan sebesar 0,000. Dengan tingkat signifikasinya lebih kecil dari pada tingkat signifikansi 5% maka *Halal marketing* memiliki pengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian, dengan nilai koefesien regresi (β) sebesar 0,530.

Halal Certification berpengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian dengan tingkat signifikan sebesar 0,000. Dengan tingkat signifikasinya lebih kecil dari pada tingkat signifikansi 5% maka *Halal certification* memiliki pengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian, dan dengan nilai koefesien regresi (β) sebesar 0,423. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hipotesis 1, hipotesis 2 hipotesis 3 dan hipotesis 4 terdukung.

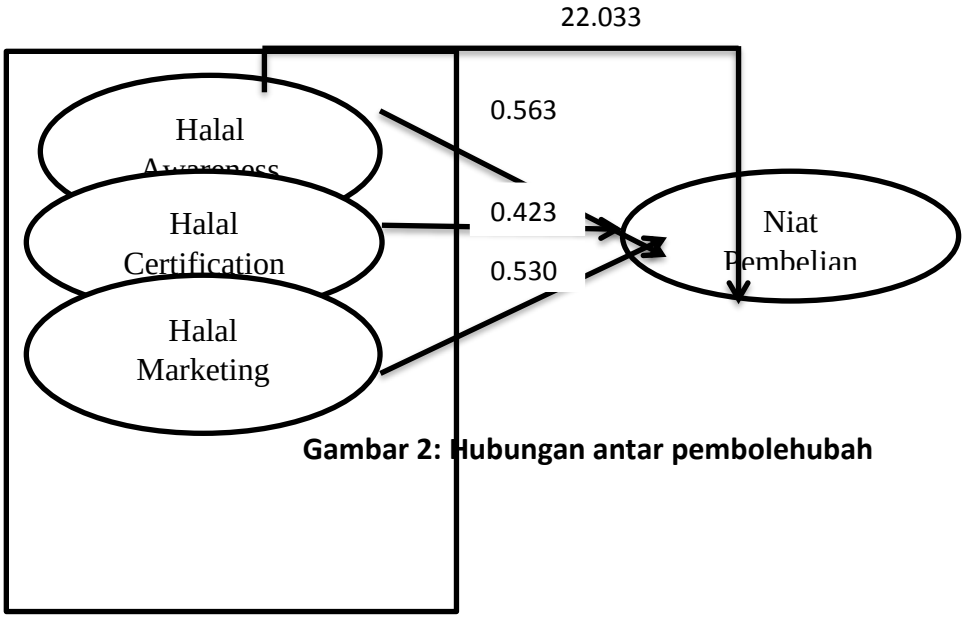
Hasil pengujian hipotesis penyelidikan ini terangkum pada jadual berikut:

Jadual 6 Rangkuman Hasil Pengujian Hipotesis Penyelidikan

No.	Hipotesis	Keterangan
H_1	*Halal awareness, Halal marketing, Halal sertification* secara simultan mempengaruhi Niat Pembelian pada *Pizza Hut* Banda Aceh	Terdukung
H_2	*Halal awareness* mempengaruhi Niat Pembelian pada *Pizza Hut* Banda Aceh	Terdukung
H_3	*Halal marketing* mempengaruhi Niat Pembelian pada *Pizza Hut* Banda Aceh	Terdukung
H_4	*Halal certification* mempengaruhi Niat Pembelian pada *Pizza Hut* Banda Aceh	Terdukung

Sumber: Data Primer (diolah), 2018

Berikut gambaran hubungan antar pembolehubah *Halal awareness, Halal marketing,* dan *Halal Certification*, terhadap Niat Pembelian setelah dilakukan analisis faktor, yang dapat diperhasilkan pada kerangka pemikiran berikut:



Gambar 2: Hubungan antar pembolehubah

4.9 Pembahasan Hasil

Hasil penyelidikan ini menunjukkan bahwa *Halal awareness, Halal marketing,* dan *Halal sertification,* berpengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian pada *Pizza Hut,* atau H_1 diterima. Dari hasil pengujian diperoleh nilai F sebesar 29,835 dengan signifikansi sebesar 0,000 dengan nilai signifikansi lebih kecil dari 0,05, maka hal ini berarti bahwa *Halal*

awareness, Halal sertification, Halal marketing secara simultan berpengaruh terhadap Niat Pembelian. Hasil ini mendukung hipotesis pertama

Halal awareness berpengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian yang terjadi pada *Pizza Hut* di Banda Aceh. Hal tersebut sesuai dengan Penyelidikan yang dilakukan oleh Yunus, Rashid, Ariffin, dan Rashid (2014) yang menemukan bahwa *Halal awareness* mempengaruhi Niat Pembelian pengguna muslim pada produk makanan halal.

Halal marketing berpengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian yang terjadi pada *Pizza Hut* di Banda Aceh. Hal tersebut sesuai dengan penyelidikan Hayat M. Awan, Ahmad Nabeel Siddiquei and Zeeshan Haider (2014). Penyelidikan tersebut menemukan bahwa Halal marketing berpengaruh positif terhadap Niat Pembelian produk makanan halal.

Halal certification berpengaruh signifikan terhadap Niat Pembelian yang terjadi pada *Pizza Hut* di Banda Aceh. Hal tersebut sesuai dengan penyelidikan Aziz dan Vui (2012) yang menyatakan bahawa *halal certification* berpengaruh positif terhadap Niat Pembelian produk makanan halal.

5 PENUTUP

Berdasarkan hasil penyelidikan, dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. *Halal awareness, Halal marketing,* dan *Halal certification,* secara simultan mempengaruhi Niat Pembelian pada *Pizza Hut*, yang memiliki tingkat signifikan yang sesuai yaitu sebesar 0,000 dan nilai F sebesar 22,033.
2. *Halal Awareness* sebagai pembolehubah X1 mempengaruhi Niat Pembelian pada *Pizza Hut*. Kesadaran Halal (*Halal Awareness*) memiliki tingkat signifikan yang sesuai yaitu sebesar 0,000 dan nilai koefisiean regresi sebesar 0,563.
3. *Halal Marketing* sebagai pembolehubah X2 mempengaruhi Niat Pembelian pada *Pizza Hut*. Pemasaran Halal (*Halal Marketing*) memiliki tingkat signifikan yang sesuai yaitu sebesar 0,000 dan nilai koefisiean regresi sebesar 0,530.
4. *Halal certification* sebagai pembolehubah X3 mempengaruhi Niat Pembelian pada *Pizza Hut*. Sertifikasi Halal (*Halal Certification*) memiliki tingkat signifikan yang sesuai yaitu sebesar 0,000 dan nilai koefisiean regresi sebesar 0,423.

BIBLIOGRAFI

Abdul Aziz, Y. & Vui, C.N. (2012). The role of halal awareness and halal certification in influencing non-Muslim's purchasing intention. *Paper presented at 3rd International Conference on Business and Economic Research (3rd ICBER 2012) Proeeding, 1819-1830*

Abdul Latiff, Z.A., Mohamed, Z.A., Rezai, G. and Kamaruzzaman, N.H. (2013). The Impact of Food Labeling on Purchasing Behavior Among Non-Muslim Consumers in Klang Valley, *Australian Journal of Basic and Applied Sciences, 7(1)*, 124-128.

Ajzen, I. (1985), "From Intentions to actions: A Theory of Planned Behavior", Kuhl, J. And Beckmann, J. (Eds), Action Control: From Cognition to Behavior, Springer, Heidelberg, pp. 11-39.

Ajzen, I. (1991), "The Theory of Planned Behavior", *Organizational Behavior and Human Decision Processes, 50, 179-211*

Alam, S.S. & Sayuti, N.M. (2011). Applying the Theory of Planned Behavior (TPB) in Halal Food Purchasing. *International Journal of Commerce and Management, 21(1)*, 8-20.

Alserhan, B. A. (2010). Islamic Branding: A Conceptualization of Related Terms.*Journal of Brand Management, 18*, 34-39.

Anggit,Listioningrum dan Albari. (2012). Analisis Minat Beli konsumen Muslim Terhadap Produk Yang Tidak diperpanjang Sertifikat Halalnya. *Fakultas Ekonomi, Universitas Islam Indonesia.*

Assael, Henry. (2001). *Consumer Behaviour 6th Edition*. Yew York: Thompson Learning.

CAP (2006). Panduan Persatuan Pengguna Pulau Pinang : Halal Haram, Persatuan Pengguna Pulau Pinang, Malaysia.

Che Man Y., Sazili A.Q. (2010) Food Production from the Halal Perspective. In: Guerrero-Legarreta I., Alarcón-Rojo, A.D., Y. H. Hui, Alvarado C. *Handbook of Poultry Science and Technology.* 183- 216.

Ghozali, Imam. (2011). *Aplikasi Analisis Multivariate dengan program IBM SPSS 19*. Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro.

Golnaz, R., Zainal, A. M. & Mad-Nasir, S. (2012), Assessment of Consumers‟ Confidence on Halal Labelled Manufactured Food in Malaysia, *Social, Science. & Humanities. 20 (1),* 33 – 42.

Golnaz, R., Zainal, A. M., Mad-Nasir, S. & Eddie-Chew, F. C. (2009). Concern of Halal awareness of Halal-Labelled Food Product among Muslim.

Halal Journal (2008), "OIC eyes the USD580 billion global halal market",available at: www.halaljournal.com

Hayat M. Awan, Ahmad Nabeel Siddiquei, Zeeshan Haider , (2015), Factors affecting Halal purchase intention – evidence from Pakistan's Halal food sector, *Management Research Review, Vol. 38 Iss 6 pp. 640 – 660*

Indriantoro, Nur & Supomo, Bambang. (1999). *Metode Penelitian Bisnis.*Yogyakarta: BBPE

Islam, T. & Chandrasekaran, U. (2013), Halal Marketing: Growing The Pie, *International Journal of Management Research and Review, Vol.3. Issue 12, 3938-3948*

Jonathan A.J. Wilson, Jonathan Liu, (2011), The Challenges of Islamic Branding: Navigating Emotions and Halal, *Journal of Islamic Marketing(2), 28 – 42.*

Kettani, H. (2010) *World Muslim Population*. Proceeding on the 8th Hawaii International Conference on Arts and Humanities, Honolulu Hawaii

Kotler, Philip & Armstrong, Gary. (2004), *Principles of Marketing, (10th Ed),* Pearson Prentice Hall , New Jersey.

Lada, S., Tanakinjal, H. G., & Amin, H. (2009). Predicting intention to choose halal products using theory of reasoned action. *International Journal Islamic and Middle Eastern Finance and Management, 2*(1), 66-76.

Luthfi, B. A., & Imam, S. (2010). Marketing impact of halal labeling toward Indonesian muslim consumer‟s behavioral intention based on Ajzen‟s planned behavior theory: Policy capturing studies on five different product categories. Proceedings of the fifth International Conference on Business and Management Research. Retrived from http://ssrn.com/abstract=1682342

Merican, Z. (1995). Halal Food Industry in Malaysia Opportunities and Constraints Conference on Halal Foods: Marketing Market Needs.

Nugroho, Bhuno Agung. (2005). *Strategi Jitu Memilih Metode Statistik Penelitian dengan SPSS*. Yogyakarta: CV Andi Offset

Rajagopal, S., Ramanan, S., Visvanathan, R., & Satapathy, S. (2011). Halal certification: implication for marketers in UAE, *Journal of Islamic Marketing, 2 (2), 132-153*

Regenstein, J. M., Chaudry, M. M., & Regenstein, C. E. (2003). „The Kosher and Halal Food Laws‟. *Comprehensive Reviews In Food Science And Food Safety. 111-127.*

Riaz, M. N., & Chaundry, M. M. (2004). *Halal food production*. Florida: CRC Press.

Shafie, S., & Othman, M. N. (2006). *Halal Certification: International Marketing Issues and Challenges*. Paper Presented At The Ifsa VII World Congress Berlin, Germany.

Sugiyono. (2010). *Statistika untuk Penelitian*. Bandung: Alfabeta.

Sungkar, I. (2007), „Importance and the Role of Market Intelligence in Penetrating Global Halal Food Market‟, *Livestock Asian 2007 Exhibition and Seminar Halal Hub Session*

Sukesti, F., & Budiman, M. (2014). The influence Halal label and personal religiousity on purchase decision on food product in Indonesia. *International Journal of Business, Economics and Law, Vol. 4, Issue 1 (June) ISSN 2289-155*

Souderlund, M. (2006). Measuring Customer Loyalty with Multi-item Scales: A Case of Caution. *International Journal of Service Industries Managemnt, 17 (1), 79-98.*

Wandel, M.(1997). Food Labeling from a Consumer Perspective, *British Food Journal, MCB University Press, 99(6).*

Yunuz M., Rashid W., Ariffin M., & Rasyid M. (2014). Muslim‟s Purchase Intention Towards Non-Muslim‟s Halal Packaged Food Manufacturer. *Procedia - Social And Behavioral Sciences. 145 – 154.*

Halal Journal (2008), "OIC eyes the USD580 billion global halal market", available at: *www.halaljournal.com*

www.bps.go.id

www.halalmui.org

www.republika.co.id

Kesan Religiusiti Terhadap Boikot Dengan *Brand Loyalty* Sebagai Pembolehubah Moderasi Pada *Kentucky Fried Chicken (Kfc)* Banda Aceh, Indonesia

Ridwan Nurdin
Ridwan Ibrahim
Rouza Fakhriza
Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Syiah Kuala,
Banda Aceh, Indonesia

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk mengukur kesan/pengaruh Religiusiti terhadap Boikot dengan *Brand loyalty* sebagai pembolehubah moderasi pada Kentucky Fried Chicken (KFC) di Banda Aceh, Indonesia. Sampel yang digunakan dalam penyelidikan ini adalah pengguna yang pernah mengkonsumsi KFC yang berjumlah 150 responden. Peralatan pengumpulan data yang digunakan pada penyelidikan ini adalah kuesioner/borang soal selidik. Teknik pengambilan sampel yang digunakan adalah *Non Probabilty Sampling. Moderated Regression Analysis (MRA)* digunakan sebagai metode analisis untuk mengetahui pengaruh dari semua pembolehubah yang terlibat dalam penyelidikan ini. Berdasarkan hasil analisis, mengindikasikan bahawa Religiusiti berpengaruh positif dan signifikan terhadap Boikot, *Brand loyalty* berpengaruh negatif dan tidak signifikan terhadap Boikot, *Brand loyalty* memoderasi secara potensial pengaruh Religiusiti terhadap Boikot. *Brand loyalty* memperlemah pengaruh Religiusiti terhadap Boikot.

Kata Kunci: Religiusiti, *Brand loyalty*, Boikot

1 PENDAHULUAN

Agama (religi) menjadi suatu hal yang sangat mustahak dalam kehidupan manusia, kerana agama menyangkut dengan permasalahan kemaslahatan dan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Di Indonesia agama memegang peranan penting. Agama pada kenyataannya sangat berpengaruh di dalam kehidupan di Indonesia misalnya saja pada aspek politik dan ekonomi.

Indonesia merupakan salah satu negara dengan mayoritas penduduk Muslim terbesar yang ada di dunia yaitu sekitar 240 juta atau 87,18% (Badan Pusat Statistik, 2010). Islam masuk ke Aceh pada abad ke-7 M. Aceh merupakan salah satu provinsi yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam yaitu sekitar 98,19% (Badan Pusat Statistik, 2010). Aceh sangat kuat dengan budaya syariahnya sehingga Aceh dikenal dengan sebutan Serambi Mekkah.

Pada tahun 2001 lahirlah Undang-Undang No.18 tentang otonomi khusus bagi provinsi Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Dengan UU No.18/2001 ini Aceh mendapatkan kewenangan tambahan (otonomi) dalam bidang hukum (adanya izin penggunaan Syari'at Islam sebagai hukum materil dan formil di Aceh).

Dengan terbentuknya Undang-Undang ini maka diharapkan pola hidup masyarakat akan semakin religius. Religius adalah seberapa jauh pengetahuan, seberapa kokoh keyakinan, seberapa pelaksanaan ibadah dan kaidah, dan seberapa dalam penghayatan atas agama yang dianut (Ancok dan Suroso, 2001). Religius merupakan suatu keadaan dan keyakinan yang ada dalam diri seseorang yang dapat mendorong seseorang itu bertingkah laku, bersikap, berbuat dan bertindak sesuai dengan ajaran agama yang telah dianutnya. Religius dapat mempengaruhi kehidupan seseorang, pilihan yang mereka buat, dan apa yang mereka konsumsi (Ancok dan Suroso, 2001). Religius yang tinggi menjadi faktor yang penting dalam pembentukan sikap dan perilaku pengguna. Sebagai contoh, Seorang Muslim akan mengurangi konsumsi pada produk Amerika dan Israel dikeranakan kepedulian mereka terhadap saudara seiman mereka yang ada di Palestina. Tidak hanya itu, umat Muslim juga menyerukan gerakan boikot produk Israel dan Amerika.

Boikot adalah salah satu bentuk perilaku pengguna yang menarik. Mereka tidak disukai pemasar namun konsisten dengan konsep pemasaran, kerana perusahaan yang ditargetkan oleh pengguna untuk diboikot, maka akan gagal mempertahankan fokus pelanggan yang cukup. Boikot menjadi semakin relevan untuk pengambilan keputusan manajemen mengingat bahawa mereka mewakili sumber kekuatan pengguna. Boikot di kalangan pengguna Muslim diyakini sangat terkait dengan alasan agama. Penyalahgunaan simbol agama dapat memicu boikot dari pengikut agama (Anderson, 2012). Misalnya, pada tahun 2012 kerusuhan pada dunia Islam terhadap Amerika Syarikat yang disebabkan oleh sebuah film anti-Islam "*Innocence of Muslims*" yang dibuat oleh seorang warga Amerika Syarikat. Banyak pengguna memutuskan secara damai untuk memboikot film tersebut sebagai pernyataan pelanggaran mereka di film tersebut, dan mendorong orang lain untuk bergabung dalam boikot ini.

Kini boikot menjadi senjata utama bagi para pengguna. Kerana hal ini menyebabkan perusahaan akan mengalami kerugian yang besar, bahkan kebangkrutan. Selain itu akibat yang terjadi pada pemboikotan produk akan berdampak terhadap *brand loyalty* (kesetiaan terhadap suatu jenama). *Brand loyalty* merupakan komitmen yang mendalam untuk membeli suatu produk atau jasa yang dipilih pada masa yang akan datang, dengan cara membeli jenama atau sekelompok jenama yang sama secara berulang, meskipun pengaruh situasional dan usaha-usaha pemasaran secara potensial dapat menyebabkan tingkah laku untuk berpindah. Citra yang positif akan membuat jenama tertentu lebih dipilih oleh pengguna untuk melakukan pembelian. Perusahaan harus memahami perilaku pengguna dan apa yang diinginkan oleh pengguna, kerana ini merupakan sebuah strategi perusahaan agar dapat mempengaruhi perilaku pengguna dalam mengambil keputusan untuk membeli. Misalnya seperti pada restoran cepat saji KFC. Mereka mampu memberikan layanan yang baik untuk pengguna mereka. Kesetiaan pengguna juga semakin bertumbuh kerana berbagai inovasi. Sehingga membuat pengguna menjadikan KFC sebagai pilihan untuk mereka menyantap makanan.

Keberhasilan KFC dalam memenangkan pasar makanan cepat saji memang sangat jelas, terlihat dari banyaknya gerai KFC yang buka di mana-mana. KFC merupakan salah satu perusahaan yang membangun citra jenama yang sangat kuat. Jumlah pendapatan yang diperoleh KFC Indonesia terus meningkat. Sedangkan di Banda Aceh, berdasarkan informasi yang diperoleh melalui interview awal terhadap salah satu manajer KFC di Banda Aceh mengatakan bahawa terdapat pengaruh pada penjualan KFC yang disebabkan oleh isu di mana terjadi pemboikotan terhadap produk Amerika. Hal ini dikeranakan aksi untuk membela Palestina.

Dari latar belakang di atas dapat dilihat bahawa di Aceh banyak pengguna yang beragama Islam. Jadi, kajian ini ingin mengkaji apakah penduduk Aceh yang berdomisili di Banda Aceh terpengaruh oleh gerakan boikot dan apakah dampak yang terjadi pada pengguna yang loyal terhadap jenama tersebut.

Berdasarkan uraian di atas maka tujuan penyelidikan ini adalah: 1) Untuk mengetahui seberapa besar pengaruh religiusiti terhadap boikot pada makanan cepat saji KFC di Banda Aceh. 2) Untuk mengetahui seberapa besar pengaruh *brand loyalty* terhadap boikot pada KFC di Banda Aceh. 3) Untuk mengetahui seberapa besar pengaruh religiusiti terhadap boikot yang dimoderasikan oleh *brand loyalty* pada makanan cepat saji KFC di Banda Aceh.

2 SOROTAN KARYA DAN HIPOTESIS

2.1 Boikot

Boikot telah didefinisikan dalam banyak cara (Friedman, 1985). Boikot oleh pengguna adalah upaya oleh satu atau beberapa pihak untuk mencapai tujuan tertentu dengan mendorong pengguna individu untuk tidak membeli produk tertentu di pasar. (Friedman, 1985). Friedman (1999) memperluas definisi ini, dengan mengatakan bahawa boikot adalah penolakan bersama untuk melakukan bisnis dengan orang atau perusahaan tertentu, untuk mendapatkan konsesi atau untuk mengeluh tentang tindakan atau praktik tertentu oleh orang atau perusahaan.

Boikot sekarang menjadi metode utama bagi pengguna untuk mengekspresikan kemarahan atau ketidaksukaan mereka terhadap apa yang terjadi dalam hubungan dengan jenama dan memiliki dampak signifikan pada jenama yang terpengaruh (Friedman, 1999). Menurut Klein, Smith, dan John (2004) boikot terdiri dari 3 dimensi yaitu dimensi membuat perubahan, peningkatan diri, dan kontra argumen.

2.2 Religiusiti

Menurut Ghufron dan Risnawita (2012) religiusiti berasal dari kata *religi* dalam bahasa latin *religio* yang akar katanya adalah *religure* yang berarti mengikat. Dengan demikian, mengandung makna bahawa religi atau agama pada umumnya memiliki aturan-aturan dan kewajiban-kewajiban yang harus dipatuhi dan dilaksanakan oleh pemeluknya.

Kesemuanya ini berfungsi mengikat seseorang atau sekelompok orang dalam hubungannya dengan Tuhan, sesama manusia, dan alam sekitarnya.

Pada dasarnya, perilaku religius adalah perilaku agama Islam yang terbentuk dari kognisi, afeksi, dan perilaku *conation* dalam iman dan aspek ibadah seorang Muslim dalam hubungannya dengan Tuhan, yang jelas ditulis dalam dua pilar Islam, yaitu rukun iman dan rukun Islam (Mansoer, 2006). Religiusiti terdiri dari 2 dimensi yaitu dimensi intra-personal (internal) dan dimensi inter-personal (eksternal) (Mokhlish, 2007).

2.3 Brand loyalty

Brand loyalty merupakan suatu preferensi pengguna secara konsisten untuk melakukan pembelian pada jenama yang sama pada produk yang spesifik atau kategori pelayanan tertentu. *Brand loyalty* merupakan sebuah komitmen yang tinggi dalam berlangganan atau membeli suatu jenama secara konsisten di masa yang akan datang (Schiffman dan Kanuk, 2009)

Brand loyalty merupakan suatu ukuran keterkaitan pelanggan terhadap sebuah jenama. Ukuran ini mampu memberikan gambaran tentang kemungkinan seorang pelanggan beralih ke produk lain terutama pada suatu jenama tersebut didapatinya adanya perubahan, baik menyangkut harga atau atribut lain (Aaker, 2009). *Brand loyalty* mirip dengan komitmen jenama pengguna (Assael, 1998) dan juga hasil dari kepercayaan.

Menurut Setiadi (2003) *brand loyalty* dapat didefinisikan sebagai sikap menyenangi suatu jenama yang direpresentasikan dalam pembelian yang konsisten terhadap jenama itu sepanjang waktu. Pada *brand loyalty*, tidak ada lagi jenama yang dipertimbangkan untuk dibeli selain jenama produk yang sering dibelinya. Menurut Aaker dalam Prabowo (2013) terdapat lima pengukuran brand loyality terhadap suatu jenama oleh pengguna 1) Pengukuran Perilaku, 2) Pengukuran Biaya Peralihan, 3) Pengukuran Kepuasan, 4) Pengukuran Kesukaan Terhadap Jenama, 5) Pengukuran Komitmen.

2.4 Hipotesis

Ada pun pengujian hipotesis kajian ini adalah:
H1 : Religiusiti berpengaruh terhadap boikot.
H2 : *Brand loyalty* berpengaruh terhadap boikot.
H3 : Religiusiti berpengaruh terhadap boikot yang dimoderasikan oleh *brand loyalty*.
Kerangka teoritis dalam penyelidikan ini akan menjelaskan hubungan antara masing-masing pembolehubah yang dapat dilihat pada Gambar 1.

3 KAIDAH PENYELIDIKAN

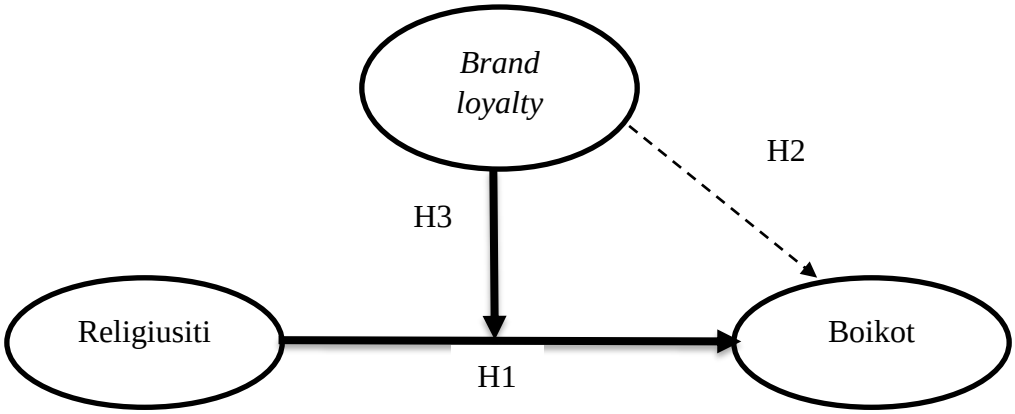
3.1 Populasi dan Sampel

Populasi dari penyelidikan ini adalah pengguna yang pernah atau sering mengkonsumsi KFC di kota Banda Aceh. Teknik Pengambilan Sampel penyelidikan ini adalah *non probability sampling*. Metode pengambilan sampel yang digunakan adalah metode

purposive sampling. Pengambilan sampel responden dalam penyelidikan ini menggunakan kriteria, yaitu responden yang pernah atau sering mengkonsumsi KFC di kota Banda Aceh.

3.2 Teknik Pengambilan Data

Untuk memperoleh data dan informasi yang sesuai dengan objek penyelidikan ini, penulis melakukan kegiatan metode pengumpulan data dengan menggunakan kuesioner (borang soal selidik). Kuesioner merupakan teknik pengumpulan data yang dilakukan untuk mengumpulkan data dengan cara memberi seperangkat pertanyaan atau pernyataan tertulis kepada responden untuk dijawabnya .



Gambar 1: Kerangka Teoritis Kajian

3.3 Operasional Pembolehubah

Operasional pembolehubah penyelidikan ini adalah sebagai berikut:

1. Pembolehubah Dependen (Y)
   - Boikot
2. Pembolehubah Moderasi (Z)
   - *Brand loyalty*
3. Pembolehubah Independen (X)
   - Religiusiti

3.4 Metode Analisis Data

Peralatan analisis data yang digunakan dalam penyelidikan ini adalah dengan menggunakan metode *MRA* (*Moderated Regression Analysis*) atau sering disebut juga *Hierarchical Regression Analysis* (Baron dan Kenny, 1986). Metode ini dilakukan dengan menambahkan pembolehubah perkalian antara pembolehubah bebas dengan pembolehubah moderatingnya.

3.5 Karakteristik Responden

Dari Jadual 1, bahawa dari 150 orang responden, usia responden berumur dibawah 20 tahun sebanyak 10 orang (6.7%), responden berumur 20-25 tahun sebanyak 101 orang (67.3%), responden berumur 26-30 tahun sebanyak 11 orang (7.3%), dan responden berumur di atas 30 tahun berjumlah 28 orang (18.7%).

Jantina lebih didominasi oleh perempuan yaitu sebanyak 82 orang (54.7%) dari total responden, sedangkan laki-laki sebanyak 68 orang (45.3%).

Berdasarkan jenis pekerjaan, mahasiswa/pelajar sebanyak 99 orang (66.0%), pegawai negeri sebanyak 18 orang (12.0%), pegawai swasta 8 orang (5.3%), pengusaha 7 orang (4.7%), kemudian pekerjaan yang lainnya berjumlah 18 orang (12.0%).

Berdasarkan penghasilan, responden yang berpenghasilan dibawah Rp 1.000.000 sebanyak 69 orang (46.0%), responden yang berpenghasilan Rp 1.000.000 sampai Rp 1.499.999 sebanyak 29 orang (19.3%), kemudian yang berpenghasilan Rp 1.500.000 sampai Rp 1.999.999 sebanyak 14 orang (9.3%), kemudian responden yang berpenghasilan Rp 2.000.000 sampai Rp 2.499.999 sebanyak 6 orang (4.0%), dan yang terakhir responden yang berpenghasilan di atas Rp 2.500.000 sebanyak 32 orang (21.2%).

Berdasarkan pendidikan, responden yang mempunyai latar belakang SMA (Sekolah Menengah Atas) sebanyak 41 orang (27.3%), responden yang berpendidikan Diploma 8 orang (5.3%), sedangkan responden yang mempunyai pendidikan S1 (*degree*) sebanyak 96 orang (64.0%), dan responden yang mempunyai latar belakang pendidikan S2 (*master*) sebesar 5 orang (3.3%)

Berdasarkan jumlah yang mengkonsumsi, responden yang mengkonsumsi KFC sebanyak 1 yaitu 1 orang (0.7%), responden yang mengkonsumsi KFC sebanyak 2 yaitu 5 orang (3.3%), sedangkan responden yang mengkonsumsi KFC sebanyak 3 yaitu 5 orang (3.3%), dan sedangkan responden yang mengkonsumsi KFC sebanyak > 4 yaitu 139 orang (92.7%).

Jadual 1 Karakteristik Responden

Usia	**Jumlah Responden**	**Persentase**
< 20 Tahun	10	6.7
20-25 Tahun	101	67.3
26-30 Tahun	11	7.3
>30Tahun	28	18.7
Total	**150**	**100.0**
Jantina		
Laki-laki	68	45.3
Perempuan	82	54.7
Total	**150**	**100.0**
Pekerjaan		

Mahasiswa/Pelajar	99	66.0
Pegawai Negeri	18	12.0
Pegawi Swasta	8	5.3
Pengusaha	7	4.7
Lainnya	18	12.0
Total	**150**	**100.0**
Penghasilan		
<Rp 1.000.000	69	46.0
Rp 1.000.000-Rp 1.499.999	29	19.3
Rp 1.500.000-Rp 1.999.999	14	9.3
Rp 2.000.000-Rp 2.499.999	6	4.0
> Rp 2.500.000	32	21.2
Total	**150**	**100.0**
Pendidikan		
SMA	41	27.3
Diploma	8	5.3
S1	96	64.0
S2	5	3.3
S3	0	0
Total	**150**	**100.0**
Jumlah Mengkonsumsi KFC		
1	1	0.7
2	5	3.3
3	5	3.3
> 4	139	92.7
Total	**150**	**100.0**

Sumber: Data primer (diolah), 2018

3.6 Uji Validiti dan Uji Reliabiliti

Uji validiti yang digunakan dalam kajian ini merupakan hasil dari seperangkat indikator yang diperoleh dari hasil pembagian kuesioner sehingga data yang dihasilkan tersebut perlu dilakukan uji kebenaran atau validiti. Dalam penyelidikan ini pengujian validiti instrument yang digunakan adalah *Confirmatory Factor Analysis* (CFA). Pada model pengujian ini, setiap item pertanyaan harus mempunyai faktor loading yang lebih dari 0,40 (Hair et al., 1998). Untuk menguji pembolehubah saling berhubungan diperlihatkan oleh nilai determinasi (R) yang mendekati 0, nilai KMO (Keiser-Meyer-Olkin) harus lebih besar dari 0.5, serta uji Bartlett.

Uji reliabiliti item pernyataan dari suatu kuesioner tersebut menggunakan nilai Cronbach Alpha. Ini hanya dilakukan satu kali pada sekelompok responden pada masing-masing pembolehubah. Ukuran reliabiliti dianggap handal berdasarkan pada Cronbach Alpha 0,60 (Malhotra. 2003). Jika derajat kehandalan data lebih besar dari Cronbach Alpha (α), maka hasil pengukuran dapat dipertimbangkan sebagai alat ukur dengan tingkat ketelitian dan konsistensi pemikiran yang baik. Dapat dilihat pada Jadual 2.

3.7 Hasil Analisis Regresi

Hasil analisis pengaruh Religiusiti terhadap Boikot dengan *Brand loyalty* sebagai pembolehubah moderasi, dapat dilihat pada jadual 3.

Jadual 2 Hasil Uji Validiti dan Uji Reliabiliti

No	Pernyataan	Loading Factor	KMO	Cronbach Alpha (α)
Boikot				
1	Saya merasa boikot adalah tindakan yang efektif.	0,872		
2	Saya ambil bagian dalam melakukan tindakan boikot	0,884		
3	Saya merasa boikot akan mengubah keputusan perusahaan	0,764		
4	Saya merasa bersalah apabila membeli produk KFC	0,812	0,902	0,908
5	Saya merasa tidak nyaman apabila seseorang yang berpartisipasi dalam boikot melihat saya membeli produk KFC	0,726		
6	Teman dan keluarga saya mendorong saya untuk melakukan pemboikotan	0,725		
7	Saya merasa lebik baik jika saya memboikot KFC	0,834		
Brand loyalty				
1	Saya lebih memilih mengkonsumsi KFC dibandingkan dengan restoran cepat saji lainnya.	0,775		
2	Saya merasa berganti jenama memerlukan biaya lebih.	0,699		
3	Saya merasa puas dengan pelayanan yang diberikan oleh KFC.	0,789	0,836	0,855
4	Meskipun harga yang ditawarkan KFC lebih tinggi dari restoran cepat saji lainnya, saya tetap akan mengkonsumsi produk yang ditawarkan KFC.	0,856		
5	Saya akan merekomendasikan KFC kepada orang lain.	0,858		
Religiusiti				

1	Menurut saya agama merupakan suatu hal yang penting dalam kehidupan.	0,792		
2	Saya akan meluangkan waktu untuk beribadah.	0,870		
3	keyakinan agama saya terletak pada pendekatan hidup saya	0,808		
4	Menurut saya kepercayaan agama mempengaruhi semua urusan dalam hidup.	0,873	0,885	0,872
6	Saya meluangkan waktu untuk mendalami ajaran agama saya.	0,778		
7	Saya berpartisipasi dalam organisasi keagamaan.	0,607		

Sumber: Data primer (diolah), 201

Jadual 3 Hasil Analisis Regresi

Model		Standardized Coefficients		
		Beta	T	Sig.
1	(Constant)		3.173	0.002
	Religiusiti	0.208	2.588	0.011
2	(Constant)		3.715	.000
	Brand Loyalty	-.158	-1.968	.051
	Religiusiti	.225	2.811	.006
3	(Constant)		2.871	.005
	Religiusiti	.236	2.876	.005
	Brand Loyalty	-.105	-.912	.363
	Religiusiti*_Brand loyalty_	-.075	-.637	.525

Dependen Pembolehubah: Boikot

Sumber : Data Primer (diolah), 2018

Jadual 4 Hasil Analisis Korelasi dan Determinan

Model	R	R Square	Adjusted R Square
1	.208	.043	.037
2	.260	.068	.055
3	.265	.070	.051

Sumber : Data Primer (diolah), 2018

3.7 Analisis Pengaruh Religiusiti Terhadap Boikot

Berdasarkan dari jadual 3 apat dilihat persamaan sebagai berikut:
Y = 0,208X

Koefisien regresi Religiusiti sebesar 0,208. Artinya bila religiusiti meningkat 1 unit maka boikot meningkat 0,208 unit. Semakin besar religiusiti yang dimiliki oleh pengguna,

maka semakin kuat pula boikot terhadap KFC Banda Aceh. Sebaliknya, semakin buruk religiusiti maka semakin lemah pula boikot terhadap KFC Banda Aceh.

Hasil analisis korelasi antara religiusiti terhadap boikot diperoleh R sebesar 0,208 yang menjelaskan hubungan positif religiusiti (X) terhadap boikot (Y) dengan keeratan hubungan sebesar 20.8%.

Nilai koefisien determinan adjusted R square sebesar 0,037 menjelaskan bahawa religiusiti (X) akan meningkatkan boikot (Y) sebesar 3,7%. Sementara nilai sisa (nilai residu) dari peran pembolehubah tersebut sebesar 0,963 (96,3%).

3.8 Analisis Pengaruh Religiusiti dan *Brand loyalty* Terhadap Boikot

Berdasarkan dari jadual 3 dapat dilihat persamaan sebagai berikut:
Y* = 0,225*X* + (-0,158)*Z

Koefisien regresi religiusiti (X) sebesar 0,225, menyatakan bahawa setiap penambahan (kerana tanda +) satu nilai pada religiusiti akan memberikan kenaikan skor *brand loyalty* sebesar 0,225. Kemudian *brand loyalty* (Z) sebesar -0,158, menyatakan bahawa terjadi pengaruh negatif pada pembolehubah *brand loyalty* (Z). Koefisien *brand loyalty* mempengaruhi secara tidak signifikan terhadap pembolehubah boikot (Y). Hal ini terlihat dari tingkat signifikansi *brand loyalty* (Z) sebesar 0.051 yang lebih besar dari pada 0.05 (0.051 > 0.05). Artinya *brand loyalty* pada KFC Banda Aceh berpengaruh negatif dan tidak signifikan terhadap boikot.

Hasil analisis korelasi antara religiusiti (X) dan *brand loyalty* (Z) terhadap boikot (Y) diperoleh *R* sebesar 0,260 yang menjelaskan hubungan positif religiusiti (X) dan *brand loyalty* (Z) terhadap boikot (Y) dengan keeratan hubungan sebesar 26%. Nilai koefisien determinan *adjusted R square* sebesar 0,055 menjelaskan bahawa religiusiti dan *brand loyalty* dalam mempengaruhi boikot diperoleh *adjusted R Square* sebesar 5,5%. Sementara nilai sisa (residu) dari peran pembolehubah tersebut sebesar 0,945 (94,5%).

3.9 Analisis Pengaruh Religiusiti Terhadap Boikot Dengan *Brand loyalty* Sebagai Pembolehubah moderasi

Berdasarkan dari jadual 3 dapat dilihat persamaan sebagai berikut:
Y* = 0,236*X* + (-0,105)*Z* + (-0,075)*XZ

Koefisien regresi religiusiti bernilai positif sebesar 0,236 artinya ketika religiusiti pada pengguna KFC Banda Aceh baik atau tinggi maka akan meningkatkan boikot. Kemudian koefisien *brand loyalty* bernilai negatif sebesar 0,105 artinya *brand loyalty* berpengaruh negatif terhadap boikot pada KFC Banda Aceh.

Religiusiti terhadap boikot yang dimoderasikan oleh *brand loyalty* diperoleh nilai beta koefisien regresi yang bernilai negatif 0,075. Artinya pengaruh religiusiti terhadap boikot akan berkurang atau menurun dengan adanya *brand loyalty* pada KFC Banda Aceh.

Dengan demikian religiusiti dengan *brand loyalty* memoderasi secara *Potential Moderator* dalam mempengaruhi boikot pada KFC Banda Aceh.

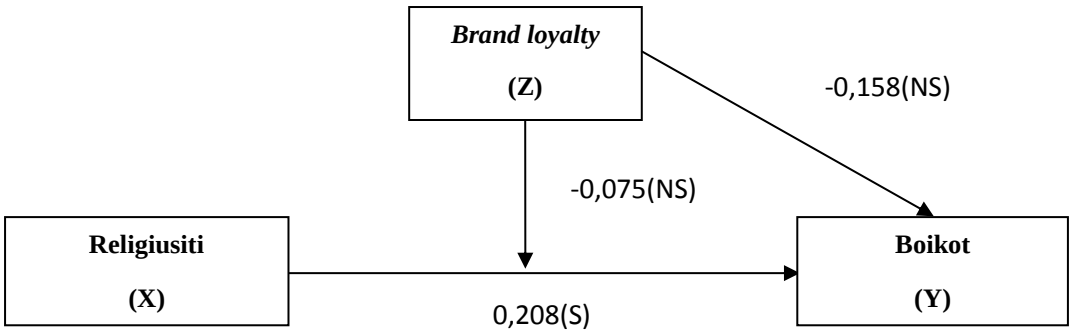
Hasil analisis korelasi antara religiusiti (X) terhadap boikot (Y) dengan *brand loyalty* (Z) sebagai pembolehubah moderasi diperoleh sebesar 0,265 yang menjelaskan bahawa religiusiti terhadap boikot dengan *brand loyalty* sebagai pembolehubah moderasi sebesar 26,5%. Nilai koefisien determinan *adjusted R square* sebesar 0,051 menjelaskan bahawa religiusiti dan *brand loyalty* sebagai pembolehubah moderasi dalam menjelaskan variasi boikot sebesar 5,1%. Sementara nilai sisa (residu) dari peran pembolehubah tersebut sebesar 0,949 (94,9%).

3.10 Uji Hipotesis

Pengujian hipotesis dilakukan dengan menggunakan metode *Moderating Regression Analysis* (MRA) untuk mengetahui pengaruh antar pembolehubah yang meliputi:

1. Religiusiti berpengaruh signifikan terhadap boikot pada KFC Banda Aceh
2. *Brand loyalty* berpengaruh tidak signifikan terhadap boikot pada KFC Banda Aceh
3. *Brand loyalty* memoderasi religiusiti dan tidak berpengaruh signifikan terhadap boikot pada KFC Banda Aceh

Berikut gambaran hubungan pembolehubah Religiusiti terhadap Boikot dan *Brand loyalty* sebagai pembolehubah moderasi dapat diperhatikan pada gambar 2.



Gambar 2 Kerangka Teoritis Setelah Pengujian

Ket: S = Signifikan
NS = Nonsignifikan

4 PEMBAHASAN HASIL

Hasil pengujian hipotesis 1 menunjukkan bahawa religiusiti yang dimiliki oleh pengguna KFC Banda Aceh berpengaruh signifikan dan mendukung terhadap boikot, hal tersebut diperkuat oleh Brown dan Bacin (1997) yang menyatakan bahawa perilaku pengguna secara bersamaan dipengaruhi oleh faktor-faktor seperti nasionalisme, etnis, dan budaya. Tingkat religiusiti diukur melalui kekuatan afiliasi keagamaan yang dirasakan

(Cohen dan Cohen, 1983). Ini memainkan peran penting dalam penentuan perilaku konsumsi. Dapat disimpulkan bahawa agama tampaknya menjadi konsep fundamental yang memberikan pengaruh sosial, ekonomi, moral, dan budaya bahkan pada tingkat perilaku konsumsi. Ini tergantung pada tingkat religiusiti, yang dapat menyebabkan sikap boikot.

Hasil pengujian hipotesis 2 menunjukkan bahawa *brand loyalty* pada KFC Banda Aceh berpengaruh tidak signifikan dan tidak mendukung terhadap boikot pada KFC Banda Aceh. Hal tersebut diperkuat oleh Aaker, Kumar, dan Day (2007) yang menyatakan bahawa *brand loyalty* adalah kecenderungan untuk secara konsisten memilih jenama tunggal di antara beberapa jenama dalam kelompok produk yang sama dan terus membeli jenama tersebut. Pelanggan dengan *brand loyalty* yang tinggi adalah pelanggan yang merasa komitmen kuat terhadap jenama. Kesetiaan pada jenama memiliki efek negatif pada keputusan untuk berpartisipasi dalam boikot. Semakin banyak pengguna yang setia pada jenama, semakin kecil kemungkinan mereka untuk memboikot.

Pengujian hipotesis 3 menunjukkan bahawa *brand loyalty* memoderasi religiusiti terhadap boikot pada KFC Banda Aceh secara Potensial Moderasi. Berdasarkan jadual 3 dapat diketahui bahawa religiusiti (X) terhadap boikot (Y) yang dimoderasikan oleh *brand loyalty* (Z) diperoleh nilai beta koefisien regresi yang bernilai negatif sebesar -0,075 sehingga menunjukkan bahawa *brand loyalty* berada pada pengaruh negatif terhadap boikot. Artinya pengguna KFC Banda Aceh mempunyai tingkat religiusiti yang tinggi akan tetapi tidak berpartisipasi terhadap boikot. Hal tersebut diperkuat oleh sebuah studi oleh Petrof (1963), bahawa efek boikot yang terus berlanjut bahkan setelah akhir boikot, tidak mengubah kebiasaan konsumsi, kerana jenama tersebut mampu memecahkan masalah pengguna. Oleh kerana itu, kesetiaan pada jenama memiliki efek negatif pada keputusan untuk berpartisipasi dalam boikot. Semakin banyak pengguna yang setia pada jenama, semakin kecil kemungkinan mereka untuk memboikot. Ini membuktikan kesetiaan kepada suatu jenama dapat memoderasi pengaruh religiusiti atau dapat mengurangi efek negatif dari pembolehubah ini.

5 PENUTUP

Berdasarkan analisis hasil yang telah dilakukan pada penyelidikan ini maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Religiusiti berpengaruh positif dan signifikan terhadap Boikot pada KFC Banda Aceh.
2. *Brand loyalty* pada KFC Banda Aceh berpengaruh negatif dan tidak signifikan terhadap boikot.
3. *Brand loyalty* yang dirasakan oleh pengguna KFC Banda Aceh memoderasi secara potensial (*Potential Moderator)* Religiusiti terhadap boikot pada KFC Banda Aceh.
4. *Brand loyalty* memperlemah pengaruh hubungan Religiusiti terhadap Boikot.
5. Dalam kes KFC, masyarakat Banda Aceh tidak terpengaruh oleh gerakan boikot terhadap produk Amerika.

REFERENSI

Aaker, D.A., Kumar, V., dan Day, G.S. (2007). *Marketing research (edisi sembilan)., John Wiley & Sons, Inc., US* Brakus,

Ancok , J dan Suroso. 2001. *Psikologi Islam: Solusi Islam Atas Problema-Problema Psikologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Anderson, C. (2012), "*Trial Starts in Plot Against Danish Paper Over Cartoons of Prophet", Available at: http://www.nytimes.com/2012/04/14/world/europe/trial-opens-inrevenge* plot against danish-newspaper-for-cartoons-of-prophet-muhammad. (assessed 10 May 2012, 2012).

Assael, H. (1998), Consumer Behavior and Marketing Action, 6th ed., South Western College Publishing, Cincinnati, OH.

Baron, R. M., & Kenny, D. A. (1986). *The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations.* Journal of Personality and Social Psychology, vol 51, 1173-1182.

Brown, Tom J. and Peter A. Dacin (1997), "The Company and the Product: Corporate Associations and Consumer Product Responses," *Journal of Marketing*, 61 (January), 68–84.

Cohen, Jacob and Patricia Cohen (1983), Applied Multiple Regression/ Correlation Analyses for the Behavioral Sciences. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Friedman. (1985)." Consumer boycotts in the United States, 1970-1980: Contemporary events in historical perspective", *Journal of consumer affairs,* Vol. 19 No.1, pp. 96-117.

Friedman. (1999), *Consumer boycotts : Effecting change through the marketplace and the media*, Psychology Press.

Ghufron, M. Nur dan Risnawita, Rini. 2012. Teori Teori Psikologi. Yogyakarta: Ar-ruzz Media

J.J., Schmitt, B.H & Zarantonello, L. (2009). *"Brand Experience : What is it? How is it Meassured? Does it Affect Loyalty? Journal of Marketing, Vol.73, No.2, pp.*

Klein, J. G., Smith, N. C., & John, A. (2004). Why We Boycott: Consumer Motivations for Boycott Participation. Journal of Marketing.

Maholtra, N. K. (2006). Riset Pemasaran: Pendekatan Terapan Jilid 2. Jakarta: Pt Indeks.

Mansoer, Masri. 2008. Perilaku Keberagamaan Remaja Kasus pada Siswa SLTA di kota Jakarta Selatan, Kabupaten Sukabumi dan Kabupaten Lebak, Disertasi Pascasarjana, Institut Pertanian Bogor.

Mokhlis, S. (2006). The Effect of Religiosity on Shopping Orientation: An Exploratory Study in Malaysia. *The Journal of American Academy of Business*.

Petrof J. (1963). *The Effect of the Student Boycott Upon the Purchasing Habits of Negro Families in Atlanta,* Georgia, Phylon, 24(3), 266-270

Prabowo, Aris. Analisis Pengaruh Kualitas Produk*, Brand Trust, Brand* Image dan Kepuasan Pelanggan Terhadap *Brand Loyalty* Pada Air Mineral Aqua (Studi Kasus Pada Konsumen Air Mineral Aqua di Wilayah Tangerang Selatan). Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. 2013.

Sangadji, M., Etta dan Sopiah, (2010). Metodologi Penelitian, Penerbit Andi, Yogyakarta.

Schiffman, Leon, & Kanuk, Leslie Lazar (2008). Consumer Behaviour (edisi tujuh) perilaku konsumen. Jakarta: PT.Indeks.
Setiadi, Nugroho J.,2003, Perilaku Konsumen, Jakarta, Penerbit Prenada Media

ANALISIS HUKUM LAFAZ *ĀM* MENURUT PANDANGAN IMAM AL-SYĀFI'IY: KAJIAN KITAB *AL-RISĀLAṮ*[1]

Kasimah binti Kamaruddin[2]
Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV),
Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang, Malaysia.
Email: kasimah@unisza.edu.my
No.Tel:0199198343

Abstrak

Lafaz *ām* merupakan salah satu bentuk lafaz yang terdapat dalam al-Qur'an mahupun Hadis. Jenis-jenis lafaz *ām* ini digunakan untuk menganalisis lafaz ayat-ayat al-Qur'an dan juga hadis dari sudut pengertian atau makna. Ulama pertama yang membincangkan lafaz *ām* ini ialah Imam al-Syāfi'iy dalam kitabnya *al-Risālaṯ*. Objektif kajian ini adalah untuk mengenal pasti lafaz *ām* dan *khāṣ* menurut ulama usul dan menganalisis hukum lafaz am yang terdapat ayat-ayat al-Qur'an menurut Imam al-Syāfi'iy dalam kitabnya *al-Risālaṯ*. Persoalannya, apakah pengertian *ām* dan *khās* menurut ulama usul? Dan bagaimanakah Imam al-Syāfi'iy menganalisis ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan bentuk-bentuk lafaz *ām* tersebut dalam kitabnya *al-Risālaṯ*? Kajian ini merupakan kajian kualitatif dengan menggunakan kaedah analisis kandungan. Hasil daripada kajian ini menunjukkan terdapat empat hukum penting berkaitan lafaz *ām* yang ditonjolkan oleh Imam al-Syāfi'iy dalam kitabnya *al-Risālaṯ*. Pertama, pernyataan secara umum dengan maksud umum. Kedua, pernyataan umum dan khusus dengan maksud khusus. Ketiga, pernyataan umum yang menunjukkan maksud khusus dan keempat, pernyataan umum menunjukkan makna yang khusus apabila sunnah yang mengkhususkannya.

Kata Kunci: lafaz *ām* dan *khās,* imam al-Syāfi'iy, kitab *al-Risālaṯ*

1.0 PENDAHULUAN

Imam al-Syāfi'iy merupakan seorang pakar dalam bidang uṣūl fiqh. Beliau merupakan ulama pertama yang membukukan ilmu uṣūl fiqh secara tersusun dalam kitabnya *al-Risālaṯ*. Kitab ini menjadi rujukan utama di kalangan ahli usul selepasnya dalam menyusun karya-karya mereka. Di dalam kitab tersebut terdapat beberapa kaedah istinbat hukum yang dibincangkan antaranya lafaz *ām* dan *khās*. Beliau menonjolkan beberapa hukum lafaz *ām* berdasarkan analisis ayat al-Qur'an. Kaedah ini amat penting digunakan untuk menganalisis

[1] Kertas kerja yang dimuatkan dalam International Islamic Development Management Conference kali ke 13 (IDMAC2018), anjuran Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

[2] Kasimah binti Kamaruddin ialah pelajar Doktor Falsafah Pengurusan Pembangunan Islam, Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, Malaysia.

sesuatu lafaz dalam al-Qur'an dan juga hadis sebelum mengeluarkan sesuatu hukum. Lafaz *ām* bermaksud sesuatu lafaz yang umum ditujukan kepada sesiapa sahaja, manakala lafaz *khās* ialah lafaz yang khusus untuk individu tertentu. Persoalannya, apakah pengertian *ām* dan *khās* menurut ulama usul? Dan bagaimanakah Imam al-Syāfi'iy menganalisis ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan bentuk-bentuk lafaz *ām* tersebut dalam kitabnya *al-Risālat*?

Berdasarkan persoalan-persoalan tersebut, maka perbincangan dalam kertas kerja ini dibahagikan kepada empat bahagian utama. Pertama, biografi Imam al-Syāfi'iy; kedua, definisi *ām* dan *khāṣ*; ketiga, analisis al-Syāfi'iy berkaitan lafaz *ām* dan *khāṣ*; dan keempat, analisis dapatan dan perbincangan.

2.0 BIOGRAFI IMAM AL-SYĀFI'IY

Nama penuh beliau ialah Muhammad bin Idrīs bin 'Abbās bin 'Uthmān bin Syāfi'iy bin Sāīb bin Abū Yazīd bin Hashīm bin 'Abd Muṭālib bin 'Abd Manāf. Dilahirkan di Gazza iaitu di selatan Palestin pada tahun 150 H dan meninggal dalam usia 54 tahun pada tahun 204H (al-Syāfi'iy, 1979:5). Bapanya telah meninggal dunia sebelum beliau dilahirkan. Setelah berusia dua tahun, beliau telah di bawa oleh ibunya kembali ke Makkah dan tinggal di sana selama 20 tahun (Samsu Adabi Mamat et.al, 2002:36; Abu Ahmad Yasin, 2011:416).

Selama berada di Makkah, beliau banyak berkecimpung dalam bidang keilmuan khususnya yang berkaitan ilmu agama. Imam al-Syāfi'iy banyak menghabiskan masa mudanya dengan menuntut dan mendalami ilmu pengetahuan. Dalam usia 9 tahun, beliau telah berjaya menghafaz 30 juzuk al-Qur'an (Syiradjuddin Abbas,1979). Manakala pada usia 10 tahun, beliau telah mengafal kitab *al-Muwattā'* karangan Imam Mālik, dan ketika berumur 15 tahun, beliau telah diberi kepercayaan untuk oleh gurunya untuk mengajar di Masjidil Haram. Semasa di Makkah, beliau telah belajar membaca, menghafaz dan mendalami al-Qur'an, kesusasteraan arab, fiqh dan ilmu hadith (Abu Ahmad Yasin, 2011:416).

Semasa hayatnya, Imam al-Syāfi'iy banyak menulis buku yang kebanyakan menjurus ke arah ilmu fiqh dan uṣūl fiqh antaranya kitab *al-Risālat*. Kitab *al-Risālat* merupakan kitab tentang ilmu uṣūl fiqh termasyhur yang dikarang oleh Imam al-Syāfi'iy. Imam al-Syāfi'iy adalah orang pertama yang menulis tentang ilmu uṣūl fiqh (al-Syāfi'iy, 1979:5). Terdapat beberapa pendekatan yang dilakukan oleh Imam al-Syāfi'iy di dalam kitab *al-Risālat*. Antaranya menerangkan tentang kedudukan al-Qur'an di dalam perundangan Islam secara mendalam, seterusnya menjelaskan kedudukan al-Sunnah dan peranannya, ilmu dan pembahagiannya, ijmak, qiyas, istihsan dan lain-lain. Hal ini menunjukkan Imam al-Syāfi'iy telah berjaya menggariskan kaedah-kaedah istinbat dan mendalam dalam sumber-sumber fiqh dan menyusunnya semula dalam bentuk yang sempurna(Abū Zuḥrah,1958:10; Samsu Adabi Mamat, et.al, 2002:40-41).

3.0 PENGERTIAN *ĀM* DAN *KHĀS*

Lafaz *ām* bermaksud suatu lafaz yang digunakan untuk menunjukkan suatu makna yang terdapat pada jumlah yang banyak tanpa ada batasan (al-Syayrāzīy,1988:14; Wahhāb Khallāf,1978 :181; al-Zuhaylīy,1986:244). Contohnya lafaz insan yang membawa maksud

manusia. Maksud manusia mencakupi semua yang dikatakan manusia. Maka apabila lafaz manusia yang dimaksudkan ialah semua jenis manusia tidak kira lelaki mahupun perempuan. Sepertimana Firman Allah SWT:

إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾

Maksudnya: Sesungguhnya manusia itu dalam kerugian (Surah al-'Aṣr,103:2)

Manakala lafaz *al- khāṣ* dari sudut bahasa bererti khusus atau tunggal. Dari sudut istilah pula *al- khāṣ* membawa maksud lafaz yang digunakan menunjukkan maksud khusus seperti lafaz yang menunjukkan maksud tunggal atau mufrad. Lafaz *al-khāṣ* terbahagi kepada tiga iaitu pertama, *khāṣ syakhsiy* iaitu khas terhadap individu atau nama orang seperti Muhammad, kedua, *khās jinsiy* iaitu khas terhadap jenis seperti manusia dan ketiga *khās nau'iy* iaitu khas terhadap bahagian seperti lelaki dan perempuan(Badrān, t.t:349; 'Ali Hasbullah, 1990:210; Abū Zuḥrah, t.th:123). Dalam istilah ulama usul, makan *khāṣ* adalah setiap lafaz yang telah ditetapkan kepada suatu makna secara khusus (al-Sarakhasīy,1998:125). Maka, lafaz *khāṣ* adalah lafaz yang di dalamnya tidak mencakupi keseluruhannya tetapi hanya berlaku untuk sebahagian tertentu sahaja (al-Zuhaylīy, 1986:204; khallāf,1978:191) .

Firman Allah SWT:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ
ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ
أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ
أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾

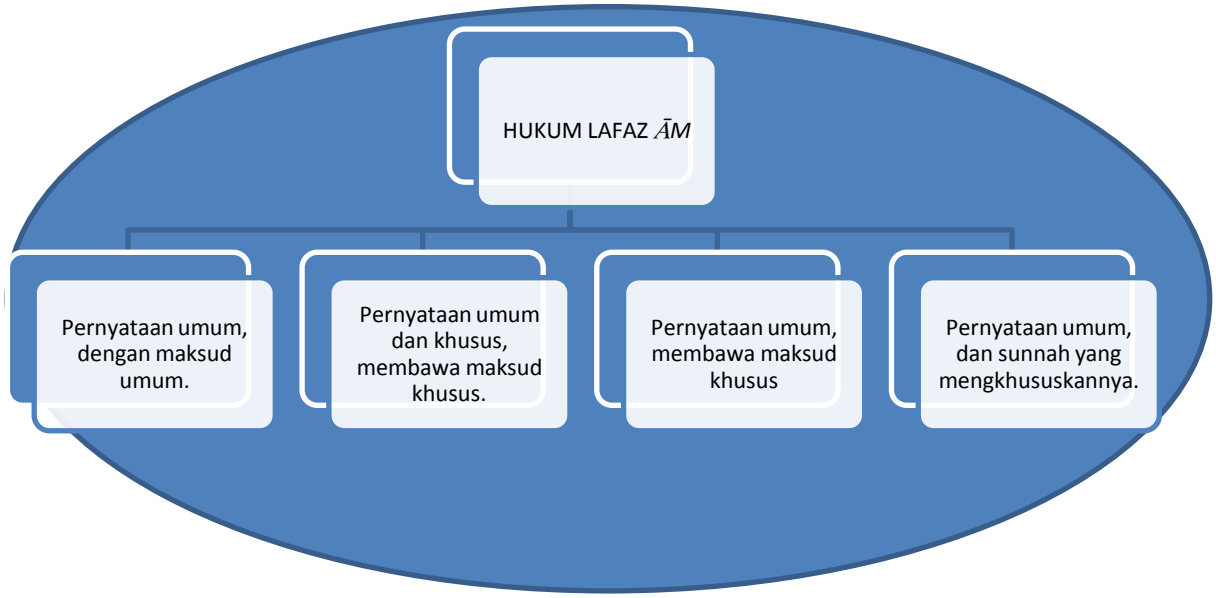
Maksudnya: Kamu tidak dikira salah oleh Allah tentang sumpah-sumpah kamu yang tidak disengajakan (untuk bersumpah), akan tetapi kamu dikira salah olehNya dengan sebab sumpah yang sengaja kamu buat dengan bersungguh-sungguh. maka bayaran dendanya ialah memberi makan sepuluh orang miskin dari jenis makanan yang sederhana yang kamu (biasa) berikan kepada keluarga kamu, atau memberi pakaian untuk mereka, atau memerdekakan seorang hamba. kemudian sesiapa yang tidak dapat (menunaikan denda Yang tersebut), maka hendaklah ia berpuasa tiga hari. Yang demikian itu ialah denda penebus sumpah kamu apabila kamu bersumpah. dan jagalah - peliharalah sumpah kamu. Demikianlah Allah menerangkan kepada kamu

ayat-ayatNya (hukum-hukum ugamanya) supaya kamu bersyukur (Surah al-Māidah,5:89).

Hukum yang terkandung dalam ayat tersebut berkaitan wajib puasa 3 hari. Hal itu kerana lafaz bilangan 3 hari adalah lafaz khas yang menunjukkan makna pasti tanpa ada kemungkinan dikurangkan atau ditambahkan. (Badran,t.th:350; Abd Karim Zaydan,1996:269).

4.0 ANALISIS IMAM AL-SYAFI'I BERKAITAN HUKUM LAFAZ *ĀM* DALAM AL-QUR'AN

Terdapat empat jenis hukum lafaz *ām* yang ditonjolkan oleh Imam al-Syāfi'iy dalam kitabnya *al-Risālat*. Pertama, pernyataan umum dengan maksud umum; Kedua, pernyataan umum dengan maksud umum dan khusus; Ketiga, pernyataan umum dengan maksud khusus dan keempat, pernyataan umum, dan sunnah yang mengkhususkannya.



Rajah 1: Hukum lafaz *Ām* menurut Imam al-Syāfi'iy

4.1 Pernyataan Umum Dengan Maksud Umum

Pernyataan di bawah merupakan pernyataan yang umum dan membawa maksud yang umum. Contohnya firman Allah SWT:

ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ٦٢

Maksudnya: Allah yang menciptakan tiap-tiap sesuatu, dan Dia lah yang mentadbirkan serta menguasai segala-galanya (Surah al-Zumar, 39:62).

ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴿٢٢﴾

Maksudnya: Allah jualah yang menciptakan langit dan bumi (Surah Ibrāhīm, 14:22)

۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴿٦﴾

Maksudnya: dan tiadalah sesuatu pun dari makhluk-makhluk yang bergerak di bumi melainkan Allah jualah Yang menanggung rezekinya (Surah Hūd, 11:6).

Menurut al-Syāfi'iy (1979:54) menjelaskan bahawa setiap apa yang ada di langit, di bumi, makhluk yang bernyawa, pokok-pokok dan lain-lain, maka Allah yang menciptakannya. Setiap makhluk yang melata di muka bumi di beri rezeki oleh Allah. Allah juga mengetahui tempat tinggal binatang itu .

Maka lafaz ayat di atas menunjukkan secara pasti hukum ayat tersebut adalah umum. Hal ini kerana, dalam lafaz tersebut tidak menunjukkan ruang untuk ditakhsiskan, begitu juga tidak terdapat dalil dari sunnah yang mentakhsiskan ayat tersebut (Abd Rauf, 2005 :258).

4.2 Pernyataan Umum dan Khusus Dengan Membawa Maksud Khusus

Lafaz ayat di bawah adalah berbentuk umum secara zahirnya. Akan tetapi di dalam ayat tersebut terdapat lafaz yang am dan khas. Contohnya Firman Allah SWT:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Maksudnya: Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu Dengan Yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang Yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan Yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha mendalam pengetahuannya (akan keadaan dan amalan kamu (Surah al-Hujurāt,49:13).

Menurut al-Syāfi'iy (1979:570), ayat ini jelas menunjukkan bahawa terdapat aspek umum dan khusus. Aspek umum terdapat dalam firman Allah SWT:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟

Menurut al-Syāfi'iy (t.t:570), Allah Taala telah menciptakan manusia lelaki dan perempuan dan seluruhnya berbangsa-bangsa dan kaum supaya setiap manusia dapat mengenali antara satu sama lain semenjak dari zaman Rasululllah SAW, sebelum dan sesudahnya.

Manakala dari aspek khusus adalah firman Allah SWT:

إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣

Menurut al-Syāfi'iy (t.t:57), lafaz taqwa tersebut yang mengkhususkan maksud ayat ini. Tawqa hanya wajib bagi orang yang mempunyai aqal yang terdiri daripada anak adam yang telah baligh dan bukannya orang yang akalnya lemah serta anak-anak yang belum baligh. Walaupun kanak-kanak tersebut belum baligh akan tetapi mereka bertaqwa kepada Allah dengan melakukan apa yang disuruh dan meninggal apa yang dilarang oleh Allah tidak dikategorikan sebagai taqwa di sisi al-Syāfi'iy.

Maka hukum kepada ayat tersebut adalah khas kerana terdapat lafaz yang mengkhususkan lafaz yang umum dalam ayat tersebut.

4.3 Pernyataan Umum Membawa Maksud Khusus

Pernyataan yang berbentuk umum, akan tetapi membawa maksud yang khusus. Maksud tersebut boleh difahami oleh orang yang mahir bahasa Arab. Contohnya Firman Allah Taala:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ
ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ
مِنۡهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ ٧٣

Maksudnya: Wahai umat manusia, inilah diberikan satu misal perbandingan, maka dengarlah mengenainya Dengan bersungguh-sungguh. Sebenarnya mereka yang kamu seru dan sembah, Yang lain dari Allah itu, tidak sekali-kali akan dapat mencipta seekor lalat walaupun mereka berhimpun beramai-ramai untuk membuatnya; dan jika lalat itu mengambil sesuatu dari mereka, mereka tidak dapat mengambilnya balik daripadanya. (Kedua-duanya lemah belaka), lemah Yang meminta (dari mendapat hajatnya), dan lemah Yang diminta (daripada menunaikannya (Surah al-Hajj, 22:73).

Lafaz yang digunakan adalah lafaz umum yang meliputi keseluruhan manusia. Tetapi bagi orang yang memahami bahasa Arab, jelas menunjukkan maksud lafaz umum ini hanyalah sebahagian manusia. Hal ini kerana, ayat ini ditujukan khas untuk orang yang menyembah Allah (al-Syāfi'iy, t.t: 60-61).

4.4. Pernyataan Umum, Sunnah Yang Mengkhususkannya

Pernyataan tersebut menggunakan lafaz yang umum, sekali gus membawa maksud umum sekiranya di lihat dari sudut zahir ayat. Akan tetapi, pernyataan ini dikhususkan dengan Hadis Nabi Muhammad SAW. Contohnya Firman Allah Taala:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى
ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ... ٦

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) Iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali (Surah al-Māidah, 5:6).

Menurut imam al-Syāfi'iy (1979:70), ayat di atas menunjukkan bahawa orang yang berwuduk hendaklah membasuh kedua kaki sebagaimana ia membasuh wajah dan dua tangan. Akan tetapi secara tekstual ayat tersebut menunjukkan agar wudhu itu sah, maka kedua kaki harus di basuh seperti membasuh muka, atau cukup diusap seperti mengusap kepala. Hal ini kerana, yang diharuskan membasuh kedua kaki itu hanya sebahagian orang yang berwuduk dan sebahagian yang lain cukup mengusapnya. Yang dimaksudkan dengan cukup mengusapnya adalah bagi orang yang bermusafir dan memakai khuf selama 3 hari dan bagi yang bermukim hanya sehari. Hadis Nabi di bawah mengkhususkan ayat al-Qur'an di atas:

Al-Mughirah bin Syu'bah juga ada meriwayatkan, katanya: "Ketika saya berada bersama Rasulullah S.A.W. ketika bermusafir, saya ingin membukakan khuf baginda, tetapi baginda melarangnya untuk baginda menyapunya". (H.R al-Bukhari, hadis no. 203, H.R. Muslim, hadis no. 274).

Syuraih bin Hani, pernah bertanyakan kepada Aisyah tentang cara baginda memakai khuf, beliau menceritakan: "Pergilah kepada Ali, beliau lebih tahu (daripadaku) tentang hal ini!, beliau pernah bermusafir dengan Rasulullah S.A.W", lalu Syuraih pun bertanyakan kepada Ali, Ali menjawab: "Rasulullah S.A.W. membenarkan (kaum muslimin) menyapu khuf untuk tempoh tiga hari bagi mereka yang bermusafir, dan sehari semalam untuk mereka yang bermukim". (H.R. Muslim, hadis no. 276).

Maka jelas di sini, perintah untuk membasuh kaki adalah bagi sebahagian orang yang berwuduk, manakala sebahagian lagi diharuskan untuk menyapu sahaja khuf tersebut tanpa membasuh kaki.

5.0 ANALISIS DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Al-Syāfi'iy (1979:53-79), telah mengemukakan empat jenis hukum lafaz *ām*. Pertama, pernyataan umum dengan maksud umum; Kedua, pernyataan umum dengan maksud umum dan khusus; Ketiga, pernyataan umum dengan maksud khusus dan keempat, pernyataan umum, dan sunnah yang mengkhususkannya.

JADUAL 1: ANALISIS LAFAZ HUKUM *ĀM*

KATEGORI	LAFAZ	MAKNA	HUKUM
1.Pernyataan umum dengan maksud umum	Umum	Umum	Umum
2.Pernyataan umum dan khusus dengan maksud khusus	Umum	Umum dan Khusus	Khusus

3.Pernyataan umum dengan maksud khusus	Umum	Khusus	Khusus
4.Pernyataan umum, dan sunnah yang mengkhususkannya	Umum	Khusus	Khusus

Jadual 1 di atas menunjukkan bahawa hasil daripada dapatan dan perbincangan mengenai hukum lafaz am yang dikemukakan oleh Imam al-Syāfi'iyy dalam kitabnya al-Risālat̲ menemukan empat jenis hukum lafaz am yang berbeza mengikut makna yang terdapat dalam ayat al-Qur'an tersebut. Walaupun kesemua lafaz tersebut secara jelasnya menunjukkan lafaz yang umum, akan tetapi tidak kesemua lafaz tersebut dihukumkan dengan maksud umum. Ia bergantung kepada makna yang dimaksudkan di dalam teks.

Kategori pertama menunjukkan hukum lafaz yang pertama berdasarkan lafaz tersebut iaitu secara pasti bahawa hukum tersebut tetap umum. Hal ini kerana, lafaz tersebut tidak boleh ditakhsiskan dan tiada dalil daripada hadis yang mengkhususkan lafaz tersebut. Berbeza dengan kategori kedua yang mempunyai dua bentuk lafaz dalam satu ayat iaitu umum dan khusus. Maka hukum kepada ayat tersebut menunjukkan makna yang khusus kerana terdapat lafaz yang khusus dalam ayat tersebut. Adapun bagi kategori yang ketiga dan keempat menunjukkan lafaz yang umum akan tetapi membawa makna dan hukum yang khusus. Bagi kategori ketiga, makna dan lafaz ayat tersebut hanya difahami bagai orang yang mahir bahasa Arab, manakala kategori yang keempat pula dihukumkan sebagai khusus kerana terdapat hadis Nabi Muhammad SAW yang mengkhususkan pernyataan ayat tersebut.

6.0 KESIMPULAN

Berdasarkan keseluruhan perbincangan dalam kertas kerja ini, didapati bahawa penentuan bentuk-bentuk lafaz dalam al-Qur'an mahupun hadis adalah penting bagi menentukan sesuatu hukum yang menggunakan dalil al-Quran dan Hadis. Imam al-Syafi'i merupakan pelopor utama dalam membukukan ilmu usul fiqh dalam kitabnya *al-Risalat̲*. Di dalam kitab tersebut, beliau mengemukakan empat hukum lafaz *ām*. Pertama, pernyataan umum dengan maksud umum. Kedua, pernyataan umum dan khusus membawa maksud khusus. Ketiga, pernyataan umum membawa maksud khusus dan keempat, pernyataan umum, akan tetapi sunnah yang mengkhususkannya. Walaupun kesemua lafaz-lafaz tersebut berbentuk umum, akan tetapi hukum lafaz tersebut berbeza antara asatu sama lain bergantung kepada makna yang difahami dari teks tersebut. Hukum lafaz *ām* ini bukan sahaja boleh digunakan untuk dalil al-Qur'an dan al-Sunnah sahaja akan tetapi boleh juga diaplikasikan dalam data-data yang lain dalam menentukan lafaz seterusnya membuat kesimpulan sesuatu data tersebut.

RUJUKAN

'Abd al-Wahhāb Khallāf. (1978). '*Ilmu Uṣūl al-Fiqh.* Kaherah: Dār al-Hadīth.

'Abd al-Karīm Zaydān. (1996). *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut:Muassah al-Risalah.

Abdul Raūf Mufḍi Kharābisah. (2005). *Manhaj al-Mutakallimīn Fī Istinbaṭ al-Ahkām al-Syarī'āh*. Dār Ibn Hazm.

Abu Ahmad Yasin. (2011). *Wasiat 4 Imam*. Johor:Jahabersa.
Abū Zuhrah, Muhammad. (1958). *Uṣūl al-Fiqh*. Kaherah: Dār al-Fikr al-Arabī.
Al-Bazdāwīy, ‘Ali bin Muhammad bin ‘Abd al-Karīm bin Musa. (1995).*Uṣūl al-Bazdāwī*, Dicetak di tepi al-Bukhari.
Al-Bukhārī.(1953). *Ṣahīh al-Bukhārī*. Mesir:al-Maktabah Muṣṭafa al-Bābī al-Halabī.
Al-Sarakhsīy, Abu Bakr Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl. (1993). *Uṣūl al-Sarakhsīy*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
Al-Syafi’īy, Muhammad bin Idris. (1979). *Al-Risālaṭ*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
al-Syairazīy. Abu Ishaq Ibrahim bin Ali Bin Yusof. (1988). *Al-Lumā’ Fī Uṣūl al-Fiqh*, Surabaya:Matbaah al-Hidayah
Al-Zuhaylīy, Wahbah. (1986). *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmīy*. Beirut. Dār al-Fikr al-Mu‘asir.
‘Alī Hasballāh. (1990). *Uṣūl al-Tasyrī’ al-Islāmīy*. Dār al- Ma’arūf.
Badrān Abū Aynayn Badrān. (t.th). *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmīy*.Iskandariah: Muassasah al-Risalah.
Samsu Adabi Mamat & Wan Ramli Wan Muhamad. (2002). *Cendikiawan Islam Perintis Peradaban Manusia*. Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.
Syiradjuddin Abbas. (1979). *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafie*. Kelantan: Pustaka Aman Press.