

AL-HIKMAH

Jilid **7** **ISSN 1985-6822** **2015**
No. **1** **1436**

- TOLERANSI BERAGAMA DAN HUBUNGANNYA DENGAN AMALAN PELA GANDONG DALAM KALANGAN MUSLIM DAN KRISTIAN DI AMBON...3-16
Mu' alim, Jaffary Awang & Ibrahim Abu Bakar
- MENGATASI KELEMAHAN PROFESIONALISME DALAM KERJA MELALUI PENGHAYATAN KAREKTER HAMBA-HAMBA AR-RAHMAN...17-32
Hisham Ahmad & Wan Nasyrudin Wan Abdullah
- DAKWAH DALAM DIMENSI KEROHANIAN PENJAGAAN PALIATIF MENURUT PENDEKATAN BADI' AL-ZAMAN SA'ID AL-NURSI...33-47
Muhammad Rifaat Razman & Salasiah Hanin Hamjah
- APLIKASI GAYA KEPIMPINAN JURUTERA MUSLIM DI NEGERI MELAKA...48-61
Muhd Akmal Noor @ Buang Rajikon, Razaleigh Muhamat @ Kawangit, Rosli Saadan, Adawiyah Ismail & Mohd Mazli Mohd Aini
- PENYEDIAAN KEMUDAHAN ORANG KURANG UPAYA (OKU) DI MASJID-MASJID: KAJIAN KES DI MASJID-MASJID DAERAH BATANG PADANG ...62-78
Abdul Munir Ismail, Mazdi Marzuki, Mohd Noor Daud & Abdul Hadi Borham
- KERESAHAN PELAJAR KETIKA MEMPELAJARI BAHASA ARAB...79-94
Nur Pratiwi & Suhaila Zailani @ Hj. Ahmad
- KEMAHIRAN PSIKOLOGI DAKWAH KEPADA GOLONGAN REMAJA...95-101
Fariza Md Sham
- RELEVANSI APLIKASI SANAD DALAM PENGAJIAN ISLAM PADA MASA KINI...102-118
Sakinah Saptu, Wan Nasyrudin Wan Abdullah, Latifah Abd. Majid & Ahamad Asmadi Sakat
- KESAN TERAPI RUQYAH DALAM MERAWAT PESAKIT HIV/AIDS ...119-131
Haslinda Lukman, Latifah Abd. Majid & Wan Nasyrudin Wan Abdullah
- HUBUNGAN PELAKSANAAN AKTIVITI DAKWAH MELALUI KESENIAN TERHADAP PENERAPAN NILAI-NILAI MURNI DALAM KALANGAN PELAJAR SEKOLAH...132-148
Ahmad Sahlan Abdul Hatim & Rosmawati Mohamad Rasit
- KONSEP JIHAD YUSUF AL-QARADAWI DALAM KARYA FIQH AL-JIHAD...149-171
Mohd Zuhdi Ahmad Khasasi & Ahmad Dahlan Salleh
- THE RELATIONSHIP BETWEEN SPIRITUAL AND TRANSFORMATIONAL LEADERSHIP TOWARD INTENTION TO STAY: A STUDY IN A POLITICAL ENVIRONMENT...172-184
Zaini Jamaludin & Zulkefli Aini
- BOOK REVIEW...185-188
Fariza Mad Sham, Nur Damia Husna Nor Sad, Zulaikha Farhana Zainal Abidin & Amira Radzi

Toleransi Beragama dan Hubungannya dengan Amalan Pela Gandong dalam Kalangan Muslim dan Kristian di Ambon

Religious Tolerance Linked to Pela Gandong Practice among Muslim and Christian Communities in Ambon

MU'ALIM
JAFFARY AWANG*
IBRAHIM ABU BAKAR

ABSTRAK

Artikel ini bertujuan untuk membincangkan isu hubungan antara Muslim dan Kristian di Ambon terutamanya menerusi pengamalan budaya *pela gandong*. Perbincangan turut menyentuh tentang toleransi beragama masyarakat Muslim dan Kristian di Ambon. Kajian ini adalah merupakan kajian lapangan. Instrumen yang digunakan adalah soal selidik dan temu bual. Seramai 600 responden Muslim dan Kristian daripada masyarakat awam dan golongan elit dilibatkan dalam kajian ini. Analisis data secara deskriptif dan analisis regresi berganda (*multivariate regression analysis*) dilakukan dengan perisian SPSS. Dapatkan kajian ini mendapati bahawa hubungan antara Muslim dan Kristian di Ambon berada dalam keadaan baik. Hal ini ditunjukkan oleh tahap toleransi beragama di antara kedua-dua penganut agama dalam kalangan masyarakat awam dan golongan elit berada pada tahap yang tinggi. Namun, kajian mendapati golongan elit mempunyai tahap toleransi yang lebih tinggi berbanding masyarakat awam. Selain itu, hasil kajian mendapati bahawa wujudnya hubungan yang signifikan antara kefahaman *pela gandong* dan tahap toleransi beragama.

Kata kunci: *Hubungan Muslim Dan Kristian, Toleransi Beragama, Kefahaman Agama, Pela Gandong, Ambon*

ABSTRACT

This article aims to discuss the relationship between Muslims and Christians in Ambon, especially through the practice Pela Gandong culture. The discussion also touched on the level of religious tolerance Muslims and Christians in Ambon. This study is a field work study. Instrumen used are questionnaires and interviews. A total of 600 respondents, Muslims and Christians from civil society and the elite were included in this study. Descriptive data analysis and multiple

regression analysis (multivariate regression analysis) was performed with SPSS software. This study found that the relationship between Muslims and Christians in Ambon is in good condition. This is demonstrated by the level of religious tolerance between the two religions among ordinary people and elites are at a high level. However, the study found that elites have a higher tolerance level than ordinary people. In addition, the study found that there was a significant relationship between itself reportedly understanding and religious tolerance level.

Keywords: *Relations Between Muslims and Christians, Religious Tolerance, Understanding of Religion, Pela Gandong, Ambon*

PENGENALAN

Toleransi merupakan sikap saling menghormati dan menghargai antara pemeluk agama yang berbeza dalam memeluk agamanya dan melaksanakan ibadah menurut agama dan keyakinannya masing-masing (Wirosardjono 1991: 54; Bahari 2010: 55). Ajaran toleransi wujud dalam Islam dan Kristian. Amalan toleransi juga telah diamalkan oleh kedua-dua komuniti berbeza agama semenjak dahulu lagi. Pada masa permulaan Islam, Raja Najasy Kristian memberikan perlindungan kepada Rasulullah SAW semasa beliau bersama pengikutnya dimusuh di orang-orang Quraisy di Makkah. Sebaliknya, semasa Rasulullah SAW menjadi pemimpin masyarakat yang berbeza suku dan agama di Madinah, beliau memberikan pelayanan dan hak yang sama kepada semua penduduk Madinah termasuklah kepada penganut Kristian (Gabriel 1996:16). Pada masa seterusnya sikap toleransi juga wujud di negara-negara lainnya. Di Afrika, Muslim dan Kristian sebenarnya telah terikat di atas dasar perpaduan semula jadi dari persepektif kepercayaan. Dalam kedua-dua agama, wujud perintah Tuhan untuk diamalkan bagi kebaikan manusia (Ammah 2007). Di Nigeria, Muslim dan Kristian boleh hidup secara bersama sebagai jiran dan sahabat (Yushau Sodiq). Sepanjang 14 abad yang lalu, Muslim dan Kristian hidup bersama dan mempunyai hubungan yang rapat. Namun, akibat sikap saling curiga dan prejudis hubungan antara kedua agama tersebut berubah menjadi tegang dan saling bermusuhan.

Hal ini turut berlaku di Indonesia, iaitu di Bandar Ambon Maluku. Masyarakat Muslim dan Kristian di Ambon sebagai agama majoriti hidup secara bersama, saling menghargai, tolong-menolong, rukun dan damai. *Pela gandong* sebagai ajaran budaya yang mereka yakini dan amalkan secara turun menurun dari nenek moyang mereka merupakan ajaran yang menjadikan masyarakat Muslim dan Kristian boleh hidup saling menghargai dan hidup bersama seperti saudara kandung (Yusnar 2004: 59). Malah boleh dikatakan disebabkan oleh sistem *pela gandong* tersebut, pertentangan atau konflik antara masyarakat Muslim dan Kristian jarang berlak. Hal ini sangat berbeza dengan keadaan hubungan kedua-dua penganut agama di tempat-tempat lain di muka bumi ini. Realitinya, banyak gereja, masjid dan sekolah yang dibina hasil bantuan daripada ahli *pela* yang telah menyumbangkan tenaga, bahan binaan, wang, makanan dan lainnya sehingga binaan-binaan tersebut berjaya dibina meskipun tanpa sedikit

bantuan dari pihak kerajaan (Yusnar 2004). Kehidupan beragama masyarakat Ambon memiliki tingkat kerukunan dan toleransi yang relatif sangat tinggi. Hal ini boleh dilihat juga pada kegiatan-kegiatan keagamaan yang kerap dijalankan secara bersama-sama, baik oleh Muslim maupun Kristian (Widiyanto dan Gurning 1997:13).

Namun sama seperti yang berlaku di negara-negara lain, disebalik wujudnya hubungan aman dan damai antara masyarakat Muslim dan Kristian, di Ambon juga berlaku konflik antara masyarakat Muslim dan Kristian salah satu penyebabnya adalah kerana sudah lemahnya ajaran *pela gandong* yang diamalkan oleh masyarakat Muslim dan Kristian di Ambon. Konflik di Ambon berlaku pada tahun 1999, hubungan antara kedua-dua komuniti berbeza agama terjejas, lebih dari 127 masjid dan surau dibakar, lebih 24 gereja dibakar dan dilaporkan lebih 1000 orang mangsa mati (Kastor 2000: 208-217). Oleh itu, kajian ini akan mengkaji kembali apakah ajaran *pela gandong* masih relevan dan mempunyai pengaruh bagi meningkatkan toleransi agama masyarakat Ambon pasca konflik?

KONSEP TOLERANSI

Toleransi merupakan pengakuan hak dan kebebasan yang sama kepada setiap orang dan setiap kumpulan manusia untuk hidup mengikut agama dan keyakinannya masing-masing (Wirosardjono 1991: 54; Bahari 2010: 55). Toleransi antara umat beragama bukan hanya sekadar hidup berdampingan secara pasif tanpa adanya saling keterlibatan satu sama lain tetapi juga bersifat aktif dan dinamik iaitu saling menghargai dan menghormati, bekerjasama dalam mewujudkan kehidupan masyarakat yang harmoni, rukun dan damai (Bahari 2010: 55).

Sama ada Islam atau Kristian, kedua-dua agama ini mengajarkan sikap toleransi kepada para pengikutnya. Konsep Islam mengenai toleransi boleh dilihat dari asas melalui dasar Islam bahawa manusia adalah makhluk yang mulia yang telah Allah SWT berikan kelebihan berbanding makhluk-makhluk lainnya. Islam menganjurkan kepada umatnya untuk berbuat adil kepada setiap orang dengan cara memberikan hak kepada setiap yang berhak (al-Qardhawi 2000: 204). Selain itu juga, Islam memberikan hak kebebasan dalam menganut agama dan kebebasan melakukan ibadat. Islam sekali-kali tidak menerima tindakan memaksa seseorang untuk meninggalkan agama yang direlakunya dan dianutinya, demikian pula Islam tidak sekali-kali memaksa seseorang untuk menganut mana-mana agama yang dia tidak relakannya (al-Qardhawi, 2000: 179). Sebaliknya Islam mengajar untuk saling bertolak ansur, mendahulukan kepentingan orang lain, berbuat baik kepada semua makhluk dan Islam mencela semua bentuk kejahatan dan akhlak yang buruk (al-Qardhawi, 2000: 137-138).

Manakala konsep Kristian mengenai toleransi boleh dilihat juga dari asas-asas dasar Kristian. Bible menjelaskan bahawa semua manusia pada hakikatnya merupakan satu keluarga tunggal dan berasal dari satu datuk moyang yang sama (al-Kitab Acts 17:26). Oleh itu setiap manusia hendaklah mengasihi sesama manusia. Cinta kasih yang diajarkan dalam agama Kristian bukan sahaja terhad untuk sesama pengikut Kristian tetapi juga kepada seluruh manusia tanpa

mengira agama, kaum dan warna kulit (Albert 2006). Agama Kristian juga mengajar para penganutnya untuk hidup damai dan mendamaikan orang lain (al-Kitab Matthew 5: 9) serta menghormati dan menghargai penganut agama dan kepercayaan lain. Hal ini kerana, dalam agama-agama dan kepercayaan selain Kristian juga terdapat nilai-nilai kebenaran Tuhan.

KONSEP PELA GANDONG

Menurut bahasa *pela* berasal dari perkataan *pelau* berarti saudara lelaki. Sedangkan secara istilah *pela* bermaksud ikatan persahabatan atau persaudaraan antara penduduk dua kampung atau lebih yang telah dipupuk oleh nenek moyang semenjak dahulu disertai dengan hak-hak dan kewajiban tertentu bagi pihak yang berkaitan (Cooley 1987: 219). Menurut Attamimy (2012: 8) *pela* juga bermakna perjanjian (antara dua kampung atau lebih) untuk membina sikap saling kasih mengasihi seumpama saudara kandung. Adapun perkataan *gandong* secara bahasa bererti kandungan atau rahim (ibu). Secara istilah *gandong* bermaksud ikatan persahabatan antara beberapa individu atau beberapa kampung berasal dari keturunan (ibu) yang sama.

Pela dan *gandong* sebenarnya merupakan dua istilah yang berbeza. Antara kedua istilah berkenaan juga mempunyai makna dan sejarah perkembangan yang berbeza. Perikatan *pela* dibina berdasarkan kepada perjanjian antara dua kampung atau lebih yang telah dibuat oleh datuk moyang semenjak zaman dahulu dan diwarisi oleh keturunan mereka. Sedangkan perikatan *gandong* dibina berdasarkan kepada ikatan geneologi iaitu perasaan berasal dari keturunan yang sama (Basalamah 2006: 117). Namun kedua-dua istilah tersebut kerap digabung menjadi satu perkataan *pela gandong* (Attamimy 2012: 8).

Ikatan *pela* diasaskan oleh datuk moyang sesuatu kampung pada satu masa dahulu di mana mereka berpaktat (bergabung) dengan orang-orang dari kampung lain. Perikatan tersebut biasanya akan diabadikan dalam pelbagai nyanyian dan legenda. Penyebab berlakunya perikatan *pela* boleh jadi berbeza-beza antara satu kampung dengan kampung lainnya, antaranya ialah untuk (Bartels 1977: 164):

- i. mengelak berlakunya pergaduhan
- ii. menguatkan ikatan keluarga
- iii. mewujudkan perjanjian damai
- iv. membina persahabatan
- v. meningkatkan perniagaan bersama.

Terdapat tiga jenis *pela* menurut masyarakat Ambon iaitu; (1) *pela* keras, (2) *pela* gandong atau *pela* bungso, dan (3) *pela* tempat sirih. *Pela* keras terlahir kerana berlakunya satu peristiwa yang sangat penting, biasanya ia berhubungkait dengan peperangan yang mengakibatkan pertumpahan darah, peperangan yang tiada pihak yang memenangi, atau bantuan khas daripada satu negeri kepada negeri lain. *Pela* jenis kedua (*pela* gandong atau *pela* bungso) terlahir kerana wujudnya ikatan keturunan, yakni satu atau lebih daripada mata

rumah (kesatuan penduduk) dalam negeri-negeri (kampung) yang terlibat dalam *pela* berkenaan, mendakwa diri mereka sebagai berasal dari satu keturunan. Pela tempat sirih pula dijalankan selepas sesuatu peristiwa yang tidak begitu penting berlangsung, umpamanya; memulihkan perdamaian semula selepas suatu kes kecil atau selepas satu kampung berjasa berbuat baik terhadap negeri lain. Pela jenis ketiga ini juga ditetapkan bagi melancarkan hubungan perniagaan. (Bartels 1977: 164).

SOROTAN KAJIAN LEPAS

Hubungan dan toleransi antara Muslim dan Kristian telah wujud pada masa kepemimpinan Rasulullah SAW. Sikap tolong menolong dalam memberikan perlindungan antara Nabi Muhammad SAW dengan Raja Najasy merupakan bukti telah wujudnya hubungan dan sikap toleransi antara Muslim dan Kristian (Gabriel 1996: 16). Seterusnya, pada abad ke-10, hubungan antara Muslim dan Kristian wujud pada masa pemerintah Islam di bawah pentadbiran Khalifah Umayah yang membenarkan penduduk tempatan (Kristian dan Yahudi) yang tidak menganut Islam untuk terus mengamalkan agamanya (Richard 2008).

Terdapat beberapa pengkaji telah menjalankan kajian terhadap isu semasa mengenai hubungan dan toleransi Agama. Kajian yang dijalankan oleh John (1992) mendapati bahawa berbanding masyarakat awam, kaum elit mempunyai sikap toleransi yang lebih tinggi. Di antara ketujuh kumpulan elit yang dikaji, golongan akademik mempunyai tingkat toleransi yang paling tinggi, sedangkan Paderi Kristian menunjukkan tingkat toleransi yang paling rendah. Manakala kajian mengenai isu semasa mengenai hubungan dan toleransi antara muslim dan kristian diantaranya Rabiatu (2007) mengkaji hubungan antara Muslim dan Kristian di Sub-Saharan Afrika. Kajian lain di Singapura oleh Charlene Tan (2008) yang mendapati meskipun keharmonian dan toleransi agama di Singapura berada dalam tahap yang baik, bukan bermakna tidak wujud ketegangan agama sama sekali di negara berkenaan. Cabaran utama bagi penganut Kristian adalah mengimbangkan antara tugas sebagai warga negara yakni mempertahankan agama dengan tugas misionari yakni untuk menyebarkan agama mereka kepada pihak lain pada masa yang sama. Cabaran bagi Muslim di Singapura pula ialah bagaimana mereka boleh mengimbangkan ketaatan terhadap bangsa dan agama dalam menghadapi isu-isu fundamentalisme antara bangsa.

Menurut Alwi (2004) Muslim dan Kristian telah mempunyai hubungan yang rapat sepanjang 14 abad yang lalu, namun hubungan antara kedua-dua penganut agama tersebut kerap kali mengambil posisi yang bersifat eksklusif (tertutup) dan menggambarkan satu bentuk yang negatif, penuh dengan kebencian, permusuhan dan prasangka. Muslim dan Kristian kerap kali hidup dalam suasana ketegangan antara satu sama lain menerusi pelbagai isu antaranya ajaran misi atau dakwah, politik dan penindasan atas nama agama, serta tindakan saling mengutuk antara satu sama lain. Walau bagaimanapun, memasuki abad ke-21 hubungan Muslim Kristian telah berubah dalam bentuk yang positif. Kedua-dua komuniti seterusnya berusaha untuk berpindah dari satu hubungan konflik

kepada satu dialog yang bermanfaat berdasarkan kepada saling percaya dan niat yang baik.

Manakala Rustam (2000) mendapati bahawa konflik di Ambon dan Maluku secara keseluruhan adalah merupakan konspirasi politik daripada gerakan Republik Maluku Selatan (RMS) bersama Kristian bagi menghancurkan umat Muslim di Maluku. Konflik ini sengaja mereka cipta bagi memudahkan usaha mereka untuk melepaskan diri (merdeka) dari negara Indonesia seterusnya membina negara sendiri yang digelari sebagai negara Republik Maluku Selatan (RMS). Konflik sosial yang berlaku di Ambon (melibatkan Muslim dan Kristian) disebabkan kerana lemahnya interaksi dan komunikasi di antara komuniti umat beragama yang terlibat konflik. Konflik yang berlaku di Ambon dipacu oleh beberapa faktor antaranya : kerukunan hidup antara umat beragama yang semu, melemahnya budaya *pela gandong*, persaingan dalam ekonomi dan kecemburuan sosial (Pamungkas 2005). Namun nilai ajaran *pela gandong* telah mengalami penurunan. Ini dibuktikan dengan berlakunya konflik antara umat Muslim dan Kristian di Ambon dalam tahun 1999. Konflik ini banyak menimbulkan korban jiwa dari kedua belah pihak dan kerosakan pelbagai kemudahan awam mahupun harta pribadi daripada kedua belah pihak. Menurut Tualeka Zn (2010), konflik yang terjadi di Ambon ini disebabkan oleh berbagai faktor meliputi faktor agama, sejarah, karakter sosial, kepentingan pelbagai pihak, serta ekonomi dan politik.

METODE KAJIAN

Data dalam kajian ini diperolehi dengan cara temu bual dan mengedarkan soal selidik kepada para responden iaitu seramai 600 orang responden, terdiri daripada masing-masing 300 orang responden Muslim dan Kristian serta 300 orang masyarakat awam dan golongan elit di Ambon.

Kajian ini menggunakan instrumen kajian berupa soal selidik dan temu bual. Soal selidik dalam kajian ini merupakan soal selidik yang telah diubah suai daripada soal selidik Mutsalim Khareng 2011 yang sebelumnya telah digunakan bagi mengukur tahap toleransi agama para pelajar Muslim dan Buddha di dua buah universiti di Thailand.

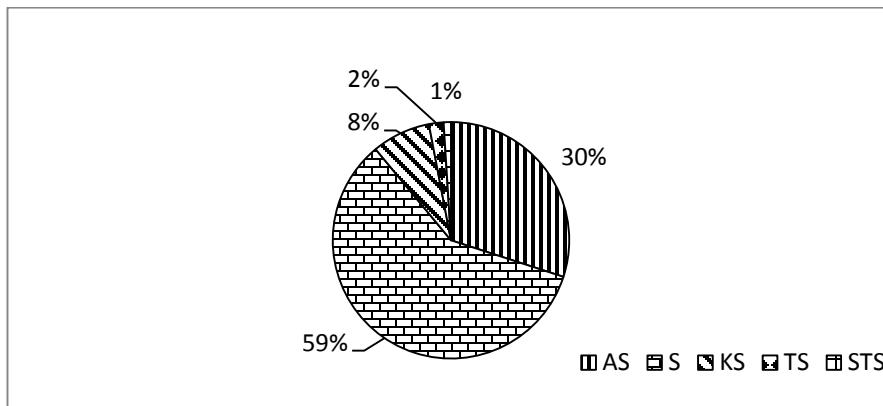
Kajian ini menggunakan analisis deskriptif bagi menjelaskan tahap kefahaman *pela gandong* dan tahap toleransi agama masyarakat muslim, kristian, masyarakat awam dan golongan elit di Ambon. Kajian ini juga menggunakan analisa regresi berganda (*multivariate regression analysis*) bagi mengkaji hubungan antara pemboleh ubah bersandar (toleransi agama) dengan pemboleh ubah bebas (tahap kefahaman *pela gandong*masyarakat Muslim, kristian, masyarakat awam dan golongan elit).

KEFAHAMAN PELA GANDONG MASYARAKAT MUSLIM DI AMBON

Merujuk daripada lapan belas item tahap kefahaman *pela gandong* dalam kalangan masyarakat Muslim di Ambon, terdapat satu item sahaja yang mencapai skor min yang amat tinggi iaitu item C18 (Skor=4.51). Sedangkan 17

item yang lainnya mencapai skor tinggi yang terdiri daripada item C1 sampai dengan item C17. Ini bermakna secara keseluruhan kefahaman *pela gandong* masyarakat Muslim Ambon berada pada tahap yang tinggi dengan skor purata mencapai 4.17.

Purata peratusan jawapan yang diberikan responden masyarakat Muslim di Ambon terhadap soal selidik berkaitan dengan kefahaman *pela gandong* boleh dilihat pada Rajah 1 di bawah.



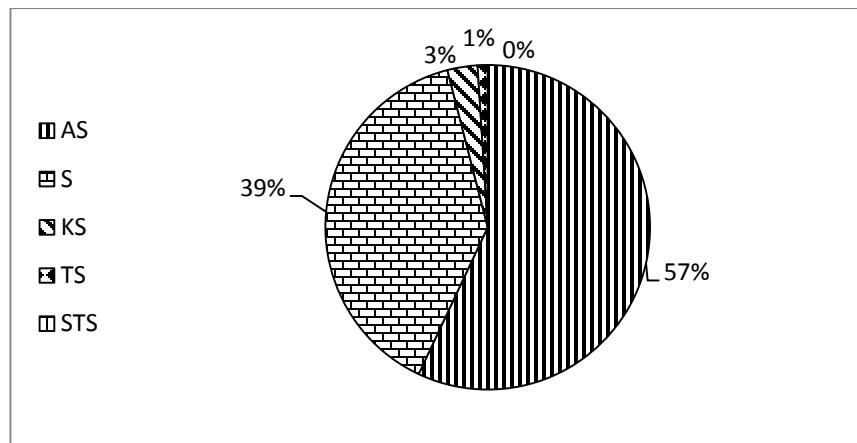
Rajah 1 Purata peratusan jawapan responden terhadap soalan kefahaman *pela gandong* masyarakat Muslim di Ambon

Rajah 1 di atas menunjukkan bahawa daripada 300 responden masyarakat Muslim Ambon, seramai 30% (90 orang) memberikan jawapan amat setuju (STS) terhadap item kefahaman *pela gandong*. 59% (177 orang) responden memberikan jawapan setuju (S), kurang setuju (KS) seramai 8% (24 orang), tidak setuju (TS) seramai 2% (6 orang) dan hanya 1% (3 orang) responden sahaja yang memberikan jawapan sangat tidak setuju. Kadar peratus responden yang Setuju dan Amat Setuju lebih ramai berbanding dengan jawapan responden yang Kurang Setuju, Tidak Setuju dan Sangat Tidak Setuju dalam kajian ini menunjukkan bahawa tahap kefahaman *pela gandong* masyarakat Muslim di Ambon secara keseluruhannya berada pada tahap yang tinggi. Hal ini kerana kentalnya budaya *pela gandong* dalam kehidupan masyarakat Ambon dan kebanyakannya ikatan *pela gandong* ini berlaku antara dua komuniti beragama iaitu antara Muslim dan Kristian (Madjid 2012). Mereka meyakini setiap orang yang terikat dengan *pela gandong* adalah bersaudara tanpa memandang agama. *Pela gandong* menggalakkan sikap saling menghormati penganut berbeza agama bagi menjalankan ibadah mengikut agama masing-masing (Soal selidik 2012). Wujud nyata daripada pelaksanaan *pela gandong* masyarakat Muslim adalah mereka secara bersama-sama dengan penganut Kristian membina satu gereja di kampong Wayame (Ambon) (Madjid 2012).

KEFAHAMAN PELA GANDONG MASYARAKAT KRISTIAN DI AMBON

Daripada lapan belas item tahap kefahaman *pela gandong* dalam kalangan masyarakat Kristian di Ambon secara keseluruhan kefahaman *pela gandong* masyarakat Kristian di Ambon berada pada tahap yang amat tinggi dengan skor purata mencapai 4.50.

Purata peratusan jawapan yang diberikan responden masyarakat Kristian di Ambon terhadap soal selidik berkaitan dengan kefahaman *pela gandong* boleh dilihat pada Rajah 2 di bawah.

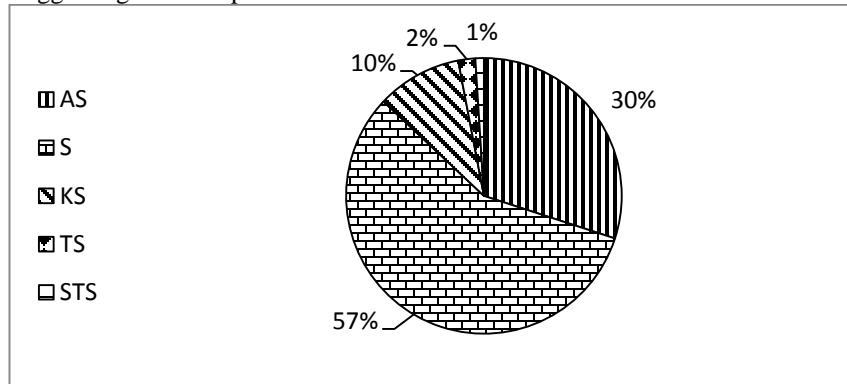


Rajah 2 Purata peratusan jawapan responden terhadap soalan kefahaman *pela gandong* masyarakat Kristian di Ambon

Berdasarkan kepada Rajah 2 di atas menunjukkan bahawa daripada 300 responden masyarakat Kristian Ambon, seramai 57% (171 orang) memberikan jawapan Amat Setuju terhadap item kefahaman Pela Gandong. 39% (117 orang) responden memberikan jawapan Setuju, Kurang Setuju seramai 3% (9 orang), Tidak Setuju seramai 1% (3 orang) dan hanya 0% responden sahaja yang memberikan jawapan Sangat Tidak Setuju. Apabila peratusan responden yang menjawab Amat Setuju dan Setuju digabungkan maka jumlah keseluruhannya adalah 96%. Sedangkan apabila peratusan jawapan Kurang Setuju, Tidak Setuju dan Sangat Tidak Setuju digabungkan maka jumlah keseluruhannya adalah 4% sahaja. Kadar peratus responden yang Setuju dan Amat Setuju lebih ramai berbanding dengan jawapan responden yang Kurang Setuju, Tidak Setuju dan Sangat Tidak Setuju dalam kajian ini menunjukkan bahawa tahap kefahaman *pela gandong* masyarakat Kristian di Ambon secara keseluruhannya berada pada tahap yang amat tinggi. Ini kerana mereka meyakini bahawa *pela gandong* adalah ajaran budaya nenek moyang mereka yang mengajarkan tata cara hidup yang harmoni, aman dan damai dalam masyarakat Ambon walaupun berbeza agama. Pela gandong menggalakkan sesama ahlinya untuk saling berbuat baik dan saling membantu tanpa mengira agama.

SIKAP TOLERANSI BERAGAMA MASYARAKAT MUSLIM

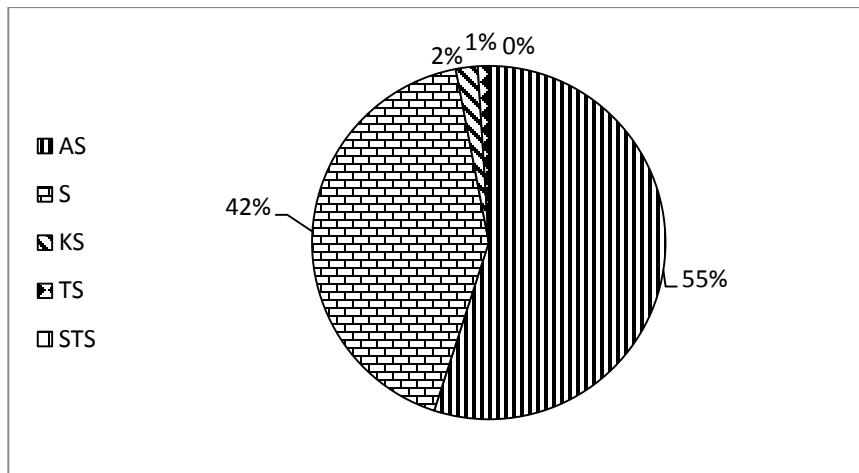
Secara keseluruhan sikap toleransi masyarakat Ambon berada pada tahap yang tinggi dengan mencapai 4.13.



Sumber Soal Selidik 2012
Rajah 4 Purata peratusan jawapan responden terhadap soalan sikap toleransi beragama masyarakat Muslim Ambon

Berdasarkan kepada Rajah 4 di atas menunjukkan bahawa daripada 300 responden seramai 30% (90 orang) responden menyatakan Amat Setuju terhadap item-item sikap toleransi beragama. Seramai 57% (171 orang) responden menyatakan Setuju, 10 % (30 orang) responden menyatakan Kurang Setuju, 2% (6 orang) responden Tidak Setuju dan hanya 1% (3 orang) sahaja responden yang Sangat Tidak Setuju. Apabila digabungkan total responden yang Amat Setuju dan Setuju adalah 87% sedangkan responden yang Kurang Setuju, Tidak Setuju dan Sangat Tidak Setuju keseluruhannya adalah 13%. Ini menunjukkan bahawa tahap sikap toleransi beragama masyarakat Muslim Ambon berada pada tahap yang tinggi. Ini kerana mereka memahami bahawa ajaran agama Islam mengajarkan kepada umat Islam untuk bersikap toleransi kepada pengikut agama lain. Umat Islam adalah masyarakat yang suka bertolak ansur, cintakan kebaikan dan menolak segala persengketaan (Qardhawi (2000: 179). Selain itu, sikap toleransi masyarakat Muslim Ambon ini juga wujud kerana masyarakat Muslim memiliki kefahaman *pela gandong* yang tinggi (Madjid 2012). Budaya *pela gandong* mengajarkan walaupun wujud perbezaan agama diantara masyarakat Ambon, namun ajaran *pela gandong* ini membiarkan setiap ahli *pela* untuk menganut agama mengikut keyakinannya masing-masing dan beribadah menurut ajaran agamanya itu (Soal selidik 2012).

SIKAP TOLERANSI BERAGAMA MASYARAKAT KRISTIAN



Rajah 5 Purata peratusan jawapan responden terhadap soalan sikap toleransi beragama masyarakat Kristian Ambon

Berdasarkan kepada Rajah 5 di atas menunjukkan bahawa daripada 300 responden Kristian di Ambon seramai 55% (165 orang) menyatakan Amat Setuju terhadap item sikap terhadap toleransi beragama. 42% (126 orang) responden menyatakan Setuju, 2% (6 orang) responden menyatakan Kurang Setuju, 1% (3 orang) responden menyatakan Tidak Setuju dan hanya 0% sahaja responden yang menyatakan Sangat Tidak Setuju. Total keseluruhan responden yang Amat Setuju dan Setuju adalah 97% (291 orang) sedangkan total responden yang menyatakan Kurang Setuju, Tidak Setuju dan Sangat Tidak Setuju adalah 3% (9 orang) sahaja. Majoriti responden yang menyatakan Amat Setuju dan Setuju tersebut menunjukkan bahawa tahap sikap toleransi masyarakat Kristian di Ambon berada pada tahap yang amat tinggi. Ini kerana agama Kristian juga mengajarkan kepada umatnya untuk mewujudkan perdamaian dan kerukunan diantara sesama manusia tanpa mengira agama dan kaum (Djojosoedarmo tth; Jamlean 2006). Dalam agama Kristian juga terdapat ajaran cinta-kasih sesama umat Tuhan, dimana ajaran ini mengajarkan manusia agar bersikap mencintai kepada orang lain bahkan mencintai orang yang berbuat jahat sekalipun, seperti : “Apabila orang menampar pipi kirimu, maka berikanlah pipi kananmu” (Komaruddin Hidayat, dalam Hasan M Nur, 2001: xv). Selain itu, ajaran budaya *pela gandong* juga menggalakkan hidup rukun dalam masyarakat meskipun berbeza agama karena perbezaan agama tidak semestinya menjadi faktor pemacu perselisihan antara kaum. *Pela gandong* melarang ahlinya melakukan kejahanan terhadap diri sendiri dan orang lain (Soal Selidik 2012).

HUBUNGAN ANTARA KEFAHAMAN *PELA GANDONG* DENGAN TOLERANSI AGAMA MASYARAKAT MUSLIM,

KRISTIAN, MASYARAKAT AWAM DAN KAUM ELIT DI AMBON

Ujian regresi berganda dijalankan bagi mengkaji hubungan antara kefahaman *pela gandong* dengan toleransi agama masyarakat Muslim, Kristian, masyarakat awam dan kaum elit di Ambon. Keputusan ujian regresi berganda terhadap responden Muslim (300 orang), Kristian (300 orang), masyarakat awam (300 orang) dan kaum elit (300 orang) di Ambon ditunjukkan dalam jadual 3 sebagai berikut.

Jadual 1 Keputusan Ujian Regresi Berganda Responden Muslim dan Kristian, Masyarakat Awam dan Kaum Elit di Ambon

Pemboleh ubah	Koefisien	Nilai t	P
Kefahaman <i>pela gandong</i> Muslim	0.552	8.750	0.000
Kefahaman <i>pela gandong</i> Kristian	0.461	6.153	0.000
Kefahaman <i>pela gandong</i> masyarakat awam	0.330	7.233	0.000
Kefahaman <i>pela gandong</i> golongan elit	0.387	7.716	0.000

*Signifikan pada tahap 0.01

*Signifikan pada tahap 0.05

* Signifikan pada tahap 0.1

Berdasarkan Jadual 1, kajian mendapati kefahaman *pela gandong* masyarakat Muslim dan Kristian dan kefahaman *pela gandong* masyarakat awam dan golongan elit mempunyai pengaruh positif dan signifikan dengan tahap toleransi agama masyarakat Muslim dan Kristian di Ambon pada tahap yang tinggi iaitu pada tahap $p < 0.01$. Ini bermakna semakin tinggi tahap kefahaman *pela gandong* masyarakat Muslim, Kristian, masyarakat awam dan golongan elit di Ambon maka akan semakin tinggi tahap toleransi agama masyarakat Muslim, Kristian, masyarakat awam dan golongan elit berkenaan di Ambon.

Pengaruh positif dan signifikan yang tinggi daripada kefahaman *pela gandong* terhadap tahap toleransi agama masyarakat di Ambon, yang didapati dari hasil kajian ini jelas menyokong hasil kajian lepas yang dijalankan oleh Pamungkas (2005); Noer dan Syam (2008) dan Zn (2010). Tinggi dan rendahnya tahap toleransi agama masyarakat Ambon sangat dipengaruhi oleh tahap kefahaman mereka terhadap *pela gandong*. Semakin tinggi kefahaman *pela gandong* masyarakat Ambon maka akan semakin tinggi tahap toleransi masyarakat di Ambon. Sebaliknya, semakin rendah tahap kefahaman *pela gandong* masyarakat Ambon, maka akan semakin rendah pula tahap toleransi agama mereka. Dapatkan kajian ini juga selari dengan dapatan kajian lepas yang

dijalankan oleh Attamimy (2012: 9) yang mendapati bahawa *pela gandong* sebagai budaya asal orang Maluku (Ambon) merupakan nilai yang sangat berperanan bagi membina dan mempertingkatkan kerukunan (keharmonian) hidup antar umat beragama (Muslim dan Kristian). Menurut Hasbollah (2012) masyarakat Ambon adalah satu masyarakat yang secara bahasa dan budayanya digelari sebagai “orang basudara” (*pela gandong*) atau masyarakat yang bersaudara, dimana persaudaraan antara mereka dibina di atas dasar merasa berada dalam satu ikatan keturunan yang sama walaupun mempunyai agama yang berbeza-beza. Menurut Attamimy pula (2012: 10) wujudnya hubungan *pela gandong* dalam masyarakat Ambon mempunyai kesan yang sangat penting di mana seluruh ahli masyarakat turut serta menjunjung kebersamaan dan merawat hubungan tersebut. Hal ini berdasarkan konsep *pela gandong*, sebuah perikatan *pela* terdiri daripada peraturan dan perjanjian yang mesti ditaati oleh para ahlinya. Mengikut keyakinan masyarakat Ambon, pelanggaran terhadap peraturan tersebut boleh menyebabkan sakit ataupun kematian. Budaya *pela gandong* mengajarkan bahawa ahli *pela* juga mesti menunjukkan rasa hormat antara satu sama lain (Werkgroep Pameran Masohi Maluku 1984:52).

Dapatan temu bual turut menyokong hasil kajian ini. Abidin Wakano (2012) berpandangan masyarakat Ambon sama ada Muslim atau Kristian sangat kehadapan dari segi budaya. Budaya tempatan masyarakat Ambon sangat kaya dengan pengajaran-pengajaran toleransi. Hasbollah (2102) pula menyatakan masyarakat Ambon berasal daripada satu garis keturunan yang sama. Mereka mempunyai datuk moyang yang sama. Meskipun kemudian mereka menganuti agama yang berbeza (misalnya Islam dan Kristian) namun secara kultural (budaya) mereka terikat ke dalam kerangka adat *pela* dan *gandong*. Inilah yang seterusnya dalam banyak perkara membantu dalam hubungan-hubungan penyatuan dalam masyarakat. Nahawarin (2012) turut menyokong pandangan sebegini. Menurut beliau gambaran masyarakat Maluku pada umumnya merupakan masyarakat yang sangat toleran di mana pelekut utamanya ialah budaya (*pela gandong*). Kepelbagai kaum dan agama di Ambon boleh disatukan menerusi aspek budaya (*pela gandong*).

KESIMPULAN

Berdasarkan dapatan kajian secara analisis deskriptif, daripada 600 soal selidik yang diedarkan kepada responden, kajian mendapati kefahaman agama dan toleransi agama masyarakat Muslim, Kristian, masyarakat awam dan golongan elit di Ambon berada pada tahap skor purata yang tinggi. Kajian juga mendapati tahap toleransi golongan elit (skor=4.35) didapati lebih tinggi berbanding tahap toleransi masyarakat awam (skor=4.29). Dapatan kajian ini menyokong dapatan kajian lepas Odonel (2007) yang mendapati tahap toleransi golongan elit lebih tinggi berbanding tahap toleransi masyarakat awam. Ini karena kaum elit memiliki kelebihan tertentu seperti harta, bakat dan pengetahuan (ilmu) (Bullon 2006: 480) serta menempati posisi penting dalam bidang-bidang tertentu seperti bidang pemerintahan, politik dan agama. Kelebihan yang dimiliki golongan elit ini menjadikan mereka dianggap paling bijak oleh masyarakat sehingga mereka

mesti bersikap lebih toleran terhadap perbezaan yang ada dalam masyarakat (Hornby 2000: 576; Soal selidik 2012). Analisis regresi berganda juga dijalankan bagi mengkaji mengenai hubungan antara tahap kefahaman *pela gandong* dengan toleransi agama masyarakat di Ambon. Kajian mendapati kefahaman *pela gandong* dengan toleransi agama masyarakat Muslim, Kristian, masyarakat awam dan golongan elit di Ambon mempunyai pengaruh positif dan signifikan dengan tahap toleransi agama. Ini bermakna semakin tinggi tahap kefahaman *pela gandong* masyarakat Muslim, Kristian, masyarakat awam dan golongan elit di Ambon maka akan semakin tinggi tahap toleransi agama masyarakat Muslim, Kristian, masyarakat awam dan golongan elit di Ambon.

RUJUKAN

- Ahmadi, Abu. 1997. *Ilmu Sosial Dasar*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Ammah, Rabiatu. 2007. *Christian-Muslim relations in contemporary Sub-Saharan Africa. Islam & Christian-Muslim Relation*. Vol. 18 Issue 2: 139-153.
- Attamimy, H.M. 2012. *Djoko Santosa merajut harmoni di bumi Raja-Raja*. Yogyakarta: Aynat Publishing.
- Bartels, Dieter. 1977. *Guarding the mountain; intervillage alliance, religious syncretism and ethnic identity among Ambonese Christian and Moslem in the Mollucas*. PhD Thesis, Cornell University, Ithaca.
- Bullon, Stephen. 2006. *Longman Exam dictionary*. England: Pearson Education Limited.
- Dewan Bahasa dan Pustaka. 2002. *Kamus Dewan Edisi Ketiga*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Dewan Bahasa dan Pustaka. 1989. *Kamus Dwi Bahasa Bahasa Inggeris-Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Gipson, James L., Duch, Raymon M. 1991. Elitist theory and political tolerance in Western Europe. *Political Behavior*, Vo. 13 No. 3 : 191-210.
- Gabriel, Theodore. 1996. *Christian-Muslim relation, a case study of Sarawak East Malaysia*. England: Avebur
- Hornby, AS. 2000. *Oxford Fajar Advanced Learner's English-Malay Dictionary*. Terj. Asmah Haji Omar. Shah Alam: Penerbit Fajar.
- Jaiz, Hartono Ahmad. 1999. *Ambon bersimbah darah*. Jakarta: Dea Press.
- Kastor, Rostam. 2000. *Konspirasi politik RMS dan Kristen menghancurkan umat Islam di Ambon-Maluku*. Yogyakarta: Wihdah Press.
- Khareng, Mutsalim. 2011. *Interaksi antara Islam dan Budha di Patani dan impaknya terhadap pembentukan sikap toleransi beragama*. Thesis Sarjana. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Keuning, J. 1973. *Sejarah Ambon sampai akhir abad ke-17*. Jakarta: Bhratara.
- Keller, Suzanne. 1984. Penguasa dan Kelompok Elit. Terj. Zahara D. Noer. Jakarta: C.V. Rajawali.
- Makasar, Majid. 2012. *Toleransi masyarakat Muslim dan Kristian di Ambon*. Ambon. Temu bual, 8 Disember.

- Noer, Muhammad & Syam, Firdaus. 2008. Peran serta masyarakat dan negara dalam penyelesaian konflik di Indonesia. *Jurnal Kajian Politik dan Masalah Pembangunan*. Vol 4/No.2.
- Odonnell, John, P. 1993. Predicting Tolerance of New Religious Movements: a multivariate analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (4): 356 – 365.
- Pamungkas, Cahyo. 2005. *Interaksi sosial antar umat beragama di Maluku : sebelum dan sesudah konflik sosial 1999*. Masyarakat Indonesia, Jil XXXI, No. 1.
- al-Qardawi, Yusof. 1989. *Kedudukan non-Muslim dalam negara Islam*. Terj. Mat Saad Abd. Rahman. Shah Alam: HIZBI
- Rahawarin, Nazir. 2012. *Toleransi masyarakat Muslim dan Kristian di Ambon, Ambon*. Temubual, 8 Disember.
- Ralahalu, Karel Albert. 2012. *Berlayar Dalam Ombak Berkarya Bagi Negeri Pemikiran Anak Negeri Untuk Maluku*. Ambon: Ralahalu Institut.
- Soelaeman, M. Munandar. 1992. *Ilmu Sosial Dasar Teori dan Konsep Ilmu Sosial*. Bandung: PT Eresco
- Shihab, Alwi. 2004. *Christian-Muslim relations into the twenty-first century. Islam & Christian-Muslim Realtons*. Vol. 15 Issue 1: 65-77.
- Tan, Charlene. 2008. *Creating 'good citizens' and maintaining religious harmony in Singapore*. *British Journal of Religious Education*.Vol. 30. 2: 133-142.
- Tualeka Zn, Hamzah. 2010. *Konflik dan Integrasi Sosial Bernuansa Agama (Studi Tentang Pola Penyelesaian Konflik Ambon – Lease dalam Perspektif Masyarakat)*. Disertasi Pasca Sarjana.
- Toisuta, Hasbollah. 2012. *Toleransi masyarakat Muslim dan Kristian di Ambon, Ambon*. Temubual, 21 Disember.
- Wakano, Abidin. 2012. *Toleransi masyarakat Muslim dan Kristian di Ambon, Ambon*. Temubual, 7 Disember.
- Widiyanto, T Sigig., Gurning, T Elizabeth. 1997. *Pengetahuan, sikap, kepercayaan dan perilaku generasi muda di Ambon*. Jakarta: CV Eka Dharma.
- Yusuf, H. B. 2007. *Managing Muslim-Christian conflict in Northern Nigeria: a case study of Kaduna state. Islam and Christian – Muslim Relations*. Vol. 18, No. 2 : 237 – 256 April.

*Jaffary Awang

Jabatan Usuluddin & Falsafah,
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia
E-mel: jaffary@ukm.edu.my

Mengatasi Kelemahan Profesionalisme Dalam Kerja Melalui Penghayatan Karekter Hamba-Hamba Ar-Rahman

Weakness Overcome Professionalism Working Through the Character Appreciation Servants of Ar-Rahman

HISHAM AHMAD*
WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH

ABSTRAK

Artikel ini membincangkan konsep profesionalisme dari aspek kerja dan hubungannya kepada karekter-karekter satu kumpulan manusia yang terpilih yang disebut sebagai hamba-hamba Ar-Rahman seperti yang termaktub dalam al-Quran ayat 63-77 surah al-Furqan (surah ke-25). Tujuannya untuk memberikan penyelesaian alternatif kepada isu yang belum diselesaikan mengenai profesional di tempat kerja atau profesionalisme dari aspek kerja.

Kata kunci: *Profesionalisme, Penghayatan, Karekter Hamba-Hamba Ar-Rahman.*

ABSTRACT

This article intend to discuss the concept of professionalism from the working aspect and then to relate it to the characteristics of a chosen group of humankind that is called Servants of Ar-Rahman (the true servants of Ar-Rahman (the Merciful God) as stipulated in the holy Quran vide verses 63-77 of surah al-Furqan (the 25th surah). Let us see if these verses have something wonderful to be offered to us with a view to give an alternative solution to the unsettled issue of professional at work or professionalism from the working aspect.

Keywords: *Weakness, Overcome Professionalism Working, The Character Appreciation Servants of Ar-Rahman.*

PENDAHULUAN

Perkataan profesionalisme berasal daripada kata dasar profesion iaitu pekerjaan yang memerlukan latihan khas dan kemahiran tinggi. Profesionalisme juga membawa erti sifat-sifat kemampuan, kemahiran dan cara perlaksanaan sesuatu perkara dilakukan oleh seorang profesional. Pemakaian istilah profesionalisme juga tidak lagi bersifat eksklusif kepada bidang seperti perubatan, guaman tetapi telah diluaskan aplikasinya kepada pelbagai bidang lain seperti keagamaan, pendidikan, perkhidmatan awam, swasta dan sebagainya.

Profesionalisme dalam kerja adalah faktor penting kepada prestasi dan produktiviti bagi diri seseorang yang bekerja atau organisasi yang berkaitan dengan pekerjaan sama ada pada sektor awam, syarikat swasta, bekerja sendiri atau selainnya. Justeru, profesionalisme dalam kerja sering dibincangkan dalam pelbagai bentuk program ilmiah secara globalisasi sama ada di peringkat nasional atau antarabangsa.

Fenomena Kelemahan Profesionalisme

Walaupun dari masa ke semasa, terdapat banyak usaha dilakukan bagi tujuan mengatasi kelemahan profesionalisme dalam kerja namun masalah itu masih wujud dan semakin serius. Kelemahan profesionalisme masih berlaku berleluasa sama ada pada perkara remeh dan kecil sehingga kepada perkara penting dan besar. Ia melibatkan begitu ramai individu yang bekerja pada pelbagai jenis tugas dan jawatan dan pada pelbagai bidang pekerjaan sama ada dalam sektor awam atau swasta. Itulah realiti yang dihadapi di negara ini.

Contohnya, kes-kes kelemahan profesionalisme yang berlaku ialah antaranya kes keruntuhan bumbung Stadium Sultan Mizan Zainal Abidin di Gong, Terengganu pada 2 Jun 2009 yang baru setahun dibina dengan kos RM270 juta. Kes kerosakan Monorel secara berulang seperti di Melaka telah menyebabkan pelancang-pelancang warga asing terpaksa diselamatkan melalui kren. Projek-projek perumahan terbengkalai yang sering kedengaran berlaku. Menurut statistik Kementerian Perumahan dan Kajian Tempatan, terdapat 111 pemaju perumahan yang terlibat dengan projek perumahan terbengkalai setakat tarikh 30/11/2012. Bayangkan pula betapa ramai pembeli rumah yang malang. Tragedi Highland Towers keruntuhan kondominium di Taman Hillview, Ulu Klang pada 11 Disember 1993 adalah klimaks kelemahan profesionalisme.

Kelemahan profesionalisme pada pihak swasta merangkumi institusi kewangan dan perbankan, institusi telekomunikasi, teknologi dan syarikat-syarikat persendirian. Manakala pada perkhidmatan awam dan kerajaan, ia melibatkan pelbagai jabatan dan agensi.

Presiden Institut Integriti Malaysia (IIM), Datuk Dr. Mohd Tap Salleh menyatakan bahawa kerajaan (Malaysia) terpaksa menanggung kerugian

berbilion-bilion ringgit setiap tahun yang kebanyakannya berpunca daripada ketidakcekapan penjawat awam dan bukan disebabkan penyelewengan. Laporan dalam negara menunjukkan kerajaan terpaksa menanggung kerugian sehingga mencecah RM28 bilion setahun atau lebih disebabkan terlebih bayar kos perbelanjaan dalam pengurusan penjawat awam.

Bagi kes-kes ‘high profile’. Sejak daripada skandal kes Bank Bumiputra Malaysia Finance bernilai RM2.5 bilion yang menyebabkan pembunuhan seorang eksekutif pengurusan muda bernama Jalil Ibrahim dan skandal kes kerugian Bank Rakyat yang membiayai pertandingan antara petinju agung Muhammad Ali dengan Joe Bugner yang menyaksikan tokoh politik melayu, Dato Harun Idris ke penjara, negara kita masih terus dirundung malang dari masa ke semasa sehingga ke hari ini dengan kes-kes pecah amanah yang besar antaranya seperti skandal kes makmal komputer zon Pantai Timur bernilai RM140 juta, skandal Zon Bebas Pelabuhan Klang bernilai berbilion ringgit dan pelbagai lagi kes.

Berhubung dengan hal-ehwal orang Islam, sebagai contoh, di dalam soal pengagihan wang zakat, mengapa boleh berlaku lebihan wang zakat yang banyak bagi satu-satu tahun dalam satu-satu negeri sedangkan didapati masih ramai fakir-miskin dalam negeri tersebut. Di Selangor, jumlah zakat yang tidak diagihkan dari tahun 2005-2010 mencecah RM123.3 juta iaitu purata RM20.5 juta setahun. Fenomena yang sama ditunjukkan oleh semua negeri di Malaysia dengan jumlah lebihan yang berbeza. Fakta ini seperti membenarkan dakwaan yang mempersoalkan keberkesanan institusi zakat dalam perkara pengagihan wang zakat kepada asnaf.

Akhirnya, bagi memberi penilaian tepat dan sukar disangkal oleh mana-mana pihak terhadap kedudukan profesionalisme melibatkan kementerian, jabatan serta pengurusan syarikat kerajaan, tiadalah yang lebih adil melainkan kita melihat kepada dokumen Laporan Ketua Audit Negara. Terdapat ulasan dan penemuan yang dibuat oleh Ketua Audit Negara ke atas begitu banyak kelemahan, kepincangan dan ketirisan pada cara perlaksanaan kerja, hasil kerja dan penggunaan wang perbelanjaan bagi sesuatu projek.

Profesionalisme Dalam Kerja Menurut Islam

Istilah profesionalisme mempunyai asas dan petunjuk di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Bahkan, definisi, tafsiran dan maksud yang diberikan pada istilah profesionalisme adalah keseluruhannya konsisten dan tidak menyanggahi prinsip-prinsip Islam.

Terdapat banyak ayat di dalam al-Quran yang membincangkan ciri, sifat atau perkara berkaitan dengan profesionalisme. Antara yang paling signifiken ialah ayat yang menyebut keperluan dua ciri utama bagi seorang pekerja iaitu; kemampuan (*الْقَوِيُّ*) dan amanah (*الْأَمِينُ*). Allah S.W.T. berfirman:

فَالْتُّ إِحْدَاهُمَا يَأْبَى أَسْتَعْجِرُهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَعْجَرَ اللَّهُوَ الْأَمِينُ

Maksudnya: "salah seorang di antara dua wanita itu berkata: "Wahai ayah, ambillah dia sebagai orang yang bekerja (pada kita), kerana sesungguhnya sebaik-baik orang yang bekerja ialah orang yang kuat lagi dipercayai."

Kelemahan Profesionalisme dan Hamba-Hamba Arrahman

Isu pencapaian ke tahap kelemahan profesionalisme adalah fenomena yang masih membenggu negara dan masyarakat. Kelemahan profesionalisme pada kerja adalah pada tahap serius khusus di kalangan pekerja-pekerja Islam berbangsa Melayu. Pelbagai usaha telah dilakukan untuk mengkaji faktor-faktor kepada kelemahan profesionalisme dalam pekerjaan dan tindakan-tindakan dilaksanakan untuk mengatasi dan menyelesaikan kelemahan profesionalisme dalam pekerjaan namun ia masih tidak berjaya atau hasil yang dicapai masih belum memuaskan.

Pelbagai formula perlu terus dicari dan difikirkan bagi menyelesaikan isu ini secara yang lebih efisyen dan komprehensif. Satu formula yang disarankan untuk mengatasi atau menangani masalah kelemahan profesionalisme ialah melalui konsep hamba Ar-Rahman.

Penghayatan Karekter Hamba-Hamba Ar-Rahman

Allah S.W.T. telah melalui Al-Quran yang mulia pada surah al Furqan iaitu di bahagian akhir surah itu bermula dari ayat ke-63 hingga ke akhir ayatnya yang ke-77, membicarakan suatu kelompok manusia yang diiktiraf sebagai golongan mukmin terpilih di sisi-Nya. Golongan ini dikenali dengan istilah "عِبَادُ الرَّحْمَنِ" "ibadulrahman" iaitu "Hamba Ar-Rahman" (Hamba-hamba Ar-Rahman).

i. Karekter Pertama Golongan hamba Ar-Rahman

Allah S.W.T. berfirman :

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هُوَنَا وَإِذَا خَاطَبُهُمُ الْجَاهِلُونَ

قَالُوا سَلَامًا

Bermaksud: "Dan hamba-hamba (Allah) Ar-Rahman (yang diredayaNya) ialah mereka yang berjalan di bumi dengan sopan santun, dan apabila orang-orang yang

berkelakuan kurang adab, hadapkan kata-kata kepada mereka, mereka menjawab dengan perkataan yang selamat dari perkara yang tidak diingini.”

Ibnu Katsir menyatakan bahawa golongan Hamba Ar-Rahman berjalan dengan ketenteraman dan kewibawaan, tanpa lagak-kuasa dan kesombongan. Jika orang-orang jahil menyapa mereka dengan ucapan yang buruk, mereka tidak membalaunya dengan ucapan yang buruk pula, tetapi mereka memaafkan, membiarkan dan tidak membalaunya melainkan dengan perkataan yang baik.

Sayyid Qutb pula menyatakan bahawa golongan Hamba Ar-Rahman mempunyai sifat-sifat dan ciri-ciri jiwa mereka yang istimewa, dengan tingkahlaku dan cara hidup yang luhur. Mereka adalah contoh-contoh hidup yang sebenar bagi kelompok manusia yang dikehendaki Islam dan contoh-contoh jiwa yang mahu dibentuk oleh sistem pendidikan Islam yang benar.

Merekalah kelompok yang wajar menerima layanan dan perhatian Allah S.W.T. di bumi. Seluruh manusia adalah terlalu rendah di sisi Allah S.W.T. untuk diberi layanan dan perhatian andainya tidak ada kelompok hamba-hamba kesayangan-Nya yang sentiasa bertawajuh kepada-Nya dengan merayu dan berdoa.

Inilah sifat pertama dari sifat-sifat Golongan Hamba Ar-Rahman, iaitu mereka berjalan di bumi dengan gaya berjalan yang senang dan mudah, tidak ada lagak pura-pura dan buat-buatan, tidak ada langkah angkuh dan sompong, tidak ada lagak lucah dan rendah akhlak. Seperti gerakgeri-gerakgeri yang lain, gaya berjalan juga membayangkan sahsiah seseorang dan mencerminkan perasaan-perasaan yang tersembunyi di dalam jiwanya.

Jiwa yang tenang, serius dan bermatlamat mencerminkan sifat-sifatnya pada gaya berjalan tuannya. Dia kelihatan berjalan dengan gaya yang normal, yakin, serius, bermatlamat, sopan, tenang, gagah dan bersungguh-sungguh. Dengan kesungguhan, kesenangan, ketenangan dan tumpuan perhatian kepada persoalan-persoalan besar yang memenuhi jiwa, mereka tidak menghiraukan ketololan-ketololan yang ditunjukkan oleh orang-orang yang bodoh dan dungu.

Mereka tidak membabitkan hati, waktu dan daya usaha mereka dengan mencetuskan perkelahian-perkelahian dan perdebatan-perdebatan dengan orang-orang yang dungu dan bodoh. Mereka enggan bertikam lidah dengan orang yang mengajak bertikam lidah tanpa tujuan “Dan apabila mereka disapa oleh orang-orang yang jahil (dengan kata-kata yang sesat) mereka menjawab dengan kata-kata yang damai.”

Kesimpulannya, karekter pertama adalah fundamental kepada amalan profesionalisme dalam kerja. Kekarakter pertama ini melahirkan sifat diri yang mulia, kemahiran komunikasi dan daya efisien kerja. Golongan hamba Ar-Rahman ialah manusia-manusia yang mementingkan ukhwah, komunikasi dan melakukan kerja secara berkesan, berhemah dan berhikmah.

ii. Kekarakter Kedua Golongan Hamba Ar-Rahman

Allah S.W.T. berfirman :

وَالَّذِينَ يَبْيَسُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقَيْمًا ﴿٢٤﴾

Bermaksud: “Dan mereka (yang diredhai Allah itu ialah) yang tekun mengerjakan ibadat kepada Tuhan mereka pada malam hari dengan sujud dan berdiri.”

Ibnu Kathir mengulas ringkas ayat di atas dengan merujuk kepada ayat “Mereka sedikit sekali tidur di waktu malam. Dan di akhir-akhir malam, mereka memohon ampun.” Sayyid Qutb pula menyatakan bahawa kegiatan hidup Golongan Hamba Ar-Rahman di waktu malam pula ialah aktiviti taqwa dan bermuraqabah dengan Islam, menginsafi kebesaran-Nya dan takut kepada azab-Nya.

Mereka bertawajuh, berdiri dan sujud kepada Allah yang tunggal sahaja. Mereka mengabaikan tidur yang rehat dan nyaman kerana mengerjakan ibadat yang lebih mendatangkan kerehatan dan kenikmatan kepada jiwa mereka. Mereka sibuk bertawajuh dan menghubungkan jiwa raga dengan Allah. Ketika manusia tidur nyenyak, mereka asyik berdiri dan sujud (mengerjakan solat). Ketika minat manusia menghala ke bumi, minat mereka menjulang ke ‘Arasy Allah Yang Maha Penyayang, Maha Besar dan Mulia.

iii. Kerekter Ketiga Golongan Hamba Ar-Rahman

Allah S.W.T. berfirman :

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴿٢٥﴾
إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَاماً ﴿٢٦﴾

Bermaksud: “Dan juga mereka yang berdo'a dengan berkata: “Wahai Tuhan kami, sisihkanlah azab neraka Jahannam dari kami, Sesungguhnya azab seksa Nya itu adalah mengerikan. Sesungguhnya neraka Jahannam itu tempat penetapan dan tempat tinggal yang amat buruk.”

Ibnu Kathir menyatakan bahawa azab neraka Jahannam itu tetap dan terus menerus tanpa henti. Ia juga adalah seburuk-buruk tempat pemandangan dan seburuk-buruk tempat menetap. Sayyid Qutb pula menyatakan bahawa ayat di atas menjelaskan perasaan golongan hamba Ar-Rahman terhadap neraka.

Dalam sujud bangun mereka dan ketika minat dan harapan mereka menjulang tinggi kepada Allah, hati mereka dipenuhi rasa taqwa dan rasa takut kepada azab neraka jahannam dan mereka berdoa “Wahai Tuhan kami, jauhkan

‘azab neraka jahannam dari kami kerana azabnya adalah suatu keseksaan yang kekal.

Mereka tidak merasa aman dengan kegiatan mereka mengerjakan ibadat solat di waktu malam. Kerana hati mereka dipenuhi rasa takwa, mereka memandang kecil dan sedikit kepada amalan-amalan ibadat mereka. Mereka tidak menganggapkannya sebagai satu jaminan keamanan dari azab api neraka andainya mereka tidak diselamatkan limpah kurnia Allah, keampunan dan kemaafan-Nya dan rahmat-Nya yang menjauhkan mereka dari azab neraka jahannam.

Kesimpulannya, karekter kedua dan ketiga adalah asas dan fundamental bagi kekuatan rohani bagi melaksanakan, menjayakan dan konsisten pada amalan profesionalisme dalam kerja. Kepentingan amalan pada karekter kedua itu umpsama ‘bateri’ yang telah lemah kerana ‘kadar penggunaan tinggi’ pada siang hari lalu memerlukan ‘dicaj’ semula pada malam hari agar mampu berfungsi pada siang keesokkan hari dengan kekuatan optimum dan kecekapan efisyen.

Bayangkan kesukaran dan cabaran seorang yang ingin menjawai watak golongan hamba Ar-Rahman untuk beriltizam dan beristiqamah dalam amalan profesionalisme sedangkan dalam masa yang sama ujian-ujian yang pelbagai pasti melanda mereka. Mereka perlu kuat, tabah di hadapan manusia dan hanya kepada Allah mereka mengadu kedaifan kelemahan dan ketidak upayaan mereka melainkan dengan-Nya. Inilah yang dikatakan ‘mencari kekuatan di sepertiga malam.’

Melalui karekter ketiga, golongan Hamba Ar-Rahman juga mengimani maksud doa tersebut. Mereka sangat takut dan tidak mahu sama sekali dikaitkan dengan neraka Jahanam. Mereka tidak mahu memasukinya walaupun sesaat cuma, apalagi bagi tempoh yang lama. Justeru tentulah, mereka berusaha keras menjauhi jalan yang membawa kepada kesudahan kecelakaan itu. Inilah motivasi paling efektif.

iv. KAREKTER KEEMPAT GOLONGAN HAMBA AR-RAHMAN

Allah S.W.T. berfirman :

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً

Bermaksud: “Dan juga mereka (yang diredhai Allah itu ialah) yang apabila membelanjakan hartanya, tiadalah melampaui batas dan tiada bakhil kedekut; dan (sebaliknya) perbelanjaan mereka adalah betul sederhana di antara kedua-dua cara (boros dan bakhil) itu.”

Ibnu Kathir menjelaskan sifat golongan hamba Ar-Rahman yang tidak terlalu boros dalam mengeluarkan infaq, mereka mengaturnya sesuai dengan keperluan, tidak mengabaikan keluarga mereka, memberikan hak-hak keluarga mereka.

Mereka berlaku adil dan baik dan sebaik-baik perkara adalah di pertengahan, tidak boros (berlebihan) dan tidak kikir (kedekut).

Sayyid Qutb menjelaskan tentang cara hidup Golongan Hamba Ar-Rahman merupakan contoh hidup sederhana dan imbang. Inilah ciri hidup Islam yang mahu diterapkan di dalam kehidupan individu-individu dan kelompok-kelompok manusia. Inilah cara hidup yang menjadi matlamat pendidikan dan perundangan Islam. Keseimbangan dan kesederhanaan itulah yang menjadi asas segala pembangunan dalam Islam.

Seorang Islam, walaupun Islam mengiktiraf hak milik peribadi yang terbatas, adalah tidak bebas membelanjakan harta kekayaan peribadinya sesuka hatinya seperti di dalam sistem kapitalisme dan seperti umat-umat yang tidak diperintah seluruh bidang hidup mereka dengan undang-undang illahi, malah dia terikat dengan dasar sederhana di antara sifat boros dan kikir, kerana sifat boros itu merosakkan jiwa, harta dan masyarakat.

Kesimpulannya, berbekalkan sifat tidak membazir dengan makna yang luas tapi tepat, golongan hamba Ar-Rahman menikmati ketenangan rumahtangga atas urustadbir kewangan keluarga yang sederhana dan berhemah, sedangkan di luar sana terdapat ramai orang Islam yang berada di dalam tekanan kerana merasa tidak cukup dengan pendapatan untuk melangsangkan hutang keliling pinggang kesan dari urustadbir kewangan yang lemah dan terlalu berhabisan pada perkara materialistik dan kebendaan.

Golongan Hamba Ar-Rahman selamat dari risiko godaan untuk melakukan penyelewangan dan ketirisan, mereka juga tidak ‘terliur’ pada apa jua bentuk ‘suapan’ atau rasuah, lalu memudahkan mereka memelihara sifat amanah. Dalam masa yang sama, ahli-ahli keluarga merasa bahagia kerana Golongan Hamba Ar-Rahman tidak pula kedekut dan berkira untuk berbelanja buat mereka.

v. Kerekter Kelima Golongan Hamba Ar-Rahman

Allah S.W.T. berfirman :

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًاٰءًاٰخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ إِلَّاٰ
بِالْحَقِّ وَلَا يَرْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًاٰ ﴿٦﴾ يُضَعِّفَ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ
الْقِيَمَةِ وَتَحْلِلُ فِيهِ مُهَانًاٰ ﴿٧﴾ إِلَّاٰ مَنْ تَابَ وَأَمَرَ وَعَمِلَ عَمَلًاٰ صَالِحًاٰ
فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًاٰ ﴿٨﴾ وَمَنْ

تَابَ وَعَمِلَ صَلِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا vi

فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا vi

Bermaksud: “Dan juga mereka yang tidak menyembah sesuatu yang lain bersama-sama Allah, dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah membunuhnya, kecuali dengan jalan yang hak (yang dibenarkan oleh syarak), dan tidak pula berzina; dan sesiapa melakukan yang demikian, akan mendapat balasan dosanya; Akan digandakan baginya azab seksa pada hari kiamat, dan ia pula akan kekal di dalam azab itu dengan menerima kehinaan,” “Kecuali orang yang bertaubat dan beriman serta mengerjakan amal yang baik, maka orang-orang itu, Allah akan menggantikan (pada tempat) kejahanatan mereka dengan kebaikan; dan adalah Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani. Dan sesiapa yang bertaubat serta beramal salih, maka sesungguhnya (dengan itu) ia bertaubat kepada Tuhanya dengan sebenar-benar taubat.”

Ibnu Kathir dan Sayyid Qutb menyebut tentang kepentingan mentauhidkan Allah merupakan asas aqidah Islam, di samping merupakan persimpangan antara jalan di antara kejelasan, kelurusuan dan kemudahan aqidah Islam dengan kekaburuan, kebengkokan dan kerumitan aqidah karut yang tidak ditegakkan di atas satu sistem hidup yang baik.

Kesimpulannya, kekuatan akidah, iman dan akhlak tentu tidak relevan bagi objektif profesionalisme pada susut pandang sekularisme namun ia adalah tunjang kejayaan bagi amalan profesionalisme oleh orang-orang Islam dalam apa jua bentuk kerja mereka. Seorang muslim mukmin berakidah salim dan menjauhi segala unsur kesyirikan, tidak melakukan pembunuhan, menjauhi zina dan menjadikan taubat sebagai mekanisma mandatori atas sebarang keterlanjuran tentulah membentengkan diri dengan perisai ketakwaan dalam menghadapi cabaran kehidupan termasuk dalam menyempurnakan apa jua kerja dan tugasan yang diamanahkan.

vi. **Karakter Keenam Golongan Hamba Ar-Rahman**

Allah S.W.T. berfirman :

وَالَّذِينَ لَا يَشْهُدُونَ أَلْرُورٌ وَإِذَا مَرُوا بِاللَّغْوِ مَرُوا كَرَامًا yt

Bermaksud: “Dan mereka (yang direndah Allah itu ialah orang-orang) yang tidak menghadiri tempat-tempat melakukan perkara-perkara yang dilarang, dan apabila

mereka bertembung dengan sesuatu yang sia-sia, mereka melaluinya dengan cara membersihkan diri daripadanya.”

Ibnu Kathir menyatakan bahawa salah satu sifat golongan hamba Ar-Rahman ialah mereka tidak menyaksikan “Azzur” yang antara maknanya syirik, dusta, fasik, kufur, main-main, bathil, majlis-majlis keburukan dan kata-kata busuk, memberi kesaksian palsu, berdusta secara sengaja kepada orang lain, tidak menyertai atau menghadiri satu perkara tidak bermanfaat atau perbuatan kotor dan sebagainya.

Kesimpulannya, karekter yang keenam ini adalah penting dalam pengisian substantif pada penjiwaan watak golongan hamba Ar-Rahman bagi menjamin kejayaan dalam amalan profesionalisme dalam kerja. Golongan ini tidak berkompromi dalam perkara syirik, maksiat, dosa dan sia-sia.

vii. Kerekter Ketujuh Golongan Hamba Ar-Rahman

Allah S.W.T. berfirman :

وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِغَايَتِ رَبِّهِمْ لَمْ تَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمَيَّانًا

Bermaksud: “Dan juga mereka (yang diredaya Allah itu ialah orang-orang) yang apabila diberi peringatan dengan ayat-ayat keterangan Tuhan mereka, tidaklah mereka tunduk mendengarnya secara orang-orang yang pekak dan buta.”

Ibnu Kathir menyatakan bahawa golongan hamba Ar-Rahman tidak tuli terhadap kebenaran dan tidak buta tentangnya. Golongan hamba Ar-Rahman adalah kaum yang memahami kebenaran dan dapat mengambil manfaat dari apa yang didengar dari al Qur'an.

Sayyid Qutb menyatakan bahawa antara sifat golongan hamba Ar-Rahman lagi ialah mereka insaf apabila diberi peringatan dan cepat mengambil pengajaran apabila diberi nasihat. Hati mereka sentiasa terbuka kepada ayat-ayat Allah dan mereka menyambutnya dengan penuh pengertian dan keinsafan. Golongan hamba Ar-Rahman memahami kebenaran aqidah mereka dengan kefahaman yang penuh kesedaran dan pengertian. Mereka percayakan kebenaran ayat-ayat Allah dengan keimanan yang penuh kesedaran dan pengertian bukannya dengan fanatik yang membuta tuli, bukannya dengan merebahkan diri dan menyembamkan muka. Apabila mereka menunjukkan kegairahan mereka terhadap aqidah, maka keghairahan itu adalah keghairahan orang yang arif, yang faham dan mengerti.

Kesimpulannya, Golongan Hamba Ar-Rahman bersifat ‘sensitive’ dan ‘alert’ dengan ayat-ayat Quran iaitu mereka membaca, mendengar dengan kefahaman serta bertadabur (mengambil pengajaran) dengannya. Tindakbalas dan komitmen mereka terhadap al-Quran menjadi mereka secara tidak langsung adalah

golongan yang berusaha merealisasikan segala suruhan di dalam al-Quran dan menjauhi apa yang dilarang.

viii. Kerekter Kelapan Golongan Hamba Ar-Rahman

Allah S.W.T. berfirman :

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا قُرْةً أَعِيْنٍ وَاجْعَلْنَا

لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا



Bermaksud: "dan juga mereka (yang diredayai Allah itu ialah orang-orang) yang berdoa dengan berkata: "Wahai Tuhan kami, berilah kami beroleh dari isteri-isteri dan zuriat keturunan kami: perkara-perkara yang menyukakan hati melihatnya, dan jadikanlah kami imam ikutan bagi orang-orang yang (mahu) bertaqwa."

Ibnu Kathir menjelaskan bahawa golongan hamba Ar-Rahman adalah manusia yang meminta kepada Allah untuk dikeluarkan dari tulang sulbi mereka, keturunan mereka yang taat dan hanya beribadah kepada-Nya, yang tidak ada sekutu bagi-Nya.

Sayed Qutb menyatakan bahawa pada akhirnya golongan hamba Ar-Rahman itu tidak cukup dengan hanya mengerjakan ibadat solat pada waktu malam dan mengamalkan sifat-sifat yang luhur itu sahaja, malah mereka mengharapkan pula agar zuriat keturunan mereka mengikut jejak mereka dan agar mendapat pasangan-pasangan hidup yang sehaluan dan sejalan mereka supaya mata dan hati mereka merasa senang dan tenang dan supaya bilangan golongan hamba Ar-Rahman itu berganda-berganda banyak dan seterusnya mengharapkan supaya Allah jadikan golongan mereka contoh tauladan yang baik kepada orang-orang yang bertakwa dan takut kepada Allah.

Kesimpulannya, kerekter ketujuh dan kelapan adalah kerekter penting dalam pengamalan profesionalisme dalam kerja walaupun relevensinya secara tidak langsung.

ix. Ganjaran Kepada Golongan Hamba Ar-Rahman Di Akhirat

Allah S.W.T berfirman:

أُولَئِكَ تُحْزَوْنَ إِلَيْنَا مَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا حَيَّةً وَسَلَمًا

خَلِدِينَ فِيهَا حَسْنَتٌ مُسْتَقْرَأً وَمُقَاماً

Bermaksud: “Mereka itu semuanya akan dibalas dengan mendapat tempat yang tinggi di Syurga disebabkan kesabaran mereka, dan mereka pula akan menerima penghormatan dan ucapan selamat di dalamnya, Mereka kekal di dalam Syurga itu; amatlah eloknya Syurga menjadi tempat penetapan dan tempat tinggal.”

Ibnu Kathir menyatakan bahawa golongan hamba Ar-Rahman akan dibalas pada hari qiamat dengan martabat tinggi iaitu Syurga, kerana kesabaran mereka iaitu dalam melaksanakan sifat-sifat hamba Ar-Rahman itu dan golongan hamba Ar-Rahman disambut di dalam syurga dengan salam dan penghormatan. Mereka memberikan penghormatan, saling mengucapkan salam dan malaikat juga mengucapkan salam penghormatan kepada mereka. Mereka kekal menetap di dalam Syurga, tidak berlalu, tidak berpindah, tidak mati dan mereka juga tidak menghendaki perpindahan.

Sayyid Qutb menyatakan bahawa golongan hamba Ar-Rahman kelak akan disambut dan diraikan dalam bilik istimewa syurga dengan ucapan selamat sejahtera sebagai balasan di atas kesabaran mereka mengamalkan sifat-sifat yang mulia itu. Pengungkapan ayat ini mengandungi erti yang mendalam, iaitu sifat-sifat yang mengandungi tekad dan azam yang kuat memerlukan kepada kesabaran melawan gangguan-gangguan nafsu keinginan, godaan kehidupan dan dorongan-dorongan ke arah keruntuhan akhlak.

Sifat yang jujur dan lurus merupakan satu daya usaha yang berat yang tidak mungkin dilaksanakan melainkan dengan hati yang sabar, iaitu sifat yang disanjung tinggi oleh Allah di dalam surah al-Furqan ini.

Kesimpulannya, karekter yang akhir ini adalah pelengkap yang menyempurnakan ciri, sifat dan karekter Golongan Hamba Ar-Rahman. Pada awal ayat ketiga, mereka dimotivasi dengan kegeruan kepada api neraka tapi pengakhirannya, mereka dimotivasikan dengan ganjaran istimewa di alam akhirat kelak. Habuan besar itu dikaitkan sebabnya dengan sifat sabar mereka. Sesungguhnya, cabaran untuk mengekalkan ciri, sifat dan karekter Golongan Hamba Ar-Rahman adalah tidak mudah dan memerlukan kesabaran yang tinggi dan berterusan. Justeru, mereka diberi layanan istimewa dan kedudukan tinggi di dalam Syurga kerana kesabaran mereka itu.

INDIVIDU BERKAREKTER GOLONGAN HAMBA AR-RAHMAN

Pada zaman sekarang, dua tokoh yang boleh dinamakan sebagai berkarakter golongan hamba Ar-Rahman pada aspek amalan profesionalisme dalam kerja ialah:-

Peringkat Antarabangsa

Sulaiman al-Rajhi ialah seorang ‘billionaire’ and world renowned philanthropist.’ Beliau ialah pemilik al-Rajhi Bank iaitu bank Islam paling besar di dunia. Anggaran harta beliau pada 2011 menurut Forbes ialah USD 7.7 bilion. Beliau yang berasal dari golongan miskin telah bekerja keras pada zaman mudanya dan akhirnya berjaya memiliki emayar perniagaan. Beliau pernah mengalami status ‘miskin teruk’ sebanyak dua kali sebelum bangkit semua menjadi kaya-raya. Beliau adalah antara orang paling kaya di Arab Saudi dari kalangan bukan ‘darah diraja’. Semasa diberitahu kilang-kilangnya terbakar sebanyak dua kali, beliau hanya menjawab ‘Alhamdulillah.’

Kini, beliau telah menyerahkan semua harta dan asetnya kepada beberapa projek wakaf dan kepada anak-anaknya. Beliau telah memilih untuk kembali miskin dipenghujung usia ‘emas’nya. Sesungguhnya kekayaan dunia sekadar berlegar dihujung jari tetapi tidak menerobos kedalam hatinya. Hanya melalui hati yang suci dan kuat, keputusan seperti ini mampu dibuat oleh seorang manusia biasa. Mungkin dia bukan manusia biasa tetapi manusia istimewa dari golongan hamba Ar-Rahman. Beliau dipilih bagi untuk menerima ‘the prestigious King Faisal International Prize for Service to Islam’.

Peringkat Tempatan

Prof. Dr. Muhyah Muhammad. Isteri kepada suami doktor dan ibu kepada 2 orang doktor. Seorang yang mengamalkan profesionalisme di dalam kerja profesionalnya sebagai pakar oftalmologi di Pusat Perubatan Prince Court (PPPC) Kuala Lumpur. Beliau juga adalah wanita Islam pertama Malaysia mendapat pengiktirafan sebagai ahli Fellow Royal College of Surgeons (FRCS) di Edinburgh. Beliau juga adalah profesor di Universiti Kebangsaan Malaysia dan (anjung) di Universiti Islam Antarabangsa.

Prinsip hidupnya terserlah dalam ucapan dan ceramah motivasinya yang sebahagian daripadanya ialah sifat tidak suka membuang masa, tidak suka melakukan perkara sia-sia, mengajak pendengar dan penonton agar fokus dalam tujuan dan tindakan termasuk semasa mengajukan soalan dan beliau juga adalah seorang yang berlumba-lumba dalam mengejar pahala dengan berusaha dan berlumba-lumba membuat amal kebaikan sebanyak-banyaknya.

KESIMPULAN

Golongan hamba Ar-Rahman atau mereka yang menjawai sifat dan karakter golongan hamba Ar-Rahman dalam hidupnya sudah tentu tidak sukar mengamalkan profesionalisme dalam kerja. Objektif dan matlamat mereka melakukannya bukanlah untuk mendapatkan pangkat, wang atau kuasa tetapi untuk mendapat pengiktirafan dari pencipta mereka. Kegeruan kepada neraka dan keghairahan kepada syurga adalah motivasi kepada sifat sabar untuk mengamalkan profesionalisme dalam kerja.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim

- A-Albani, Shikh Muhammad Nasir al- Din. 1995. *Silsilah al Alhadith al-Sahihah wa shai'min Fiqhiha wa Fawaihiha*. Jil 3. Riyad: Maktabah al Ma arif Lil Nathr wa al-Tauzi.
- Abdullah Basmeih.2000. *Tafsir Pimpinan ar-Rahman Pengertian kepada al-Quran*. Cetakan ke-11. Kuala Lumpur. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Abdul Hayei bin Abdul Sukor. 2008. *Islam Dalam Sabda: Manusia Dan Kemanusiaan*. Cetakan Pertama 2008. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa Dan Pustaka. Dawama Sdn. Bhd. Selangor Darul Ehsan.
- Al-imam Al-Nawawi. 2009. *Terjemahan Riyad Al-Salihin Jilid kedua*. Cetakan pertama. Kuala Lumpur. Ar-Risalah Product Sdn. Bhd.
- Al-Syeikh Muhammad Jamaluddin, Al-Qasimi Ad-Dimasqi. 2011. *Mutiara Ihya' Ulumuddin Hak Milik Muslim Imam Al-Ghazali*. Cetakan Pertama 2009, Cetakan Kedua 2010, Cetakan ketiga 2011. Selangor. Illusion Network.
- Dr. Mohammad Sayyid Tantawi. 2009. *Adab Dialog Dalam Islam*. Cetakan pertama 2009, Cetakan Kedua 2009. Kuala Lumpur. Percetakan Naz Sdn.Bhd. (54907-K)
- Dr Muhammad Fu'ad Abdul Baqi. 2011. *Shahih Al-Lu'Lu' Wal Marjan*. Cetakan Pertama. Jakarta Timur. Ak Barmedia Khazanah Buku Islam Rujukan.
- Drs. Abdul Ghani Azmi Haji Idris. 2009. *Himpunan Hadith-hadith Shahih jilid 2*. Cetakan ke tujuh. Kuala Lumpur. Al-Hidayah Publication.
- Dr.Wan Nasyrudin Wan Abdullah, Hisham bin Ahmad. 2013. *Aku Bersyukur Anakku Autisme*. Cetakan Pertama 2013. Kuala Lumpur. Telaga Biru Sdn. Bhd. Kuala Lumpur.
- Dr. Yusuf Al-Qaradhawiy. 2007. *Al-Qardhawiy Nafahat Al-Jumaah 12 Peribadi Cemerlang Hamba Ar-Rahman*. Cetakan Pertama 2007, Cetakan kedua 2007, Cetakan ketiga 2008, Cetakan keempat 2009. Kuala Lumpur. Blue-T Publication Sdn. Bhd. Percetakan LPL Sdn. Bhd. Selangor.

- Dr. Yusuf Al-Qaradhawiy. 2012. *Yusuf al-Qaradhawi & Kebangkitan Rakyat*. Cetakan Pertama 2012, Cetakan kedua 2012. Kuala Lumpur. Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM). Percetakan Surya Sdn. Bhd. Melaka.
- Dr. Yusuf Al-Qardhawi. 1995. *Keindahan Sabar Dari Karya Asal Sabar Mengikut Pandangan Islam*. Cetakan Pertama 1991, Cetakan kedua 1995. Kuala Lumpur. Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri. Percetakan Nasional Malaysia Berhad. Kuala Lumpur.
- Kutub Sittah, Software Hadith , Pustaka Lisdwa, Indonesia Sdn. Bhd. Hexa Print Enterprise Sdn. Bhd. Kedah.
- Mohamad Sabri Haron. *ZIKR, PIKR & MIKR: Pendekatan Profesional*. Bank Muamalat Indonesia (BMI) oleh Malim Bil 10 (2009) Pusat Pengajian Umum Universiti Kebangsaan Malaysia
- Muhammad Ali Embi. 2008. *Cabaran Dunia Pekerjaan*. Cetakan Pertama 2008. Kuala Lumpur. Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd. PRIN-AD Sdn. Bhd. Kuala Lumpur.
- Muhammad Fuad Abdullah (Dr. Ir) *Professionalism: The Islamic Perspective* Jurutera (February 2004) Hlm 9-11
- Marty Brounstein Brou. *Mengendalikan Pekerja Yang Bermasalah*. Johor Darul Takzim. Penerbitan Pelangi Sdn. Bhd. Percetakan Anda Sdn. Bhd.
- Mazni Nawi dan Anisah Che Ngah. *Skop Kelakuan Buruk Dalam Kod Kelakuan Profesional 1987: Satu Analisis Menurut Etika Perubatan Islam* (2011) 15 Jurnal Undang-Undang dan Masyarakat (JUUM) Universiti Kebangsaan Malaysia Hlm 53-74
- Prof. Dr. Yusuf Al-Qardhawi. 2010. *Di Manakah Kesilapan Kita?*. Cetakan kedua 2010. Johor Darul Takzim. Perniagaan Jahabersa. Bin Halbi Press. Thailand.
- Prof. Abdullah Hassan. 2001. *Komunikasi Untuk Bakal Pendakwah*. Cetakan Pertama 2001. Kuala Lumpur. PTS Publications & Distributors Sdn. Bhd. Sanon Printing Corporation Sdn. Bhd. Kuala Lumpur.
- Prof. Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi. 1996. *Fiqh Keutamaan Prof. Dr. Yusuf Al-Qardhawi*. Edisi terjemahan bahasa malaysian 1996. Selangor Darul Ehsan. Masterpiece Publication
- Ragunath Kesavan. 2007. *Time Management For Lawyers*. Cetakan Pertama 2007. Kuala Lumpur. Bar Council Malaysia.
- Safuan Bin Yusuf. 2011. *Pendekatan Komunikasi Dan Interaksi Rasulullah s.a.w secara Isyarat*. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.
- Sayyid Qutb, Dato' Yusoff Zaky Hj. Yaacob. 2010. *Tafsir Fi Zilalil Qur'an*. Cetakan Pertama 2010. Kuala Lumpur. Pustaka Darul Iman Sdn. Bhd. Percetakan Zafar Sdn. Bhd. Kuala Lumpur.
- Syarifah Hayati Syed Ismail al-Qudsy, Asmak Ab Rahman, Mohd Izani Bin Mohd Zain *Pengukuhan Nilai dan Profesionalisme Di Kalangan Penjawat Awam Ke Arah Efektif Governan Di Malaysia*. Jurnal Syariah Jil 17, Bil. 3 (2009) 559-592

- Wahbah al-Zuhaili. 1995. *Fiqh & Perundangan Islam Jilid IV* dan *Jilid V*. Cetakan Pertama 1995, Cetakan kedua 1996, Cetakan ketiga 2000. Syria. Dar El Fikr.
- Zulkiple Abd. Ghani. 2001. *Islam, Komunikasi Dan Teknologi Maklumat*. Cetakan Pertama 2001. Kuala Lumpur. Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd. Dasar Cetak (M) Sdn. Bhd. Selangor Darul Ehsan.

* Hisham Ahmad
Jabatan Pengajian Pengajaran Quran & Sunnah,
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia.
Mel-e: hishambp@yahoo.com.my

Al-Hikmah 7(1) 2015: 33-47

Dakwah Dalam Dimensi Kerohanian Penjagaan Paliatif Menurut Pendekatan Badi' al-Zaman Sa'id al-Nursi

Da'wah in Dimension of Spirituality Palliative Based on Badi' al-Zaman
Sa'id al-Nursi Approach

MUHAMMAD RIF'AAT RAZMAN*
SALASIAH HANIN HAMJAH

ABSTRAK

Dakwah adalah seruan untuk mengajak supaya kembali mengamal dan menghayati ajaran Islam. Ia meliputi pelbagai aspek kehidupan dan melibatkan segenap lapisan sosial. Ini termasuklah dakwah yang disampaikan kepada golongan pesakit yang berada di ambang kematian agar mereka dapat mengakhiri kehidupan dengan baik dan mendapat *husn al-khatimah*. Di dalam bidang perubatan, konsep rawatan dan penjagaan bagi pesakit yang menghadapi penyakit kronik dan tiada harapan untuk sembuh dikenali sebagai penjagaan paliatif (*palliative care*) yang merupakan suatu bentuk khidmat penjagaan yang biasanya ditawarkan di hospis. Sungguhpun begitu, dapat diperhatikan bahawa dakwah kepada golongan pesakit di ambang kematian ini tidak mendapat perhatian yang sewajarnya. Justeru itu, artikel ini dihasilkan untuk mengkaji pemikiran al-Nursi berhubung konsep dakwah beliau terhadap golongan pesakit dalam konteks dimensi kerohanian penjagaan paliatif. Kajian ini menggunakan metodologi kajian analisis teks. Hasil kajian mendapati bahawa pendekatan dakwah al-Nursi dalam penjagaan paliatif ini mengambil metode emotif dengan menggunakan uslub *al-maw'idzahal-hasannah* dan *al-targhib* untuk menimbulkan *husn al-zan* dalam diri pesakit terhadap takdir yang telah ditentukan. Pengkaji mendapati bahawa al-Nursi membawa satu konsep dakwah yang dapat menyumbang kepada pemahaman mengenai dimensi kerohanian penjagaan paliatif yang bersesuaian dengan kehendak ajaran Islam.

Kata Kunci: *Rasa'il al-Nur, Badi' al-Zaman Sa'id al-Nursi, dakwah, pesakit akhir hayat, penjagaan paliatif.*

ABSTRACT

Dakwah is an invitation for people to practice and commit to Islamic teaching. It covers various aspects of life and involves all social status. This effort includes *dakwah* that must be submitted to the terminally ill patients for they can end their life in better way and attain *husn al-khātimah* or good death. In the medical field, the concept of treatment and care for those patients who suffer from chronic pains and have given up hope of a cure is known as palliative care service which is basically provided by hospices. However, it is to be observed that *dakwah* to those terminally ill patients is lack of appropriate attention. Therefore, this article is to examine al-Nursi's sway of thinking with regards to his approach of dakwah to the spiritual dimension of palliative care. This understudy of this article uses the text analysis methodology. This study found that the *dakwah* approach of al-Nursi in palliative care is using the emotional appeal method with *al-maw'idzah al-ḥasanah* (goodly exhortation) and *al-targhib* (inspiriting) in order to generate *husn al-żan* (good expectation) in patients' mind about predestination. This research found that al-Nursi has brought a concept of *dakwah* which can contribute to better understanding of the spiritual dimension of palliative care as according to the Islamic teaching.

Keywords: *Rasa 'il Al-Nur, Badi' Al-Zaman Sa'id Al-Nursi, Da'wah, The Patient End of Life, Palliative Care*

PENDAHULUAN

Paliatif menurut definisi Kamus Dewan (2005) bermaksud rawatan da ubat yang bertujuan untuk melegakan, mengurangkan atau meringankan sesuatu kesakitan, penyakit dan sebagainya, tetapi bukan untuk menyembuhkannya. Paliatif diambil daripada perkataan Inggeris *palliative*.

Menurut Pertubuhan Kesihatan Sedunia WHO, penjagaan paliatif, yang mana dalam bahasa Arab disebut sebagai *al-ri'ayah al-taltifiyyah* dan dalam bahasa Inggeris pula dipanggil *palliative care*, merupakan satu pendekatan bagi meningkatkan kualiti hidup pesakit dan keluarga mereka yang menghadapi masalah berkaitan dengan penyakit yang mengancam nyawa, yang melibatkan rawatan penyakit dan masalah-masalah lain seperti fizikal, psikososial dan rohani.

Penjagaan paliatif dan hospis yang menawarkan penjagaan dan rawatan pesakit akhir hayat ini memberikan respon yang berbeza iaitu masih ada sesuatu yang dapat dilakukan bagi membantu pesakit di ambang kematian untuk menghabiskan sisa kehidupannya walaupun tiada lagi harapan untuk pesakit tersebut mendapatkan kesembuhan (DeSpelder & Strickland. 2011).

Walaupun bidang kejururawatan menyedari kepentingan dimensi kerohanian dalam penjagaan pesakit namun mereka menghadapi beberapa

permasalahan dalam menerapkan aspek kerohanian dalam rawatan disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya adalah persepsi skeptikal. Terdapat doktor dan jururawat yang menghadapi kesukaran menyampaikan rawatan bersifat kerohanian kepada pesakit yang berlainan agama disebabkan oleh kekeliruan tentang makna kerohanian dan cara bagaimana ia disampaikan kepada pesakit. Penjagaan kerohanian ini perlu mengambil kira latarbelakang agama, budaya, nilai dan kepercayaan seseorang pesakit di samping bersedia untuk bertolak ansur dan berkompromi apabila berbeza pendapat dengan pesakit (Normah. 2010).

PENDEKATAN DAKWAH DALAM PENJAGAAN PALIATIF MENURUT AL-QUR'AN DAN SUNNAH

Kepentingan dakwah kepada pesakit akhir hayat ini sangat ditekankan kerana kebahagiaan dan kecelakaan nasib seseorang itu ditentukan oleh amalannya yang terakhir ketika di penghujung usianya seperti yang dinyatakan dalam hadith:

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ الْعَبْدَ لِيَعْمَلَ، فَإِنَّمَا يُرَىُ النَّاسُ، عَمَلَ أَهْلَ الْجَنَّةِ وَإِنَّمَا لَمْ يَرِيَ أَهْلُ النَّارِ، وَيَعْمَلُ، فَإِنَّمَا يُرَىُ النَّاسُ، عَمَلَ أَهْلَ النَّارِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِخَوَاتِيمِهَا)

Bermaksud: Diriwayatkan daripada Sahl bin Sa^cad al-Sā^cidi, beliau berkata: Nabi SAW bersabda "Sesungguhnya seorang hamba melakukan sesuatu amalan yang mana ia dilihat oleh manusia seperti amalan ahli syurga, sedangkan dia sebenarnya tergolong di kalangan ahli neraka. Manakala seorang hamba melakukan sesuatu amalan yang mana ia dilihat oleh manusia seperti amalan ahli neraka, sedang dia sebenarnya tergolong di kalangan ahli syurga. Hanyasanya setiap amalan itu ditentukan dengan penghujungnya. (Al-Bukhari, *kitab al-riqaq, bab al-'amal bi al-khawatim wa ma yukhaf minha*, no: 6493).

Mafhum hadith ini dapat dijelaskan melalui satu riwayat hadith yang lain:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أراد الله بعده خيراً استعمله. فقيل: كيف يستعمله يا رسول الله؟ قال: يوفقه لعمل صالح قبل الموت.

Bermaksud: Diriwayatkan daripada Anas RA, beliau berkata bahawa Rasulullah SAW bersabda: Apabila Allah menghendaki kebaikan bagi seorang hamba maka Dia akan menjadikan hamba tersebut beramal. Lalu ditanyakan kepada baginda: Bagaimana Allah menjadikan hamba tersebut beramal, wahai Rasulullah? Baginda menjawab: Dia akan memberikan taufiq kepadanya untuk beramal salih sebelum mati.

(Al-Tirmidhi, kitab al-Qadar 'an Rasulillah SAW, bab ma ja'a anna Allah kataba kitaban li ahli al-jannah wa ahli al-nar, no: 2143).

Berdasarkan hadith tersebut, dakwah melalui penjagaan paliatif perlu disampaikan agar kesempatan terakhir dalam kehidupan seseorang itu dapat diisi dengan amalan-amalan salih, supaya individu tersebut menghembuskan nafasnya yang terakhir dalam keadaan Islam. Para anbiya' AS yang menggalas tugas menyampaikan dakwah sangat menekankan kepada umat manusia agar hidup dan mati mereka tetap sentiasa berada dalam keadaan Islam. Firman Allah (al-Baqarah. 2: 132):

Maksudnya: Dan Nabi Ibrahim pun berwasiat dengan agama itu kepada anak-anaknya, dan (demikian juga) Nabi Ya'qub (berwasiat kepada anak-anaknya) katanya: "Wahai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama (Islam) ini menjadi ikutan kamu, maka janganlah kamu mati melainkan kamu dalam keadaan Islam".

Mati dalam keadaan Islam bermakna sentiasa berpegang teguh dengan Islam dan jangan berpisah dengannya sehingga mati, berbaik sangka dengan Tuhan, berada dalam keadaan ikhlas, berserah dan beriman (al-Qurṭūbi. 2004). Islam yang disebut dalam ayat al-Quran adalah bermaksud mengikhlaskan ibadah, mentauhidkan Allah, serta hati dan anggota patuh kepada Allah. Al-Sa'īdī (2003) menafsirkan "*aslamtu*" iaitu "aku berserah" dengan makna ikhlas, tauhid, *mahabbah* iaitu kecintaan dan *inābah* iaitu dengan makna bertaubat dan kembali kepada Allah SWT Justeru itu *mawdū'* dakwah menerusi dimensi kerohanian penjagaan paliatif ini perlu memberikan perhatian kepada penjagaan agama sebagai satu usaha dan ikhtiar agar pesakit tersebut mendapatkan *husn al-khātimah* (penghujung yang baik).

Pengkaji mendapati ada terdapat dua contoh dalam riwayat hadith yang menunjukkan dakwah Rasulullah SAW menyampaikan Islam kepada individu yang menghampiri saat kematian. Dua riwayat tersebut adalah seperti berikut:

i- *Mad'u* yang merupakan seorang pemuda Yahudi menerima dakwah yang disampaikan oleh Rasulullah SAW lalu meninggal dunia dalam keadaan memeluk agama Islam:

أَنْ غَلَامًا مِنَ الْيَهُودِ كَانَ مَرْضٌ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْوَدُهُ فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ فَقَالَ لَهُ أَسْلِمْ فَنَظَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَ رَأْسِهِ فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ أَطْعِنْ أَبَا الْقَاسِمِ فَأَسْلَمَ فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقُولُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَدَهُ بِي مِنَ النَّارِ .

Maksudnya: Ada seorang anak muda Yahudi yang selalu berkhidmat kepada Nabi SAW, kemudian dia jatuh sakit, maka Nabi SAW pergi menjenguknya lalu

baginda duduk di sisi kepalanya seraya berkata "Masuklah Islam". Anak muda itu memandang ayahnya yang berada di sisinya, lalu ayahnya pun berkata "Taatilah Abu al-Qasim", maka masuk Islamlah anak muda tersebut. Apabila Nabi SAW keluar baginda lantas berkata "Segala puji bagi Allah yang telah menyelamatkannya dari api neraka." (Hadith Riwayat Al-Bukhari, *kitab al-janaiz , bab idha aslama al-ṣabiy famata hal yuṣalla 'alaīhi wa hal yu'rāḍu 'ala al-ṣabiy al-Islam*, no: 1356).

ii- Kisah dakwah Rasulullah SAW kepada bapa saudara baginda, Abu Talib namun akhirnya Abu Talib memilih untuk mengakhiri kehidupannya dalam keadaan bukan Islam:

فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهَلٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَمِيَّةَ بْنَ الْمَغْرِبَةِ، فَقَالَ: (أَيُّ عَمٌّ، قَلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلْمَةً أَخَافُ
لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ). فَقَالَ أَبُو جَهَلٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أَمِيَّةَ: أَتَرْغَبُ عَنْ مَلَكَةِ عَبْدِ الْمَطَلِّبِ، فَلِمَ يَزُلُّ رَسُولُ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْرِضُهَا عَلَيْهِ، وَيُبَيِّدُهُ بِتِلْكَ الْمَقَالَةِ، حَتَّى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخَرَ مَا كَلَمَهُمْ: عَلَى
مَلَكَةِ عَبْدِ الْمَطَلِّبِ، وَأَيْنَ أَنْ يَقُولَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَاللَّهِ
لَا سَغْفَرْنَّ لَكَ مَا لَمْ أَنْهَا عَنْكَ.

Maksudnya: Daripada Sa'id bin al-Musayyab, daripada ayahnya, beliau berkata: Apabila Abu Talib hampir wafat, Rasulullah SAW mendatanginya lalu mendapati di sisinya ada Abu Jahal dan Abd Allah bin Abi Umayyah bin al-Mughirah. Baginda berkata: Wahai bapa saudara, katakan bahawa tiada tuhan (yang layak disembah) melainkan Allah, suatu kalimah yang saya akan berhujah dengannya di sisi Allah. Maka Abu Jahal dan Abd Allah bin Abi Umayyah pun berkata "Adakah kamu benci dengan agama Abd al-Muṭallib?". Rasulullah SAW tidak berhenti-henti menawarkan kepadanya dan mengulang-ulang perkataan tersebut, sehingga Abu Talib pada akhir ucapannya berkata "Di atas agama Abd al-Muṭallib" dan enggan untuk menyebut "Tiada tuhan (yang layak disembah) melainkan Allah". Rasulullah SAW berkata "Demi Allah, saya akan meminta ampun untukmu selagimana saya tidak ditegah daripadamu". Lalu Allah menurunkan ayat 113 surah al-Tawbah (9) yang bermaksud: Tidaklah dibenarkan bagi Nabi dan orang-orang yang beriman, meminta ampun bagi orang-orang musyrik, sekalipun orang itu kaum kerabat sendiri, sesudah nyata bagi mereka bahawa orang-orang musyrik itu adalah ahli neraka.

Berkenaan Abu Talib, Allah turunkan satu ayat yang ditujukan kepada Rasulullah SAW yang bermaksud: "Sesungguhnya engkau (Wahai Muhammad) tidak berkuasa memberi hidayah petunjuk kepada sesiapa yang engkau kasih (supaya ia menerima Islam), tetapi Allah jualah yang berkuasa memberi hidayah petunjuk kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya (menurut undang-undang peraturan-Nya)"

(al – Qasas.28: 56). (Al-Bukhari, kitab al-tafsir, bab *innaka la tahdi man ahabbata walakinna Allahu yahdi man yasya'*, no: 1360)

Latar Belakang Badi' Al-Zaman Sa'id Al-Nursi (1878-1960)

Badi' al-Zaman Sa'id al-Nursi dilahirkan pada tahun 1878 di Kampung Nurs yang terletak di timur Anatolia. Gelaran al-Nursi adalah nisbah kepada kampung kelahirannya itu. Beliau lahir dalam keluarga yang taat dan berpegang teguh dengan ajaran Islam. Ayah al-Nursi bernama Mirza, bekerja sebagai seorang pengembala manakala ibunya bernama Nuriyyah. Sa'id al-Nursi memulakan proses menuntut ilmu dengan mempelajari al-Qur'an al-Karim, kemudian melanjutkan pengajiannya di beberapa buah tempat dan berguru dengan ramai orang. Beliau mendapat pendidikan agama secara formal di samping beliau juga menekuni ilmu-ilmu moden seperti sejarah, geografi, matematik, geologi, fizik, kimia, falak, falsafah dan sebagainya (al-Salihi. 2008).

Kejatuhan khilafah Uthmaniyyah, penubuhan Republik Turki yang dipimpin oleh Mustafa Kamal Ataturk dan perubahan sosial yang mendadak akibat usaha pelaksanaan agenda Kemalisme telah mendorong al-Nursi untuk mengambil suatu pendekatan dakwah yang dipanggil sebagai jihad *ma'nawi* iaitu jihad dengan kata-kata, melakukan penentangan secara pasif dan membuat protes secara aman bagi menggantikan pendekatan jihad *maddi* yang menggunakan kekerasan tetapi tidak mendatangkan natijah yang baik kepada Islam dan umatnya. Fokus utama gerakan dakwah yang dilancarkan oleh al-Nursi melalui penyebaran *Rasa'il al-Nur* ini adalah untuk mengajak masyarakat kembali beramal dengan ajaran al-Quran dengan memberi penekanan terhadap perkara-perkara asas dan hakikat keimanan serta menumpukan kepada aspek-aspek kerohanian sebagai persediaan untuk menghadapi kedatangan saat kematian yang dianggap oleh al-Nursi sebagai salah satu daripada permasalahan terbesar dalam kehidupan manusia (Vahide. 2007).

Walaupun al-Nursi dan murid-muridnya yang digelar sebagai *tullab al-Nur* bersungguh-sungguh menjauhkan diri daripada mencampuri urusan politik, namun mereka tetap menjadi sasaran tekanan politik di bawah rejim kerajaan Republik Turki yang dipimpin oleh *Cumhuriyet Halk Partisi*, iaitu parti yang diasaskan oleh Mustafa Kemal Ataturk. Al-Nursi dengan usianya yang semakin lanjut menghadapi pelbagai bentuk tekanan seperti diusir keluar daerah, dipenjarakan dan dihadapkan ke mahkamah atas pelbagai tuduhan. Al-Nursi tetap tabah menghadapi segala bentuk ujian dan cubaan ini sehingga *Cumhuriyet Halk Partisi* kalah dalam pilihanraya tahun 1950 lalu digantikan dengan parti Demokrat di bawah pimpinan Adnan Menderes. Parti Demokrat memberikan ruang kebebasan kepada al-Nursi dan *tullab al-Nur* untuk berdakwah dan menyebarkan *Rasa'il al-Nur* secara terbuka. Pada tahun 1960, al-Nursi menghembuskan nafasnya yang terakhir pada usia 80 tahun (Vahide. 2007).

Pendekatan Dakwah Al-Nursi Kepada Pesakit Akhir Hayat

Analisis kajian ini memfokuskan kepada salah satu risalah daripada *Kulliyāt Rasa'il al-Nur* iaitu *Risalah al-Marda* (Risalah kepada Pesakit). *Risalah al-Marda* ini terletak pada bab *al-Lam'ah al-Khamisah wa al-Ishrun* (bab ke-25) dalam kitab *al-Lama'at* (al-Nursi. 2007), salah satu jilid daripada himpunan penulisan al-Nursi dalam *Kulliyat Rasa'il al-Nur*. Risalah ini dimulakan dengan tiga potong ayat al-Qur'an, ayat yang pertama ialah:

الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾

Maksudnya:"(Iaitu) orang-orang yang apabila mereka ditimpa oleh sesuatu kesusahan, mereka berkata: "Sesungguhnya kami adalah kepunyaan Allah dan kepada Allah jualah kami kembali" (al-Baqarah. 2: 156).

Al-Nursi menghuraikan maksud daripada ayat-ayat al-Qur'an tersebut dalam beberapa sub topik yang disebut sebagai *al-dawā'* yang bermaksud ubat ataupun penawar. Thomas Michel (2008) dalam ulasannya terhadap *Risalah al-Mardaini* mengatakan bahawa istilah penawar yang digunakan dalam risalah ini tidak bermaksud untuk memberikan suatu bentuk penawar dari sudut perubatan dan rawatan fizikal untuk mengubati penyakit, bahkan istilah penawar yang dimaksudkannya adalah untuk mengubati perasaan putus asa dan tekanan yang dihadapi oleh golongan yang mengalami kesihatan yang kurang baik. Oleh itu, penawar yang dikemukakan ini bertujuan untuk menjadi penawar rohani bagi penyakit jiwa yang kadangkala boleh memberikan kesan positif yang membawa kepada pemulihan jasmani. Fakta ini menunjukkan bahawa al-Nursi membawa suatu pendekatan yang dapat dihubungkan dengan dimensi kerohanian penjagaan paliatif, kerana dimensi ini melibatkan isu-isu kehidupan seperti mencari makna kehidupan di dalam penderitaan, kemaafan, harapan, kepercayaan, hubungan dan kasih sayang.

Tema utama dalam risalah ini adalah mengenai penyakit fizikal yang dihadapi oleh manusia. Dalam hal ini, al-Nursi sebenarnya lebih memandang serius penyakit kerohanian yang disebabkan oleh dosa dan penyakit hati kerana ia dapat memadamkan cahaya keimanan seterusnya menjadi ancaman kepada kehidupan seseorang di akhirat, berbanding dengan penyakit fizikal yang hanya mengancam kehidupan seseorang di dunia (al-Nursi. 2007). Pandangan al-Nursi ini disokong oleh pendapat Ibnu Qayyim yang menyatakan bahawa rawatan jasmani adalah pelengkap kepada syariat Nabi SAW sebagai maksud atau perantaraan untuk mencapai suatu tujuan yang lain. Merawat jasmani dengan mengabaikan rawatan hati adalah tidak bermanfaat bahkan sebaliknya jasmani yang sakit dalam keadaan hati yang baik adalah kurang kemudaratannya kerana ia

akan digantikan dengan manfaat yang lebih kekal dan sempurna, iaitu di akhirat kelak (Ibnu Qayyim.2007).

Pandangan al-Nursi ini bukan bermakna beliau mengetepikan kepentingan rawatan jasmani dan keperluannya kepada diri seseorang pesakit ataupun memandang enteng terhadap ilmu kedoktoran dan perubatan, bahkan beliau menjelaskan bahawa seorang muslim perlu mengikuti arahan dan nasihat doktor muslim yang pakar dalam bidangnya sebagai jalan ikhtiar untuk mencari kesembuhan yang hakikatnya datang daripada Allah SWT (al-Nursi.2007). Bertepatan dengan pandangan al-Ghazali bahawa ilmu perubatan tergolong sebagai ilmu fardhu kifayah bahkan ilmu perubatan ini sangat dituntut malah keperluannya akan menjadi lebih mendesak apabila kekurangan atau ketiadaan seorang doktor muslim yang boleh dipercayai dan diterima kesaksianya (al-Ghazali.2006).

Dalam isi kandungan sepucuk surat yang diutuskan kepada seorang doktor, al-Nursi menegaskan bahawa profesion kedoktoran dan perubatan perlu memasukkan unsur-unsur pemantapan keimanan dan kerohanian dalam silibus perubatan dan operasi rawatan pesakit. Ilmu kedoktoran dan perubatan bukan sahaja melibatkan aspek penyembuhan penyakit fizikal bahkan ia juga perlu menangani permasalahan kerohanian dengan tujuan untuk membangkitkan pengharapan dan memberikan kebahagiaan kepada pesakit yang berputus asa. Seorang doktor atau perawat yang sekadar mementingkan aspek fizikal dan material hanya akan menambahkan lagi kedukaan dan kekecewaan dalam diri pesakit tersebut (al-Nursi. 2004).

Penyampaian al-Nursi dalam risalah ini dipengaruhi oleh *al-manhaj al-atifi* (metode emotif) oleh kerana gaya bahasanya disusun untuk memberi kesan kepada jiwa dan mempengaruhi perasaan *mad'u*. Uslub yang digunakan adalah *al-maw'idzahal-hasana* (peringatan yang baik) dan menunjukkan simpati serta belas kasihan kepada *mad'u* yang merupakan golongan pesakit yang mempunyai semangat yang lemah. Al-Nursi banyak menggunakan kaedah *al-targhib* (memberi galakan dan perangsang) berbanding *al-tarhib* (memberi amaran dan ancaman) dalam risalahnya ini.

Menurut al-Bayānūnī (2001), *al-manhaj al-'atifi* ini digunakan untuk menyampaikan dakwah kepada golongan yang mempunyai jiwa yang lemah, di antaranya adalah individu yang ditimpa musibah dan golongan pesakit. Al-Ghazali(2006) juga menyokong penggunaan kaedah *targhib* kepada pesakit akhir hayat supaya menimbulkan *al-raja'* (pengharapan) dalam diri pesakit tersebut. Pengharapan kepada rahmat Allah SWT dan *husn al-zan* (berbaik sangka) dengan ketentuan-Nya adalah penting kepada pesakit akhir hayat sebagai syarat untuk mendapatkan *husn al-khatimah* sebagaimana yang dinyatakan dalam hadith:

لَا يَمُوتُنَّ أَحَدٌ كُمْ إِلَّا وَهُوَ يُحْسِنُ بِاللهِ الظَّنُّ

Maksudnya: Tidak boleh seseorang kamu mati melainkan dia berbaik sangka dengan Allah SWT. (Hadith Riwayat Muslim)

Husn al-khatimah bermakna mati dalam keadaan Islam. Para mufassirin telah menjelaskan bahawa perintah al-Quran supaya seseorang itu mati dalam keadaan Islam adalah bermakna dia senantiasa berpegang teguh dengan Islam dan tidak berpisah dengannya sehingga mati, berbaik sangka dengan Tuhan, berada dalam keadaan ikhlas, berserah, beriman (al-Qurtubi.2004). Berdasarkan kepada analisis kandungan *Risalah al-Marda*, pengkaji mendapati dakwah al-Nursi kepada pesakit akhir hayat adalah seperti berikut:

i. Memberi penekanan terhadap aspek akidah

Penekanan dalam aspek akidah diberikan supaya pesakit sentiasa mengingati Allah SWT dan berbaik sangka dengan ketentuan-Nya. Oleh sebab itu al-Nursi menegaskan bahawa pesakit tidak mempunyai hak untuk merungut, mengadu atau mengeluh kerana perbuatan seperti ini seolah-olah mengkritik dan *Uluhiyyah* Allah SWT Pesakit diingatkan bahawa jasad bahkan seluruh dirinya bukan miliknya tetapi milik mutlak Allah SWT yang Maha Berkusa untuk melakukan apa sahaja yang dikehendaki-Nya bagi menunjukkan keagungan sifat-sifatNya dan keindahan nama-nama-Nya (*al-asma' al-husna*). Justeru pesakit seharusnya mengenali Penciptanya supaya dapat memperkuatkan hubungan dan keimanan terhadap ketentuan TuhanYa.

Antara isu-isu kerohanian yang sering timbul adalah mengenai makna dan tujuan kehidupan (Normah.2010). Al-Nursi menegaskan bahawa tujuan kedatangan manusia ke dunia bukanlah untuk berseronok dan bersuka-ria, bahkan tujuan kedatangan manusia ke dunia adalah untuk memperolehi kebahagiaan hidup yang kekal abadi. Al-Nursi ini menekankan peranan tauhid *Uluhiyyah*, *Rububiyyah* dan *Asma' wa Sifat* apabila pesakit diingatkan tentang hakikat dan tujuan kehidupan dunia serta dibimbing untuk menerima ketentuan takdir dengan sabar dan reda (al-Nursi. 2007).

ii. Memberi persepsi positif terhadap kematian

Terdapat pelbagai persepsi mengenai kematian. Kubler-Ross mendefinisikan kematian sebagai sebahagian daripada norma kehidupan, perkara semula jadi dan dapat dijangka sebagaimana kelahiran. Bezanya, kelahiran biasanya disambut dengan kegembiraan manakala kematian pula ditakuti dan menjadi topik yang tidak digemari untuk diperbahaskan (Shazli&Ponnusamy. 2010). Al-Nursi melihat perasaan negatif dalam diri pesakit timbul disebabkan oleh perasaan takut kepada kematian. Pesakit dipesan supaya beriman dengan takdir Allah SWT yang telah menetapkan ajal bagi setiap yang bernyawa.

Al-Nursi menggunakan uslub *targhib* untuk mengubah persepsi negatif terhadap kematian supaya timbul perasaan *al-raja'* (harap) dan *husn al-zan*

(berbaik sangka) dengan Allah SWT. Beliau mengatakan bahawa kematian itu sebenarnya bukanlah sesuatu yang menakutkan kerana kematian adalah suatu petanda kepada berakhirnya taklif seorang hamba. Kematian sebagai cara untuk memperolehi kehidupan hakiki, berpindah daripada penjara dunia untuk menuju ke taman syurga dan menerima ganjaran terhadap amalan kebaikan yang telah dilakukan. Al-Nursi juga menyatakan bahawa terdapat sebab-sebab kematian yang menjadikan seseorang itu mati syahid dan memperolehi makam wali di sisi Allah SWT. Pandangan al-Nursi ini merujuk kepada riwayat hadith Rasulullah SAW:

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الشَّهَدَاءُ سَبَعَةٌ سُوى الْقَتْلِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ: الْمَطْعُونُ شَهِيدٌ وَالغَرِيقُ
شَهِيدٌ وَصَاحِبُ ذَاتِ الْجَنْبِ شَهِيدٌ وَالْمَبْطُونُ شَهِيدٌ وَالْحَرِيقُ شَهِيدٌ وَالذِّي يَمُوتُ تَحْتَ الْهَدْمِ شَهِيدٌ
وَالْمَوْأَةُ تَمُوتُ بِجُمْعِ شَهِيدٍ.

Maksudnya: Golongan yang mati syahid ada tujuh golongan selain daripada orang yang mati berjuang di jalan Allah, orang mati kerana wabak penyakit adalah syahid, orang mati lemas adalah syahid, orang yang mati kerana radang adalah syahid, orang yang mati disebabkan penyakit di dalam perut adalah syahid, orang yang mati terbakar adalah syahid, orang yang mati ditimpa runtuhannya adalah syahid, wanita yang mati dalam keadaan hamil adalah syahid. (Abu Daud, *kitab al-jana'iz, bab fi fadl man mata bi al-ta'un*, no:3111)

iii. Memperbanyak amalan salih

Dari sudut tanggungjawab melaksanakan kefardhuan, seseorang pesakit itu dituntut untuk terus melaksanakan amalan fardhu mengikut kadar kemampuannya. Al-Nursi (2007) berpesan kepada pesakit supaya tetap melakukan ketaatan kepada agama dengan menunaikan amalan-amalan fardhu dengan perasaan sabar dan tawakal. Sakit menjadi tempoh waktu doa yang mustajab. Al-Nursi (2007) menyarankan supaya pesakit memperbanyakkan berdoa dan meminta supaya pesakit mendoakan untuk orang lain kerana ada terdapat riwayat yang menyatakan kelebihan doa seorang pesakit iaitu:

قَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: إِذَا دَخَلْتَ عَلَى مَرِيضٍ، فَمَرِرْهُ أَنْ يَدْعُوكَ لَكَ؛ فَإِنَّ دُعَاءَهُ كَدُعَاءِ الْمَلَائِكَةِ.

Maksudnya: Daripada Umar bin al-Khattabb RA, beliau berkata bahawa Nabi SAW bersabda: Apabila kamu masuk untuk menziarahi pesakit maka mintalah kepadanya supaya dia mendoakan untukmu, kerana sesungguhnya doanya seperti doa para malaikat.

Beliau melihat bahawa sakit yang menjadikan seseorang itu lebih mentaati perintah agama sebenarnya lebih baik daripada seorang yang sihat tetapi hidup dalam kelalaian. Al-Nursi (2007) menyatakan bahawa penawar hakiki bagi

sesuatu penyakit adalah dengan cara sentiasa memperbaharui iman, bertaubat, beristighfar, menunaikan solat dan mengerjakan ibadat. Kesan daripada penawar iman ini akan kelihatan apabila pesakit itu mampu menunaikan amalan-amalan fardhu. Sakit adalah penebus kesalahan, dosa dan maksiat yang dilakukan oleh seseorang berdasarkan riwayat hadith:

أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرْضِيهِ: قَالَ: (أَجَلُّ، مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى إِلَّا حَاتَ اللَّهُ عَنْهُ خَطَايَاهُ، كَمَا تَحَاثُ وَرَقُ الشَّجَرِ).

Maksudnya: Tiada seorang muslim yang ditimpa kesakitan, melainkan Allah akan menggugurkan kesalahan-kesalahannya sebagaimana gugurnya daun-daun pokok. (Hadith Riwayat Bukhari)

Al-Nursi (2007) mendapati bahawa ada terdapat pesakit yang berasa dukacita kerana tidak dapat melakukan wirid dan amalan sunat semasa sakit. Beliau mengingatkan bahawa pesakit tersebut tidak perlu bimbang kerana dia hanya perlu menjaga amal ibadah fardhu kerana ganjaran untuk amalan sunat akan terus dihitung sepanjang tempoh sakit. Perkara ini berdasarkan riwayat hadith:

Maksudnya: Daripada AbuMusa bahawasanya Nabi SAW bersabda: Apabila seseorang hamba sakit atau bermusafir, Allah SWT akan menuliskan baginya pahala sebagaimana apa yang biasa dia lakukan semasa berada dalam keadaan sihat dan bermukim. (Hadith Riwayat Bukhari: Kitab Al-Jihad)

iv. Melaksanakan tanggungjawab sosial terhadap pesakit

Syariat Islam menganjurkan agar masyarakat menunjukkan keprihatinan kepada golongan pesakit. Dalam konteks ini al-Nursi (2007) melihat bahawa sakit dapat mengajar erti hidup bermasyarakat dan di samping dapat menghapuskan sifat ego dalam diri seseorang kerana keadaan fizikal pesakit yang lemah memerlukan rawatan, penjagaan dan perhatian daripada orang lain, khususnya ahli keluarga. Beliau turut berpesan kepada anak-anak agar menjaga ibu bapa yang dalam keadaan sakit untuk mendapat keberkatan doa mereka. Sakit juga membuka pintu kebijakan dan dilihat sebagai suatu perniagaan akhirat kepada sesiapa yang menjaga dan menziarahi pesakit yang disebut sebagai *iyadah al-marid* sebagaimana perintah Nabi SAW dalam riwayat hadith berikut:

أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَبْعٍ، وَنَهَا عَنْ سَبْعٍ: نَهَا عَنْ خَاتَمِ الدَّهَبِ، وَلُبْسِ الْحَرِيرِ، وَالدَّبِيجِ، وَالإِسْبِرقِ، وَعَنِ التَّسِّيِّ، وَالْمَيْثَرَةِ. أَمَرَنَا أَنْ نَتَبَعَ الْجَنَائِزَ، وَنَعُودَ الْمَرِيضَ، وَنُفْشِي السَّلَامَ

Maksudnya: Rasulullah memerintahkan kita untuk melakukan tujuh perkara dan melarang kami dari tujuh lain. Dia menyuruh kami: untuk mengikuti perarakan pengebumian. melawat orang yang sakit, untuk menerima jemputan. (Hadith Riwayat Bukhari)

v. Mengikuti arahan dan nasihat pakar perubatan

Dari sudut perubatan pula, al-Nursi (2007) menekankan supaya pesakit menerima dan mengikut arahan, nasihat dan tunjuk ajar daripada doktor pakar kerana ada penyakit yang berlaku disebabkan oleh penggunaan ubat yang tidak betul, tidak berpantang dan tidak mengikut nasihat yang diberikan oleh pakar. Pesakit hendaklah berusaha untuk mencari penawar bagi sakitnya dan tidak berputus asa kerana setiap penyakit ada ubatnya. Pesakit mesti meletakkan keyakinan bahawa penyembuhan datang dengan izin Allah bukan kerana rawatan dan kesan ubat. Hal ini berbeza dengan pandangan pengubatan alopati moden yang mengandaikan bahawa terdapat sesetengah penyakit yang tidak dapat dirawat seperti nazak, AIDS dan sebagainya. Perbezaan ini membuktikan bahawa Islam mengajar umatnya untuk terus berikhtiar mencari kaedah rawatan yang dapat menyembuhkan penyakit yang dihidapi. Rawatan alopati moden hanya bergantung kepada ubat-ubatan atau *drug* semata-mata. Apabila kaedah alopati moden ini tidak berjaya membantu memberikan kesembuhan maka rawatan alternatif menjadi pilihan utama (Haron Din.2011). Antara kaedah rawatan Islam terhadap penyakit kritikal yang tiada penawar atau sukar diubati adalah dengan cara kaunseling untuk memberikan semangat dan kekuatan kepada pesakit untuk meneruskan hidup dengan sempurna hingga ke akhir hayat (Haron Din.2011).

vi. Menekankan aspek *ihsan* dalam diri pesakit

Ihsan seperti yang dijelaskan dalam hadith iaitu dengan makna seseorang menyembah Allah SWT seolah-olah dia melihat Allah, dan sekiranya dia tidak dapat berbuat demikian maka dia perlu sedar bahawa Allah SWT sentiasa melihatnya (Ibnu Rajab. 2001). Dalam aspek *ihsan* ini, al-Nursi (2007) menegaskan bahawa pesakit yang beriman tidak akan berasa kesunyian dan keseorangan kerana dia menyedari kewujudan Tuhan yang melihat keadaannya dengan sifat ketuhanan Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Sebaliknya orang yang berasa keseorangan dan kesunyian adalah orang yang tidak mempunyai hubungan keimanan yang kukuh dan penyerahan diri dengan sepenuhnya kepada Tuhan.

vii. Membimbangi pemikiran pesakit supaya menimbulkan perasaan yang baik.

Al-Nursi (2007) memberikan panduan bagaimana seseorang itu melihat kesakitannya dari sudut yang positif bagi menimbulkan *husn al-zan* (sangka baik)

terhadap Allah SWT. Beliau melihat tiada sebab yang kukuh untuk seseorang itu terlalu bersedih akan meninggalkan dunia, kerana lumrah kehidupan di dunia ini tidak kekal selamanya dan setiap yang bernyawa akan mati. Pesakit diajak supaya berfikir mengenai nikmat Allah SWT yang tidak terhingga yang telah dikurniakan kepadanya supaya timbul rasa syukur. Bersabar ketika dalam keadaan sakit dapat mengangkat makam kedudukan seseorang di sisi Allah sebagaimana yang dijelaskan dalam riwayat:

إِنَّ الرَّجُلَ لَتَكُونُ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ الْمَنْزَلَةُ فَمَا يَلْعَبُهَا بِعَمَلٍ فَلَا يَزَالُ اللَّهُ بِيَتْلِيهِ بِمَا يَكْرَهُ حَتَّىٰ يُلْعَبَهُ إِيَّاهَا

Maksudnya: Sesungguhnya ada bagi seseorang itu di sisi Allah suatu kedudukan yang tidak dapat dicapai dengan sebarang bentuk amalan, maka senantiasalah Allah mengujinya dengan perkara yang tidak disukainya sehinggalah dia dapat mencapai kedudukan tersebut.

Panduan-panduan yang diberikan ini bertujuan untuk membentuk diri seorang mukmin yang mampu bersabar apabila berada dalam ujian. Banyak kajian perubatan menunjukkan bahawa pesakit yang mempunyai rohani yang sejahtera mampu menghadapi proses ketenatan penyakit dengan baik manakala emosi seperti tekanan perasaan, kebimbangan, putus asa dan perasaan takut mati hanya akan menghilangkan kesejahteraan psikologi dan kerohanian (Normah. 2010). Kerohanian yang sejahtera memudahkan seseorang itu untuk mendapat *husn al-khatimah* dengan izin Allah SWT Seseorang yang mempunyai sifat-sifat seperti ini dipuji oleh Islam sebagaimana dalam riwayat berikut:

Maksudnya: Sungguh mengagumkan perihal orang mukmin itu. Sesungguhnya setiap urusannya kesemuanya dipandang baik olehnya, dan perkara tersebut tidak berlaku melainkan bagi seorang mukmin. Apabila menerima nikmat lalu dia bersyukur maka itulah kebaikan untuknya, jika terkena bala' lalu dia mampu bersabar, maka itulah kebaikan untuknya. (Hadith Riwayat Muslim)

KESIMPULAN

Al-Nursi menggunakan medium penulisan sebagai wasīlah dakwah. Pendekatan dakwah al-Nursi kepada pesakit dibentuk berdasarkan al-manhaj al-cātīfī kerana beliau mendapati bahawa masalah psikologi terbesar bagi mad'u yang sedang menghadapi masalah penyakit kronik adalah perasaan-perasaan negatif seperti risau, bimbang, takut, resah dan gelisah yang kadang-kala menjadikan pesakit itu berburuk sangka dengan Allah SWT dan menyalahkan takdir yang menimpa dirinya. Penawar-penawar yang dikemukakan oleh al-Nursi ini bertujuan untuk memberikan panduan kepada pesakit supaya mengatasi masalah psikologi dan tekanan perasaan dengan sabar, reda bahkan bersyukur. Walaupun seorang pesakit itu telah disahkan bahawa penyakitnya sudah tidak dapat disembuhkan lagi

menurut perubatan konvensional, namun dalam Islam pesakit tersebut digalakkan supaya terus berusaha untuk mencari ikhtiar kesembuhan dengan meletakkan sepenuh keyakinan, kepercayaan dan keimanan kepada kekuasaan Allah SWT, kerana kuasa penyembuhan adalah milik mutlak Allah SWT. Kesan daripada keimanan ini dapat menimbulkan ketenangan jiwa dalam diri pesakit samping membantu dalam memberikan kesejahteraan fizikal kepadanya.

Pengkaji melihat ketokohan, keperibadian dan latar belakang al-Nursi yang dikenali oleh masyarakat Turki adalah di antara faktor yang memberikan kekuatan pengaruh dan penerimaan masyarakat kepada dakwah beliau, di samping keberkesanan metode penyampaian beliau di dalam *Rasa'il al-Nur*. Berdasarkan apa yang telah dibincangkan dalam artikel ini maka pengkaji menyimpulkan bahawa al-Nursi mempunyai suatu pendekatan dakwah yang dapat diimplementasikan dalam dimensi kerohanian penjagaan paliatif. Pengkaji mencadangkan agar penulisan al-Nursi iaitu *Rasa'il al-Nur* dijadikan sebagai rujukan kepada pihak yang menjalankan penjagaan paliatif kepada pesakit.

RUJUKAN

- Abu Daud, Sulaimān bin al-Ash'ath al-Sajistānī. 2007. *Sunan Abī Daud*. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (nyt.). Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī'.
 Al-Bayānūnī, Muḥammad Abūl-Faṭḥ. 2001. *Al-Madkhāl ilā 'Ilm al-Da'wah*. Beirut: Muassasah al-Risālah.
 Al-Bukhari, Muḥammad bin Ismā'īl. 2007. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhari*. Khalīl bin Ma'mūn Shīḥā (nyt.). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
 Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. 2006. *Ihya' 'Ulumiddin*. Damaskus: Dār Fikr.
 Al-Nursi, Badi' al-Zamān Sa'id. 2004. *Al-Malāhiq fī Fiqh Da'wah al-Nūrī*. Terj. İhsān Qāsim al-Şālihi. Kaherah: Sozler Publications.
 Al-Nursi, Badi' al-Zamān Sa'id. 2007. *Al-Lamma'āt*. Terj. İhsān Qāsim al-Şālihi. Kaherah: Sozler Publications.
 Al-Qurtūbī, Abu 'Abd Allah Muḥammad bin Ahmad. 2004. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
 Al-Sa'dī, 'Abd al-Rahmān bin Nāṣir. 2003. *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
 Al-Şālihi, İhsān Qāsim (nyt.). 2008. *Sīrah Dhātiyyah li Badi' al-Zaman Sa'id al-Nursi*. Terj. Kaherah: Dār al-Nil li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr.
 Al-Tirmidhī, Muḥammad bin 'Isā. 2008. *Sunan al-Tirmidhī*. Muḥammad Naṣir al-Dīn al-Albānī (nyt.). Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif.
 Corr, Charles A. & Corr, Donna M. 2013. *Death & Dying*. California: Wadsworth Cengage Learning.
 DeSpelder, Lynne Ann & Strickland, Albert Lee. 2011. *The Last Dance: Encountering Death and Dying*. New York: McGraw-Hill.

- Haron Din. 2011a. *Pengantar Pengubatan Islam*. Bangi: Persatuan Kebajikan dan Pengubatan Islam Malaysia & Koperasi Darussyifa' Berhad.
- Haron Din. 2011b. *Rawatan Penyakit Rohani*. Bangi: Persatuan Kebajikan dan Pengubatan Islam Malaysia & Koperasi Darussyifa' Berhad.
- Ibnu Ḥibbān, AbuḤātim Muḥammad bin Ḥibbān al-Khurasānī. 2004. Ṣahīḥ Ibni Ḥibbān. Khalīl bin Ma'mūn Shīḥā (pnyt.). Beirut: Dār Ma'rifah.
- Ibnu Mājah, Muḥammad bin Yazīd al-Qazwainī. 2008. *Sunan Ibnu Mājah*. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (pnyt.). Riyadh: Maktabah al-Mā'arif li al-Nashr wa al-Tawzī'.
Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad bin Qayyim. 2007. *Al-Ṭib al-Nabawi*. Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān.
- Ibnu Rajab al-Ḥāfiẓ, Ḩabd al-Rahmān bin Shihāb al-Dīn. 2004. Jāmi' al-Ḥikam. Muḥammad al-Āḥmadī Abual-Nur(peny.). Kaherah: Dār al-Salām.
- Kamus Dewan. 2005. Edisi keempat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muslim bin al-Hajjāj. 2007. *Ṣahīḥ Muslim*. Khalīl bin Ma'mūn Shīḥā (pnyt.). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Normah Che Din. 2010. Aspek Penjagaan Kerohanian pada Akhir Kehidupan. Dlm Ponnusamy Subramaniam & Shazli Ezzat Ghazali (pnyt.). 2010. *Psikologi Kehibaan*, hlm. 78-101. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Shazli Ezzat Ghazali & Ponnusamy Subramaniam. 2010. Hak Untuk Mati. Dlm Ponnusamy Subramaniam & Shazli Ezzat Ghazali (pnyt.). 2010. *Psikologi Kehibaan*, hlm. 102-111. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Thomas Michel. 2008. For You, Illness Is Good Health; Said Nursi's Spirituality in His Approach to Physical Illness. Dlm. Ibrahim M. Abu-Rabi' (pnyt.). *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-i Nur*, hlm 175-189. New York: State University of New York.
- Vahide, Sukran. 2007. *Biografi Intelektual Bediuzzaman Said Nursi Tranformasi Dinasti Usmani Menjadi Republik Turki*. Terj. Sugeng Haryanto. Jakarta: Anatolia Prenada Media Group.

*Muhammad Rif'aat Razman
Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan,
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia
E-mel: ibnurazman87@yahoo.com

Al-Hikmah 7(1) 2015: 48-61

Aplikasi Gaya Kepimpinan Jurutera Muslim di Negeri Melaka

Application of Muslim Engineers' Leadership Style In The State Of Malacca

MUHD AKMAL NOOR @ BUANG RAJIKON*
RAZALEIGH BIN MUHAMAT @ KAWANGIT
ROSLI SAADAN
A'DAWIYAH ISMAIL
MOHD MAZLI MOHD AINI

ABSTRAK

Kajian ini bertujuan mengenalpasti gaya kepimpinan jurutera Muslim yang terdiri daripada gaya kepimpinan autokratik dan gaya kepimpinan demokratik di negeri Melaka. Kajian ini adalah berbentuk kajian tinjauan dan borang soal selidik digunakan sebagai instrumen kajian. Kebolehpercayaan instrumen kajian adalah pada nilai Alpha Cronbach (0.803). Seramai 340 orang jurutera Muslim berdaftar dengan Lembaga Jurutera Malaysia (BEM) dipilih sebagai sampel kajian dengan menggunakan kaedah persampelan bertujuan (purposive sampling) dan rawak mudah (simple random sampling). Dapatan kajian dianalisis menggunakan perisian Statistical Packages for Social Science 22.0 (SPSS 22.0). Manakala analisis terhadap gaya kepimpinan autokratik dan gaya kepimpinan demokratik menunjukkan bahawa gaya kepimpinan autokratik jurutera Muslim berada di tahap sederhana. Berbeza dengan tahap gaya kepimpinan demokratik ia berada di tahap yang tinggi. Kajian ini juga menunjukkan bahawa gaya kepimpinan demokratik ($M=4.5550$) adalah lebih dominan diamalkan berbanding gaya kepimpinan autokratik ($M=2.7459$) dalam kalangan jurutera Muslim di negeri Melaka.

Kata Kunci: *Gaya Kepimpinan, Jurutera, Jurutera Muslim, Melaka*

ABSTRACT

This study examines the Muslim engineers' leadership style (autocratic and democratic leadership style) in the state of Malacca. This study is based on surveys and questionnaires. The reliabilities of the instrument were determined by means of Alpha Cronbach (0.803). A total of 340 Muslim engineer registered with the Board of Engineers Malaysia (BEM) is selected using purposive sampling

(purposive sampling) and random sampling (simple random sampling) as the sample of studies. The data gathered were analysed using SPSS Statistical Packages for Social Science 22.0 (SPSS 22.0). While the analysis of autocratic leadership style showed that Muslim engineers' autocratic leadership style was at the intermediate level. Unlike autocratic leadership style, the level of democratic leadership style was at a high level. This study also indicated that the democratic leadership style ($M = 4.5550$) was practised more dominantly as compared to the autocratic leadership style ($M = 2.7459$) among Muslim engineers in Malacca.

Keywords: *Leadership Style, Engineer, Engineer Muslim, Malacca*

PENGENALAN

Islam adalah agama yang lengkap dan syumul meliputi pelbagai cabang kehidupan manusia. Islam agama yang agung, tinggi dan mulia dengan menekankan kepada penganutnya agar menjelaskan Islam melalui amalan yang baik bertepatan dengan ajaran Islam yang syumul.

Tanpa amalan agama Islam, individu Muslim itu ibarat pokok yang tumbuh subur tanpa berbuah. Betapa pentingnya amalan agama Islam kerana dengannya dapat mencorak keperibadian hidup manusia dalam pelbagai aspek termasuk aspek kepimpinan, pengurusan, pentadbiran dan lain-lain. Hal ini bertepatan dengan pandangan Mohd Sabri et al. (2009: 30) yang menjelaskan kebanyakan orang menganggap remeh dalam melaksanakan amalan agama. Sedangkan amalan agama sangat penting dalam pembinaan peribadi mulia. Amalan agama Islam dapat mempengaruhi seseorang individu itu patuh dan akur dengan tuntutan agama maka hasilnya perlakuan dan tindakan seseorang akan terbimbang penuh kemuliaan. Hal ini seiring dengan kajian Muhamad Hamid (1990: 70) menyatakan bahawa matlamat utama amalan agama Islam adalah untuk melahirkan insan yang baik dan beriman supaya mereka akan menerajui corak kehidupan yang sejahtera dan berjaya di atas muka bumi ini serta mencapai kesejahteraan dan kebahagiaan di akhirat nanti. Amalan agama yang baik mempengaruhi seseorang itu memiliki daya kepimpinan mulia, berhemah tinggi, bertingkah laku mulia, bertimbang rasa, menjaga tutur kata, berperikemanusiaan dan lain-lain.

Oleh sebab itu, matlamat kajian ini adalah untuk mengenalpasti gaya kepimpinan jurutera Muslim di negeri Melaka. Negeri Melaka dipilih sebagai lokasi kajian bertepatan dengan statusnya yang telah diisytiharkan sebagai negeri maju pada tahun 2010 oleh Perdana Menteri Malaysia (Portal Pusat Maklumat Rakyat, 2013). Manakala jurutera Muslim dipilih dalam kajian ini kerana mereka adalah sebahagian daripada golongan profesional yang berperanan besar dalam membangun dan memajukan negeri Melaka tanpa menafikan peranan lain-lain pihak sehingga negeri Melaka dianugerahkan status negeri maju pada tahun 2010.

PERNYATAAN MASALAH

Razaleigh (2010: 57) menegaskan bahawa tanggungjawab memimpin dan mengurus sekumpulan individu atau sesuatu masyarakat untuk mencapai objektif atau matlamat terletak kepada bahu pemimpin. Beliau menambah, kejayaan dan kemajuan sesuatu bangsa bergantung kuat kepada gaya kepimpinan pemimpin mereka dan berkait rapat dengan kesedaran menunaikan tanggungjawab oleh pemimpin.

Aset penting dalam sesebuah organisasi adalah kepimpinan untuk mencapai misi dan visi organisasi. Menurut Riggio (2000) dalam Thomas & Wahju (2007: 49-61) kejayaan dan kegagalan sesebuah organisasi bergantung kepada pemimpin dan jenis kepimpinan yang diamalkan. Hellriegel dan Slocum (1992: 43) menyatakan kepimpinan yang berkesan dapat membantu ke arah pencapaian matlamat ini, namun kepimpinan juga merupakan skop yang luas untuk dihuraikan kerana untuk membuktikan keberkesanannya kepimpinan, ia dipengaruhi oleh banyak faktor seperti gaya kepimpinan, tingkah laku, motivasi diri dan sebagainya.

Walaupun elemen mempengaruhi agak konsisten digunakan oleh para pengkaji namun pendefinisian ini masih bergantung pada kesesuaian dan keperluan organisasi. Daripada pelbagai definisi, dapatlah disimpulkan bahawa gaya kepimpinan adalah suatu tindakan mempengaruhi orang yang dipimpin untuk melakukan tanggungjawab secara bersama-sama agar suatu matlamat atau objektif organisasi dicapai di samping mempraktikkan gaya kepimpinan yang bersesuaian. Pembahagian gaya kepimpinan menurut Robiah (2002: 4-5) yang mengatakan lazimnya terdapat dua bentuk atau gaya kepimpinan yang asas. Pertama adalah gaya kepimpinan yang mementingkan kerja task oriented style bermaksud pemimpin yang lebih mementingkan tugas para pekerja yang di bawahnya daripada hubungan kemanusiaan. Beban tugas yang diberi kepada para pekerja bawahan hendaklah disiapkan. Sementara gaya kepimpinan kedua ialah gaya yang mementingkan orang atau pekerja human-oriented style amat mementingkan hubungan kemanusiaan daripada beban tugas yang diberi kepada para pekerja.

Kajian yang dilakukan Rafidah (2002: 32) seiring dengan kajian Robiah (2002: 4-5) juga menyatakan bahawa terdapat dua kriteria gaya utama dalam teori ini iaitu autokratik dan demokratik. Bezannya hanya penggunaan istilah kedua-dua gaya kepimpinan tersebut. Kepimpinan autokratik dikenali sebagai structuring leader disebabkan oleh mementingkan status dan kedudukan sebagai seorang yang berkuasa. Hanya seorang sahaja memberi arahan dan menetapkan objektif tanpa perlu perbincangan dengan subordinat.

Kepimpinan demokratik pula menurut kajian Rafidah (2002: 32) yang mengaitkan gaya kepimpinan jurutera tapak bina, pemimpin dikenali dengan supportive leader kerana semua kuasanya dikongsi bersama-sama dalam kumpulannya. Jurutera tapak tetap melaksanakan tugas bersama-sama dengan pekerja tanpa mementingkan status. Jurutera tapak bukan hanya memberi arahan

bahkan memeriksa dan menunjuk teknik terbaik. Kajian beliau mendapati, gaya kepimpinan ini sangat popular dan memberikan pendekatan positif. Kesannya adalah dapat menarik pekerja mengikuti arahan tugas, disukai pekerja, mengelakkan konflik, menunjukkan perubahan sikap baik dan berkeyakinan tinggi. Gaya kepimpinan jenis ini lebih mudah dilaksanakan bagi organisasi yang mempunyai jumlah pekerja yang rendah dan daya kreativiti yang tinggi.

Menurut Mahmood Zuhdi (1999: 16), walaupun Islam lebih melihat kepimpinan itu sebagai hasil interaksi sosial tetapi Islam juga tidak mengabaikan aspek ketokohan seseorang pemimpin itu sendiri. Kerana bagi Islam, keagungan peribadi itu boleh mempengaruhi cara berfikir dan cara bertindak. Sesuai dengan inilah maka Allah SWT menyifatkan Rasulullah SAW sebagai peribadi contoh yang perlu menjadi ikutan bagi setiap orang Islam. Begitulah juga halnya dengan cara dan stail (gaya) kepimpinan itu sendiri. Islam muhu ia menggambarkan keperibadian kepimpinan yang kukuh dan stabil serta penuh yakin. Segala tindak tanduk yang kurang sopan dan kurang baik dalam melaksanakan objektif kepimpinan harus dielakkan. Di samping itu, strategi yang jelas bagi kepimpinan itu perlu diatur supaya orang bawahan mudah memahaminya. Dalam membentuk strategi dan teknik untuk melaksanakan kepimpinan maka permesyuaratan (demokratik) atau syura diperlukan.

Oleh itu, kajian gaya kepimpinan jurutera Muslim di negeri Melaka dapat mengenalpasti kekuatan dalam pelaksanaan gaya kepimpinan dalam kalangan jurutera Muslim. Ia dapat diambil sebagai panduan dan contoh untuk dikongsi bersama dengan negeri-negeri lain di Malaysia. Kajian ini adalah sejarah dengan matlamat kerajaan untuk melahirkan kepimpinan yang bersahsiah tinggi dan beretika. Perkara ini bukan perkara mudah untuk direalisasikan. Adalah menjadi tanggungjawab semua pihak mencari mekanisma terbaik bagi mencapai matlamat tersebut.

PERSOALAN KAJIAN

Beberapa persoalan kajian seperti berikut:

1. Apakah tahap pelaksanaan gaya kepimpinan autokratik dan gaya kepimpinan demokratik jurutera Muslim?
2. Apakah gaya kepimpinan dominan yang diamalkan oleh jurutera Muslim negeri Melaka?

OBJEKTIF KAJIAN

Berdasarkan kepada permasalahan dan persoalan kajian yang telah dibincangkan di atas, objektif yang ingin diperolehi dari kajian adalah untuk menganalisis tahap pelaksanaan gaya kepimpinan jurutera Muslim di negeri Melaka dan mengenalpasti gaya kepimpinan dominan yang diamalkan oleh jurutera Muslim di negeri Melaka.

REKABENTUK KAJIAN

Kajian ini adalah kajian deskriptif. Menurut Mohd. Majid (2005: 23), kajian deskriptif adalah penyelidikan yang bermatlamat untuk menerangkan sesuatu fenomena dan kaedah ini tidak memerlukan usaha untuk mengawal sesuatu olahan. Oleh itu, kajian ini bertujuan mengkaji gaya kepimpinan jurutera Muslim Islam di negeri Melaka.

LOKASI KAJIAN

Kajian ini dijalankan di negeri Melaka. Walaupun kemajuan negeri Melaka bukan diusahakan hasil penglibatan jurutera Muslim sahaja tetapi sudah pasti jurutera Muslim mengambil peranan besar dalam kemajuan negeri Melaka sehingga mendapat pengiktirafan bukan sahaja negara Malaysia bahkan luar negara.

SAMPEL KAJIAN

Kaedah persampelan bertujuan (purposive sampling) dan rawak mudah (simple randam sampling) digunakan dalam kajian ini. Dalam kajian ini ciri-ciri yang dikaji khusus kepada para jurutera di Melaka dan hanya jurutera beragama Islam sahaja. Mengikut statistik yang diterima dari BEM terdapat kira-kira 1607 jurutera Melayu Islam telah berdaftar dengan BEM di negeri Melaka (BEM, 2013). Daripada jumlah populasi seramai 1607 orang, kajian ini cenderung untuk menggunakan kaedah pengiraan sampel oleh Krejcie dan Morgan (1970) yang dinyatakan dalam Chua (2011: 210), jika bilangan populasi seramai 1600 maka bilangan sampel adalah seramai 310 sudah memadai berdasarkan senarai jadual sampel yang dikemukakan mereka.

KAEDAH PENGUMPULAN DATA KUANTITATIF

Soal selidik kajian ini mengandungi 20 item yang meliputi soalan gaya kepimpinan yang diubahsuai daripada soal selidik Leadership Behaviour Descriptive Questionnaires (LBDQ) yang diasaskan oleh Stogdill (1975). Oleh kerana soal selidik ini diubahsuai dari versi asal, skala Likert soalan ini tidak diubah. Skala 1 hingga 5 dikekalkan bagi mengukur jenis gaya kepimpinan autokratik dan demokratik responden.

DAPATAN KAJIAN

Analisis Demografi Responden Kajian

Jadual 1 menunjukkan statistik frekuensi jantina jurutera Muslim di negeri Melaka. Dapatan menunjukkan bahawa daripada 340 orang jurutera (N340) terdiri daripada 183 orang lelaki (53.8%) dan 157 orang perempuan (46.2%) telah menjawab soal selidik kajian berkaitan seperti yang dapat dilihat pada Jadual 1 di bawah.

Jadual 1: Statistik Frekuensi Jantina

Jantina	Kekerapan	Peratus	Peratus Kumulatif
Lelaki	183	53.8	53.8
Perempuan	157	46.2	46.2
Jumlah	340	100	100

Jadual 2 menunjukkan status perkahwinan jurutera Muslim. Dapatan menunjukkan seramai 259 orang (76.2%) jurutera adalah sudah berkahwin, 80 orang (23.5%) bujang dan 1 orang (.3%) adalah duda.

Jadual 2: Status perkahwinan Jurutera Muslim

Status Perkahwinan	Kekerapan	Peratus	Peratus Kumulatif
Lelaki	259	76.1	76.2
Perempuan	80	23.5	99.7
Duda/Janda	1	.3	100
Jumlah	340	100.0	

Jadual 3 menunjukkan statistik umur jurutera. Dapatan menunjukkan bahawa daripada 340 orang jurutera, seramai 110 orang (32.4%) berumur antara lingkungan 20 hingga 30 tahun. Seramai 171 orang (50.3%) orang berumur antara 31 hingga 40 tahun. Seramai 49 orang (14.4%) orang berumur antara 41 hingga 50 tahun dan selebihnya 10 orang (2.9%) berumur antara lingkungan 51 tahun hingga 60 tahun.

Jadual 3: Statistik umur jurutera

Jantina	Kekerapan	Peratus	Peratus Kumulatif
20 - 30 Tahun	110	32.4	32.4
31 - 40 Tahun	171	50.3	82.6
41 - 50 Tahun	49	14.4	97.1
51 - 60 Tahun	10	2.9	100.0
Jumlah	340	100.0	

Jadual 4 menunjukkan statistik frekuensi kelayakan akademik. Dapatan menunjukkan seramai 284 orang (83.5%) adalah pemegang Ijazah, 53 orang (15.6%) memegang Ijazah Sarjana dan seramai 3 orang (.9%) memegang doktor falsafah.

Jadual 4: Statistik frekuensi kelayakan akademik

Kelayakan Akademik	Kekerapan	Peratus	Peratus Kumulatif
Ijazah	284	83.5	83.5
Ijazah Sarjana	53	15.6	99.1
Doktor Falsafah	3	.9	100.0
Jumlah	340	100.0	

Jadual 5 menunjukkan statistik frekuensi keahlian sebagai jurutera berdaftar dengan BEM. Dapatan menunjukkan bahawa seramai 340 orang (100%) jurutera berdaftar dengan Board of Engineers Malaysia (BEM).

Jadual 5: Jurutera Berdaftar

	Kekerapan	Peratus	Peratus Sah	Peratus Kumulatif
Ya	340	100.0	100.0	100.0

Jadual 6 menunjukkan statistik frekuensi sektor perkhidmatan. Dapatan menunjukkan bahawa daripada 340 orang jurutera, seramai 147 orang (43.2%) berkhidmat di sektor kerajaan. Manakala seramai 193 orang (56.8%) berkhidmat dalam sektor swasta.

Jadual 6: Statistik frekuensi sektor perkhidmatan

Perkhidmatan	Kekerapan	Peratus	Peratus Kumulatif
Kerajaan	147	43.2	43.2
Swasta	193	56.8	100.0
Jumlah	340	100.0	

Jadual 7 menunjukkan statistik frekuensi jangka masa perkhidmatan sebagai jurutera. Dapatan menunjukkan bahawa seramai 113 orang (33.2%) telah berkhidmat sebagai jurutera antara 1 tahun hingga 5 tahun. Seramai 81 orang (23.8%) telah berkhidmat sebagai jurutera antara 6 hingga 10 tahun. Manakala jurutera yang telah berkhidmat antara 11 tahun hingga 15 tahun adalah seramai 108 orang (31.8%). Jurutera yang telah berkhidmat antara 16 tahun hingga 20 tahun adalah seramai 29 orang (8.5%) manakala jurutera yang telah berkhidmat lebih daripada 21 tahun adalah seramai 9 orang (2.6%).

Jadual 7: Statistik frekuensi Tempoh Perkhidmatan

Tempoh Perkhidmatan	Kekerapan	Peratus	Peratus Kumulatif
1 - 5 Tahun	113	33.2	33.2
6 - 10 Tahun	81	23.8	57.1
11 - 15 Tahun	108	31.8	88.8
16 - 20 Tahun	29	8.5	97.4
21 - Tahun ke atas	9	2.6	100.0
Jumlah	340	100.0	

Jadual 8 menunjukkan taburan skor gaya kepimpinan autokratik. Dapatan kajian terhadap gaya kepimpinan autokratik jurutera Muslim menunjukkan bahawa gaya kepimpinan autokratik berada di tahap sederhana. Seramai 248 orang (73%) berada pada kedudukan sederhana. Selebihnya 79 orang (23.2%) berada di tahap rendah. Hanya 13 orang (3.8%) sahaja yang berada di skor tinggi iaitu di kedudukan julat skor antara 38 – 50.

Jadual 8: Taburan Skor Gaya Kepimpinan Autokratik

Gaya kepimpinan	Tahap	Skor	N	Peratus
Autokratik	Tinggi	38 – 50	13	3.8
	Sederhana	24 – 37	248	73.0
	Rendah	10 – 23	79	23.2

Jumlah	340	100.0
--------	-----	-------

Jadual 9 menunjukkan taburan skor gaya kepimpinan demokratik jurutera muslim. Dapatan menunjukkan gaya kepimpinan demokratik berada pada tahap tinggi. Kenyataan ini dapat dilihat seramai 338 orang (99.4%) pada kedudukan skor tinggi iaitu di kedudukan julat skor 38 – 50. Selebihnya iaitu seramai 2 orang (0.6%) berada di tahap sederhana. Manakala didapati tiada seorang pun berada di tahap rendah iaitu (0.0%).

Jadual 9: Taburan Skor Gaya Kepimpinan Demokratik

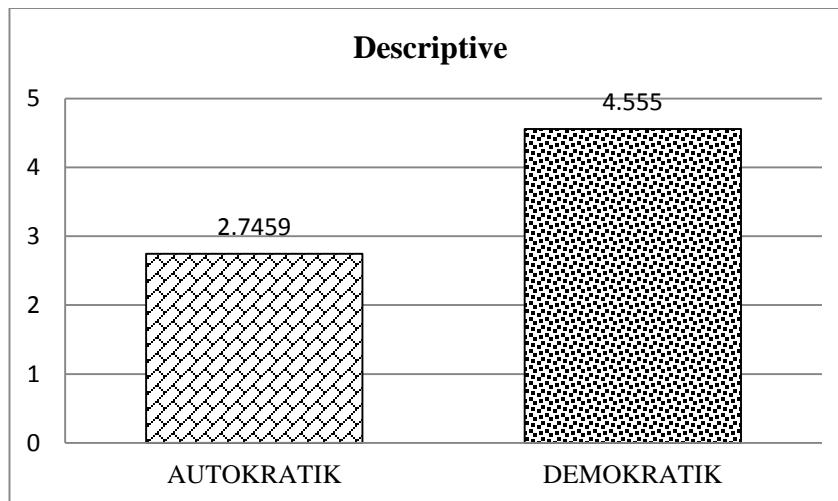
	Tahap	Skor	N	Peratus
Demokratik	Tinggi	38 – 50	338	99.4
	Sederhana	24 – 37	2	0.6
	Rendah	10 – 23	-	-
Jumlah		340	100.0	

Jadual 10 menunjukkan taburan skor gaya kepimpinan yang dominan dalam kalangan jurutera muslim. Dapatan daripada kajian yang dilakukan menunjukkan bahawa min gaya kepimpinan demokratik lebih tinggi iaitu $M=4.5550$ berbanding min bagi gaya kepimpinan autokratik iaitu hanya memperoleh $M=2.7459$. Ini menunjukkan gaya kepimpinan demokratik berada pada tahap tinggi dan merupakan gaya kepimpinan dominan yang diamalkan oleh jurutera Muslim di negeri Melaka.

Jadual 10: Taburan Min Berdasarkan Kompenan Gaya Kepimpinan

	Mean	Std. Deviation
Autokratik	2.7459	.49009
Demokratik	4.5550	.22552

Rajah 1 di bawah pula menjelaskan lagi secara terperinci pernyataan di atas. Ini menunjukkan bahawa gaya kepimpinan dominan yang diamalkan jurutera Muslim di negeri Melaka tidak lain dan tidak bukan adalah gaya kepimpinan demokratik. Ia diamalkan oleh majoriti jurutera Muslim di negeri Melaka.



Rajah 1: Taburan Min Berdasarkan Kompenan Gaya Kepimpinan

Oleh itu, jelaslah bahawa gaya kepimpinan jurutera Muslim di negeri Melaka lebih cenderung atau lebih dominan mengamalkan gaya kepimpinan demokratik. Secara keseluruhannya, kajian ini menunjukkan bahawa gaya kepimpinan demokratik lebih banyak diamalkan oleh jurutera Muslim sama ada sektor kerajaan atau swasta di negeri Melaka.

PERBINCANGAN HASIL KAJIAN

Gaya kepimpinan dalam kajian ini dikaji dalam dua aspek utama iaitu gaya kepimpinan autokratik dan gaya kepimpinan demokratik. Aspek gaya kepimpinan autokratik dalam kajian ini didapati pada tahap amalan yang sederhana dalam kalangan jurutera Muslim di negeri Melaka. Ini dibuktikan apabila skor min tertinggi ialah 3.53 dan skor min terendah pula adalah 2.17. Tidak ada satu pun daripada sepuluh item memperoleh skor min melebihi 4.0. Begitu juga apabila dilihat dari sudut taburan skor didapati pada tahap yang sederhana iaitu skor antara 24 – 37 iaitu seramai 248 orang (73%) telah memilih gaya kepimpinan autokratik. Manakala selebihnya 79 orang (23.2%) berada di tahap skor rendah antara 10 – 23 dan hanya 13 orang (3.8%) mencapai skor tahap tinggi iaitu antara 38 – 50.

Sementara dari aspek gaya kepimpinan demokratik pula didapati bahawa pelaksanaan gaya kepimpinan demokratik dalam kalangan jurutera Muslim di negeri Melaka mencatatkan tahap yang tinggi. Melalui maklum balas responden didapati bahawa secara keseluruhannya skor min di atas paras 4.00 dengan catatan skor min tertinggi adalah 4.71 dan skor min terendah ialah 4.25. Analisa yang dilakukan mendapatkan 338 orang (99.4%) pada kedudukan skor tertinggi iaitu di

kedudukan julat skor antara 38 – 50 dan hanya 2 orang (0.6%) mencatatkan skor sederhana di kedudukan skor antara 24 – 37 sementara tiada seorang pun berada pada tahap skor rendah.

Dapatkan kajian menunjukkan bahawa gaya kepimpinan demokratik menjadi pilihan para jurutera Muslim untuk diamalkan dalam kerjaya mereka. Beberapa faktor boleh diambil kira mengapa gaya kepimpinan demokratik dipilih secara majoriti dalam kajian ini. Antaranya ialah disebabkan saranan dan penekanan Islam itu sendiri yang cenderung dan menyarankan umatnya melaksanakan tanggungjawab sebagai pemimpin dengan baik. Islam menggalakkan hubungan yang baik di antara pemimpin dan orang yang dipimpin. Keharmonian organisasi dan keselesaan perhubungan yang baik amat diambilkira. Suasana seperti ini hanya boleh dicapai dengan mempraktikan permesyuaratan atau syura di dalam kehidupan umat Islam. Keadaan ini adalah selari dengan kepimpinan demokratik yang menjadi amalan dominan para jurutera Muslim.

Sayyid Qutb (2000M/1420H, Jilid 14: 261) ketika mentafsirkan surah ash-Syura ayat 38, menyatakan kedudukan dasar mesyuarat atau syura begitu penting dalam kehidupan orang Islam. Ia bukan semata-mata satu peraturan pentadbiran negara sahaja malah ia merupakan satu amalan asasi bagi seluruh kelompok umat Islam. Segala urusan mereka sebagai satu kelompok ditegakkan di atas dasar bermesyuarat. Penekanan agama Islam yang mulia ini kepada amalan permesyuaratan secara tidak langsung mempengaruhi jiwa para jurutera Muslim mempraktikkan amalan tersebut di dalam segenap kehidupan termasuk di alam pekerjaan.

Selain itu gaya kepimpinan demokratik didapati amat sesuai diamalkan kerana ciri-cirinya yang memberi penekanan terhadap hubungan kemanusiaan. Menurut Luthans (2006: 72) gaya demokratik mendorong penyertaan orang bawahan dan menekankan kemampuan orang bawahan dalam mrnyempurnakan tugasnya. Bukan hanya sekadar memberi arahan malah menunjukkan teknik terbaik. Seiring dengan pendapat Robiah (2002: 4-5) gaya demokratik lebih bersifat timbang rasa tidak menekankan penggunaan kuasa penuh, malah lebih mementingkan kebijakan pekerja dan sentiasa menggadakan perbincangan dan meggalakan orang bawahan membuat keputusan. Pendapat ini selaras apa yang dinyatakan oleh Goleman (2000: 83) gaya kepimpinan ini sering mengadakan perbincangan ternyata amat sesuai bagi membina komitmen dalam kalangan orang yang dipimpin. Begitu juga penegasan oleh Schriver (2004: 61) gaya kepimpinan demokratik lebih memfokuskan kepada membuat keputusan dalam kumpulan. Menggalakan pujian dan kritikan ikhlas yang membina serta wujud semangat kekitaan dalam kalangan kumpulan.

Amalan gaya kepimpinan demokratik lebih mudah dan lebih praktikal dilaksanakan berbanding dengan kepimpinan autokratik. Pendapat ini disokong oleh kajian Rafidah (2002: 32) yang membuat kajian dalam kalangan gaya kepimpinan jurutera tapak bina. Beliau mendapati bahawa bahawa gaya kepimpinan demokratik yang yang ditampilkan begitu ketara di mana kuasanya dikongsi bersama dalam kumpulannya. Pemimpin dianggap *supportive leader*.

Melaksanakan tugas secara bersama dan tidak mementingkan status. Tidak hanya memberi arahan bahkan memberi tunjukajar teknik terbaik. Dalam situasi ini jurutera nampak lebih liberal dan bersikap positif. Memberikan tanggungjawab kepada kumpulan pekerja di samping memberi latihan agar pekerja menjadi mahir dan cekap. Memberi kebebasan kepada orang bawahan melaksanakan tugas dan menggalakkan memberi pendapat dan idea bernas. Kesannya dapat menarik pekerja mematuhi arahan tugas, pekerja lebih gembira dan mengelakan konflik dalam kalangan pekerja.

Justeru, kajian ini sangat penting bagi membuktikan peranan agama terhadap gaya kepimpinan seseorang jurutera Muslim yang bertakwa kepada Allah SWT. Kajian ini menjadi penyuntik semangat ke arah memperkasakan lagi amalan agama Islam sebagai cara hidup Islam yang syumul. Daripada amalan agama Islam yang sempurna inilah mendorong para jurutera melaksanakan gaya kepimpinan yang selari dengan kehendak ajaran agamanya. Secara keseluruhannya, semakin tinggi tahap amalan agama jurutera maka didapati semakin rendah pencapaian skor dalam gaya kepimpinan autokratik yang dikaji.

Orang yang menjadikan agama sebagai amalan harian dan menjadikannya sebagai pegangan hidup akan lebih cenderung tidak mengamalkan gaya kepimpinan autokratik. Oleh sebab itu, daptan kajian gaya kepimpinan autokratik ini adalah sederhana. Bertepatan dengan pernyataan Robiah (2002: 4-5) menyatakan bahawa gaya kepimpinan autokratik lebih mementingkan kerja task oriented style berbanding hubungan kemanusiaan. Kecenderungan untuk menekan pekerja bawahan adalah tinggi. Berbeza dengan gaya kepimpinan demokratik lebih mementingkan orang atau pekerja justeru ia amat mementingkan kemanusiaan berbanding beban tugas yang diberikan kepada pekerja. Ini disokong pula oleh Zaidatul (1989: 69) menjelaskan kepimpinan demokratik atau timbang rasa yang mempunyai hubungan mesra dengan pekerja bawahan dan mementingkan komunikasi dua hala yang akhirnya dapat menghasilkan kepuasan bekerja. Namun demikian, jika ciri-ciri kepimpinan autokratik diamalkan contohnya seperti konsep pengarahan dan kawalan yang dilaksanakan tidak menyalahi undang-undang serta mengikut ketetapan peraturan dan selari dengan ajaran Islam ia masih boleh dilaksanakan untuk memperoleh hasil kerja yang baik.

Secara keseluruhannya tahap pelaksanaan gaya kepimpinan demokratik jurutera Muslim di negeri Melaka di tahap yang tinggi. Ini menunjukkan para jurutera Muslim di negeri Melaka memiliki gaya yang kepimpinan yang bertimbang rasa, yakin dengan kebolehan pekerjanya, menghormati idea-idea pekerjanya, mendengar pandangan, mempertimbangkan perasaan pekerja, mementingkan komunikasi dua hala. Begitu juga gaya kepimpinan ini lebih mementingkan orang atau pekerja iaitu mementingkan hubungan kemanusiaan berbanding beban tugas yang diberikan. Gaya kepimpinan demokratik juga dianggap lebih mementingkan kebijakan pekerja dan sentiasa mengadakan perbincangan dengan orang bawahan.

KESIMPULAN

Dapatan ini sekali gus membuktikan bahawa gaya kepimpinan demokratik menjadi pilihan para jurutera Muslim untuk diamalkan dalam kerjaya mereka. Beberapa faktor boleh diambil kira mengapa gaya kepimpinan demokratik dipilih secara majoriti dalam kajian ini. Antaranya ialah disebabkan saranan dan penekanan Islam itu sendiri yang cenderung dan menyarankan umatnya melaksanakan tanggungjawab sebagai pemimpin dengan baik. Islam menggalakkan hubungan yang baik di antara pemimpin dan orang yang dipimpin. Keharmonian organisasi dan keselesaan perhubungan yang baik amat diambil kira. Suasana seperti ini hanya boleh dicapai dengan mempraktikan permesyuaratan atau syura di dalam kehidupan umat Islam. Keadaan ini adalah selari dengan kepimpinan demokratik yang menjadi amalan dominan para jurutera Muslim.

RUJUKAN

- Chua, Y. P. 2011. *Kaedah Penyelidikan Buku 1 (Edisi Kedua)*. Malaysia: McGrawHill
- Goleman, D. 2000. "Leadership that gets result". Harvard Business Review, March-April , pp. 78-90.
- Hellriegel, D., & Slocum, Jr. J.W. 1992. *Management (6th ed.)*. New York: Addison-Wesley Publishing Company, Inc.
- Lembaga Jurutera Malaysia (BEM).2013.
- Luthans, Fred., 2006. *Perilaku Organisasi*. Edisi Sepuluh, Penerbit Andi, Yogyakarta.
- Mahmood Zuhdi Hj. Ab Majid. 1999. *Dinamisme Kepimpinan Islam. Kertas kerja dibentangkan di Seminar Kepimpinan Islam Serantau*. 14 & 15 Jun 1999. Dewan Kuliah Utama, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Melaka Maju 2010 diisyiharkan pada 20.10.2010 (20 Oktober 2010), jam 20.10 malam (8.10) di stadium Hang Jebat. Portal Pusat Maklumat Rakyat (Portal PMR). <http://pmr.penerangan.gov.my/index.php/mengenai-pmr.html> (23 Jun 2013)
- Mohd Sabri Mamat, Syed Najmuddin Syed Hassan & Ab. Halim Tamuri. 2009. *Amalan Ibadat Harian dan Sumbangannya kepeada Kecerdasan Emosi Remaja*. Journal of Islamic and Arabic Education 1 (1): 29 – 40.
- Mohd. Majid Konting. 2005. *Kaedah Penyelidikan Pendidikan*. Kuala Lumpur, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Hamid al-Afendi. 1990. *Kurikulum dan Pendidikan Guru*. Terj. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Rafidah Mohd Tajaludin@Ibrahim. 2002. *Kepimpinan Dalam Pengurusan Pembinaan. (Projek sarjana muda yang tidak diterbitkan)*. Universiti Teknologi Malaysia, Johor Bahru, Malaysia.

- Razaleigh Muhamat@Kawangit. 2010. *Kepimpinan Dan Pengurusan Islam: Sejarah, Teori dan Pelaksanaan*. Selangor. Jabatan Dakwah dan Kepimpinan UKM.
- Robiah Kulop Hamzah. 2002. *Teknik Membimbing Remaja Dalam Kepimpinan*. Kuala Lumpur: Cergas (M) Sdn. Bhd.
- Sayid Qutb. 2000M/1402H. *Tafsir Fi Zilalil Quran*. Terjemahan oleh Yusoff Zaky Haji Yacob. Kota Baharu, Kelantan: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd.
- Schriver, J. 2004. *Human Behavior and the Social Environment*. Needham Heights, Massachusetts: Ally and Bacon. (4th ed.).
- Thomas, S. K. & Wahju, A. R. 2007. *Kepimpinan Transformasional dan Pengaruhnya Terhadap Kepuasan Ke Atas Kualiti Kehidupan Kerja dan Komitmen Organisasi: Kajian Ke Atas Guru-Guru SMU di Kota Surabaya*. Jurnal Manajemen Dan Kewirausahaan. Vol. 98, No. 1, 2007: 49 – 61.
- Zaidatul Akmaliah Lope Pihie. 1989. *Pentadbiran Pendidikan*. Kuala Lumpur, Malaysia: Fajar Bakti.

*Muhsin Akmal Noor@Buang Rajikon
Pusat Bahasa dan Pembangunan Insan,
Universiti Teknikal Malaysia Melaka.
E-mel: ekmalnuur@gmail.com

Al-Hikmah 7(1) 2015: 62-78

Penyediaan Kemudahan Orang Kurang Upaya (OKU) di Masjid-Masjid: Kajian Kes di Masjid-Masjid Daerah Batang Padang

Provision of Facilities for Persons with Disabilities (PWDs) in the Mosques: A Case Study in Mosques District of Batang Padang

ABDUL MUNIR ISMAIL*
MAZDI MARZUKI
MOHD NOOR DAUD
ABDUL HADI BORHAM

ABSTRAK

Masyarakat melakukan pergerakan setiap hari untuk ke sesuatu tempat termasuklah pergerakan ke rumah ibadat. Pergerakan ke rumah ibadat melibatkan semua golongan termasuklah orang kurang upaya (OKU). Namun begitu, golongan OKU memerlukan kemudahan yang tersendiri bagi memudahkan pergerakan mereka ke rumah ibadat. Kertas kerja ini bertujuan untuk membincangkan penyediaan kemudahan untuk OKU di masjid-masjid seluruh daerah Batang Padang. Sebanyak 39 buah masjid yang terdapat di daerah ini telah dikaji berkaitan dengan penyediaan kemudahan OKU. Kajian ini menggunakan kaedah pemerhatian dan temu bual untuk meneliti kemudahan OKU yang disediakan di masjid-masjid di Daerah Batang Padang. Penganalisisan data dilakukan, mendapati penyediaan kemudahan OKU di masjid-masjid daerah Batang Padang masih berada di tahap kurang memuaskan. Hanya masjid-masjid di kawasan bandar sahaja yang menyediakan kemudahan untuk golongan OKU berbanding dengan masjid di kawasan luar bandar. Faktor yang mempengaruhi penyediaan kemudahan OKU di masjid di kawasan ini turut dikemukakan.

Kata Kunci: *Kemudahan, Orang Kurang Upaya (OKU), Masjid, Bandar, Luar Bandar*

ABSTRACT

People move everyday from a place to another includes a movement to a place of worship. Attending into the place of worships involves all groups, including persons with disabilities (PWDs). People with disabilities require separate

amenities to facilitate their movement to place of worships. This paper examines a provision of facilities for the disabled persons in mosques throughout the district of Batang Padang. A total number of 39 mosques in this area have been studied in connection with the provision of disabled facilities. This study using observation and interviews to examine the disabled facilities provided at mosques in Batang Padang district. The study found that the provision of disabled facilities in the district mosques Batang Padang still be in satisfactory level. Only the mosques in the urban areas provide better facilities for people with disabilities (PWDs) compared to the mosques in rural areas. Factors contributing to the provision of disabled facilities at the mosque in this area are also studied and presented in this research.

Keywords: Facilities, Disabled Facilities, Mosques, Urban, Rural

PENGENALAN

Masyarakat sentiasa melakukan pergerakan pada setiap hari dari satu tempat ke tempat lain termasuklah ke rumah ibadat. Pergerakan ini melibatkan semua golongan termasuklah orang kurang upaya (OKU) dan juga normal. Bagi orang normal, mereka tidak mengalami masalah dalam pergerakan berlainan pula dengan golongan OKU mereka berhadapan dengankekangan dan juga cabaran untuk bergerak dari satu ke tempat ke tempat yang lain. Hal ini disebabkan oleh, OKU adalah individu yang tidak berupaya menentukan sendiri bagi memperoleh sepenuhnya atau sebahagian daripada keperluan biasa seseorang individu atau tidak hidup bermasyarakat sepenuhnya disebabkan sesuatu kekurangan sama ada dari segi fizikal atau mental sama ada berlaku semenjak lahir atau kemudian dari itu (Jabatan Kebajikan Masyarakat Malaysia, 2008). Menurut Shalini dan Wee (2013), OKU boleh dibahagikan kepada tiga kategori iaitu orang yang tidak memiliki keupayaan mental, kestabilan emosi yang memerlukan perhatian khas, dan orang yang tiada keupayaan fizikal dan memerlukan perhatian khas merangkumi buta atau pandangan terhalang, pekak atau kesukaran mendengar dan apa-apa jua kecacatan fizikal.

OKU juga diklasifikasikan kepada empat kategori iaitu kurang upaya penglihatan, pendengaran, anggota dan akal. Keadaan ini menyebabkan mereka menghadapi masalah ketika berinteraksi dengan orang awam, kesulitan ketika menggunakan kemudahan awam seperti di institusi masjid dan sebagainya. Golongan OKU merupakan sebahagian daripada masyarakat. Sehubungan itu, mereka mempunyai kesaksamaan hak dan peluang untuk menjalani kehidupan seperti anggota masyarakat yang lain. Pendekatan berasaskan hak atau *rights-based* dan juga perlindungan wajar digunakan bagi menjamin kepentingan dan kesejahteraan OKU dalam menjalani kehidupan sehari-hari mereka.

Menurut Nazri et al. (2011), Islam mengiktiraf kemuliaan setiap manusia tanpa mengira etnik dan kefahaman masing-masing. Seperti mana dengan pembangunan lain, tindakan untuk mendirikan rumah ibadat di tanah persendirian hendaklah melalui proses kawalan perancangan mengikut Akta Perancangan Bandar dan Desa 1976. Selain daripada pembangunan masjid, pembangunan tempat-tempat ibadat yang lain dibenarkan. Permohonan hendaklah dibuat kepada pihak berkuasa perancangan tempatan dan hendaklah dalam bentuk yang ditetapkan (biasanya dikenali sebagai Laporan Cadangan Pemajuan) dan mengandungi butir-butir dan disertakan dengan dokumen, pelan dan fi (*fee*) yang ditetapkan. Dalam konteks perancangan fizikal, penyediaan tempat ibadat secara sistematis dan terancang adalah penting bukan sahaja untuk memberi keselesaan kepada penduduk beribadat tetapi juga untuk memastikan kemudahan dibangunkan berdasarkan keperluan sebenar dan mematuhi prinsip-prinsip perancangan.

Perancangan dan penyediaan kemudahan yang kondusif dan mesra pengguna merupakan satu indikator yang mampu dijadikan elemen penting kepada pembentukan persekitaran masjid yang mesra OKU. Berdasarkan statistik dari Jabatan Kebajikan Masyarakat tahun 2014, terdapat sebanyak 494,074 orang kurang upaya di seluruh Malaysia. Etnik Melayu adalah paling ramai iaitu berjumlah 303,782 orang berbanding lain-lain kaum. Daripada jumlah tersebut negeri Perak mencatatkan sebanyak 46,602 orang. Statistik yang dinyatakan tersebut adalah OKU yang berdaftar dengan JKM. Jadual 1.1 menunjukkan bilangan OKU yang berdaftar mengikut kategori ketidakupayaan, kumpulan etnik bagi negeri Perak bagi tahun 2013.

Jadual 1.1: Bilangan OKU yang Berdaftar Mengikut Kategori Ketidakupayaan, Kumpulan Etnik bagi Negeri Perak, 2013.

Kategori Ketidakupayaan	Melayu	Cina	India	Lain-lain	Jumlah
Penglihatan	349	125	123	11	608
Pendengaran	307	142	114	3	566
Fizikal	823	396	388	58	1665
Pembelajaran	806	385	222	55	1468
Pertuturan	24	5	7	-	36
Mental	328	196	119	17	660
Pelbagai	251	112	76	9	448

Sumber: Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2014

Institusi masjid merupakan satu aset penting dalam pengembangan syiar Islam dan bukan untuk orang normal sahaja, tetapi digunakan oleh orang kurang upaya (OKU). Institusi masjid menyediakan pelbagai kemudahan kepada pengunjung seperti tandas, parking tempat wuduk dan sebagainya kepada orang awam. Mengikut Garis Panduan Perancangan Reka Bentuk Sejagat, panduan tersebut dapat membantu pihak pentadbiran masjid atau PBT dalam merancang dan mereka bentuk kemudahan OKU dan persekitaran bandar yang dapat memenuhi keperluan akses oleh semua golongan individu termasuk golongan OKU. Reka Bentuk Sejagat mempunyai tujuh prinsip iaitu mampu guna, penggunaan fleksibel, penggunaan mudah dan intuitif, daya penyampaian maklumat mudah, kesilapan minimum, rendah keupayaan fizikal serta kesesuaian dan kecukupan saiz dan ruang.

Laporan oleh Ketua Audit Negara bagi tahun 2010 dan tahun 2013, siri 3 mendapati keputusan yang mengejutkan tentang kemudahan OKU. Hasil pemeriksaan audit mendapati laluan OKU yang dibina tidak mesra pengguna kerana menyukarkan pergerakan OKU terutama yang berkerusi roda dan orang buta (Bahagian Hal Ehwal Undang-Undang Jabatan Perdana Menteri, 2012). Ramp yang dibina tidak sesuai, membahayakan pengguna OKU kerana menghadap ke longkang. Hal ini menimbulkan persoalan tahap keprihatinan masyarakat dan pihak pengurusan kepada golongan tersebut seperti tempat letak kereta, penunjuk arah, tangga, lintasan, tandas, *elevator*, eskalator dan sebagainya. Oleh yang demikian, kajian ini bertujuan untuk mengkaji kemudahan dan kebolehgunaanya bagi golongan OKU di institusi masjid.

Terdapat beberapa kajian yang telah dijalankan berkaitan dengan pengurusan prasarana OKU di beberapa bidang terpilih seperti penyediaan prasarana di institusi kerajaan (Shalini, S & Wee, S. T. 2011), sektor pelancongan (Asiah & Nur Amirah, 2010), institusi pengajian tinggi (Hasnah et al. 2013) dan tempat awam yang terpilih (Wee et al. 2013). Menurut Wee et al. (2013), peningkatan OKU dalam kalangan penduduk telah menyebabkan kewujudan permintaan yang tinggi terhadap penyediaan prasarana khas untuk OKU supaya golongan ini boleh mengakses setiap kemudahan yang disediakan. Bagi meningkatkan kecapaian golongan OKU di bangunan-bangunan, Majlis Kebangsaan bagi OKU telah menganjurkan seminar kecapaian kepada pihak berkuasa tempatan (PBT) semua negeri dan menyediakan indeks rekaan sejagat untuk para arkitek (Rohani, 2010). Hal ini bertujuan untuk menyelaraskan dan memastikan setiap bangunan yang hendak dibina perlu mengikuti garis panduan yang telah ditetapkan oleh pihak perancangan desa dan bandar supaya membina bangunan yang lebih mesra OKU. Dalam mencapai status negara maju pada tahun 2020, pembangunan pesat di Malaysia perlu memberi tumpuan dalam pembangunan prasarana OKU demi kesejahteraan sosial sebuah masyarakat yang penyayang (Asiah & Nur Amirah, 2010).

Undang-Undang Kecil 34A mewajibkan agar semua bangunan yang boleh dikunjungi disediakan kemudahan untuk OKU (Jabatan Pembangunan Desa dan Bandar, 2011). Setiap Pihak Berkuasa Tempatan (PBT) yang mengguna pakai Undang-Undang Kecil Bangunan Seragam (1984) (UKBS) dikehendaki menguatkuasakan undang-undang ini dan memastikan bahawa keperluan kemudahan bangunan untuk golongan OKU disediakan berdasarkan Piawaian Malaysia MS 1184 dan MS 1331. Penyediaan kemudahan di bangunan dan institusi awam seperti masjid dan rumah-rumah ibadat merangkumi beberapa aspek.

Garis panduan ini disediakan bagi membantu Pihak Berkuasa Negeri (PBN), Pihak Berkuasa Tempatan (PBT), pihak-pihak berkuasa agama Islam dan bukan Islam, agensi-agensi berkaitan dan pemaju di dalam merancang peletakan dan susun atur tempat ibadat yang meliputi masjid, surau dan bilik sembahyang. Jadual 1.2 menunjukkan elemen penyediaan kemudahan di bangunan dan institusi awam.

Jadual 1.2 : Elemen Penyediaan Kemudahan di Bangunan dan Institusi Awam

Aspek	Elemen
A. Ketercapaian	<i>Ramp</i> <i>Handrail</i> Laluan pejalan kaki Anjung masuk bangunan Laluan bertekstur Tangga/tangga automatik Lintasan pejalan kaki
B. Reruang	Tempat Letak kereta khas (TLKK) Tandas
C. Kemudahan sokongan	Bilik persalinan/penyusuan Papan tanda kenyataan, tanda tunjuk arah dan keterangan bertulis Papan tanda khas Bangku/tempat duduk Pondok telefon Peti surat/tong sampah Pagar Tiang lampu isyarat melintas

Sumber: Jabatan Perancangan Bandar dan Desa, 2011

KAWASAN DAN METODOLOGI KAJIAN

Kajian dilakukan di semua masjid yang berada di daerah Batang Padang (Jadual 1.3) dengan jumlah keseluruhan sebanyak 39 buah masjid kesemuanya. Daerah Batang Padang merupakan salah satu daerah yang terletak di selatan negeri Perak dan merupakan daerah kedua terbesar di negeri Perak. Daerah ini bersempadan dengan Daerah Kinta di utara, Daerah Hilir Perak di barat, Negeri Pahang (Daerah Cameron Highlands dan Daerah Raub) di timur dan Negeri Selangor (Daerah Hulu Selangor) di selatan. Daerah ini terletak pada koordinat $4^{\circ}17'60.56''$ U dan $10^{\circ}12'90.67''$ T. Merujuk data banci Jabatan Perangkaan Malaysia (2010), jumlah penduduk di daerah ini adalah sebanyak 168,039 orang penduduk dengan keseluruhan kawasan seluas 275,265.02 hektar. Daerah ini terbentuk dengan dirangkumi oleh tujuh mukim iaitu Chenderiang, Batang Padang, Bidor, Sungkai, Slim, Hulu Bernam Barat dan Hulu Bernam Timur. Jumlah penduduk Daerah Batang Padang dijangka meningkat kepada 230,579 orang pada tahun 2020 dengan Kadar Purata Pertumbuhan Tahunan (KPPT) sebanyak 2.10% (Rancangan Tempatan Daerah Batang Padang, 2007).

Jadual 1.3: Senarai Masjid di Daerah Batang Padang

Bil	Nama Masjid	Mukim	Lokasi
1.	Masjid Rasau	Kampung Mukim Slim	Luar Bandar
2.	Masjid Saidina Umar Ibnu Khattab	Mukim Sungkai	Luar Bandar
3.	Masjid Al-Taqwa	Mukim Hulu Bernam Timor	Pinggir Bandar
4.	Masjid Kampung Rahmat	Mukim Sungkai	Luar Bandar
5.	Masjid Sultan Idris Shah II (Masjid Daerah)	Mukim Slim	Pinggir Bandar
6.	Masjid Jamek Kg. Poh	Mukim Bidor	Pinggir Bandar
7.	Masjid Jamek Tg. Malim	Mukim Hulu Bernam Timor	Pinggir Bandar
8.	Masjid Jamek Felda Trolak Utara	Mukim Sungkai	Luar Bandar
9.	Masjid Slim Village	Mukim Slim	Luar Bandar
10.	Masjid Jamek Tapah Road	Mukim Chenderiang	Pinggir Bandar

11.	Masjid Jamek Jalan Menderang	Mukim Sungkai	Luar Bandar
12.	Masjid Jamek Kampung Bikam	Mukim Sungkai	Luar Bandar
13.	Masjid Raja Muda Musa	Mukim Hulu Bernam Timor	Pinggir Bandar
14.	Masjid Jeram Mengkuang	Mukim Bidor	Luar Bandar
15.	Masjid Behrang Hulu	Mukim Hulu Bernam Timor	Luar Bandar
16.	Masjid Jamek Felda Sungai Klah	Mukim Sungkai	Luar Bandar
17.	Masjid Kg. Sg. Dara	Mukim Slim	Luar Bandar
18.	Masjid Jamek Temoh Stesyen	Mukim Chenderiang	Pinggir Bandar
19.	Masjid Kg. Pasir	Mukim Slim	Luar Bandar
20.	Masjid Jamek Trolak Selatan	Mukim Sungkai	Luar Bandar
21.	Masjid Kg. Kuala Slim	Mukim Slim	Luar Bandar
22.	Masjid Al-Hidayah	Mukim Chenderiang	Luar Bandar
23.	Masjid Jamek Kg. Kelawar	Mukim Hulu Bernam Timor	Luar Bandar
24.	Masjid Al Mursyiddin	Mukim Hulu Bernam Timor	Pinggir Bandar
25.	Masjid Ehsaniah	Mukim Slim	Luar Bandar
26.	Masjid Jamek Kampung Kinjang	Mukim Chenderiang	Luar Bandar
27.	Masjid Al Hidayah	Mukim Hulu Bernam Timor	Pinggir Bandar
28.	Masjid Jamek Felda Trolak Timur	Mukim Sungkai	Luar Bandar
29.	Masjid Hulu Bernam	Mukim Hulu Bernam Timor	Pinggir Bandar
30.	Masjid Ar-Rahmaniah	Mukim Batang Padang	Pinggir Bandar
31.	Tapak Lama Masjid Daerah Slim River	Mukim Slim	Pinggir Bandar

32.	Masjid Assalamuddin	Mukim Sungkai	Luar Bandar
33.	Masjid Saidina Abu Bakar As-Siddiq	Mukim Sungkai	Luar Bandar
34.	Masjid Jamek Air Kuning	Mukim Chenderiang	Luar Bandar
35.	Masjid Al-Muhtadin Bidor	Mukim Bidor	Pinggir Bandar
36.	Masjid Attaqwa	Mukim Sungkai	Luar Bandar
37.	Masjid Saidina Othman Ibnu Affan	Mukim Sungkai	Luar Bandar
38.	Masjid Jamek Sungkai	Mukim Sungkai	Luar Bandar
39.	Masjid Al Mukmin	Mukim Batang Padang	Pinggir Bandar

Sumber: Kajian Lapangan, 2014

Metodologi yang digunakan dalam kajian ini melibatkan dua kaedah utama iaitu temu bual dan kaedah pemerhatian dan catatan. Kaedah temu bual digunakan untuk menemu bual pihak pengurusan masjid dan juga pengguna kemudahan OKU di masjid-masjid daerah Batang Padang. Temu bual yang dijalankan bertujuan untuk mendapatkan maklumat responden terhadap elemen penyediaan kemudahan OKU di kawasan kajian. Pemerhatian pula dilakukan dengan meninjau kawasan persekitaran masjid. Kaedah pemerhatian di kawasan kajian dijalankan dengan melihat kawasan persekitaran masjid serta mencatat jenis dan kemudahan OKU yang disediakan serta mengambil foto sebagai rujukan kajian. Tujuan kaedah pemerhatian dan cacatan ini adalah untuk mengenal pasti elemen persekitaran dan kebolehgunaan kemudahan fizikal OKU di persekitaran masjid. Analisis yang digunakan dalam kajian ini melibatkan teknik statistik deskriptif iaitu kekerapan dan peratus.

HASIL KAJIAN

Hasil daripada kajian yang dijalankan mendapati daerah Batang Padang mempunyai sebanyak 39 buah masjid. Jumlah ini adalah 7.09 peratus daripada jumlah keseluruhan masjid-masjid yang terdapat di Negeri Perak. Masjid-masjid ini merangkumi beberapa buah mukim Batang Padang termasuklah mukim Bidor, Chenderiang, Sungkai, Slim, Hulu Bernam Barat dan Hulu Bernam Timur. Namun tidak semua masjid di daerah ini menyediakan kemudahan OKU yang lengkap. Lokasi peletakan masjid juga turut menjadi faktor penyediaan kemudahan OKU sebagai contoh masjid yang terletak di luar bandar kurang dan hampir kebanyakannya tidak menyediakan kemudahan untuk golongan OKU disebabkan

oleh faktor permintaan yang kurang daripada pengguna mahupun penduduk kampung. Antaranya:

i. Bilangan Masjid di Batang Padang

Daerah Batang Padang mempunyai beberapa mukim termasuklah Chenderiang, Batang Padang, Bidor, Sungkai, Slim, Hulu Bernam Barat dan Timur. Jadual 1.4 menunjukkan peratusan masjid mengikut pecahan mukim. Mukim Sungkai mencatatkan peratus tertinggi bilangan masjid dengan bilangan 13 buah masjid diikuti dengan Slim dan Hulu Bernam yang masing-masing mencatatkan sebanyak 20.5 peratus. Bilangan masjid yang banyak terdapat di mukim Sungkai kerana dipengaruhi oleh petempatan penduduk Islam yang ramai yang mendiami kawasan petempatan FELDA seperti Felda Sungai Klah, Felda Trolak Timur, Felda Trolak Utara dan Felda Trolak Selatan. Kedudukan kawasan Felda yang jauh antara satu dengan yang lain memerlukan kemudahan rumah ibadat disediakan bagi keselesaan penduduk di kawasan ini.

Jadual 1.4: Pecahan Masjid Mengikut Mukim

Mukim	Masjid	Peratus %
Chenderiang	<ul style="list-style-type: none"> • Masjid Jamek Tapah Road • Masjid Jamek Temoh Stesyen • Masjid Al-Hidayah • Masjid Jamek Kampung Kinjang • Masjid Jamek Air Kuning 	12.82
Batang Padang	<ul style="list-style-type: none"> • Masjid Al Mukmin • Masjid Ar-Rahmaniah 	5.13
Bidor	<ul style="list-style-type: none"> • Masjid Al-Muhtadin Bidor • Masjid Jeram Mengkuang • Masjid Jamek Kg. Poh 	7.70
Sungkai	<ul style="list-style-type: none"> • Masjid Saidina Umar Ibnu Khattab • Masjid Jamek Felda Sungai Klah • Masjid Assalamuddin • Masjid Saidina Othman Ibnu Affan • Masjid Jamek Sungkai • Masjid Attaqwa 	33.33

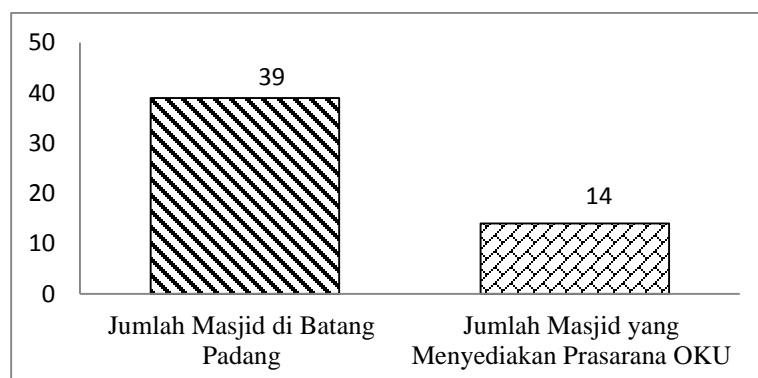
	<ul style="list-style-type: none">• Masjid Saidina Abu Bakar Assidiq• Masjid Jamek Felda Trolak Timur• Masjid Jamek Felda Trolak Selatan• Masjid Jamek Felda Trolak Utara• Masjid Kampung Rahmat• Masjid Jamek Kampung Bikam• Masjid Jamek Jalan Menderang• Masjid Kampung Rasau• Masjid Sultan Idris Shah II (Masjid Daerah)• Masjid Slim Village• Masjid Kg Sg. Dara• Masjid Kg. Pasir• Masjid Kg. Kuala Slim• Masjid Ehsaniah• Tapak Lama Masjid Daerah Slim River• Masjid Jamek Tg. Malim• Masjid Behrang Hulu• Masjid Hulu Bernam• Masjid Al-Taqwa• Masjid Al Hidayah• Masjid Jamek Kg. Kelawar• Masjid Al Mursyidin• Masjid Raja Muda Musa Ii	20.51
Hulu Bernam Timur dan Barat		
Jumlah	39 Buah Masjid	100

Sumber: Kajian Lapangan, 2014

ii. Masjid-Masjid yang Menyediakan Kemudahan OKU di Batang Padang

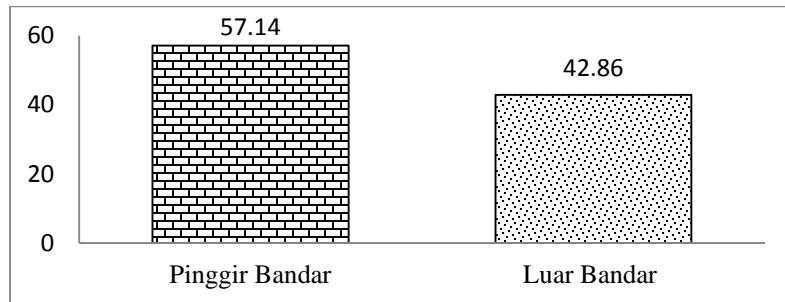
Setiap kemudahan yang disediakan perlu mengambil kira bukan sahaja orang normal tetapi juga golongan OKU. Kemudahan untuk golongan OKU telah termaktub dalam undang-undang kecil bangunan seragam (1984). Hasil kajian

mendapati, jumlah masjid yang menyediakan kemudahan OKU tidak mencecah 40 peratus daripada keseluruhan jumlah masjid di daerah Batang Padang. Sebanyak 35.9 peratus masjid yang menyediakan kemudahan OKU secara keseluruhan di daerah ini. Daripada jumlah tersebut hanya 14 buah masjid sahaja yang didapati mempunyai kemudahan seperti yang telah digariskan oleh Jabatan Perancangan Bandar dan Wilayah (Rajah 1.1). Hanya terdapat tiga buah masjid sahaja yang mempunyai kemudahan OKU yang hampir lengkap. Masjid yang mempunyai kemudahan OKU yang lengkap ialah Masjid al Hidayah di Bandar Behrang 2020, Masjid Al Mursyidin di Kampus Sultan Azlan Shah, Universiti Pendidikan Sultan Idris dan Masjid Daerah Slim River. Ketiga-tiga masjid ini terletak di kawasan pinggir bandar merupakan faktor utama yang menyebabkan pihak pengurusan masjid telah merangka dan menyediakan kemudahan OKU bagi memudahkan urusan pengguna mendapatkan khidmat yang terbaik daripada penggunaan kemudahan. Jadual 1.5 memaparkan nama dan jumlah masjid yang telah menyediakan kemudahan OKU di Batang Padang. Masjid-masjid ini telah dibahagikan kepada dua kategori iaitu masjid luar bandar dan juga masjid pinggir bandar.



Rajah 1.1: Jumlah Masjid yang Menyediakan Perkhidmatan OKU di Batang Padang

Daripada jumlah keseluruhan masjid di daerah ini, hanya 14 buah masjid sahaja yang menyediakan kemudahan bagi golongan OKU. Masjid-masjid ini terletak di kawasan luar bandar dan pinggir bandar. Berdasarkan statistik menunjukkan masjid yang berada di pinggir bandar lebih banyak menyediakan kemudahan untuk golongan OKU berbanding masjid di kawasan luar bandar (Rajah 1.2). Perbandingan peratus menunjukkan perbezaan peratusan antara masjid di kawasan bandar dengan luar bandar yang menyediakan kemudahan untuk golongan OKU menghampiri 15 peratus.



Rajah 1.2: Peratus Kategori Masjid di Daerah Batang Padang

Hasil daripada kajian yang dijalankan, hanya 14 buah masjid sahaja yang telah disenaraikan mempunyai kelengkapan OKU yang hampir lengkap di daerah Batang Padang. Jadual 1.5 di bawah menunjukkan senarai masjid yang menyediakan kemudahan ini.

Jadual 1.5: Senarai Masjid yang Menyediakan Kemudahan OKU di daerah Batang Padang

Bil	Nama Masjid	Mukim	Kategori Masjid
1.	Masjid Kampung Rasau	Mukim Slim	Luar bandar
2.	Masjid Saidina Umar Ibnu Khattab	Mukim Sungkai	Luar Bandar
3.	Masjid Al-Taqwa Proton City	Mukim Batang Padang	Pinggir bandar
4.	Masjid Sultan Idris Shah II (Masjid Daerah)	Mukim Slim	Pinggir bandar
5.	Masjid Jamek Tg. Malim	Mukim Hulu Bernam Timur	Pinggir bandar
6.	Masjid Slim Village	Mukim Slim	Luar Bandar
7.	Masjid Jamek Tapah Road	Mukim Chenderiang	Pinggir bandar
8.	Masjid Behrang Hulu	Mukim Hulu Bernam Timur	Pinggir bandar
9.	Masjid Jamek Felda Sungai Klah	Mukim Sungkai	Luar bandar
10.	Masjid Al Mursyiddin	Mukim Batang Padang	Pinggir bandar

11.	Masjid Al Hidayah	Mukim Hulu Bernam Timur	Pinggir bandar
12.	Masjid Assalamuddin	Mukim Sungkai	Luar bandar
13.	Masjid Saidina Othman Ibnu Affan	Mukim Sungkai	Luar bandar
14.	Masjid Al Mukmin	Mukim Batang Padang	Pinggir bandar

Sumber: Kajian Lapangan 2014

iii. Kemudahan OKU di Masjid-Masjid Daerah Batang Padang
 Menurut Jabatan Perancangan Bandar dan Wilayah kemudahan OKU yang perlu disediakan di mana-mana bangunan perlu mengikuti spesifikasi yang telah ditetapkan. Setiap bangunan yang dibina termasuk masjid perlu menyediakan kemudahan untuk golongan OKU seperti laluan OKU, tempat letak kereta OKU, tangga yang mempunyai handrail dan sebagainya. Jadual 1.6 di bawah pula menunjukkan jenis dan kemudahan OKU yang terdapat di masjid-masjid daerah Batang Padang. Berdasarkan daripada jadual 1.5, jelas menujukkan perbandingan antara masjid-masjid terpilih yang menyediakan kemudahan bagi golongan OKU. Terdapat beberapa jenis kemudahan yang telah disenaraikan mengikut garis panduan Jabatan Pengurusan Bandar dan Wilayah seperti yang telah ditetapkan. Hasil daripada dapatan kajian, M10 yang diwakili oleh Masjid Al Mursyidin Kampus Sultan Azlan Shah merupakan masjid yang menyediakan hampir keseluruhan daripada jenis kemudahan yang telah disenaraikan iaitu sebanyak 91.6 peratus penyediaan kemudahan OKU.

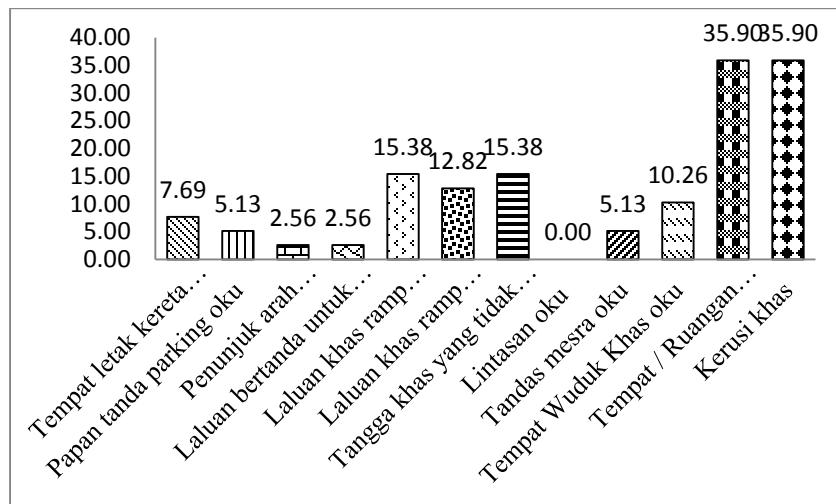
Seterusnya diikuti oleh Masjid Al Hidayah Bandar Baru Behrang 2020 dengan peratusan sebanyak 75 peratus penyediaan kemudahan OKU. Seterusnya bagi M1, M2, M5, M6 dan M12 masing-masing mencatatkan sebanyak 16.6 peratus sahaja penyediaan di sekitar kawasan masjid-masjid tersebut dan jenis kemudahan yang kebiasaannya disediakan oleh pihak pengurusan masjid ialah ruangan solat khas dan juga kerusi khas untuk golongan OKU fizikal yang kebiasaannya disediakan di belakang ruangan solat.

Daripada 12 jenis kemudahan OKU, dua jenis kemudahan OKU sahaja yang mencatatkan jumlah tertinggi dan hampir kesemua masjid mempunyai kemudahan ini iaitu tempat dan ruangan solat khas serta kerusi khas bagi golongan OKU dengan peratusan sebanyak 35.9 peratus. Penyediaan dua kemudahan ini merupakan salah satu kemudahan asas yang perlu disediakan oleh pihak masjid. Kebiasaannya setiap masjid akan menyediakan beberapa kerusi khas untuk golongan kurang upaya yang diletakkan di bahagian belakang dan tepi ruang solat. Kerusi-kerusi ini akan memudahkan golongan kurang upaya untuk menunaikan solat dalam keadaan duduk. Kerusi yang disediakan sama ada mudah dilipat dan juga kerusi plastik bagi memudahkan ia dicapai dan dialihkan pada bila-bila masa.

Seterusnya, lintasan OKU merupakan kemudahan yang tidak disediakan oleh semua masjid di daerah Batang Padang. Hal ini disebabkan oleh faktor kurang berkepentingan seperti yang dimaklumkan oleh beberapa jawatankuasa masjid yang ditemu bual. Jumlah penduduk dan pengunjung yang berstatus OKU tidak ramai menyebabkan mereka tidak memperuntukkan perbelanjaan ke atas pembinaan dan pembangunan bagi laluan OKU ini. Selain itu, kemudahan seperti tangga khas yang tidak mempunyai railing dan juga laluan khas ramp untuk kerusi roda masing-masing mencatatkan 15.38 peratus daripada jumlah kemudahan keseluruhan yang disediakan oleh pihak pengurusan masjid. Kemudahan ini merupakan kemudahan OKU kedua tertinggi yang disediakan oleh kebanyakan masjid di daerah Batang Padang. Tangga yang tidak mempunyai railing dan laluan khas ramp juga disediakan bagi memudahkan pengunjung yang menggunakan kerusi roda untuk bergerak daripada satu kawasan ke kawasan masjid yang lain.

Bahagian mengambil wuduk bagi pengguna lelaki dan wanita turut disediakan bangku khas bagi memudahkan mereka untuk mengambil wuduk. Sebanyak 10.26 peratus daripada jenis kemudahan yang terdapat di masjid, kemudahan wuduk khas ini telah disediakan di kebanyakan masjid-masjid di daerah Batang Padang. Tempat letak kereta khas dan juga papan tanda untuk OKU masing-masing mencatatkan sebanyak 7.69 peratus dan 5.13 peratus bagi penyediaan kemudahan OKU ini. Tempat letak kereta khas yang disediakan mempunyai kelebaran yang berbeza daripada tempat letak kereta biasa. Saiznya yang lebih besar akan memudahkan pengguna yang berkerusi roda mahupun tongkat untuk bergerak dari kawasan letak kenderaan ke dalam perkarangan masjid. Penunjuk arah kemudahan bagi golongan OKU dan juga laluan bertanda untuk golongan cacat penglihatan masing-masing mencatatkan sebanyak 2.56 peratus di mana merupakan kemudahan yang paling sedikit disediakan oleh masjid-masjid di daerah Batang Padang (Jadual 1.6).

Hasil kajian mendapati bahawa kemudahan-kemudahan untuk OKU tidak mencapai 50 peratus penyediaan oleh pihak pengurusan masjid. Bagi kemudahan ruangan solat khas OKU dan juga kerusi khas mencatatkan penyediaan tertinggi iaitu sebanyak 35.9 peratus manakala bagi kemudahan tempat letak kereta, penanda parking OKU, penunjuk arah prasarana, laluan bertanda, tandas mesra OKU dan juga tempat wuduk OKU masing-masing mencatatkan lingkungan 10 peratus dan ke bawah. Hal ini boleh dilihat dalam Rajah 1.3.



Rajah 1.3: Jumlah prasarana OKU yang terdapat di Masjid daerah Batang Padang

RUMUSAN

Kesimpulannya golongan OKU masih mengalami kesukaran untuk mengakses jenis-jenis kemudahan OKU yang terdapat di masjid-masjid bagi melakukan ibadah kerana tidak semua masjid menyediakan kemudahan yang lengkap bagi golongan ini. Oleh yang demikian, perkhidmatan dari segi kemudahan yang sesuai sangat diperlukan oleh golongan yang kurang berasib baik ini. Namun begitu, analisis kajian mendapati terdapat dua buah masjid yang dilengkapi dengan kemudahan OKU iaitu Masjid Sultan Azlan Shah, Kampus Sultan Azlan Shah, UPSI dan Masjid al Hidayah Behrang 2020 dan boleh dikategorikan sebagai masjid Mesra OKU. Masjid Sultan Azlan Shah dan Masjid al Hidayah mempunyai reka bentuk yang menarik serta dilengkapi kemudahan yang bersesuaian dengan persekitaran masyarakat setempat. Manakala masjid-masjid lain di daerah Batang Padang tidak menyediakan kemudahan yang boleh diakses oleh OKU. Jumlah OKU yang menetap di sekitar masjid juga menjadi faktor dalam penyediaan kemudahan OKU di masjid. Selain itu, terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi penyediaan kemudahan OKU di masjid daerah Batang Padang. Antaranya peruntukan kewangan dalam sesebuah pengurusan masjid itu sendiri. Peruntukan kewangan masjid di bawah tanggungjawab pihak Jabatan Agama Islam negeri. Agihan kewangan diberikan mengikut perbelanjaan masjid yang berbeza. Pihak berkuasa perlu berperanan supaya semua kemudahan awam mesra OKU diberi keutamaan. Kemudahan OKU di masjid perlu diwujudkan kerana mereka turut berhak mendapatkan kemudahan yang selesa dan dapat menggunakan masjid sebagai tempat beribadah selain melakukan aktiviti sosial.

seperti bermuzakarah, menimba ilmu dan sebagainya. Justeru, pihak bertanggungjawab perlu mengambil tindakan sewajarnya supaya masjid di daerah Batang Padang secara keseluruhannya mempunyai kemudahan yang mesra OKU. Pihak yang bertanggungjawab perlu menggalakkan masyarakat untuk memberi perhatian yang khusus terhadap golongan yang kurang bernasib baik ini agar mereka juga mendapat keistimewaan di sisi masyarakat.

PENGHARGAAN

Penghargaan kepada pihak Universiti Pendidikan Sultan Idris kerana membiasai kajian di bawah Geran Penyelidikan bertajuk “*Penyediaan dan Kebolehgunaan Prasarana Orang Kurang Upaya (OKU) di Masjid-Masjid Daerah Batang Padang* kod penyelidikan 2014-0056-106-01”.

RUJUKAN

- Asiah, A. R. & Nur Amirah, A. S. 2010. Accessible Built Environment for The Eldery and Disabled in Malaysia: Hotels as Case Studies. *Journal of Construction in Developing Countries*. Vol. 15(2). Pp. 1-21.
- Bahagian Hal Ehwal Undang-Undang Jabatan Perdana Menteri. 2012. *Maklum Balas Kerajaan Terhadap Laporan Tahunan Suruhanjaya Hak Asasi Manusia Malaysia 2012*. Putrajaya: Bahagian Hal Ehwal Undang-Undang Jabatan Perdana Menteri
- Hasnah Toran, Mohd Hanafi Mohd Yasin, Mohd Mokhtar Tahar & Norasuzaini Sujak. 2009. Sokongan dan Halangan yang Dihadapi Pelajar-pelajar Kurang Upaya di Sebuah Institusi Pengajian Tinggi di Malaysia. *Jurnal AJTHLE*, 1(2).pp.18-29.
- Jabatan Kebajikan Masyarakat. 2008. Bantulah dan Hormatilah OKU. Dicapai pada 28 November, 2014 daripada <http://realitioku.com/2008/01/bantulah-hormatilah-oku.html>.
- Jabatan Kebajikan Masyarakat. 2014. Pendaftaran Orang Kurang Upaya Mengikut Negeri 2013. Dicapai pada 30 November 2014 daripada http://www.jkm.gov.my/file/file/Statistic_2013/BHG_B_10-OKU.pdf.
- Jabatan Pembangunan Desa dan Bandar. 2011. Garis Panduan Perancangan Masjid dan Surau. Semenanjung Malaysia.
- Jabatan Perancangan Desa dan Bandar. 2004. *Garis Panduan dan Piawaian Perancangan Negeri Selangor*.
- Nazri, M., Nik Yusri, M. dan Ahmad Hidayat, B. 2011. Hubungan Etnik di Malaysia dari Perspektif Islam. Universiti Sains Malaysia. Kajian Malaysia, Vol. 29, No. 1, 2011, 1-28
- Ringkasan Eksekutif Draf Rancangan Tempatan Daerah Batang Padang 2020*. 2007. Dicapai pada 30 November 2014 daripada

- [http://www.townplan.gov.my/download/RTD%20Batang%20Padang/Lap
oran_Ringkasn_RTDBatangPadang.pdf.](http://www.townplan.gov.my/download/RTD%20Batang%20Padang/Laporan_Ringkasn_RTDBatangPadang.pdf)
- Rohani, I. 2010. *Mengiktiraf Peranan OKU*. Utusan Malaysia. Dicapai pada 20 Disember 2014 daripada [http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010&dt=1211&sec=Renc
ana&pg=re_02](http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010&dt=1211&sec=Rencana&pg=re_02). Htm
- Shalini, S & Wee, S. T. 2011. *Kajian Penyediaan Fasiliti Orang Kurang Upaya (OKU) di Institusi Kerajaan di Nusajaya, Johor Bahru*. Johor: Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.
- Utaberta, N. dan Othman, H. dan Surat, M. 2010. Dokumentasi, Analisis dan Penggunaan Hadis: Satu Penilaian ke Atas Reka Bentuk Masjid Moden di Malaysia. *Journal of Building Performance*. Vol 1. ISSN:2180-2106.
- Wee, S. T, Shalini, S, Mohd Nur Syufaat Jamiran, Zainal Zulhilmi Zainal Abidin & Siti Aminah Mohd Sam. 2014. *Kajian Awal Terhadap Penyediaan Fasiliti Orang Kurang Upaya (OKU) Di Taman Negara Negeri Johor: Kajian Kes Di Pulau Kukup Tanjung Piai, Gunung Ledang Dan Endau-Rompin*. Batu Pahat: Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.

*Abdul Munir Ismail
Jabatan Pengajian Islam,
Universiti Pendidikan Sultan Idris.
E-mel: sungaiserailangat@gmail.com

Keresahan Pelajar Ketika Mempelajari Bahasa Arab

Student's Anxiety in Learning Arabic

NUR PRATIWI*
SUHAILA ZAILANI @ HJ. AHMAD

ABSTRAK

Keresahan adalah merupakan fenomena emosi yang berlaku pada hampir setiap orang. Keresahan berlaku pada situasi dan keadaan tertentu. Mempelajari bahasa asing merupakan salah satu keadaan yang dapat menyebabkan keresahan. Mereka yang mengalami keresahan dalam pembelajaran bahasa akan menangguh-nangguhkan kerja rumah yang diberikan, menghindari aktiviti bertutur di dalam kelas, atau duduk diam di belakang. Justeru itu, artikel ini ditulis untuk membincangkan mengenai takrif keresahan secara umum dan takrif keresahan bahasa (*language anxiety*) secara khususnya. Artikel ini juga membincangkan tentang faktor yang menyumbang kepada keresahan dan juga kaedah yang digunakan bagi mengurangkan tahap keresahan yang dialami semasa proses pengajaran dan pembelajaran bahasa berlangsung. Hasil kajian mendapati bahawa antara faktor utama bagi keresahan bahasa ini adalah berkaitan dengan tahap keyakinan diri pelajar yang rendah. Di samping itu, faktor kaedah pengajaran, peperiksaan, dan aktiviti-aktiviti dalam kelas yang kurang efektif juga turut menyumbang kepada keresahan pelajar. Seterusnya, antara kaedah yang dapat digunakan bagi mengurangkan keresahan adalah pelajar sentiasa menanamkan sikap positif dan guru pula sentiasa peka terhadap keresahan yang dialami pelajar dan bersikap lebih mesra serta mempelbagaikan kaedah pengajaran.

Kata Kunci: Keresahan, Bahasa Asing, Bahasa Arab

ABSTRACT

Anxiety is a emotional phenomenon that occurs almost on everyone. Anxiety occur in certain situation and condition. Learning a foreign language is one of a condition where the student will feel anxiety. The students who feel anxiety in foreign language learning will procrastinate the task, avoid the speaking activities during learning session, or sitting quietly in the back row. Therefore, this article

will discuss about the definition of anxiety generally and foreign language anxiety specifically. This article also discuss about factors that contribute to the foreign lannguage anxiety and the approaches or methods that can be used in order to reduce the level of anxiety that experienced by students during learning session. This study finds that the main factor of foreign language anxiety is related to the students' low self-esteem. In addition, the teaching methods, language test, and activities that are less effective in the classroom also contributed to students' anxiety. Furthermore, the method that can be used to reduce the students' anxiety is to constantly instill the positive attitude, the teachers are sensitive to the anxiety faced by students, being more friendly and varying the teaching methods.

Keywords: Anxiety, Foreign Language, Arabic Languange

PENGENALAN

Pada dekad kebelakangan ini, kepentingan mempelajari bahasa asing (selepas ini disebut sebagai (B3) semakin mendapat perhatian menyeluruh dari pelbagai lapisan masyarakat. Kesedaran ini amat berkait rapat dengan permintaan semasa terhadap penggunaan B3 yang amat meluas di peringkat antarabangsa. Sama ada bahasa Mandarin, bahasa Jepun, bahasa Perancis, atau bahasa Arab, setiap bahasa itu mempunyai kelebihan dan keutamaannya yang tersendiri dalam sektor atau skop yang berbeza.

Mempelajari satu bahasa bukanlah satu hal yang mudah, ia memerlukan usaha dan kegigihan yang kuat bagi menjadi seorang yang berjaya dalam sesebuah bahasa. Sebagai contoh, untuk mempelajari bahasa Sepanyol dan Perancis ianya memerlukan 480 jam untuk menguasai bahasa tersebut. Untuk mempelajari bahasa Arab pula, ia memerlukan kepada 1320 jam untuk menguasainya (Hadley 2001). Hal ini disebabkan bahasa Arab memiliki sistem gramatikal yang agak kompleks dan memiliki kata terbitan (*Derivational Morphology* atau *Ilm Sarf*) yang cukup luas untuk dipelajari dalam masa yang singkat (Alghothani 2010).

Dalam mempelajari B3 ini, pelajar menghadapi keresahan. Mereka yang mengalami keresahan dalam pembelajaran bahasa akan menangguh-nangguhkan kerja rumah yang diberikan, menghindari aktiviti bertutur di dalam kelas, atau duduk diam di belakang. Keresahan bahasa ini pula menjadi satu faktor bagi pelajar enggan untuk memerlukan B3 (Horwitz et al 1986). Tahap keresahan dan kebimbangan yang dialami dalam pembelajaran B3 boleh menjadi punca kegagalan kepada seseorang pelajar untuk memperoleh pencapaian yang membanggakan jika ia berlarutan sehingga tahap yang membimbangkan.

Kajian-kajian lepas mengenai keresahan dalam pembelajaran bahasa kedua (selepas ini dirujuk B2) seperti bahasa Inggeris (Hismanoglu 2013; Bailey 1998; Al-Shboul et al 2013) Perancis, Jerman, Sepanyol (Tallon 2009), Jepun (Aida 1994; Kitano 2001; Matsuda & Gobel 2001; Saito & Samimy 1996; Samimy & Tabuse 1992), Rusia (Ingram et al. 1975; O'Toole 1993) dan B3

lainnya telah banyak dijalankan. Kajian-kajian lepas yang mengkaji tentang kelemahan pertuturan pelajar dalam bahasa Arab pula telah dikaji secara luas. Walau bagaimanapun kajian mengenai keresahan dalam pembelajaran bahasa Arab secara khususnya belum lagi meluas terutama dalam keresahan pertuturan (Elkhafaifi 2005; Alghothani 2010).

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini berbentuk kajian kualitatif dan menggunakan kaedah kepustakaan. Data dikumpul daripada buku, jurnal, artikel persidangan, tesis, kertas kerja dan sebagainya. Data yang terkumpul kemudiannya dianalisis secara deskriptif.

TAKRIF KERESAHAN

Keresahan merupakan suatu bentuk perasaan atau emosi yang dialami oleh setiap orang dalam keadaan tertentu. Perkataan resah atau bimbang dalam bahasa Inggeris disebut *anxiety*, manakala dalam bahasa Arab disebut dengan *al-qalaq*, *hasr* atau *jaz'u* (Farj Abd al-Qadir 1993; Iswa 1970; Mubayyad 1995; Rasyad Ali 2001; al-Ba'albaki 1997). Walau bagaimanapun, perkataan *al-qalaq* didapati lebih sering digunakan dalam kajian dan penulisan berkaitan dengan keresahan atau kebimbangan.

Sungguh pun begitu, apabila merujuk kepada al-Qur'an, perasaan resah yang memiliki sinonim dengan kegelisahan disebut dengan perkataan *halu'a* (Che Zarrina 2001; Salasiah 2011). Jika merujuk kepada kamus al-Mawrid (1997) didapati perkataan *halu'a* (هلوعه) mempunyai maksud yang sama dengan *anxiety*. Penemuan yang sama juga diperoleh dalam *Mu'jam al-Lughah al-Arabiah al-Mu'asirah* (Wehr 1980), *al-Qamus Arabi-Inklizi* (2003) dan *An English-Arabic Reader's Dictionary* (J. John Abcarius 1974). Perkataan *al-qalaq* tiada terdapat dalam al-Qur'an malah yang dinyatakan dalam al-Qur'an ialah perkataan *halu'a* sebagaimana firman Allah s.w.t (al-Mâ'arij 70: 19-22):

إِنَّ الْإِنْسَنَ حُلِقَ هَلُوْعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَهُ الْشُّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَهُ الْحَيْرُ مَنْوَعًا

إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿٢١﴾

Maksudnya: Sesungguhnya manusia itu dijadikan bertabiat resah gelisah (lagi bakhil kedekut). Apabila ia ditimpa kesusahan, Dia sangat resah gelisah. dan apabila ia beroleh kesenangan, ia sangat bakhil kedekut. kecuali orang-orang Yang mengerjakan sembahyang.

Ibn Kathir (1970) dalam mentafsirkan surah al-Ma'rij, 70: 19-22, beliau menyatakan bahawa dalam ayat ini Allah menerangkan tabiat manusia yang memiliki sifat takut, kurang sabar, selalu berkeluh kesah. Jika ditimpa bencana dan mala petaka ia selalu mengeluh dan berputus asa, jika mendapat keuntungan atau kebaikan maka ia amat kikir, kedekut dan bakhil. Kecuali orang-orang yang tekun melakukan solat, khusyuk dan tenang dalam solatnya.

Horwitz et al. (1986) mendefinisikan keresahan sebagai suatu perasaan yang subjektif seperti ketegangan, ketakutan, gugup, dan khawatir yang berhubungan dengan rangsangan sistem saraf. Keresahan juga didefinisikan sebagai suatu bentuk tindak balas emosi atau perasaan yang muncul akibat adanya suatu tekanan atau ancaman (Darwin 1872; May 1977). Freud (1920) menambahkan bahawa perasaan resah sama seperti perasaan takut. Morris et al. (1981) menyatakan bahawa secara umumnya, keresahan diertikan sebagai kebimbangan dan ianya merupakan salah satu aspek kognitif. Mitchell & Myles (2004) menyebutkan beberapa simptom atau gejala keresahan seperti rasa rendah diri, bimbang, dan jantung berdegup lebih cepat.

Perbahasan mengenai keresahan merupakan antara pembahasan yang sering dibincangkan dalam kalangan penyelidik bidang psikologi dan pendidikan. Hal ini kerana keresahan tidak hanya memberi kesan negatif terhadap pembelajaran bahasa, malah ia turut memberi pengaruh kepada bidang pembelajaran lainnya (Horwitz 2001). Hal ini disebabkan keresahan merupakan faktor afektif yang memainkan peranan penting terhadap proses penguasaan dan pencapaian suatu ilmu (Brown 2000; Dörnyei 2005; Ellis 1994; Horwitz 2001). Dalam pembelajaran bahasa, MacIntyre & Gardner (1989) membahagikan keresahan kepada tiga jenis keresahan iaitu *trait anxiety*, *state anxiety* dan *situation-specific anxiety*.

Pada kebiasaannya, keresahan sebagai satu sifat personaliti (*trait anxiety*) dibezakan dengan keresahan yang muncul pada keadaan tertentu (*state anxiety*) (Oxford 1999; Horwitz 2001). Dengan perkataan lain, *trait anxiety* merupakan salah satu ciri atau sifat seseorang dan ia megalami keresahan hampir pada setiap keadaan, manakala *state anxiety* merupakan keresahan yang bersifat sementara yang muncul sebagai tindak balas terhadap suatu keadaan seperti keresahan yang muncul pada saat akan mengikuti peperiksaan (Ehrman 1996; Spielberger 1983).

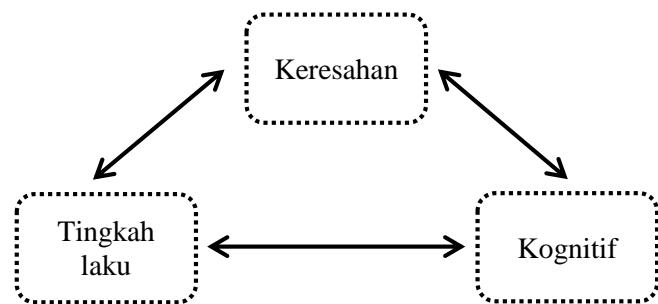
Situation-specific anxiety pula merupakan satu bentuk keresahan yang dialami seseorang dalam keadaan atau konteks tertentu seperti keresahan semasa bercakap di hadapan ramai, terlibat dalam aktiviti kelas (Horwitz 2001; Ellis 1994) atau mengikuti peperiksaan bertulis (Mohd & Rafik 2010). Seseorang yang sentiasa mengalami *state anxiety* berkemungkinan besar mengalami *situation-specific anxiety* (Mohd & Rafik 2010). Keresahan jenis ini diangkat oleh Horwitz & Cope (1986) sebagai satu konsep yang disebut keresahan dalam B3. Mereka berpendapat bahawa keresahan dalam B3 berperanan dalam menimbulkan emosi negatif dalam diri pelajar semasa proses pembelajaran B3.

Keresahan Dan Pembelajaran B3

Selama beberapa dekad, topik keresahan B3 (*foreign language anxiety*) menjadi topik yang hangat dibincangkan dalam kajian-kajian berkaitan penguasaan B2 atau B3 (*Second / Foreign Language Acquisition*). Tidak dapat dinafikan bahawa sebahagian besar pelajar mengalami keresahan semasa proses pembelajaran bahasa (Thompson & Lee 2014; Hui 2012). Beberapa kajian menunjukkan bahawa keresahan B3 merupakan hasil daripada tahap kemampuan bahasa yang agak rendah (Sparks & Ganschow 1991; Sparks & Ganschow 2007; Sparks, Ganschow & Javorsky 2000). Keresahan B3 terdiri daripada persepsi kendiri, keyakinan diri, perasaan, dan tingkah laku berkaitan dengan pembelajaran bahasa di dalam kelas dan ia muncul daripada proses pembelajaran bahasa tersebut (Horwitz et al. 1986).

Leary (1990) dan Levitt (1980) menyatakan bahawa antara keresahan, kognitif dan tingkah laku amat berkait rapat satu sama lain. Ketiga aspek tersebut saling mempengaruhi satu sama lain. Sebagai contoh, apabila pelajar diminta untuk menggunakan B2 atau B3 di dalam kelas, maka hal tersebut dapat menimbulkan keresahan, apabila pelajar resah maka tumpuan mereka akan terbahagi dan akhirnya beimpak kepada persembahan bahasa yang kurang baik. MacIntyre (1995) menggambarkan hubungan antara keresahan, kognitif dan tingkah laku dalam bentuk kitaran seperti berikut:

Rajah 2.1: Rekursif hubungan antara keresahan, kognitif dan tingkah laku



Sumber MacIntyre, P. D. (1995)

Pengkaji pada kajian-kajian awal berkaitan topik ini menunjukkan adanya korelasi negatif antara keresahan pembelajaran B3 dengan pencapaian atau penguasaan pelajar dalam bahasa tersebut (Clément et al. 1977; Clement et al. 1980; MacIntyre & Gardner; 1991b; Aida 1994; Cheng et al. 1999; Phillips 1992).

Seterusnya, kajian mengenai keresahan ini dikaji secara meluas oleh penyelidik-penyelidik semasa dan diterapkan dalam pelbagai bahasa. Para penyelidik tersebut juga mendapati bahawa terdapat hubungan yang negatif antara keresahan dengan pencapaian suatu bahasa (Horwitz 2001; Kitano 2001; Matsuda & Gobel 2004; Abu-Rabia 2004; Ohata 2005; Elkhaifaifi 2005). Kajian mendapati bahawa pelajar yang mengalami keresahan enggan menyertai aktiviti-aktiviti pembelajaran dan memiliki pencapaian yang lebih rendah berbanding dengan pelajar tidak mengalami keresahan (Aida 1994; MacIntyre and Gardner; 1991b; Stevick 1980).

Pada kebiasaannya, pelajar yang mengalami keresahan cenderung memandang rendah kemampuan dirinya dalam pembelajaran bahasa, McIntyre et al. (1997) mengatakan bahawa hal tersebut dapat menjelaskan pencapaian pelajar. Di samping itu, pada sesetengah pelajar mereka akan meninggalkan kelas bahasa, tidak membuat persediaan dan mengelak daripada bertatap muka dengan guru bahasa bagi mengelak daripada keresahan dan rasa takut yang mereka alami (Bailey 1983).

Horwitz et al. (1986) teori horwitz, horwitz dan cope (1986) merupakan perintis kepada terbentuknya teori atau konstruk keresahan B3 (Wilson 2006). Mereka mengemukakan bahawa keresahan memiliki peranan penting dalam munculnya emosi negatif dalam diri pelajar terhadap pembelajaran B3 (Horwitz 2001). Mereka mendefinisikan keresahan sebagai bentuk perasaan yang kompleks yang terdiri daripada persepsi kendiri, keyakinan diri, perasaan, dan tingkah laku berkaitan dengan pembelajaran bahasa di dalam kelas dan ia muncul daripada proses pembelajaran bahasa tersebut. Dengan perkataan lain, keresahan dalam pembelajaran bahasa ini termasuk ke dalam jenis *situation-specific anxiety*. Dalam hal ini, Scovel (1978) menganggap keresahan sebagai satu gabungan keadaan afektif yang dipengaruhi oleh faktor-faktor luaran dan dalaman kepada pelajar B3.

Terdapat beberapa gejala yang menunjukkan seorang pelajar tersebut mengalami keresahan. Ia terbahagi kepada dua iaitu gejala fisiologis dan gejala psikologis. Sama halnya dengan gejala-gejala keresahan pada umumnya seperti tegang, gementar, berpeluh, jantung berdegup lebih cepat, dan gangguan tidur. Dalam pembelajaran bahasa, gejala-gejala tersebut ditunjukkan dengan menjadi kaku apabila akan mempraktikkan bahasa, kelupaan, bersikap dingin dan mengelak daripada aktiviti-aktiviti kelas. Di samping itu, pelajar juga mengalami gejala seperti sukar untuk menumpukan perhatian, sukar memahami bahan pengajaran, bimbang dan bahkan takut untuk mengikuti kelas pembelajaran bahasa (Horwitz et al. 1986).

Komponen Keresahan B3

Terdapat tiga komponen keresahan B3 dalam teori ini, antaranya ialah; keimbangan komunikasi (*communication apprehension*), keresahan dalam peperiksaan (*test anxiety*), dan takut akan penilaian negatif (*fear of negative*

evaluation). Berikut adalah penjelasan berkenaan dengan komponen-komponen tersebut:

i. Kebimbangan komunikasi (*communication apprehension*)

Horwitz et al. (1986) dan McCroskey (1978) menyebutkan bahawa kebimbangan dalam komunikasi wujud dalam bentuk perasaan malu, segan, takut, dan bimbang untuk berkomunikasi dengan orang lain khususnya dalam B3. Kebimbangan dalam komunikasi atau pertuturan memiliki peranan penting dalam keresahan B3. Dalam sebuah temu bual, Krashen menyebutkan bahawa komunikasi adalah antara penyumbang utama terhadap keresahan pelajar dalam pembelajaran B3 (Young 1992).

Kenyataan di atas menunjukkan bahawa perkara yang paling sukar dikuasai dalam proses penguasaan B3 ialah komunikasi atau pertuturan. Menurut Dubin (1977), motivasi dan latihan bahasa yang berterusan amat diperlukan untuk menguasai B3. Oleh sebab itu, tidak dapat dinafikan bahawa keresahan komunikasi merupakan salah satu faktor penting yang mempengaruhi keresahan pelajar terhadap B3. Pelajar yang mengalami keresahan jenis ini, bukan sahaja cenderung mengelak daripada aktiviti pertuturan B3, bahkan menarik diri terus daripada aktiviti tersebut (McCroskey 1984).

Disebabkan faktor keresahan komunikasi ini juga seseorang individu yang peramah mungkin menjadi pendiam sewaktu sesi pembelajaran B3 dilakukan. Akibat daripada perasaan malu, ianya menyekat seseorang individu atau pelajar itu untuk menunjukkan kebolehannya berkomunikasi dalam B3. Pelajar berasa mereka merupakan individu yang berbeza apabila berkomunikasi menggunakan B3. Tetapi sekiranya mereka mengenali seseorang yang berkebolehan bertutur dan bercakap dengan lancar B3 tersebut secara tidak langsung kebimbangan mereka itu berkurangan.

Fenomena keresahan komunikasi ini mungkin selaras dengan kegagapan yang membawa maksud seseorang itu bercakap dengan tersekat-sekat dan ia merupakan satu gangguan dalam membentuk satu komunikasi yang berkesan (Wan Zarina et al. 2007).

ii. Keresahan ujian (*test anxiety*)

Keresahan ujian ialah keadaan perasaan dan emosi yang tidak menyenangkan yang memberi kesan kepada psikologi dan kelakuan pelajar (Ghazali et al. 2010; Ghazali et al. 2011). Hal ini dirasai dalam pengujian formal ataupun situasi penilaian (Dusek, 1980; Pintrich & Schunk, 1996).

Keresahan jenis ini berlaku disebabkan kerisauan pelajar terhadap keputusan peperiksaan yang tidak memuaskan. Mereka bimbang akan gagal dalam peperiksaan (Horwitz et al. 1986).

Faktor kebimbangan ujian merangkumi dua komponen, iaitu kognitif dan emosi. Komponen kognitif merujuk kepada pemikiran negatif pelajar yang

mengganggu prestasi seperti takut untuk menghadapi implikasi gagal dalam peperiksaan atau tidak mampu menjawab sepenuhnya soalan ujian. Manakala emosi merujuk kepada rangsangan emosi dan fisiologi seperti berpeluh, kadar denyutan jantung yang lebih laju, sakit perut atau rasa tidak selesa (Pintrich, et al., 1991).

Hal ini mengganggu keupayaan seseorang semasa mengambil ujian. Malah ada pelajar yang mampu melakukan sesuatu tugas semasa latihan harian biasa di rumah, tetapi mungkin tidak mampu melakukannya semasa ujian kerana wujudnya kebimbangan ujian yang tinggi. Kajian empirikal menunjukkan bahawa kebimbangan ujian dari segi kognitif lebih memberi kesan berbanding kebimbangan dari segi emosi (Pintrich & Schunk, 1996).

iii. Takut penilaian negatif (*fear of negative evaluation*)

Takut penilaian negatif didefinisikan sebagai kebimbangan terhadap penilaian orang lain kepada dirinya. Pelajar yang mengalami keresahan jenis ini, cenderung menarik diri daripada aktiviti-aktiviti yang terdapat penilaian. Di samping itu, ia juga cenderung membuat jangkaan bahawa orang lain akan membuat penilaian negatif terhadap dirinya (Horwitz et al. 1986).

Meskipun keresahan jenis ini hampir sama dengan *test anxiety*, ia sebenarnya memiliki skop yang lebih luas kerana tidak terhad kepada situasi peperiksaan sahaja. Keresahan ini boleh dialami pelajar baik di dalam maupun di luar kelas, selama situasi atau keadaan tersebut memerlukan kepada penilaian seperti ketika di temu bual atau diminta untuk bertutur B3 (Horwitz et al. 1986). Keresahan ini berlaku kerana pelajar tersebut risau akan mendapat tanggapan yang kurang baik dari guru maupun rakan-rakan (Watson & Friend 1969).

Kebiasaannya dalam mata pelajaran B3 ini kelancaran pertuturan pelajar akan dinilai di dalam kelas. Hal inilah yang berkemungkinan mengundang keresahan pelajar. Keresahan pembelajaran B3 juga dapat mempelihatkan dengan jelas betapa kompleksnya persepsi kendiri seseorang individu, kepercayaan, perasaan, dan sikap yang berkaitan dengan kelas pembelajaran bahasa muncul daripada proses pengajaran dan pembelajaran bahasa tersebut.

iv. Faktor keresahan B2 dan B3

Keresahan dalam pembelajaran B2 dan B3 sudah menjadi satu fenomena dan semestinya fenomena ini wujud disebabkan beberapa faktor. Horwitz et al. (1986) menyebutkan bahawa persepsi pelajar yang kurang tepat terhadap pembelajaran bahasa boleh menyebabkan pelajar tertekan dan resah di dalam kelas. Sebahagian pelajar beranggapan bahawa diam lebih baik daripada menggunakan B2 atau B3 yang salah. Selagi mana bahasa tersebut belum dapat dituturkan secara fasih, maka mereka memilih untuk tidak menuturkannya sama sekali. Pada hakikatnya, bahasa

hanya dapat dikuasai dengan banyaknya latihan dan belajar daripada kesalahan-kesalahan.

Pada beberapa kajian lain disebutkan bahawa pencapaian yang rendah dalam pembelajaran bahasa menyebabkan keresahan pelajar (Skehan 1989). Tidak dapat dinafikan, pencapaian yang rendah terhadap bahasa sasaran sedikit sebanyak mempengaruhi keyakinan diri pelajar terhadap kemampuannya dalam berbahasa. Namun sebaliknya, MacIntyre & Gardner (1989) berpendapat bahawa keresahanlah yang menyebabkan pelajar memperoleh pencapaian yang rendah. Sikap membandingkan pencapaian diri dengan pencapaian orang lain juga dapat menimbulkan keresahan. Bailey (1983) menyebutkan bahawa persaingan dalam kalangan pelajar yang demikian dapat menyumbang kepada keresahan pelajar, pelajar resah sama ada ia dapat mengatasi pencapaian rakannya atau sebaliknya. Selain daripada pencapaian, hubungan seorang pelajar dengan guru juga menjadi bahan persaingan di kalangan pelajar sehingga faktor juga dapat meresahkan pelajar.

Seterusnya, Bailey (1983) menganggap peperiksaan juga sebagai punca keresahan. Pelajar yang akan atau sedang mengikuti peperiksaan mengalami keresahan seperti menjadi lupa semua bahan pembelajaran yang dipelajarinya atau mengetahui jawapan yang benar, namun memberikan jawapan yang salah disebabkan oleh perasaan resah. Dalam hal ini, Horwitz et al. (1986) menambahkan bahawa seorang pelajar yang belajar atau mengulangkaji secara berlebihan namun tiada peningkatan dalam pencapaian, juga dapat menimbulkan keresahan. Sebagai contoh, seorang pelajar cemerlang di Mexico, menghabiskan 8 jam setiap harinya membuat persediaan untuk kelas bahasa Sepanyol, tetapi masih mendapat pencapaian yang kurang baik.

v. Model faktor keresahan Young

Membicarakan tentang faktor keresahan, Young (1991) menjelaskan secara komprehensif berkaitan dengan faktor keresahan ini. Terdapat enam aspek yang didapati Young sebagai faktor keresahan pelajar dalam pembelajaran bahasa B2 atau B3. Antaranya ialah;

- i. keresahan personal dan interpersonal
- ii. persepsi pelajar terhadap pembelajaran bahasa
- iii. persepsi guru terhadap pengajaran bahasa
- iv. hubungan dan interaksi antara guru dan pelajar
- v. prosedur bilik darjah
- vi. ujian bahasa.

Pertama, berkaitan dengan persepsi personal dan interpersonal. Aspek ini melibatkan faktor keyakinan diri yang rendah dan daya saing pelajar. Young mengutip kenyataan Krashen yang mengatakan bahawa tahap keyakinan diri pelajar amat berkait rapat dengan keresahan bahasa. Pelajar dengan keyakinan diri

yang rendah cenderung risau terhadap pandangan dan penilaian orang lain terhadap mereka. Pencapaian dan persembahan bahasa yang kurang baik menyebabkan mereka risau akan dipandang negatif oleh rakan sekelas. Hembree (1988) mendapati dalam kajiannya berkaitan dengan hubungan antara keupayaan pelajar terhadap pembelajaran bahasa dengan keresahan. Beliau mendapati bahawa semakin tinggi tahap keupayaan dan kemampuan, maka semakin rendah tahap keresahan yang dialami pelajar. Young (1991) menyimpulkan daptan ini bahawa pelajar yang menganggap dirinya tidak memiliki kemampuan dalam pembelajaran bahasa, maka ia berkemungkinan besar untuk mengalami masalah keresahan.

Kedua, berkaitan dengan persepsi pelajar terhadap pembelajaran bahasa. Pelajar berpandangan bahawa dalam mereka mesti bercakap dalam bahasa B2 atau B3 tersebut dengan aksen atau pelat yang fasih dalam masa yang singkat. Mereka beranggapan sebutan yang tidak sama dengan penutur asal adalah sebuah kesalahan sehingga menjadikan mereka sangat berhati-hati dalam pengucapan. Hal ini menimbulkan keresahan di kalangan pelajar, mereka takut dan risau akan melakukan kesalahan dalam pembelajaran bahasa.

Ketiga, persepsi guru terhadap pengajaran bahasa. Young (1991) mengemukakan bahawa terdapat sebahagian guru yang memiliki sikap *otoriter* sebagai usaha untuk meningkatkan pencapaian pelajar. Guru beranggapan bahawa peranannya di dalam kelas adalah untuk membetulkan setiap kesalahan bahasa pelajar. Di samping itu, terdapat juga tipikal guru yang mempercayai bahawa guru lah yang perlu bercakap lebih banyak di dalam kelas dan kurang memberi peluang kepada pelajar untuk membuat kumpulan-kumpulan kecil bagi mempraktikkan bahasa tersebut. Young (1991) mengatakan bahawa guru perlu memiliki sikap seperti seorang fasilitator atau konselor yang membantu pelajar memperbaiki kesalahan bahasa mereka.

Keempat, aspek hubungan dan interaksi antara guru dan pelajar. Keressahan pada aspek ini muncul apabila guru menegur kesalahan bahasa pelajar di hadapan rakan-rakan dan dengan cara yang kurang tepat. Cara yang kurang tepat dalam membetulkan kesalahan membuat sebahagian pelajar akan menganggap dirinya kurang berkemampuan dalam pembelajaran bahasa. Walau bagaimanapun, pembetulan terhadap kesalahan bahasa pelajar adalah sememangnya diperlukan, hal yang penting untuk diperhatikan adalah sikap dan cara guru dalam membetulkan kesalahan tersebut (Horwitz et al. 1986; Koch et al. 1991; Young 1990).

Kelima, aspek berkaitan dengan psosodus bilik darjah. Young (1991) mengatakan bahawa meminta pelajar untuk bercakap di hadapan rakan-rakan dapat mengundang keresahan pelajar. Koch et al. (1991) juga mengatakan bahawa aktiviti pertuturan atau lakonan dalam B2 atau B3 juga dapat menyumbang kepada keresahan.

Keenam, aspek ujian bahasa. Young merujuk kepada Madsen et al. (1991) bahawa ujian bahasa menyebabkan pelajar bimbang apabila soalan ujian tidak mengeluarkan topik-topik yang telah diulangkaji. Daly (1991) menambahkan

bahawa keresahan tersebut berlaku kerana pelajar berhadapan dengan situasi baru, tidak pasti dan perasaan takut dinilai.

vii. Keresahan dalam pertuturan B2 dan B3

Pertuturan B2 atau B3 dianggap sebagai penyebab utama munculnya keresahan dalam kalangan pelajar. Jika dibandingkan dengan kemahiran lainnya, seperti mendengar, membaca dan menulis, maka kemahiran bertutur yang kerap kali memicu keresahan. Keresahan atau perasaan takut seseorang untuk bercakap di hadapan khalayak ramai dinyatakan melebihi perasaan takut atau fobia terhadap ular, lif atau ketinggian (Von 2003).

Demikian halnya dengan fenomena keresahan dalam B3, keresahan dalam pembelajaran bahasa Arab juga dialami dalam kalangan pelajar. Sejauh pembacaan pengkaji, hanya terdapat beberapa kajian sahaja yang menumpukan kepada keresahan dalam pembelajaran bahasa Arab. Antaranya, kajian Elkhafaifi (2005) yang mengkaji tentang keresahan dalam kemahiran mendengar bahasa Arab. Beliau mendapatkan bahawa terdapat hubungan negatif antara keresahan dengan kemahiran mendengar pelajar.

Di samping itu, kajian Alghothani (2010) yang mengkaji tentang keresahan dalam kursus kemahiran membaca, beliau juga mendapati hubungan yang negatif antara keresahan dengan kebolehan membaca pelajar terhadap teks bahasa Arab. Selain itu, kajian kualitatif Ghazali Yusri dan Nik Rahimi (2009) mengenai sikap para pelajar UiTM terhadap pembelajaran bahasa Arab menunjukkan bahawa pelajar yang tidak mempunyai asas dalam bahasa Arab mempunyai persepsi negatif terhadap perjalanan kelas yang menggabungkan antara pelajar yang sudah mempunyai asas dengan pelajar yang tidak mempunyai asas dalam bahasa Arab. Mereka merasa cemas dan tertekan apabila melihat rakan mereka yang mempunyai asas dapat menjawab soalan peperiksaan dengan lebih cepat berbanding mereka.

Terdapat beberapa kajian yang membincangkan keresahan pelajar dalam pertuturan bahasa Arab, antaranya kajian Ab. Halim (2009) mendapati bahawa antara faktor yang menghalang pelajar IPTA tempatan daripada menguasai peruturan bahasa Arab adalah disebabkan faktor dalaman pelajar, seperti malu, tidak yakin, takut ditertawa dan tidak bersemangat. Kajian Lubna (2007) juga menunjukkan bahawa faktor utama yang menjadi halangan berkomunikasi dalam bahasa Arab dalam kalangan pelajar Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) ialah faktor psikologi yang merujuk kepada sikap tidak yakin, malu, dan takut melakukan kesilapan dalam pertuturan.

Kajian-kajian di atas menunjukkan bahawa keresahan dalam pembelajaran dan pertuturan bahasa Arab sememangnya wujud dalam kalangan pelajar. Oleh itu, kajian mengenai faktor keresahan yang berlaku dalam kalangan pelajar perlu dijalankan bagi mengetahui tahap keresahan tersebut dan seterusnya mencari kaedah yang tepat untuk mengatasinya.

Kaedah Untuk Mengurangkan Keresahan

Terdapat juga beberapa kajian berkaitan kaedah untuk mengurangkan tahap keresahan, antaranya kajian Young (1991). Beliau menyarankan kaedah mengurangkan tahap keresahan mengikut beberapa aspek berikut;

- i. keresahan personal dan interpersonal
- ii. persepsi pelajar terhadap pembelajaran bahasa
- iii. persepsi guru terhadap pengajaran bahasa
- iv. hubungan dan interaksi antara guru dan pelajar
- v. prosedur bilik darjah
- vi. ujian bahasa.

Pertama, bagi mengurangkan tahap keresahan berkaitan dengan personal dan interpersonal pelajar hendaklah menyedari kewujudan perasaan keresahan, menganggap perasaan tersebut ialah sebuah perasaan yang wajar dialami oleh sesiapa sahaja. Foss dan Reitzel (1988) mengatakan bahawa mengenal pasti perasaan resah dan takut dalam pembelajaran bahasa merupakan hal yang pertama kali yang perlu dilakukan oleh pelajar. Mengenal pasti keresahan akan memudahkan mereka dalam mengurus keresahan dan mengawal keresahan tersebut. Pelajar juga perlu mengetahui bahawa keresahan tersebut juga dialami oleh pelajar-pelajar lain. Seterusnya, pelajar melatih diri agar sentiasa berfikiran positif, antara cara yang boleh dilakukan adalah dengan *positive self-talk* (mengucapkan kata-kata yang positif pada diri) ketika berhadapan dengan keresahan, seperti: “saya boleh..saya perlu bertenang..”, “kesalahan adalah wajar dalam proses pembelajaran..” dan sebagainya. Kaedah lain yang dapat digunakan oleh pelajar adalah dengan melibatkan diri dalam kumpulan-kumpulan yang dapat membantunya dalam pertuturan bahasa Arab (Campbell et al. 1991), seperti mengikuti kelab bahasa Arab, atau aktiviti-aktiviti yang menuntut pelajar untuk bertutur dalam bahasa tersebut.

Kedua, berkaitan dengan persepsi pelajar, guru perlu untuk berbincang dengan pelajar mengenai keresahan yang dialaminya. Ketiga, berkaitan dengan persepsi guru. Guru hendaknya peka terhadap perasaan resah yang dialami pelajar. Guru juga perlu menggunakan komunikatif dengan pelajar dan memiliki sikap sebagai seorang fasilitator yang bertanggungjawab untuk memberikan input kepada pelajar dan memberikan peluang kepada mereka untuk berlatih pertuturan. Keempat, berkaitan dengan hubungan antara guru dan pelajar. Bagi mengurangkan tahap keresahan pelajar pada aspek ini, guru disarankan memberi dorongan dan motivasi kepada pelajar berkenaan dengan pembelajaran bahasa. Selain itu, Young (1991) menyebutkan bahawa pendekatan dengan beramah mesra dengan pelajar, menyelitkan jenaka, santai dan bersabar dalam proses pengajaran. Hal tersebut dipercayai menjadikan pelajar lebih selesa dan menggalakkan pelajar untuk bertutur dalam bahasa sasaran.

Young menambahkan bahawa persepsi guru terhadap kesilapan pelajar juga memberi pengaruh kepada keresahan. Menurut beliau, guru tidak semestinya menegur kesalahan pelajar secara berlebihan, secara terus atau langsung. Seterusnya, guru dan pelajar perlu melihat kesalahan tersebut sebagai bahagian daripada proses pembelajaran. Mengulangi pembetulan kepada jawapan yang diberikan pelajar juga didapati dapat mengurangkan keresahan pelajar.

Selanjutnya, pendekatan yang kelima, berkaitan dengan prosedur bilik darjah. Menggunakan aktiviti-aktiviti yang tepat di dalam kelas boleh mengurangkan keresahan pelajar. Aktiviti yang dijalankan dalam kumpulan kecil dapat membuat pelajar lebih selesa untuk bertutur bahasa Arab.

KESIMPULAN

Fenomena keresahan sememangnya berlaku dalam kalangan pelajar B2 dan B3. Secara keseluruhannya, kajian-kajian lepas menunjukkan bahawa keresahan dapat memberikan pengaruh negatif kepada pencapaian pelajar. Hanya segelintir kajian yang mendapati hubungan atau korelasi positif antara keresahan dan pencapaian pelajar. Pertuturan dianggap pemicu utama keresahan di kalangan pelajar. Pelajar yang diminta untuk bertutur dalam B3 kerap kali mengalami masalah keresahan. Keresahan dalam diri pelajar mendorong pelajar untuk menarik diri daripada aktiviti-aktivi dalam kelas. Mereka lebih memilih berdiam diri atau bahkan meninggalkan kelas bahasa tersebut bagi mengelak daripada keresahan.

Faktor utama yang melatari keresahan ini adalah berkaitan dengan persepsi pelajar terhadap diri dan pembelajaran bahasa. Tahap keyakinan diri yang rendah sangat berkait rapat dengan timbulnya perasaan resah. Persepsi pelajar seperti berasa diri tidak mampu untuk menguasai bahasa akan memberi impak pada pencapaian dan persembahan pelajar dalam bahasa tersebut. Kaedah dan pendekatan bagi mengurangkan keresahan ini telah pun dikaji dan malah terus dikaji hingga saat ini bagi menyesuaikannya dengan keadaan sekarang dan akan datang.

RUJUKAN

- al-Qur'an al-Karim.
- Aida, Y. 1994. *Examination of Horwitz, Horwitz, and Cope's Construct of Foreign Language Anxiety: The Case of Students of Japanese*. The Modern Language Journal 78(2): 155-168.
- Alghothani, D. 2010. *Foreign Language Anxiety in an Intermediate Arabic Reading Course: A Comparison of Heritage and Foreign Language Learners*. Doctoral Dissertation. The Ohio State University.
- Al-Shboul, M. M., Ahmad, I. S., Nordin, M. S., & Rahman, Z. A. 2013. *Foreign Language Anxiety and Achievement: Systematic Review*. International Journal of English Linguistics 3(2): 32.

- al-Ba^calbaki, Ruhi. 1997. *Al-Mawrid, Qamus ^cArabi – Inklizi*. Beirut: Dar al-^cIlm li al-Malayin.
- Bailey, P., Onwuegbuzie, A. J., & Daley, C. E. 1998. *Anxiety About Foreign Language Among Students In French, Spanish, and German classes*. Psychological Reports 82(3): 1007-1010.
- Che Zarrina Sa'ari. 2001. *Penyakit Gelisah (anxiety/al-halu^ca) dalam Masyarakat Islam dan Penyelesaiannya menurut Psiko-Spiritual Islam*. *Jurnal Usuludin*. Bil.14. Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Darwin, C. R. 1872. *The Expression of Emotion in Man and Animal*. London: John Murray.
- Dörnyei, Z. 2005. *The Psychology of the Language Learner Individual Differences in Second Language Acquisition*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Dubin, F., & Olshtain, E. 1977. *Facilitating Language Learning: A Guidebook for the ESL/EFL Teacher*. New York: McGraw-Hill.
- Ehrman, M. E. 1996. *Understanding Second Language Learning Difficulties*. Thousand Oaks, CA: Sage Publication.
- Elkhafaifi, H. 2005. *Listening Comprehension and Anxiety In The Arabic Language Classroom*. The Modern Language Journal 89(2): 206-220.
- Ellis, R. 1994. *The Study of second Language Acquisition*. Oxford: Oxford University Press.
- Farj Abdul Qadir Taha. 1993. *Mawsu^cah ^cIlm al-Nafs wa al-Tahlil al-Nafsi*. Kaherah: Su'ad al-Sabah.
- Freud, S. 1920. *A General Introduction to Psychoanalysis*. New York: Boni & Liveright.
- Hismanoglu, M. 2013. *Foreign Language Anxiety of English Language Teacher Candidates: A Sample from Turkey*. Procedia-Social and Behavioral Sciences 93: 930-937.
- Horwitz E. K., Horwitz M. B., & Cope, J. 1986. *Foreign Language Classroom Anxiety*. The Modern Language Journal 70 (1): 125-132.
- Ingram, F., Nord, J., & Dragt, D. 1975. *A program for Listening Comprehension*. Slavic and East European Journal. 1-10.
- ^cIswa, Abdul Rahman Muhammad. 1970. *Dirasat Saikulujiyyah. Iskandariah: Mansya[']ah al-Nasyir al-Ma^carif*.
- Kitano, K. 2001. *Anxiety in the College Japanese Language Classroom*. The Modern Language Journal 85 (4): 549-566.
- McCroskey, J. C. 1978. *Validity of the PRCA as an Index of Oral Communication Apprehension*. Communications Monographs 45(3): 192-203.
- McCroskey, J. C. 1984. *The Communication Apprehension Perspective*. Dalam. J. A. Daly & J. C. McCroskey (pnyt.), *Avoiding Communication: Shyness, Reticence, and Communication Apprehension*, hlm. 13-38. Beverly Hill, CA: Sage.

- MacIntyre, P. D., & Gardner, R. C. 1989. *Anxiety and Second-Language Learning: Toward a Theoretical Clarification**. Language learning 39(2): 251-275.
- Matsuda, S., & Gobel, P. 2004. *Anxiety and Predictors of Performance in the Foreign Language Classroom*. System, 32(1): 21-36.
- May, R. 1977. *The Meaning of Anxiety*. New York: Washington Square Press.
- Mitchell, R., & Myles, F. 2004. *Second Language Learning Theories (3rd ed.)*. Oxford: Oxford University Press.
- Mohd. Zin, Z. & Rafik-Galea, S. 2010. *Anxiety and Academic Reading Performance among Malay ESL Learners*. Journal of Pan-Pacific Association of Applied Linguistics 14(2): 41-58.
- Morris, L. W., Davis, M. A., & Hutchings, C. H. 1981. *Cognitive and Emotional Components of Anxiety: Literature Review and a Revised Worry-Emotionality Scale*. Journal of Educational Psychology 73(4): 541-555.
- Mubayyad, Ma'mun. 1995. *Al-Mursyid fi al-Amrad al-Nafsiyyah wa Idtirabat al-Suluk*. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- O'Toole, J. E. 1993. *Foreign Language Anxiety*. Language Association Bulletin, 44: 3-5.
- Oxford, R. L. 1999. *Anxiety and the Language Learner: New Insights*. Dlm. Jane Arnold (pnyt.). Affect in language learning, hlm. 58-67. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rasyad ḨAli ṬAbd al-ḨAziz Musa. 2001. *Asasiyat al-Sihhah al-Nafsiyyah wa al-Ilaj al-Nafsiyy*. Kaherah: Mu'assasah al-Mukhtar.
- Salasiah Bt. Hanin Hamjah. 2011. *Kaedah Mengatasi Kebimbangan dalam Kaunseling: Analisis Dari Perspektif Al-Ghazali*. Jurnal Hadhari 3(1): 41-57.
- Scovel, T. 1978. *The Effect of Affect on Foreign Language Learning: A Review of The Anxiety Research*. Language Learning 28: 129-142.
- Spielberger, C. D. 1983. *Manual for the State-Trait Anxiety Inventory*. Palo Alto, CA: Consulting Psychologist Press.
- Saito, Y., & Samimy, K. K. 1996. *Foreign Language Anxiety and Language Performance: A study of Learner Anxiety in Beginning, Intermediate, and Advanced-Level College Students of Japanese*. Foreign Language Annals 29(2): 239-249.
- Samimy, K. K., & Tabuse, M. 1992. *Affective Variables and a Less Commonly Taught Language: A Study in Beginning Japanese Classes**. Language learning 42(3): 377-398.
- Tallon, M. 2009. *Foreign Language Anxiety and Heritage Students Of Spanish: A Quantitative Study*. Foreign Language Annals 42(1): 112-137.
- Wan Zarina Wan Zakaria, Azizah Rajab, Norfazila Sayuti & Nur Al-Huda Hashim. 2007. *Kajian tahap keresahan di kalangan pelajar B3 terhadap mata pelajaran B3*. Universiti Teknologi Malaysia: Pusat Pengurusan Penyelidikan.

- Wehr, H. 1980. *Mujjam al-Lughah al-cArabiyyah al-Mu'asirah (A Dictionary of Modern Written Arabic)*. Edisi ke-3. Beirut: Maktabah Lubnan.
- Wilson, J. T. S. 2006. *Anxiety in Learning English as a Foreign Language: Its Associations with Student Variables, with Overall Proficiency, and with Performance on an Oral Test*. Tesis Doctoral, Editorial de la Universidad de Granada.
- Young, D. J. 1992. *Language Anxiety from the Foreign Language Specialist's Perspective: Interviews with Krashen, Omaggio Hadley, Terrell, and Rardin*. Foreign Language Annals 25(2): 157-172.

*Nur Pratiwi
Jabatan Pengajian Arab & Tamadun Islam,
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia.
Mel-e: tiwi2109@gmail.com

Al-Hikmah 7(1) 2015: 95-101

Kemahiran Psikologi Dakwah Kepada Golongan Remaja

Psychological Skills of Da'wah to the Youth

FARIZA MD SHAM*

ABSTRAK

Pelbagai permasalahan sosial yang melibatkan golongan remaja masa kini memerlukan proses pemulihan yang sesuai dengan psikologi dan minat remaja. Dalam dakwah, pendekatan psikologi dakwah merupakan salah satu pendekatan yang menjuruskan kepada pendekatan psikologi yang mengambil kira dari aspek minat dan kesesuaian dengan jiwa remaja. Oleh itu, para pendakwah memerlukan kemahiran psikologi dalam melaksanakan pendekatan psikologi dakwah. Kajian ini adalah berbentuk analisis kandungan. Hasil kajian mendapati antara kemahiran psikologi dakwah yang diperlukan ialah kemahiran komunikasi yang sesuai dengan tahap psikologi remaja, kemahiran memahami emosi remaja dan kemahiran merancang aktiviti dakwah mempunyai daya tarikan psikologi.

Kata kunci: *Kemahiran Psikologi, Dakwah, Psikologi Da'wah, Golongan Remaja*

ABSTRACT

Various social issues affecting adolescences today requires that the recovery process in accordance with adolescent psychology and interests. In da'wah, psychological da'wah is one approach that resulted in psychological approaches that take into account the aspect of interest and relevance to the lives of teenagers. Therefore, the preachers need psychological skills in carrying out psychological da'wah approach. This study is a content analysis design. The study found that psychological skills required are communication skills appropriate to the level of adolescent psychology, adolescent emotional understanding skills and planning skills da'wah activities have psychological attraction.

Keywords: *Psychological Skills, Da'wah, Psychology Da'wah, Youth*

PENGENALAN

Sasaran dakwah terdiri daripada pelbagai peringkat manusia dan tahap umur seperti dakwah kepada orang dewasa, warga tua, golongan muda (belia dan remaja) dan kanak-kanak. Di samping itu, sasaran dakwah juga terdiri daripada pelbagai golongan seperti golongan yang berpendidikan dan tidak berpendidikan,

masyarakat kampung dan bandar, wanita dan lelaki, semuanya memerlukan pendekatan yang berbeza. Zaman remaja pula merupakan peringkat perkembangan psikologi yang agak pesat, seperti perubahan biologi, fizikal, mental dan emosi serta perubahan tanggungjawab dan peranan. Untuk mengimbangi perubahan-perubahan ini, golongan remaja sering berhadapan dengan masalah dan konflik. Dengan sebab itu, berlakulah ketegangan dan tekanan emosi dalam diri remaja. Zaman ini penuh dengan keributan dan tekanan dalam satu perjalanan yang penuh dengan kefahaman idealisme, pencapaian matlamat, pemberontakan menentang golongan tua, kemesraan, tekanan perasaan dan penderitaan.

Bagi membantu remaja menangani masalah kehidupan keremajaan mereka, pendakwah amat memerlukan kemahiran psikologi agar dakwah yang disampaikan kepada mereka akan memberikan kesan jauh ke dalam jiwa remaja. Bertitik tolak dari persoalan tersebut kertas kerja ini akan membincangkan bagaimanakah hubungan antara psikologi dan dakwah dan apakah aspek-aspek kemahiran psikologi yang perlu dikuasai oleh pendakwah?

HUBUNGAN PSIKOLOGI DAN DAKWAH

Salah satu matlamat dakwah ialah untuk mengubah sikap seseorang. Mengubah sikap seseorang bukan perkara yang mudah. Namun sikap boleh dipengaruhi. Salah satu pendekatan untuk mempengaruhi sikap ialah melalui pendekatan psikologi. Oleh itu terdapat hubungan yang rapat antara psikologi dan dakwah. Menurut Abd.Aziz Md Zin(1999), terdapat empat kategori yang menggambarkan antara psikologi dan dakwah. **Pertama**, dari aspek matlamat psikologi dan dakwah. Matlamat psikologi adalah untuk menjelaskan kedudukan sebenar sesuatu tanggapan, mengagak dan mengawal tingkah laku (Morris,1979). Manakala menurut Davidoff(1980), matlamat kajian psikologi adalah untuk memperihal, memahami, meramal dan mempengaruhi tingkah laku manusia. Matlamat dakwah pula adalah mengajak, menyeru, memujuk dan mempengaruhi manusia untuk melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan dalam kehidupannya. Jelas menunjukkan bahawa dari aspek matlamat dakwah dan psikologi ada unsur-unsur persamaan.

Kedua, hubungan dalam konteks kepentingan psikologi mempengaruhi manusia. Dakwah juga mengandungi unsur-unsur mempengaruhi orang lain. Dalam usaha untuk mempengaruhi orang lain, memerlukan cara atau kaedah psikologi. **Ketiga**, hubungan dalam konteks kepentingan psikologi dalam dakwah. Dakwah memerlukan pendekatan yang berkesan dan sesuai untuk mengubah manusia. Oleh itu, pendakwah memerlukan kemahiran tertentu dalam mewujudkan pendekatan yang berkesan. Salah satu cara ialah dengan mempunyai ilmu psikologi. Al-Qardawi (1996), menjelaskan bahawa antara ilmu yang paling berguna bagi pendakwah ialah ilmu psikologi kerana:

1. Menerangkan tanda-tanda dan hasil-hasil yang berfaedah kepada iman dan penghayatan agama seseorang;
2. Menolong untuk memahami dalil-dalil agama dan tafsir yang sesuai dengan akal semasa;

3. Boleh menambah maklumat untuk memahami rahsia hukum-hukum syarak yang boleh membawa kepada keimanan;
4. Menolong pendakwah memahami jiwa sasaran, penumpuan dan cara mempengaruhi jiwa sasaran dengan mudah;
5. Hubungan psikologi dan dakwah dalam konteks disiplin ilmu iaitu psikologi dakwah. Psikologi dakwah merupakan dua gabungan perkataan iaitu antara psikologi dan dakwah yang saling mempunyai hubungan antara keduanya. Psikologi dakwah membawa maksud:
 - a. Dakwah mengikut cara psikologi;
 - b. Penggunaan psikologi dalam dakwah;
 - c. Dakwah melalui pendekatan psikologi;
 - d. Kajian jiwa manusia untuk dakwah (Abd. Aziz 1999).

Psikologi dakwah juga boleh diertikan sebagai ilmu pengetahuan dan kajian terhadap kejiwaan dan perwatakkan manusia untuk kepentingan dakwah (Fariza, 2009). Dalam konteks perbincangan kemahiran psikologi dalam dakwah kepada remaja bermaksud pendakwah harus mempunyai beberapa kemahiran dan ilmu yang berkaitan dengan kejiwaan remaja. Oleh itu, memahami perkembangan psikologi remaja, minat dan kecenderungan serta mengenalpasti pendekatan psikologi dakwah yang sesuai kepada remaja merupakan satu keperluan kepada pendakwah bagi menyelami jiwa remaja agar dakwah yang disampaikan akan lebih berkesan dan pendakwah akan menggunakan pendekatan psikologi yang sesuai dengan kecenderungan dan minat remaja.

KEMAHIRAN PSIKOLOGI UNTUK DAKWAH KEPADA REMAJA

Terdapat beberapa kemahiran psikologi yang perlu dikuasai oleh pendakwah untuk menyampaikan dakwah kepada golongan muda seperti remaja atau belia. Antaranya ialah:

- i. Kemahiran komunikasi dan hubungan yang serasi dengan remaja.

Untuk membina kemahiran komunikasi dan hubungan yang serasi dengan remaja pendakwah perlu mengetahui perkembangan psikologi remaja yang terdiri daripada perkembangan emosi, akal, moral dan sosial remaja. Sekiranya kemahiran komunikasi dan hubungan yang serasi telah terjalin antara pendakwah dan remaja, maka pendakwah boleh memahami punca permasalahan mereka seterusnya dapat menentukan pendekatan yang sesuai dengan mereka. Salah satu cara untuk membina komunikasi dan hubungan yang serasi ini ialah melalui pengetahuan pendakwah terhadap perkembangan psikologi remaja.

Remaja mengalami peringkat perkembangan yang pesat dari aspek sosial, moral dan emosi. Remaja mula mempelajari apa yang betul dan salah sejak zaman kanak-kanak. Mereka akan mempraktikkan kebaikan, kejujuran, kesetiaan, kepatuhan dan pelbagai aspek moral(dalam Islam lebih dikenali sebagai akhlak).

Menurut Imam al-Ghazali tentang perkembangan moral atau akhlak, terdapat beberapa tahap perkembangan.Tahap pertama, ketika kanak-kanak belum dapat berfikir secara logik dan memahami hal-hal yang abstrak serta belum faham mana yang betul dan salah.Tahap kedua, ialah ketika usia tamyiz(tahu membezakan mana yang baik dan buruk).Tahap ketiga adalah ketika usia baligh(remaja).Pada peringkat ini, seseorang remaja telah mula pandai memilih, menilai dan berfikir dengan menggunakan akal yang logik dalam menentukan perkara yang baik dan buruk. Peringkat ini merupakan peringkat perkembangan psikologi dari aspek moral yang perlu diberi bimbingan, nasihat dan saranan-saranan sebagai alat pendidikan dalam rangka membina keperibadian mereka sesuai dengan ajaran Islam. Proses pembentukan akhlak ini berlangsung secara beransur-ansur dan berkembang sehingga menuju kesempurnaan (Fariza, 2000).

Perkembangan sosial remaja pula adalah perkara yang berkaitan dengan masyarakat, persahabatan, pergaulan dan aktiviti yang dilakukan. Menurut al-Ghazali dalam bukunya *Ihya' Ulum al-Din*, seseorang itu mengalami beberapa tahap perkembangan sosial, iaitu tahap pertama ketika berada dalam lingkungan keluarganya. Pergaulan pada tahap ini kebanyakannya berlaku pada peringkat kanak-kanak. Tahap kedua adalah dalam lingkungan jiran tetangga. Pada ketika ini, kanak-kanak mula menunjukkan sikap suka berkawan dan bermain. Tahap ketiga adalah dalam lingkungan sahabat. Keadaan ini berlaku terutama ketika usia remaja. Remaja mula melihat kepentingan bersahabat dan berteman terutama ketika menuntut ilmu. Tahap ini remaja mula tertarik dengan remaja yang berlainan jantina.Remaja lelaki mengambil berat tentang perawakan peribadinya dan mula menunjukkan minat terhadap remaja perempuan yang baru dikenalinya. Peringkat ini juga mereka lebih bergaul dengan rakan sebaya atau ahli kumpulan dan pandangan mereka amat bermakna. Mereka akan akur kepada tingkah laku dan buah fikiran ahli kumpulan(Fariza,2000).

Peranan rakan sebaya amat penting dalam menentukan jenis interaksi dan pergaulan.Pembentukan konsep kendiri akan dipengaruhi oleh rakan sebaya.Sekiranya remaja diterima oleh rakan sebaya, dia merasa lebih berkeyakinan. Peringkat ini juga, remaja sangat sensitif terhadap pandangan masyarakat dan ingin mendapat pengiktirafan dan pengakuan daripada masyarakat.

Ketika di usia remaja juga, emosi berkembang dengan pesat hasil daripada kematangan dan pembelajaran. Itulah sebabnya bentuk pernyataan emosi pada zaman remaja banyak bergantung kepada apa yang dipelajarinya daripada masyarakat sekeliling. Antara ciri-ciri emosi ketika zaman remaja ialah romantik, mudah marah, suka memberontak, tertekan dan keliru.

Dengan mengetahui perkembangan psikologi remaja, pendakwah dapat menentukan komunikasi yang bagaimana yang sesuai dengan golongan remaja agar hubungan yang serasi dapat dibina. Contohnya, pendakwah menjadikan mereka sebagai kawan yang boleh diajak berbincang dan memahami kehendak golongan muda kerana pada peringkat ini remaja lebih akur kepada cakap dan tingkah laku rakan.

ii. Kemahiran memahami emosi remaja

Emosi merupakan suatu keadaan yang kompleks dalam diri manusia. Ia melibatkan perubahan tindak balas tubuh badan seperti pernafasan, denyutan dan lain-lain. *Mu'jam 'Ilm al-Nafs* mentakrifkan emosi sebagai *infi'al* iaitu keadaan dalaman yang menunjukkan pengalaman dan perbuatan yang dizahirkan dalam sesuatu peristiwa yang berlaku seperti perasaan takut, marah dan lain-lain (Fakhruddin Akil, 1985). Manakala dalam *Encyclopedia of Social Psychology* pula mendefinisikan emosi sebagai hasil tindak balas kepada suatu kejadian atau peristiwa termasuk tindak balas psikologikal, tindak balas tingkah laku, tindak balas kognitif dan perasaan yang dialami seperti yang menggembirakan atau yang tidak menggembirakan (Manstead, A.S.R & Hewstone, M, 1995).

Remaja merupakan satu peringkat usia di mana berlakunya perkembangan dan perubahan yang amat ketara dari aspek emosi. Dalam menghadapi proses perkembangan dan perubahan ini, boleh menimbulkan pelbagai masalah emosi remaja kerana mereka sedang berhadapan dengan proses penyesuaian diri antara zaman kanak-kanak dengan alam dewasa. Bagi remaja yang bersedia dengan kehadiran masalah dan sanggup menerimanya dengan hati terbuka, mereka berjaya menerima perubahan-perubahan itu sekali pun kadang kala pahit baginya. Tetapi bagi setengah remaja pula, tidak berupaya menyesuaikan atau menerima dengan mudah perubahan tersebut, lalu menunjukkan gangguan psikologi pada dirinya. Antara masalah emosi remaja ialah masalah personaliti, perubahan emosi, tekanan, kebimbangan dan kerisauan terutama yang berkaitan dengan akademik serta masalah peribadi (Fariza Md Sham, 2009).

Dalam al-Quran banyak menggambarkan beberapa bentuk emosi yang terdapat dalam manusia seperti emosi takut(al-An'am:15,al-Zumar:14), emosi marah (Ali-'Imran:134), emosi sedih atau berduka cita (Yusuf:86, al-Qasas:13, emosi benci (al-Baqarah:216, al-Taubah:54 dan emosi cinta dan kasih sayang (al-A'raf:188,al-'Adiyat:8,al-Hisr:9). Oleh itu, pendakwah boleh memanipulasi emosi-emosi tersebut, yang ada pada remaja untuk menggerakkan atau mendorong mereka menuju kepada perbuatan atau tingkah laku yang baik. Ini kerana emosi merupakan satu tindak balas terhadap rangsangan dan mempunyai tenaga penggerak terhadap perlakuan.

3. Kemahiran dalam membuat perancangan program dakwah yang mempunyai daya tarikan psikologi

Dalam al-Quran terdapat pelbagai ayat yang menggambarkan tentang pendekatan atau kaedah dakwah yang boleh digunakan oleh pendakwah dalam menyeru kepada Islam dan membimbangi manusia kepada kebaikan. Pendekatan yang paling asas ialah seperti yang terdapat dalam firman Allah S.W.T dalam surah al-Nahl (16):125 yang berbunyi:

إذْ أَنْتَ بِسَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمُؤْعِظَةِ الْحُسْنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ
وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Maksudnya: Serulah kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan maw'izah yang baik serta bermujadalah dengan mereka, dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah sahaja yang lebih mengetahui tentang sesiapa yang sesat jalannya. Dialah yang lebih mengetahui orang yang mendapat hidayah. Terjemahan surah al-Nahl (16):125

Dari ayat ini, Allah telah mengajar kepada manusia bahawa, terdapat tiga pendekatan yang asas bagi menyeru dan membimbing manusia ke arah kebaikan. Pendekatan asas ini ialah hikmah, nasihat yang baik dan berdebat atau berbincang dengan cara yang baik.

Zaman remaja yang penuh dengan tekanan dan kecelaruan emosi amat memerlukan pendekatan dakwah yang berhikmah dalam proses memberi bimbingan kepada golongan ini. Amat serasi sekiranya pendekatan psikologi dakwah digunakan terhadap golongan ini. Ini kerana pendekatan psikologi dakwah menumpukan terus kepada pemuliharaan aspek jiwa dan rohani remaja tersebut.

Dalam melaksanakan pendekatan tersebut, pendakwah memerlukan kemahiran psikologi agar pengisian pendekatan tersebut mempunyai daya tarikan psikologi kepada remaja. Sebelum membuat perancangan tentang pengisian dakwah, pendakwah seharusnya mengkaji terlebih dahulu apakah yang menjadi minat remaja masa kini, apakah keperluan dan bantuan yang diperlukan dan apakah program yang bersesuaian dengan jiwa remaja.

Setelah dikenal pasti perkara-perkara tersebut, maka pendakwah boleh menentukan apakah program dan pengisian yang sesuai dengan remaja. Remaja yang bijak mungkin pengisian program dakwah tidak sama dengan remaja yang agak sederhana kebijaksanaannya, remaja yang bermasalah tidak sama pengisian program dengan remaja yang tidak mempunyai masalah akhlak. Contohnya, remaja pada hari ini suka kepada aktiviti kesenian seperti nyanyian, lakonan dan pembacaan novel. Maka pendakwah perlu mempunyai kemahiran dalam merancang program-program yang bersesuaian dengan minat dan kecenderungan remaja. Dengan ini pendakwah mampu mewujudkan daya tarikan psikologi kepada remaja untuk mengikuti program-program dakwah. Program-program lain yang mempunyai daya tarikan psikologi seperti dialog dan perbincangan, tarbiah melalui aktiviti jasmani, layanan emosi, perhatian dan kasih sayang.

KESIMPULAN DAN CADANGAN

Zaman remaja merupakan zaman yang kompleks dan penuh cabaran. Ketika ini remaja mengalami perkembangan psikologi yang pesat dari aspek moral, sosial dan emosi. Oleh itu, para pendakwah harus mempunyai ilmu perkembangan psikologi remaja agar pendakwah dapat membina kemahiran psikologi ketika berdakwah kepada golongan remaja. Pengetahuan ini dapat membantu dalam mengarahkan remaja kepada perkembangan yang sihat untuk memberi keyakinan kepada remaja menghadapi hidup dengan lebih tabah dan tahan cabaran. Program dakwah yang dirancang untuk remaja haruslah mengambil kira dari aspek minat, kecenderungan dan jiwa remaja agar dakwah yang hendak disampaikan akan lebih berkesan. Di samping itu perancangan dan strategi Dakwah Bersepadu perlu diwujudkan, iaitu

dengan penglibatan remaja dalam aktiviti dakwah. Penglibatan mereka bukan setakat sebagai peserta, tetapi kita memberi peluang kepada mereka mengurus, merancang dan melaksanakan program dakwah mereka sendiri dengan kerjasama dan sokongan dari orang dewasa. Dengan cara ini, remaja merasakan diri mereka lebih diperlukan, dilibatkan dan dihargai serta diiktiraf keupayaan mereka.

RUJUKAN

Al-Quran

Ab.Aziz Mohd Zin.1999.*Psikologi Dakwah*.Kuala Lumpur.JAKIM

Al-Ghazali.1967.*Ihya' Ulum al-Din*.Kaherah:Matabi' Subhul al-Arab.

Davidoff, Linda L.1980. *Introduction to Psychology*.New York:MGHBC

Fakhru ' Akil.1987. *Mu'jam Ilm al-Nafs*.Beirut: Dar El-Ilm Lil Malayin.

Fariza Md Sham.2000.Perkembangan Moral, Sosial Remaja dan Pendekatan Psikologi Dakwah.Dlm.Fariza Md Sham,Siti Rugayah Hj.Tibek & Othman Hj.Talib.*Dakwah dan Kaunseling di Malaysia*.Bangi: Penerbit UKM.

Fariza Md Sham.2009.Perkembangan Emosi Remaja Dari Perspektif Psikologi Dakwah.Dlm.Khidzir Ismail,Jawiah Dakir,Fariza Md Sham,Hanina H.Hamsan.*Psikologi Islam Falsafah, Teori dan Aplikasi*.Bangi: Institut Islam Hadhari,UKM.

Morris,Charles G.1979.*Psychology: An Introduction*. New Jersey: PHI.

*Fariza Md Sham

Jabatan Pengajian Dakwah & Kepimpinan,

Fakulti Pengajian Islam,

Universiti Kebangsaan Malaysia.

E-mel: farisham@ukm.edu.my

Al-Hikmah 7(1) 2015: 102-118

Relevansi Aplikasi Sanad dalam Pengajian Islam Pada Masa Kini

The Relevance of Sanad Application in Islamic Studies Nowadays

SAKINAH SAPTU*
WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH
LATIFAH ABD. MAJID
AHAMAD ASMADI SAKAT

ABSTRAK

Mutakhir ini sikap ekstrem sesetengah pihak dalam mementingkan sanad berlaku dalam pengajian Islam. Sikap ini telah melahirkan tanggapan bahawa apa sahaja ilmu berkaitan dengan agama Islam perlu kepada sanad. Ia juga menyebabkan segelintir masyarakat beranggapan bahawa menjadi kesalahan, jika ilmu agama dipelajari tanpa melalui sistem sanad. Oleh itu, kertas kerja ini dihasilkan bagi mengenalpasti tujuan sanad pada zaman dahulu dan kini dan mengenalpasti adakah aplikasi sanad masih relevan pada masa kini. Kajian berbentuk kualitatif ini dijalankan dengan menggunakan pendekatan kajian sejarah. Data pula dikumpul dan dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Hasil kajian menunjukkan bahawa sanad pada zaman dahulu bertujuan untuk (1) mengenalpasti identiti para perawi yang terkandung dalam jalur periwayatan hadith (2) menilai status para perawi dari sudut ‘*adalah* dan *dhabit* (3) menentukan kredibiliti para perawi dalam periwayatan sama ada ianya diterima atau ditolak dan (4) menentukan kesahihan sesebuah hadith. Manakala pada zaman ini, tujuan sanad lebih untuk (1) mengekalkan *silsilah* (rantaian) sanad (2) meneruskan tradisi pembelajaran ulama terdahulu (3) mendapatkan *tabarruk* (keberkatan) lantaran terdapat kesinambungan sanad tersebut kepada Rasulullah s.a.w. Dengan itu, aplikasi sanad dalam pengajian Islam pada masa kini dilihat tidak relevan lantaran tujuan sanad sudah tertunai. Di samping, keberadaan sanad kurang bermanfaat kerana para perawi di zaman sekarang tidak boleh diperiksa kredibilitinya.

Kata Kunci: *Relevansi Aplikasi Sanad, Tujuan Sanad, Sejarah Sanad, Sanad Masa Kini*

ABSTRACT

Recently, extreme attitude in some quarters emphasizes the *sanad* occurs in Islam. The attitude during study has produced the notion that anything science related to Islam need to *sanad*. It also causes some people think that to be a mistake, if we study the science of religion without going through the *sanad* system. Therefore, this paper produced for the purpose of identifying the *sanad* in the past and present and identify whether *sanad* applications is still relevant today. This qualitative research was conducted using historical research approach. Data were collected and analyzed using content analysis. The results showed that in the past the *sanad* aims to (1) identify the identity of the narrators of hadith contained in the transmission path (2) assess the status of the narrators of the corner '*is*' and *dhabit* (3) determine the credibility of the narrators in the transmission whether it is received or rejected and (4) determine the validity of a hadith. Whereas during this period, the purpose of the *sanad* is to (1) maintain *silsilah* (*sanad*) (2) continues the tradition of previous scholars learning (3) get *tabarruk* (blessing) because there is a continuation of the *sanad* to the Prophet. Thus, the *sanad* application in Islamic studies now seen to be irrelevant because the purpose of the *sanad* already materialize. In addition, the existence of *sanad* unimportant because the narrators today can not be examined the credibility.

Keywords: Relevance Sanad Applications, the Purpose of the Sanad, the History of the Sanad, the Sanad in Nowadays

PENGENALAN

Sanad ialah rantaian perawi yang menghubungkan kepada *matan* (Mahmud Tahhan 1996). Ianya berperanan memindahkan hadith dari seorang individu kepada individu yang lain, sehingga sampai kepada individu (pertama) yang membicarakan tentangnya (Muhammad 'Ajjaj al-Khatib 1989; Nur al-Din 'Itr 1997). Dalam perspektif kajian ini, *sanad* merupakan bentuk senarai rantaian individu perawi yang merangkumi generasi perawi terkini hingga kembali kepada Nabi SAW atau para sahabat (Graham 1993).

Sanad sudah bermula sejak zaman Rasulullah SAW (al-A'zami 1992) dan aplikasinya dalam pengajian Islam masih diteruskan hingga ke hari ini (Raja Ahmad Mukhlis 2011c; Khafidz Soroni 2014). Walaupun ia tidak dilaksanakan secara sepenuhnya dalam sistem pengajian Islam dan sering dikendalikan sebagai kursus, kuliah singkat dan mingguan, tetapi ia tetap disambut baik oleh masyarakat Islam. Di Singapura contohnya, hampir setiap institusi yang menyediakan khidmat pengajaran al-Quran memperkenalkan kursus *talaqqi* (perjumpaan atau pertemuan) mempelajari al-Quran secara bersanad. Ini adalah sebagaimana yang terdapat di Darul Quran Singapura (DQS) Masjid Kampung Siglap, Masjid Omar Kampong Melaka, Darul Huffaz, Markaz al-Jazari dan Pergeraq (Persatuan Guru-Guru al-Quran Singapura). Di samping itu, terdapat pusat pendidikan agama, seperti Tradisi Halaqah, Singapura yang berusaha melestarikan pengajian

bersanad untuk kitab-kitab hadith seperti kitab *Tuhfah al-Ahwazi* dan *Misykat al-Masabih*.

Institusi dan pusat pengajian agama yang disebutkan di atas, bukan menunjukkan jumlah sebenar institusi yang bergerak meneruskan pengajian Islam bersanad di Singapura. Institusi tersebut disenaraikan sekadar untuk memberi gambaran bahawa fenomena pengajian Islam secara bersanad masih wujud hingga ke hari ini. Bahkan banyak usaha dilakukan agar ianya terus bergerak dan tidak mati ditelan arus globalisasi. Tetapi, adakah sistem *sanad* yang ada pada masa kini mempunyai tujuan yang sama sebagaimana yang terdapat pada masa dahulu? Dan adakah mengaplikasikan sistem *sanad* dalam pengajian Islam merupakan satu usaha yang relevan pada masa kini? Maka kertas kerja ini dihasilkan bagi membahaskan tentang relevansi aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam pada masa kini.

PERNYATAAN MASALAH DAN persoalan KAJIAN

Kesedaran untuk mengekalkan sistem *sanad* merupakan satu fenomena yang baik agar pengajian berbentuk tradisi dihidupkan dan diteruskan. Namun, kesedaran meneruskan sistem bersanad, telah melahirkan sikap ekstrem pada sesetengah masyarakat Islam. Ia disebut sebagai ekstrem, lantaran sikap ini telah melahirkan tanggapan bahawa apa sahaja ilmu berkaitan dengan agama Islam, memerlukan kepada *sanad*. Ketiadaan *sanad* menyebabkan ilmu tersebut tertolak. Perkara ini telah disebut oleh Munzir (2008) dalam laman webmajelisrasulullah.org. beliau menjelaskan bahawa semua ilmu perlu kepada *sanad*:

“Tiada ilmu tanpa *sanad*, maksudnya semua ilmu (iaitu): Hadith, Fiqh, Tauhid, al-Quran, mestilah ada jalur gurunya kepada Rasulullah s.a.w, atau kepada sahabat, atau kepada Tabiin, atau kepada para imam-imam. Maka jika ada seorang mengaku pakar hadith dan berfatwa, namun dia tidak mempunyai *sanad* guru, maka fatwanya *mardud* (tertolak), dan ucapannya dhaif, dan tidak boleh dijadikan dalil untuk diikuti, kerana *sanadnya maqtu'* (terputus).”

Di laman web yang sama juga, Munzir (2011) telah memberikan seluruh *sanad* keilmuan yang terdiri dari *sanad* al-Quran dalam tujuh *Qira'ah*, seluruh *sanad* hadith riwayat imam *al-sab'ah*, seluruh *sanad* hadith riwayat *muhaddithin*, seluruh fatwa dan kitab syariah dari empat Mazhab dan seluruh cabang ilmu Islam kepada seorang ahli forum bernama Jozer. Melalui tindakan Munzir tersebut, jelas menunjukkan bahawa beliau memaksudkan semua ilmu memerlukan kepada *sanad*, dan ketiadaan *sanad* dalam ucapan seseorang tidak boleh dijadikan sebagai dalil (Munzir, 2008).

Selain dari itu, sikap ekstrem juga melahirkan tanggapan bahawa menjadi kesalahan jika sesuatu ilmu dalam Islam tidak dipelajari secara bersanad. Ini kerana, menurut Raja Ahmad Mukhlis (2011), ketiadaan *sanad* dalam

pengambilan ilmu Islam bermakna seseorang telah menyalahi golongan *al-sawad al-a'zam*¹. Tambahan pula, menurut Munzir (2007), tiada ilmu tanpa *sanad*, maka fatwa tanpa *sanad* adalah batil. Menurut Firanda Andirja (2012) pula, timbul tanggapan bahawa menjadi kesalahan jika sesuatu ilmu itu tidak dipelajari secara bersanad, kerana mereka yang mementingkan *sanad* melihat individu yang bersanad seakan-akan maksum (terjaga dari kesalahan) lantaran ilmunya itu sampai kepada Rasulullah SAW. Kalau tidak sampai kepada Rasulullah SAW sekalipun, keberadaan *sanad* cukup sebagai penanda seolah-olah ianya sahih dan sampai kepada baginda Nabi saw. (Graham 1993)

Isu tentang melampau dalam mementingkan *sanad* yang disebutkan di atas, telah dibincangkan oleh Mohd Asri Zainal Abidin (2011) dan Firanda Andirja (2012). Menurut Mohd Asri Zainal Abidin, permasalahan tersebut berlaku akibat tidak faham tentang tujuan *sanad* yang asalnya untuk menilai kredibiliti perawi yang terkandung dalam jalur periwayatan hadith. Penilaian ini bertujuan bagi menentukan status sesebuah hadith, sama ada ianya diterima atau ditolak. Akibat dari tidak faham tentang tujuan tersebut telah menyebabkan berlakunya salah faham terhadap *sanad*. Lantaran itu, Firanda Andirja (2012) telah menjelaskan bahawa isu salah faham timbul berikutan dari istilah *al-isnad min al-din* (*sanad* adalah sebahagian dari agama) yang dikemukakan oleh Ibn al-Mubarak. Menurut beliau lagi, istilah tersebut telah melahirkan tanggapan bahawa apa sahaja ilmu berkaitan dengan agama Islam perlu kepada *sanad*. Sedangkan istilah ibn al-Mubarak yang dimuatkan oleh Muslim (2001) dalam pendahuluan kitab *Sahihnya*, secara jelas menunjukkan bahawa *sanad* yang dimaksudkan ialah *sanad* dalam periwayatan hadith Nabi saw bukan untuk semua ilmu pengajian Islam.

PERSOALAN DAN OBJEKTIF KAJIAN

Permasalahan sama ada pengajian agama pada masa kini diambil secara bersanad ataupun tidak memerlukan kepada penilaian semula. Justeru, untuk mendapatkan solusi kepada permasalahan ini, ia perlu menjawab dua persoalan. Pertama, apakah perbezaan antara tujuan *sanad* pada zaman dahulu dan kini? Manakala kedua, adakah *sanad* masih relevan untuk dikekalkan dalam pengajian Islam pada masa kini? Oleh itu, artikel ini bertujuan untuk mengenalpasti perbezaan tujuan *sanad* pada zaman dahulu dan mengenal pasti relevansi aplikasi *sanad* pada masa kini. Kajian ini penting lantaran ianya dapat membantu membetulkan sikap melampau dan kesalahfahaman masyarakat Islam terhadap sistem *sanad*. Dalam masa yang sama, ia juga dapat meletakkan *sanad* pada kedudukan yang selayaknya dalam pengajian Islam.

TINJAUAN LITERATUR

Perbahasan berkenaan *sanad* dalam ilmu-ilmu Islam telah disentuh oleh Ab Ghuddah (1992) dalam kitabnya bertajuk *al-Isnad min al-Din*. Namun penulisan beliau, lebih kepada membahaskan maksud *al-isnad min al-din* dan menjelaki keberadaan kata-kata Ibn al-Mubarak tersebut, dalam kitab-kitab *turath* yang diperolehi dari pelbagai jalan periyatatan. Apapun dalam penulisan ini, beliau ada menyatakan bahawa *sanad* ialah syarat pertama dalam pengambilan semua ilmu Islam.

Graham (1993) pula merupakan sarjana Barat yang membahaskan tentang sistem *sanad*. Dalam artikelnya bertajuk *Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation*, menyatakan bahawa, sistem *sanad* memainkan peranan yang amat penting dalam Islam lantaran kebenaran tidak berada pada dokumen tetapi adalah hasil dari pertemuan individu dengan individu yang lain. Menurutnya, dokumen sahaja tanpa rantaian individu (*sanad*) yang diperolehi dari sudut pengetahuan dan kelayakan dalam mengajarkan dan menyampaikannya kepada orang lain adalah tidak berguna. Menurutnya lagi, perkara seperti ini iaitu mementingkan rantaian *sanad* bukan sahaja berlaku kepada hadis bahkan kepada al-Quran dan semua gerak kerja dakwah Islam dan pembelajarannya.

Raja Ahmad Mukhlis (2011a; 2011b; 2011c) adalah penulis yang banyak menyentuh tentang keperluan dan kepentingan mengaplikasikan *sanad* dalam ilmu-ilmu Islam pada masa kini. Beliau berpendapat bahawa sistem talaqqi bersanad adalah sebagai nadi penyebaran ilmu Islam. Tradisi meriwayatkan buku-buku dalam pelbagai disiplin ilmu Islam tidak terlepas dari manhaj talaqqi bersanad ini. Justeru, karya-karya ulama yang mengumpulkan *sanad* kitab-kitab turath Islam menunjukkan kepentingan *sanad* dalam pengajian Islam. Menurut beliau, sistem ini jika tidak dipelihara akan merosakkan sistem pengajian Islam dan melahirkan generasi yang rosak kefahaman Islamnya. Menurutnya lagi, kelayakan menyampaikan ilmu agama boleh dipertikaikan lantaran tidak mempunyai *sanad* ilmu tersebut yang diperolehi melalui sistem talaqqi bersanad. Di samping, sistem talaqqi bersanad adalah sistem yang jika ditolak dan diketepikan bermakna seseorang itu telah menolak golongan *al-sawad al-a'zam* (ahli sunnah wa al-jamaah).

Dalam perbahasan lain pula, Farhah Zaidar et al. (2013) telah mengkaji tentang sistem talaqqi bersanad dalam pengajian Hadith. Kajian beliau lebih tertumpu pada pengaplikasian sistem ini dalam pengajian hadith di Malaysia. Dalam kajian ini, beliau menyatakan bahawa implikasi utama aplikasi *talaqqi* bersanad ialah mengekalkan *silsilah sanad* hingga kepada sanadaran mutlak sumber hadith iaitu Rasulullah s.a.w. Justeru, aplikasi *talaqqi* bersanad menurutnya tidak dipinggirkkan dan terus dikekalkan hingga ke hari ini.

Khafidz Soroni (2014) juga telah membahaskan tentang *sanad* dalam pengajian Islam. Dalam artikelnya bertajuk ‘Pengajian bersanad tetap Relevan’ menyatakan bahawa ketiadaan pengajian bersanadd dalam sistem pengajian dan

pendidikan umat Islammampu menjadi tanda dekatnya kehancuran umat ini. Ini kerana menurutnya kelak tiada orang-orang berilmu yang penuh keberkatan. Lalu orang mengambil ahli-ahli ilmu yang jahat, tiada keberkatan dan orang-orang jahil sebagai tempat rujuk dan pemimpin agama mereka.

Perbahasan lepas yang dikemukakan oleh Abu Ghuddah (1992) menunjukkan *sanad* menjadi syarat kepada penyampaian ilmu-ilmu Islam. Dalam pada itu, Graham (1993) menjelaskan *sanad* menjadi satu sistem penting kerana melibatkan pertemuan antara seorang individu dan individu yang lain dalam pemindahan hampir kepada semua ilmu pengajian Islam. Selain dari itu, perbahasan yang dikemukakan oleh Raja Ahmad Mukhlis (2011a, 2011b, 2011c), Farhah Zaidar et al. (2013) dan Khafidz Soroni (2014) pula menunjukkan *sanad* merupakan satu sistem pembelajaran tradisi yang perlu dipertahankan dalam Islam dan diteruskan hingga ke hari ini. Namun, perbahasan lepas Raja Ahmad Mukhlis, Farhah Zaidar dan Khafidz Soroni tersebut berbeza dengan isi perbahasan Ali Tantawi (2006), Mohd Asri Zainal Abidin (2011), dan Firanda Andirja (2012). Dalam penulisan mereka, ketiga-tiga mereka sepakat bahawa sistem *sanad* tidak diperlukan dalam pengajian Islam dewasa ini.

Ali Tantawi (2006) menulis bahawa kegunaan *sanad* tidak lagi penting sebagaimana pentingnya *sanad* di zaman awal Islam iaitu untuk memastikan kesahihan hadith. Begitu juga dengan Mohd Asri Zainal Abidin (2011) mengatakan kajian *sanad* hanya dilakukan antara pembuku kitab hadis hingga kepada Nabi s.a.w. Menurutnya, *sanad* pada zaman sekarang mungkin hanya tradisi dan bukan untuk memastikan kesahihan riwayat. Manakala menurut Firanda Andirja Abidin (2012), *sanad* pada zaman sekarang kurang manfaatnya kerana perawi selepas penulis kitab hingga ke zaman ini tidak diperiksa keperibadiannya. Kalaupun dari zaman ini hingga kepada penulis kitab perawi yang tersenarai dalam rantai *sanad* itu adalah perawi yang *thiqah*, ia masih lagi perlu diperiksa perawinya dari zaman guru penulis kitab hingga ke Rasulullah saw.

Jelas bahawa perbahasan aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam sama ada pada zaman dahulu dan kini telah disentuh dalam penulisan-penulisan lepas. Persoalannya di sini, mengapa masih tiada jalan keluar untuk menentukan relevansi aplikasi *sanad* pada masa kini? Benarkah ketiadaan *sanad* dianggap sebagai satu kekurangan dan melemahkan sistem pengajian Islam pada masa kini sehingga menimbulkan dakwaan berbaur ekstrem di kalangan sesetengah masyarakat Islam terhadap sistem pengajian yang tidak bersanad? Persoalan persoalan tersebut belum lagi terjawab dalam kajian-kajian lepas, justeru satu kajian tentang relevansi aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam pada masa kini dijalankan bagi menjawab persoalan itu dan mengembalikan sistem *sanad* ditempat yang sewajarnya.

METODOLOGI KAJIAN

Rekabentuk kajian yang dijalankan adalah kajian kualitatif dengan menggunakan pendekatan kajian sejarah. Melalui pendekatan ini, data berkaitan tujuan *sanad* dalam pengajian Islam pada masa lampau dikumpul dan dinilai bagi membantu menjawab persoalan-persoalan yang timbul dalam sistem pengajian bersanad pada hari ini.

Pengumpulan data pula dijalankan sepenuhnya dengan menggunakan kaedah analisis kandungan. Pemilihan setiap bahan rujukan ialah berkaitan dengan *sanad* dalam Islam yang kebanyakannya terkandung dalam kitab bertemakan ‘Ulum al-Hadith dan Tadwin al-Hadith. Ini bermakna sample yang akan digunakan untuk analisis kandungan ini ialah berbentuk persampelan bertujuan (*purposive sampling*). Antara kitab yang digunakan dalam pengumpulan data ialah al-Hadith wa al-Muhaddithun oleh Abu Zahwu, Manhaj al-Naqdi fi ‘Ulum al-Hadith oleh Nur al-Din ‘Itr, ‘Usul al-Hadith ‘Ulumuha wa Mustalahuhudanal-Sunnah Qabla al-Tadwin oleh Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, Dirasat fi al-Hadith al-Nabawiyy wa Tarikh Tadwinihhi oleh al-A‘za’i, Tadwin al-Sunnah al-Nabawiyyah Nasy’atuhu wa Tatawaruahu oleh al-Zahrani dan al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyric oleh al-Siba‘i. Penganalisisan data dalam kajian ini pula dilakukan secara deskriptif dan interpretasi.

PERBINCANGAN DAN HASIL KAJIAN

Tujuan Sanad Zaman Dahulu Dan Kini

Tujuan *sanad* pada zaman dahulu ialah untuk menilai kredibiliti para perawi hadith (Ali Tantawi 2006; Mohd Asri Zainal Abidin 2011; Firanda Andirja 2012). Ia dapat dibuktikan dengan melihat kepada sejarah permulaan kajian *sanad*. Kajian *sanad* bermula berikutan keprihatinan para sahabat setelah berlakunya fitnah di akhir pemerintahan Khulafa’ al-Rasyidun pada tahun 40H (Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib 1988; al-Siba‘i 2003; al-Zahrani 2010). Al-‘Umari (1984), Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib (1989) dan al-Siba‘i (2003) telah membincangkan faktor yang mendorong kepada keprihatinan tersebut. Ketiga-tiga mereka sepandapat bahawa faktor yang mendorong kepada keprihatinan tersebut ialah, penyelewengan dan penyandaran pada nama Nabi saw untuk tujuan politik, agama, bangsa dan ekonomi. Lantaran itu, ia telah meningkatkan keprihatinan para sahabat, bahkan generasi tabiin terhadap kajian *sanad*. Hal ini sejajar dengan apa yang telah diriwayatkan oleh Muslim (2001) dalam pendahuluan kitab Sahihnya daripada Ibn Sirin, beliau berkata:

“Mereka dahulu tidak pernah bertanya tentang *sanad*, tetapi tatkala berlakunya fitnah, mereka berkata: Sebutkan kepada kami siapa perawi (hadith) kamu. Maka tatkala mereka melihat kepada ahli al-Sunnah, mereka ambil hadis itu dan bila mereka melihat kepada ahli bidaah, mereka tidak menerima hadis dari mereka.”

Melalui kenyataan Ibn Sirin tersebut, menunjukkan bahawa sesiapa yang menyampaikan sesebuah hadith perlu menyatakan nama perawi hadith agar dapat dikenalpasti identiti mereka bagi menentukan kredibiliti mereka dalam periwayatan hadith. Jika perawi hadith tersebut menepati syarat adalah dan *dhabit* yang telah ditetapkan oleh majoriti ulama hadith dalam periwayatan (Nur al-Din 'Itr 2010), maka hadithnya diterima. Jika tidak menepati syarat, ianya ditolak.

Pada masa timbulnya keprihatinan untuk mengenalpasti kredibiliti perawi hadith, *sanad* belum menjadi sebuah subjek yang tersusun dari sudut teori dan praktikal. Justeru itu, dalam menentukan kredibiliti para perawi hadith, para sahabat dan tabiin serta generasi selepas mereka telah melaksanakan inisiatif-inisiatif berikut:

Pertama, kajian *sanad* dilakukan secara aktif melalui aktiviti *rehlah* (al-Ramahurmuzi 1971; Muhammad 'Ajjajal-Khatib 1986). Aktiviti *rehlah* penting dalam kajian *sanad* hadith lantaran ia menyumbang ke arah *tahsil al-hadith* (memperolehi hadith), *al-tathabbut min al-hadith* (memastikan kesahihan hadith), *talab al-'uluww fi al-isnad* (mendapat *sanad* yang tinggi), *al-bahth 'an ahwal al-ruwat* (mengkaji status perawi) dan *muzakarah al-ulama fi naqd al-hadith* (Perbincangan ulama'dalam kritikan hadith) (al-Khatib al-Baghdadi, 1975).

Kedua, *sanad* hadith dikumpul dan dibukukan (Muhammad 'Ajjaj al-Khatib 1988; al-Siba'i 2003; al-Zahrani 2010). Proses pengumpulan dan pembukuan ini berlaku seiring dengan pengumpulan dan pembukuan hadith Nabi saw. Justeru itu, proses pengumpulan dan pembukuan tersebut bermula secara serius pada zaman pemerintahan Umar Abd al-Aziz dan diteruskan oleh generasi seterusnya sehingga ianya tamat pada akhir abad ke-3H (al-Siba'i 2003; al-Zahrani 2005).

Ketiga, usaha pensistemkan biodata perawi hadith. Sebelum usaha pensistemkan tersebut, perbahasan tentang perawi hadith dilakukan secara *musyafahah* iaitu disampaikan antara satu dan yang lain dari generasi kepada generasi melalui lisan (al-Zahrani 2010). Justeru, Graham (1993) menyatakan bahawa usaha mensistemkan ciri-ciri rasmi *sanad*, mensistemkan data biografi setiap generasi perawi serta sistem penggunaan hadith telah dilakukan, berikutan ramai ulama dari setiap generasi terutamanya dari generasi pertama (sahabat r.a) telah meninggal dunia. Oleh itu, usaha ini perlu bagi membezakan antara riwayat yang sah dan palsu mengenai Nabi Muhammad saw dan para sahabat.

Menurut al-Zahrani (2010), kemunculan kitab bertemakan ilmu *rijal al-hadith* dengan kitab-kitab dalam kategori al-Tabaqat³, *ma'rifah al-sahabah*⁴ dan kitab-kitab *jarr wa al-tarif*⁵ ialah antara akhir abad kedua dan pertengahan kurun ketiga hijrah dan penulisan-penulisan ini kemudiannya bertambah dan meluas selepas itu. Manakala kitab-kitab versi Tarikh al-Mudun yang menghadkan perbahasan pada biodata perawi hadith di negeri tertentu pula, muncul sejak pertengahan kedua dari kurun ketiga hijrah. Maka boleh dikatakan bahawa melalui kajian *sanad*, para ulama hadith telah membentuk *sanad* menjadi sebuah disiplin ilmu yang tersendiri dengan menghasilkan kitab-kitab bertemakan *rijal al-hadith* (Abu Zahwu 1984; al-Zahrani 2005).

Dengan itu, didapati bahawa inisiatif-inisiatif yang dilaksanakan oleh para sahabat, tabiin dan generasi selepas mereka dalam kajian *sanad* tersebut, telah berjaya membendung permasalahan penyelewengan dan penyandaran pada nama Nabi s.a.w. Inisiatif-inisitif tersebut telah membentuk *sanad* menjadi sebuah sebuah disiplin ilmu yang tersendiri dan seterusnya membangun sebagai sebuah sistem yang mudawwan (tersusun) dari sudut teori dan praktikal.

Perbahasan tentang sejarah permulaan kajian *sanad* sehingga ia terbentuk menjadi sebuah sistem yang *mudawwan* (mencatat) menunjukkan bahawa *sanad* pada masa dahulu mempunyai empat tujuan utama; (1) mengenalpasti identiti para perawi yang terkandung dalam jalur periwayatan hadith dan (2) menilai status para perawi dari sudut cадalah dan dabit. Dari penilaian tersebut dapat (3) menentukan kredibiliti para perawi dalam periwayatan sama ada ianya diterima atau ditolak. Setelah itu, dapat (4) menentukan kesahihan sesebuah hadith.

Namun, tujuan *sanad* pada zaman ini berbeza dengan tujuan-tujuan yang telah disenaraikan di atas. Pada zaman ini, *sanad* bertujuan untuk (1) mengekalkan *silsilah* (rantaian) *sanad* (Ibn Salah 1995; Khalid Marghub 2009; Farhah Zaidar et al. 2013) dan (2) meneruskan tradisi pembelajaran ulama terdahulu (Raja Ahmad Mukhlis 2011a, 2011b, 2011c). Manakala, ia juga dilihat sebagai satu bentuk untuk (3) mendapatkan *tabarruk* (keberkatan) lantaran terdapat kebersambungan *sanad* tersebut kepada Rasulullah saw. (Khalid Marghub 2009; Mohd Asri Zainal Abidin 2011; Mohd Asri Yusuf 2012)

Khalid Marghub (2009) dalam kajiannya bertajuk *Makanah al-Ijazah 'inda al-Muhaddithin baina al-Ifrat wa al-Tafrit al-Hasilin fiha min ba'di al-Muhaddithin* telah menjelaskan sebab mengapa berlaku perbezaan tersebut. Menurutnya perbezaan antara dua zaman tersebut ialah para ulama salaf r.a, mereka mengumpul hadith dari lembaran penulisan orang ramai dan dari perawi hadith, maka ia adalah keperluan kepada kaedah al-Sama^c lantaran bimbang berlaku penyelewengan dan percampuran (antara sahibh dan dhaif). Situasi ini berbeza dengan zaman selepas pembukuan kitab dalam ilmu *matan* dan *sanad*. Faedah periwayatan selepas itu ialah persambungan rantaian *sanad* kepada Nabi saw sebagai *tabarruk* (untuk mendapatkan keberkatan). Manakala *hujjah* pula tertegak dengan apa yang terkandung dalam hadith tersebut, mengetahui hadith yang sahibh dan dhaif dan mengambil ilmu dari kitab-kitab *jarr wa al-ta'dil* (penelitian terhadap perawi hadith).

Khalid Marghub (2009) juga menjelaskan bahawa perbezaannya ialah ulama *mutaqaddimun* tidak meriwayatkan hadith melainkan dengan *sanad* dan menamakan hadith yang tidak bersanad sebagai hadith *Mu'allaq*. Manakala ulama *mutaakhirun* pula, menghasilkan kitab-kitab *ahkam* dan sebagainya dengan membuang *sanad* dengan merujuk kepada apa yang telah ditetapkan oleh ulama yang terawal. Mereka bersetuju bahawa semua *muhaddith* tersebut benar dalam periwayatan secara al-Sama^c.

Muhammad Zubayr Siddiqi (1993) dalam bukunya *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features* juga telah menjelaskan tentang perbezaan tujuan *sanad* pada zaman dahulu dan kini. Tetapi beliau menjelaskan

perbezaan tersebut dalam bidang penulisan dan percetakan. Menurutnya, usaha menyatakan *sanad* mempunyai nilai yang besar pada zaman dahulu kerana bidang percetakan tidak berapa diketahui. Justeru, pada waktu itu sesebuah karya mudah disandarkan kepada bukan pemiliknya. Walaubagaimanapun menurutnya, dengan kehadiran mesin cetak pada zaman moden ini, menyatakan *sanad* dalam sesebuah karya kurang manfaatnya lantaran sebuah buku boleh dicetak dengan salinan yang sama.

Oleh itu, dapat dibezakan bahawa *sanad* antara kedua-dua zaman tersebut tidak mempunyai tujuan yang sama. Keperluan untuk mendapatkan *sanad* begitu penting pada generasi awal Islam kerana hadith berselerakan dan sukar dibezakan jika tidak dilakukan kajian *sanad*. Lantaran itu, *sanad* pada zaman dahulu mempunyai empat tujuan iaitu: (1) mengenalpasti identiti para perawi yang terkandung dalam jalur periyawatan hadith (2) menilai status para perawi dari sudut '*adalah*' dan *dhabit* (3) menentukan kredibiliti para perawi dalam periyawatan sama ada ianya diterima atau ditolak dan (4) menentukan kesahihan sesebuah hadith. Dari sudut untuk memuatkan *sanad* dalam sesebuah kitab pula, ia dilihat penting kerana tiada kemudahan dalam bidang percetakan pada zaman dahulu. Justeru, memuatkan *sanad* pada masa itu bertujuan untuk membantu dalam mencegah penyandaran sesebuah kitab kepada bukan selayaknya.

Tetapi berikutnya dari usaha pengumpulan dan pembukuan hadith, tujuan *sanad* sudah tertunai. Persambungan *sanad* pada zaman ini merupakan satu bentuk *tabarruk* (keberkatan) dan *hujjahnya* pula terletak pada isi kandungan hadith bukan *sanad*. Bahkan pada zaman selepas pembukuan kitab hadith, ulama *mutaakhirun* menghasilkan kitab-kitab mereka dengan membuang kebanyakan *sanad*. Dari aspek untuk memuatkan *sanad* dalam penulisan kitab pula, ia dinilai tidak penting lantaran wujudnya teknologi percetakan yang mampu menghasilkan salinan yang sama untuk sesebuah kitab.

Relevansi *Sanad* Pada Zaman Kini

Perbincangan sebelumnya telah menunjukkan bahawa tujuan *sanad* pada zaman ini tidak sama sebagaimana pada zaman dahulu. *Sanad* pada zaman ini dilihat kurang bermanfaat. Justeru, adakah *sanad* masih lagi relevan pada masa ini? Khafidz Soroni (2014) berpendapat bahawa *sanad* tetap relevan pada masa kini. Menurutnya, pendapat yang mengatakan *sanad* pada zaman kini tidak lagi dijamin *kethiqahannya* dan persambungan *sanadnya*, adalah hasil dari kejahilan dan kesan penjajahan dalam sistem pendidikan. Malah, beliau berpendapat pandangan ibn Salah (1995) yang menyatakan bahawa "periyawatan dengan *isnad-isnad* yang bersambung bukanlah maksud daripadanya pada zaman kita ini...", masih boleh dipertikaikan. Ini kerana menurut Khafidz Soroni (2014), *sanad* masih diperlukan untuk mensabitkan sesuatu riwayat dan wujudnya *sanad-sanad* yang masih *sabit* sama ada pada zaman Ibn Salah, sebelumnya mahupun selepasnya.

Raja Ahmad Mukhlis (2011) pula berpendapat bahawa sistem bersanad ialah sistem tradisi pewarisan ilmu sejak zaman *salaf* yang menjaga kemurnian sumber dan kefahaman agama. Justeru itu, aplikasi *sanad* menurutnya penting pada masa kini kerana ianya berbeza dengan sijil-sijil yang didapati di insitusi pengajian tinggi yang tidak mengandungi *sanad* keilmuan sehingga kita tidak tahu dari siapa guru yang mengajar kita mendapat kefahaman agama.

Dalam pada itu, Ibn Salah (1995), Mohd Asri Zainal Abidin (2011), Firanda Andirja (2012) dan Ahamad Asmadi Sakat (2014) telah menyatakan pendapat bahawa aplikasi *sanad* tidak relevan pada masa kini. Menurut Mohd Asri Zainal Abidin (2011) *sanad* di zaman ini sudah tiada nilai asal *sanad* iaitu mengkaji ketulenan riwayat. Ini kerana, para ulama yang mengumpul hadis seperti Ahmad ibn Hanbal, al-Bukhari, Muslim, Abu Daud dan lain-lain telah pun menyatakan *sanad* antara Nabi saw dan mereka. Kitab-kitab mereka telah tersebar dan tiada pertikaian yang menafikan kitab-kitab tersebut daripada mereka. Maka, *sanad* antara mereka dan kita sudah tidak diperlukan lagi.

Jawapan beliau tersebut sejajar dengan pendapat ibn Salah (1995) yang dikemukakan oleh beliau dalam kitabnya Muqaddimah ibn Salah. Beliau berpendapat bahawa:

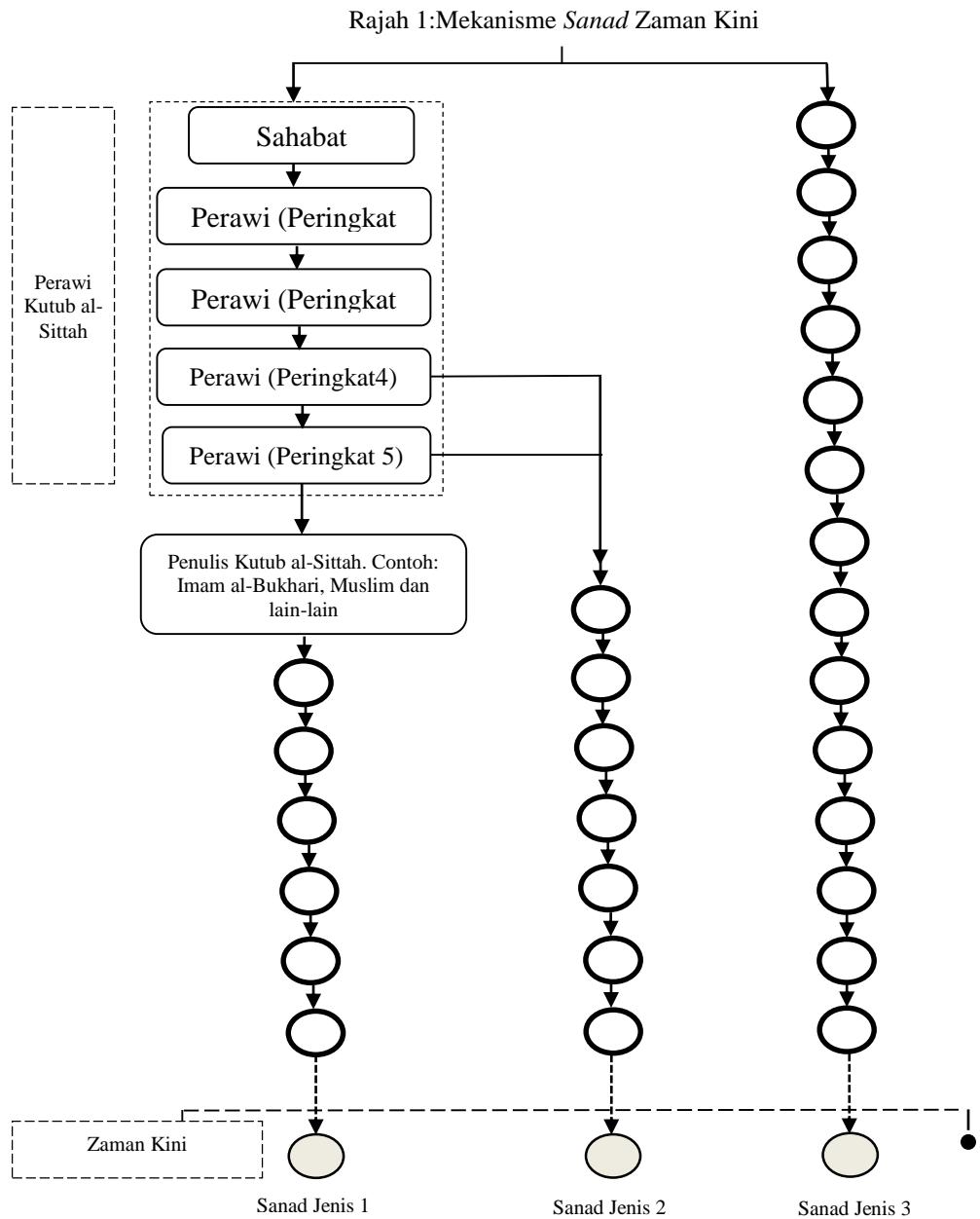
“Bukanlah yang dimaksudkan *sanad* sebagaimana pada zaman kita dengan menghitbatkan hadith yang diriwayatkan dan mentashihkannya. Ini kerana tidak terlepas *sanad-sanad* tersebut (zaman beliau dan beberapa zaman sebelum itu) dari perawi yang tidak tahu apa diriwayatkan, atau tidak dabit (memelihara tulisan dan ingatan) apa yang dia catatkan dengan satu dabit yang layak untuk dipegang kesabittannya. Tetapi maksud periwayatan dengan *sanad-sanad* al-Muttasil ialah mengekalkan silsilah *sanad* yang menjadi keistimewaan umat ini”.

Ahamad Asmadi Sakat (2014) telah memberikan ulasannya berkenaan pendapat Ibn Salah di atas. Beliau bersetuju dengan apa yang dinyatakan oleh Ibn Salah. Ini kerana menurutnya, yang dimaksudkan dengan *al-isnad* ialah mengetahui hukum hadith dari sudut penerimaan dan penolakan. Manakala keperluan kepada mengkaji *sanad* tersebut memadai dengan kajian *sanad* dari pemilik kitab hadith sehingga kepada Nabi s.a.w. Justeru, *sanad* selepas pembuku kitab hadith tidak memberikan sebarang implikasi terhadap status hadith.

Pendapat yang sama juga telah dinyatakan oleh Firanda Andirja (2012). Beliau telah menyatakan bahawa *sanad* pada masa kini tidak mempunyai kerelevannnya sebagaimana pada masa dahulu. Dalam menjelaskan pandangannya, beliau telah menyatakan tiga jenis *sanad* yang ada pada zaman kini.

Dalam rajah 1 berikut, menunjukkan tiga jenis *sanad* hadith yang telah dikemukakan oleh beliau. Pertama: *sanad* yang bersambung kepada salah satu dari para penulis hadith. Di zaman sekarang ini, contohnya ada *sanad* yang bersambung hingga al-Bukhari, al-Tirmidhi atau kepada Abu Daud. Kedua: *Sanad* yang bertemu pada guru-guru para penulis tersebut, atau bertemu pada para perawi

yang berada di atasnya lagi (para guru kepada para guru kepada para penulis). Ketiga: *Sanad* yang melalui jalur lain hingga sampai kepada Nabi SAW tanpa melalui jalur para penulis kitab-kitab tersebut.



Melalui rajah di atas, Firanda Andirja (2012) menganalisa tentang ketidak relevan sanad pada zaman kini. Menurutnya, fungsi *sanad* kurang bermanfaat di zaman kini jika berkaitan dengan *sanad* hadith Nabi saw. *Sanad* jenis pertama menunjukkan para perawi di bawah para penulis kitab hadith tersebut hingga perawi di zaman sekarang tidak boleh diperiksa kredibilitinya. Ini kerana biografi mereka tidak diperhatikan oleh para ulama dan tidak termaktub dalam kitab-kitab *al-jarh wa al-ta'dil*.

Manakala *sanad* jenis kedua pula menunjukkan jika seluruh perawi tersebut dari zaman kini hingga ke penulis kitab dianggap *thiqah*, maka pemeriksaan tetap perlu dilakukan terhadap kedudukan para perawi dari zaman guru para penulis kitab-kitab hadith tersebut sehingga Rasulullah saw. Ini bermakna kajian *sanad* dilakukan terhadap para perawi yang terdapat dalam *sanad-sanad* yang terkandung dalam kitab-kitab hadith tersebut.

Akhir sekali, jenis *sanad* ketiga menunjukkan periyawatan hadith yang diriwayatkan oleh seseorang di zaman sekarang hingga zaman Rasulullah tanpa melalui jalur para penulis kitab-kitab hadith di atas. Maka tentunya kita akan mendapatkan minima sekitar dua puluh orang perawi. Untuk dua puluh orang perawi tersebut, tidak mungkin kita menyelidiki kredibiliti mereka kerana tidak ada kitab-kitab *al-Jarh wa al-ta'dil* yang menjelaskan tentang biografi mereka.

Maka atas dasar itu, menurut Firanda Andirja (2012) kebanyakannya di antara para penuntut ilmu berpaling dari mencari *sanad* hadith di zaman sekarang. Ini kerana, mereka melihat bahawa tidak ada faedah dari usaha tersebut. Namun, tidak dinafikan bahawa masih ada para penuntut ilmu dan para ulama yang melestarikan periyawatan hadith dengan *sanad-sanad* tersebut bagi tujuan mengekalkan tradisi ini dalam pengajian Islam.

Dengan itu, dapatan kajian menunjukkan bahawa *sanad* pada zaman dahulu dan kini tidak mempunyai tujuan yang sama. *Sanad* pada zaman dahulu bertujuan untuk (1) mengenalpasti identiti para perawi yang terkandung dalam jalur periyawatan hadith (2) menilai status para perawi dari sudut sifat ‘adalah dan *dabit* (3) menentukan kredibiliti para perawi dalam periyawatan sama ada ianya diterima atau ditolak dan (4) menentukan kesahihan sesbuah hadith. Manakala pada zaman ini, tujuan *sanad* lebih untuk (1) mengekalkan *silsilah* (rantaian) *sanad* (2) meneruskan tradisi pembelajaran ulama terdahulu (3) mendapatkan *tabarruk* (keberkatan) lantaran terdapat kesinambungan *sanad* tersebut kepada Rasulullah sa.w. Oleh itu, kajian ini lebih cenderung kepada pendapat yang mengatakan aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam pada masa kini dilihat tidak relevan lantaran tujuan *sanad* sudah tertunai. Di samping, keberadaan *sanad* kurang bermanfaat kerana para perawi di zaman sekarang tidak boleh diperiksa kredibilitinya.

KESIMPULAN

Jika mencari *sanad* hadith didapati kurang relevan pada zaman kini, bahkan ia lebih lagi didapati tidak relevan untuk *sanad-sanad* bagi selain hadith yang meliputi pelbagai ilmu pengajian Islam. Ini kerana perbahasan di atas sudah menjelaskan bahawa tujuan *sanad* ialah untuk menyelidiki kredibiliti perawi hadith. Untuk menyelidiki kredibiliti mereka pula ia bermula dari pembuku kitab hadith sehingga kepada Nabi saw. Justeru, kedudukan perawi selepas pembuku kitab hadith tidak perlu diselidiki dan keberadaannya tidak memberikan manfaat bagi tujuan pentashihan tersebut. Oleh itu, jelas bahawa *sanad* pada zaman kini tidak mempunyai kerelevannanya dalam pengajian Islam. Tetapi, dapatan kajian ini tidak bermakna ingin mengenepikan aplikasi *sanad* dalam pengajian Islam pada zaman ini. Aplikasi *sanad* adalah satu tradisi pengajian Islam yang harus dikekalkan. Tetapi mengekalkannya bukan bermakna mengaplikasikannya kepada semua ilmu dan menafikan keilmuan lain yang tidak bersanad. Justeru, implikasi dari kajian ini dapat menyelamatkan pusat, fakulti dan institusi pengajian Islam yang tidak mengaplikasikan sistem *sanad* dari sebarang penolakan yang tidak berasas oleh mana-mana individu, pelajar dan masyarakat Islam. Kajian ini seterusnya mencadangkan agar satu garis panduan aplikasi *sanad* dibentuk bagi institusi dan pusat pengajian agama yang mengendalikan sistem pengajian bersanad pada masa kini. Garis panduan ini penting untuk membantu mengekalkan dan memperhalusi sistem pembelajaran ilmu-ilmu Islam secara bersanad yang sedia ada. Dalam masa yang sama, ia dapat memberikan kefahaman kepada masyarakat Islam tentang tujuan *sanad* pada masa kini dan mengelakkan dari dakwaan-dakwaan yang melampau dalam aplikasi *sanad*.

NOTA HUJUNG

1. *Al-Sawad al-A'zam*: Menurut Raja Ahmad Mukhlis, *al-Sawad al-A'zam* adalah ahl al-Sunnah wal Jamaah – (Raja Ahmad Mukhlis, Ilmu Warisan Nabawi Merentasi Zaman (2): As-Sawad al-A'zhom dalam Tradisi Keilmuan Islam, 2011, <http://mukhlis101.multiply.com/journal/item/325> [22 Mac 2012]). Istilah ini diambil dari sebuah hadith yang berbunyi:

لَا يَجْمِعُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى الصَّلَالَةِ أَبَدًا، وَقَالَ: يَدِ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، فَاتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ، فَإِنَّهُ مِنْ شَذِّ شَذِّ فِي النَّارِ.

Hukum hadis: Hadis ini dinilai sebagai Gharib oleh Abu Nu'aim dalam *Hilyah al-Auliya'* (3/42), Ibn Hajar menilainya sebagai daif dalam kitab *Ittihaf al-Mahrab* (8/529) dan Ibn Hazm pula menilai hadis ini munkar tidak boleh berhujjah dengannya.

Hadis ini juga diriwayatkan oleh Anas bin Malik dengan lafaz yang berbeza tetapi mengandungi maksud yang sama sebagaimana berikut:

إِنْ أَمْتَى لَا تجتمعُ عَلَى ضَلَالٍ إِذَا رأَيْتُمُ الْاخْتِلَافَ فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوْدَادِ الْأَعْظَمِ الْحَقُّ وَأَهْلُهُ.

Untuk hukum bagi hadis ini pula al-Mizzi telah menilainya sebagai Munkar al-Hadith dalam kitab *Tahzib al-Kamal* (21/207). Manakala Ibn Kathir dalam kitab *Nihayah al-Bidyah wa al-Nihayah* (1/128), al-'Iraqi dalam kitab *Takhrij Mukhtasar al-Minhaj* (No. 56) dan al-Albani dalam kitab *Daif al-Jami'* (No 1815), *al-Silsilah al-Dai'fah* (No. 2896) dan *Dha'if ibn Majah* (No. 789) telah menilai hadis ini sebagai daif.[Semua hukum hadis dalam kertas cadangan ini dipetik dari laman web:Al-Durar al-Saniyyah, al-Mausul'ah al-Hadithiah Taisir al-Wusul Ila Ahadith al-Rasul saw. t.th, <http://www.dorar.net/enc/hadis> [15 Mei 2012] melainkan jika dinyatakan sebaliknya].

2. Nur al-Din 'Itr (1997) dalam kitabnya *Manhaj al-Naqdi fi Ulum al-Hadith* telah menjelaskan tentang sifat *'adalah* dan *dabit* tersebut. Beliau mengemukakan pandangan Ibn Salah yang menyatakan bahawa: "Jumhur ulama Hadith dan Fiqh telah bersepakat bahawa mereka yang dijadikan hujjah periyatannya ialah orang yang adil, serta dhabit terhadap apa yang diriwayatkan. Perincinya ialah: dia hendaklah seorang Muslim, baligh, berakal, selamat dari sebab-sebab yang membawa kepada kerosakan dan kemusnahan maruah, seorang yang sedar dan tidak lalai, seorang yang menghafal jika dia berbicara berdasarkan hafalannya dan seorang yang dhabit dalam penulisannya jika dia berbicara berdasarkan penulisannya. Manakala, jika dia berbicara berdasarkan makna, dia disyaratkan juga mempunyai ilmu dengan apa yang berkaitan dengan makna" (hlm. 78-79).
3. *Kitab al-Tabaqat*: Meliputi perbahasan tentang perawi hadith dikalangan sahabat, tabiin dan tabi tabiin.
4. *Kitab Ma'rifah al-Sahabah*: Kitab khas membahaskan biodata para sahabat Nabi s.a.w.
5. *Kitab Jarh wa al-Ta'dil*: Kitab yang menjelaskan keadaan perawi hadith dai sudut kethiqah dan kedhaifan mereka.

RUJUKAN

- Abu Ghuddah, 'Abd al-Fattah. 1992. *al-Isnad min al-Din wa Safhah Musyriyah min Tarikh Sama'i al-Hadith 'inda al-Muhadithin*. Bayrut:Dar al-Qalam.
- Abu Zahwu, Muhammad Muhammad. 1984. *al-Hadith wa al-Muhaddithun*. al-Riyad: Syarikah al-Tiba'ah al-'Arabiyyah al-Sauudiyah.
- Ahamad Asmadi Sakat. 2014. *Pendapat Ibn Salah tentang Sanad pada zaman ini*. Temubual, 25 April.
- al-A'za'i, Muhammad Mustafa. 1992. *Dirasat fi al-Hadith al-Nabawiyyah wa tarikh tadvinihi*. Jil. 2.,Beirut: al-Maktab al-Islamiyy.
- al-A'zami, Muhammad Mustafa. 2003.The History of the Quranic Text from revelation to compilation A comparative study with the old testament and New Testament. Leicester: UK Islamic Academy.

- al-‘Umari, Akram Diya. 1984. *Buhuth Fi Tarikh al-Sunnah al-Musyarrakah*. al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam.
- al-Durar al-Saniyyah. t.th. al-Mausul’ah al-Hadithiah Taisir al-Wusul Ila Ahadith al-Rasul s.a.w. <http://www.dorar.net/enc/hadis> [15 Mei 2012].
- Ali Tantawi. .2006. Pendapatku Tentang *Sanad*. <http://www.al-hikam.net/home/content/pendapatku-tentang-sanad> [10 April 2012]
- al-Khatib al-Baghdadi. 1975. *al-Rihlah fi Talab al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Khatib al-Baghdadi. 1983. *al-Jamic li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Samic*. Jil. 2. Riyad: Maktabah al-Macarif.
- al-Ramahurmuzi, al-Hasan ibn ‘Abd al-Rahman. 1971. *Al-Muhaddith al-Fasil Baina al-Rawi wa al-Wa‘i*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Siba‘i, Mustafa. 2003. *al-Sunnah wa Makanatuhafi al-Tasyri‘*. Bayrut: Dar al-Warraaq.
- al-Zahrani, Muhammad ibn Matr. 2005. *Tadwin al-Sunnah al-Nabawiyyah Nasy’atuhu wa Tatawwaruhu*. al-Riyad: Maktabah Dar al-Minhaj.
- al-Zahrani, Muhammad ibn Matr. 2010. *‘Ilm al-Rijal Nasy’atuhu wa Tatawwaruhu min al-Qurn al-Awwal ila Nihayah al-Qurn al-Tasi‘*. al-Riyad: Maktabah Dar al-Minhaj.
- Farhah Zaidar Mohamed Ramli, Latifah Abdul Majid & Mohd Arif Nazri. 2013. Penerokaan Talaqqi bersanad (TB) dalam Pengajian Hadis di Malaysia. *Islamiyat* 35(2): 67 – 76.
- Firanda Andirja Abidin. 2012. Ketika Sang Habib dikritik. t.tp: Naasirussunnah.
- Graham, A.William. 1993. Traditionalism in Islam. *The Journal of Interdisciplinary History* 23(3):495-522 <http://www.jstor.org/stable/206100> [29 Mac 2012].
- Ibn Jamalah, Muhammad ibn Ibrahim, 1986. *Al-Mihal al-Rawi fi Mukhtasar cUlam al-Hadith*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Salah. 1995. *Muqaddimah ibn Salah*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Khafidz Soroni. 2014. Pengajian Bersanad Tetap Relevan. Q&A April: 50-52.
- Khalid Marghub. 2009. *Makanah al-Ijazah ‘inda al-Muhaddithin baina al-Ifrat wa al-Tafrit al-Hasilin fiha min ba‘di al-Muhaddithin*. t.tp: al-Ummah.
- Mahmud Tahhan. 1996. *Taisir Mustalah al-Hadith*, al-Riyad: Maktabah al-Ma‘arif fi al-Nasyr wa al-Tauzi‘.
- Mohd Asri Yusof. 2012. Apakah Pada Hari Ini Pengajian Bersanad Menjadi Satu Kemestian? Video. <http://youtu.be/YXRgTF5AwG8> [30 September 2014].
- Mohd Asri Zainal Abidin. 2011. Hukum Mengaji Tanpa *Sanad Sendiri*. <http://drmaza.com/home/?p=1411> [30 Mac 2012].
- Muhammad ‘Ajjal-Khatib. 1988. *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*. al-Qahirah: Maktabah Wahbah.
- Muhammad cAjjal-Khatib. 1989. *Usul al-Hadith cUlumuhu wa Mustalahuhu*. Bayrut: Dar al-Fikr.
- Muhammad Zubayr Siddiqi. 1993. *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*. Cambridge: The Islamic texts society.

- Munzir. 2007. Paham Salafy (Wahaby).
http://majelisrasulullah.org/index.php?option=com_simpleboard&Itemid=&func=view&catid=7&id=9654#9654 [30 September 2014].
- Munzir. 2011. *Sanad & Berdakwah*.
http://majelisrasulullah.org/index.php?option=com_simpleboard&Itemid=&func=view&catid=9&id=26683#26683 [30 September 2014].
- Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairyy al-Naisaburiyy. 2001. *Sahih Muslim*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Nur al-Din cItr, 1997. *Manhaj al-Naqdi fi Ulum al-Hadith*. Damsyiq: Dar al-Fikr.
- Raja Ahmad Mukhlis, 2011b. Ilmu Warisan Nabawi Merentasi Zaman (2): As-Sawad al-A'zhom dalam Tradisi Keilmuan Islam.
<http://mukhlis101.multiply.com/journal/item/325> [22 Mac 2012].
- Raja Ahmad Mukhlis. 2011a. Ilmu Warisan Nabawi Merentasi Zaman (1): Tradisi Pengajian Ilmu Agama dalam Amalan Ulama.
<http://mukhlis101.multiply.com/journal/item326> [22 Mac 2012].
- Raja Ahmad Mukhlis. 2011c. Ilmu Warisan Nabawi Merentas Zaman (3): al-Turath al-Islami dalam Tradisi Keilmuan Islam,
<http://mukhlis101.multiply.com/journal/item324> [22 Mac 2012].

*Sakinah Saptu

Jabatan Pengajian Al-Quran & Al-Sunnah,
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia.
E-mel:usakinahsaptu@gmail.com

Al-Hikmah 7(1) 2015: 119-131

Kesan Terapi Ruqyah dalam Merawat Pesakit HIV/AIDS

Therapeutic Ruqyah effects in Treating HIV/AIDS Patients

HASLINDA LUKMAN*
LATIFAH ABD. MAJID
WAN NASYRUDIN WAN ABDULLAH

ABSTRAK

Terapi *ruqyah* adalah satu pendekatan bagi merawat pesakit HIV/AIDS di Malaysia selain rawatan moden yang didapati kurang berjaya menyembuhkan HIV/AIDS serta jauh dari nilai kerohanian. Terapi ruqyah pernah dilakukan dalam merawat kerasukan jin, mahkluk halus, gangguan emosi, ketagihan dadah dan kanser. Pendekatan ruqyah terbukti berkesan menyembuhkan penyakit penyakit tersebut. Justeru objektif kajian ini ialah untuk mengkaji kesan terapi ruqyah terhadap golongan HIV/AIDS di Pusat Rawatan Islam Manarah (PRIM). PRIM dipilih sebagai lokasi kajian kerana IA menawarkan rawatan terapi ruqyah kepada pesakit HIV/AIDS. Kajian ini adalah kajian kualitatif dengan rekabentuk kajian kes. Metode pengumpulan data yang digunakan ialah instrument temubual, analisa dokumen dan pemerhatian. Paparan data adalah berbentuk diskriptif. Hasil kajian menjelaskan bahawa pendekatan terapi ruqyah memberi kesan kepada kesembuhan penyakit seperti kelumpuhan, *parkinson* (sendi), peningkatan CD4 pesakit HIV/AIDS, menghasilkan ketenangan jiwa dan membentuk menjadi Muslim yang baik. Kajian ini membuktikan bahawa terapi ruqyah relevan untuk diamalkan dan menjadi rawatan alternatif untuk merawat pesakit HIV/AIDS dalam lingkungan syariat berasaskan al Quran dan al Sunnah.

Kata Kunci: *Kesan, Terapi ruqyah, HIV/AIDS*

ABSTRACT

Ruqyah therapy is one approach for treating patients with HIV / AIDS in Malaysia as well as modern treatments found to be less successful in curing HIV / AIDS, and away from the spiritual. *Ruqyah* therapy ever conducted in the treatment demon spirits, delicate creature, emotional disturbances, drug addiction and cancer. *Ruqyah* approach is proven to cure the disease. Hence the objective of this study was to investigate the effect of group therapy ruqyah against HIV / AIDS in

Manarah Islamic Medical Centre (PRIM). PRIM is selected as the study site because it offers *ruqyah* therapy treatment for patients with HIV / AIDS. This study is a qualitative research with case study design. Methods of data collection instruments used were interviews, document analysis and observation. Display data is descriptive. The study explains that *ruqyah* therapy approach affects the cure of diseases like paralysis, Parkinson's (joint), increase CD4 HIV / AIDS patients, producing inner peace and establish a good Muslim. This study proves that the relevant *ruqyah* therapy to be practiced and treatment alternative for treating patients with HIV / AIDS in the range of Shari'a-based al-Quran and al-Sunnah.

Keywords: *Impact, Ruqyah Therapy, HIV / AIDS*

PENGENALAN

Human Immunodeficiency Virus (HIV) ialah virus yang bertindak melemahkan dan memusnahkan sistem daya tahan badan manusia dan merupakan virus yang menyebabkan AIDS. HIV termasuk dalam kumpulan virus yang dinamakan retrovirus yang menjangkiti sel manusia serta menggunakan tenaga dan nutrien yang disediakan oleh sel itu untuk tumbuh dan membiak. AIDS adalah singkatan bagi Acquired Immune Deficiency Syndrome iaitu Sindrom Kurang Daya Tahan Penyakit. AIDS sejenis penyakit di mana sistem imun badan tidak lagi berfungsi dan tidak dapat melawan jangkitan yang dikenali dengan ‘jangkitan oportunistik’ dan penyakit lain yang bertindak dengan mengambil kesempatan dengan sistem imun yang lemah. AIDS merupakan peringkat terakhir daripada spektrum jangkitan HIV di mana sistem daya ketahanan badan melawan kuman-kuman jangkitan telah dilumpuhkan oleh virus HIV. Ia lambat-laun akan memusnahkan keupayaan semula jadi badan untuk melawan jangkitan dan sesetengah jenis kanser. AIDS merupakan penyakit yang paling serius terjadi akibat jangkitan HIV. Bagi mereka yang menghidap AIDS, jangkitan dan penyakit yang biasanya tidak merbahaya boleh mengancam nyawa seperti jangkitan opportunistic berpunca dari mikrob yang lazimnya tidak menyebabkan penyakit pada orang sihat. (KKM 2013 dan Harun Yahya 2002).

Kriteria yang digunakan untuk mentakrifkan AIDS adalah merangkumi semua orang yang dijangkiti HIV yang mempunyai bilangan sel CD4 +T kurang daripada 200. Sel ini juga dikenali sebagai sel T4. Sel T4 ialah 'pejuang' utama dalam sistem pertahanan badan yang melawan penyakit. Orang dewasa yang sihat selalunya mempunyai 1000 atau lebih sel T4 (Harun Yahya 2002).

Virus HIV mula dikenal pasti pada tahun 1984 selepas meletusnya wabak AIDS. Virus ini mempunyai masa pengaraman yang panjang sehingga bertahun-tahun lamanya sebelum menunjukkan tanda dan gejala penyakit. Virus HIV yang menyebabkan AIDS menular melalui hubungan seks dengan orang yang telah dijangkiti, perkongsian jarum suntikan dikalangan penagih dadah dan dari ibu

yang dijangkit kepada bayi yang dikandungnya. Virus ini melalui pelbagai peringkat dalam proses menularkan jangkitan HIV. (KKM 2013, JAKIM 2009, Ahmad Syauqi Ibrahim 2012).

Kes pertama HIV/AIDS melibatkan 3 orang pesakit telah mula dikesan di Malaysia pada tahun 1986. Menurut United Nations Programme on HIV and AIDS atau UNAIDS (2011), pada tahun 2011 dianggarkan 9,400 orang dijangkiti HIV/AIDS dalam masa sehari di dunia, manakala di Malaysia dianggarkan purata 10 orang dijangkiti virus HIV/AIDS untuk sehari dengan angka 7 dari 10 orang adalah beragama Islam (Faisal 2012). Jumlah tersebut telah meningkat kepada 3,438 pada akhir 2012. Kumulatif kes HIV/AIDS semenjak tahun 1986 hingga tahun 2012 adalah sebanyak 98,279. Manakala bilangan kematian mereka yang disebabkan penyakit yang berkaitan sepanjang tempoh tersebut adalah seramai 15,521 orang. Oleh yang demikian adalah dianggarkan bilangan mereka yang hidup dengan HIV/AIDS sehingga tahun 2012 adalah seramai 82,758 orang.

Berdasarkan penjelasan Faisal Ibrahim (2012) bahawa di Malaysia 7 dari 10 orang pesakit HIV/AIDS adalah dikalangan orang Melayu Islam adalah satu perkara yang sangat menggusarkan, kerana ia memberi kesan negatif kepada masalah ekonomi, sosial dan politik umat Islam (Nurdeng Deuraseh.2013). Kajian Fajar Hidayanto (2006) menyatakan bahawa orang yang hidup dengan HIV/AIDS (ODHA) berada pada tahap krisis spiritual yang tinggi selain tanda-tanda psikologi seperti cemas, ingin bunuh diri dan stigma. Selain kaedah pencegahan, kaedah rawatan sangat penting untuk membantu pesakit HIV/AIDS pulih. Oleh itu bantuan dari sudut rawatan dan pemulihan yang tepat harus diberikan kepada mereka. Kini rawatan moden yang sedia ada ialah ‘highly active antiretroviral therapy’ (HAART) yang hanya mampu memanjangkan tempoh hayat manusia HIV/AIDS namun jauh dari sudut kerohanian dan kayakinan kepada Tuhan.

Terapi ruqyah adalah sebahagian dari sumber perubatan Islam berdasarkan Al Quran. Terapi ruqyah merupakan salah satu metod penyembuhan yang digunakan oleh Rasulullah SAW dalam merawat penyakit. Menurut Ibnul Qayyim Al Jauziah (2013) terapi ruqyah merupakan terapi dengan melafazkan doa baik dari Al Qur'an atau Al Sunnah untuk menyembuhkan suatu penyakit. Terapi ruqyah tidak terhad penggunaannya pada gangguan jin sahaja, ia juga merangkumi terapi fizikal dan gangguan jiwa.

Pendekatan ruqyah dengan ayat ayat al-Quran, zikir dan doa adalah ubat yang mampu menyuntik jiwa insan dan bertuhan dalam diri manusia (Muhammad Ibrahim Salim 2009). Oleh itu mungkin ia boleh digunakan sebagai satu bantuan, sokongan dan rawatan kepada golongan HIV/AIDS Islam dalam menjalani kehidupan mereka dilandaskan yang diredhai Allah. Perkara ini juga selaras dengan hadis-hadis yang membicarakan mengenai manfaat terapi ruqyah, penyakit yang disentuh adalah pengaruh mata yang jahat (*'ain*), penyebaran bisa racun (*humah*) dan penyakit *namlah* (*humah*). Berkaitan dengan masalah ini, Imam al Nawawi berkata dalam *Syarah Sahih Muslim*: “Maksudnya, ruqyah bukan bererti hanya dibolehkan pada tiga penyakit tersebut. Namun maksudnya bahawa Baginda ditanya tentang tiga hal itu, dan Baginda membolehkannya. Andai ditanya tentang

yang lain, maka baginda akan mengizinkannya pula. Sebabnya Baginda sudah memberi isyarat buat selain mereka, dan Baginda pun pernah meruqyah untuk selain tiga keluhan tadi” (Sahih Muslim, 14/185, kitab As Salam)

Terdapat banyak hadis-hadis yang mengharuskan penggunaan ruqyah dalam perubatan, antaranya ialah cerita dari Abi Said al-Khudri berkaitan sekumpulan sahabat Rasulullah telah mengubat seorang ketua kampung yang mengalami bisa disengat kala jengking dengan menggunakan bacaan surah al Fatihah. Hasilnya orang yang diubati itu telah sembuh dan mereka memaklumkan perkara itu kepada Rasulullah dan baginda membenarkannya (Muhammad Ibrahim Salim.2009, Nurdeng Deuraseh 2013).

Hasil perbincangan diatas timbul persoalan mungkinkah virus HIV/AIDS boleh dirawat menggunakan ruqyah? Adakah pendekatan ini memberi kesan dalam merawat dan memulihkan golongan HIV/AIDS? Untuk menjawab persoalan ini maka kajian ini dilakukan dengan objektif untuk menganalisa kesan terapi ruqyah kepada golongan HIV/AIDS

Hasil tinjauan buku, dokumen dan kajian lepas, perkara berkaitan ruqyah banyak membincangkan perkara perkara yang bersifat konsep seperti halal haram ruqyah yang dikupas antaranya oleh al Jaurani (2007), Malik Faisal (2011), Musdar Bustamam Tambusai (2013), dan Nurdeng Deuraseh (2013), berkaitan definisi ruqyah, kaedah kaedah yang halal dan yang sepatutnya dijauhi, ayat ayat yang berkaitan dengan ruqyah serta kaedah yang syar’ie dan tidak syar’ie dalam pelaksanaan ruqyah.

Hasil bacaan lepas juga pengkaji menemui banyak kajian yang telah dilakukan dalam disiplin ilmu ruqyah dalam merawat penyakit samada zahir atau batin antaranya seperti penyakit kanser (Lokman Abdul Hamid 2013, Kahel 2010.), emosi (Nikmatun Khasanah 2006), jiwa(Dadang Hawari 1996), kemurungan (Zainul Ariffin dan Zulkhair, tt), cemas (Ana Noviana 2010). Hasil kajian menunjukkan kesan kesembuhan terapi ruqyah kepada semua jenis penyakit yang disebut diatas.

Nikmatun Khasanah (2006) dalam kajian menyatakan untuk menyembuhkan penyakit tidak cukup hanya melalui terapi perubatan moden melainkan dengan pendekatan spiritual. Hasil kajian Primadona (2010) turut menunjukkan bahawa ketenangan yang diperolehi dari zikir meningkatkan ketahanan tubuh, mengurangkan risiko penyakit jantung dan memanjangkan usia. Tanpa ketenangan tubuh menjadi lemah dan senang untuk dijangkiti virus serta membantu pembiakan sel sel kanser. Perbahasan Aida Hidayah (2011) turut mendapati bahawa ayat ayat al Quran mempunyai pelbagai fungsi selain sebagai nilai ibadah ia adalah ubat menyelesai semua masalah hidup. Cahaya Sabiq (2008) turut bersetuju bahawa terapi ruqyah mampu menyembuhkan penyakit yang berkaitan psikologi dan terapi berfungsi mencegah penyakit singgah kepada manusia. Fadzli Adam (2011) menyatakan rawatan alternatif seperti solat, taubat, muhasabah diri, kelas fardhu ain dan mengaji al Quran membantu penyembuhan kes penagihan dadah. Iman Setyabudi (2012) menyatakan metod zikir yang diberikan kepada pesakit AIDS berpengaruh secara signifikan dalam menurunkan tahap kesan

negatif dalam diri mereka iaitu membantu memberi ketenangan kepada jiwa mereka. Namun kajian beliau terbatas pada konsep zikir kepada jiwa pesakit AIDS sahaja.

Manakala Ana Noviana (2010) dalam kajiannya bertajuk Terapi Ruqyah Syar'iyyah bagi penderita Gangguan emosi di Bengkel Rohani Ciputat menjadikan al Quran sebagai kaedah utama dalam rawatan, dimana al Quran dibaca secara langsung kepada pesakit. Dalam Kajian beliau air atau alat-alat lain tidak digunakan, hanya bergantung kepada ayat-ayat Al Quran sahaja. Manakala pendekatan yang diguna hanya 2 langkah iaitu sebelum rawatan dan proses rawatan. Sebelum rawatan dimulakan pesakit akan dianalisa berkaitan penyakit yang dihidapi maka setelah dikenalpasti penyakitnya maka rawatan akan dijalankan sesuai dengan penyakit yang dihidapi. Didapati rawatan ruqyah memberi kesan kepada pesakit dari sudut ketenangan jiwa.

Seterusnya Lokman Abdul Hamid (2013) seorang pengasas kepada Pusat Rawatan Islam al Hidayah menjelaskan bahawa kanser dapat disembuhkan dengan dibacakan ayat al Quran pada tempat sakit dan mengamalkan membaca ayat-ayat al Quran yang dikhaskan untuk mengubati kanser. Beliau menjelaskan bahawa ramai pesakit kanser yang sembah dengan pendekatan ruqyah al Quran di Pusat Rawatan Islam al Hidayah.

Seterusnya antara kajian-kajian lepas yang turut membincarkan berkaitan perubatan Islam dan yang seiring dengannya antaranya ialah, '*Useful Medicinal Flora Enlisted In Holy Quran And al-hadith*' oleh Mushtaq Ahmad, Mir Ajab Khan, Sarfaraz Khan Marwa, Jampi Syarie Dalam Menggunakan Ayat-Ayat Al Quran oleh Hazlina Binti Abdullah (2010), Mardiana Bt Abdul Ghani (2004) dengan tajuk Penggunaan Ayat Al Quran Dalam Bidang Perubatan Kajian Di Darul Syifa' Bangi, Realiti Dan Cabaran Dalam Rawatan Islam: Analisis Hadith-Hadith Tentang Pendekatan, Kaedah Rawatan Nabi Saw Merawat Penyakit Sihir Oleh Khadher Ahmad dan Prof Madya Dr. Ishak Hj. Suliaman, Pengaruh Zikir (Membaca Al-Quran) Terhadap Perubahan Kadar Hormon T4 Tetraiodotironin) Pada Qori Dilingkungan Iptiq Jakarta oleh Primadona (2010). Ayat-Ayat Al-Quran Sebagai Terapi, Analisa Ayat-Ayat Ru'yah oleh Sharifah Norshah Bani Syed Bidin dan Al-Ruqyah With The Qur'an And The Du'A (The Prayer) In Islamic Medical Tradition oleh Nurdeen Deuraseh.

Manakala antara buku yang menyentuh berkaitan terapi ruqyah serta penggunaan ayat-ayat Al Quran sebagai terapi yang turut menjadi rujukan pengkaji dapat dilihat sebagaimana dibawah:

1. Penyembuhan dan khasiat ayat-ayat Al Quran oleh Imam Jalaluddin As-Suyuti terjemahan oleh Abdullah Qari Salleh (1996)
2. Terapi Al Quran untuk hidup sihat oleh Ir Abduddaim Kahel (2010)
3. Berubat dengan Al Quran oleh Muhammad Ibrahim Salim (2009)
4. Perubatan Rasulullah, Kenapa Rasulullah Sentiasa Sihat oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyah (2013).

5. Allah Doktorku, Wahyu Ubat Penyakitku oleh Mukhlis Asy Syarkani al Falahi (2013)
6. Perbaharuilah hidupmu dengan Al Quran, Ibnu Qayyim al Jauziyah (2012).
7. Berinteraksi Dengan Al Quran oleh Yusuf al Qardhawi (1999).
8. Manual Islam dan HIV/AIDS oleh JAKIM (2009).
9. ad-Daa Wa Ad Dawaa oleh Ibnu Qayyim al Jauziyyah (2009).
10. Islamic Medicine.oleh Brownie.Edward G (2001).
11. Quranic Super Healing.tulisan Mustamir Abdullah (2011).

Penelitian pengkaji ke atas bahan-bahan bacaan tersebut membuktikan bahawa perbincangan dan kajian berkaitan ruqyah telah pun wujud. Keadaan ini secara jelas menunjukkan bahawa meskipun sudah terlalu banyak penulisan dan karya yang membincangkan tentang pendekatan ruqyah dalam perubatan Islam samada dari sudut memulihkan penagih dadah, menghalau jin, saka, kanser, kemurungan, kecemasan, kebimbangan dan masalah jiwa. Namun kurang yang membicarakan berkaitan kesan rawatan ruqyah kepada pesakit HIV/AIDS.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan rekabentuk kajian kes yang dijalankan di Pusat Rawatan Islam al Manarah Kuang (PRIM). Sample terdiri dari 6 orang pesakit HIV/AIDS yang berumur antara 30an hingga 60an dan kesemuanya adalah lelaki. Pusat ini dipilih kerana mereka memberikan perlindungan dan melaksanakan rawatan rugyah terhadap pesakit HIV/AIDS. Metod temubual merupakan kaedah yang digunakan bagi mendapatkan data dan maklumat kajian terus dari responden kajian. Proses temubual dilakukan secara langsung melalui pertemuan dua mata atau melalui alat seperti internet dan telefon (Mak Soon Sang et al. 2009).

Teknik temubual dalam kajian ini melibatkan temubual dengan perawat dan pesakit HIV/AIDS. Temubual bersemuka dengan kaedah individu telah dijalankan kepada perawat dan pesakit HIV/AIDS di Pusat Rawatan Islam Manarah (PRIM). Temubual bersemuka dilaksanakan kepada perawat dan pesakit HIV/AIDS di Pusat Rawatan Islam selama empat hari iaitu pada 2 Mac, 12 April, 19 April dan 19 Julai 2014. Temubual melibatkan tiga orang perawat dan enam orang pesakit. Temubual dengan perawat dilakukan selama 30 minit seorang manakala temubual dengan pesakit ialah purata 15 minit untuk seorang pesakit. Temubual dengan perawat telah dilaksanakan secara individu iaitu dengan Ustaz Musyafian, Ustaz Zulkifli Zaiton dan Tn Hj Othman pada 2 Mac 2014 dan pada 19 Julai 2014. Manakala temubual dengan enam orang pesakit HIV/AIDS telah dilaksanakan pada 12 dan 19 April 2014. Dibawah dinyatakan latarbelakang pesakit.

DEMOGRAFI

NAMA PESAKIT	UMUR	LAMA SAKIT	PUNCA MENDAPAT HIV/AIDS	TEMPOH MENDAPAT RAWATAN
PESAKIT 1	30	3 tahun	LGBT	4 bulan
PESAKIT 2	30	4 tahun	Dadah	2 tahun
PESAKIT 3	40	4 tahun	Dadah	3 kali rawatan
PESAKIT 4	52	4 bulan	Dadah	4 bulan
PESAKIT 5	45	14 tahun	Dadah	1 tahun
PESAKIT 6	54	3 tahun	Zina	3 tahun

Kaedah analisa data yang digunakan bagi kajian ini ialah pendekatan analisa kandungan sebagaimana cadangan Merriem (1998) telah digunakan untuk menganalisa data temubual. Analisa kandungan adalah kaedah analisa yang selalu digunakan dalam kajian kualitatif. Ia digunakan untuk memastikan makna, konsep dan tema. Oleh itu analisa kandungan memerlukan sistem pengkodan yang berkaitan dengan matlamat sesuatu penyelidikan. Data diuraikan dengan cara berikut:

1. Data kualitatif yang diperolehi dari temubual dianalisa selaras dengan objektif kajian.
2. Data kualitatif dari pemerhatian dianalisa selaras dengan objektif kajian
3. Dalam usaha menghurai dan mengkritik dapatan kajian maka pengkaji akan merujuk kepada pendapat ilmuan yang telah diterbitkan samada buku, jurnal, kajian. Data perpustakaan yang diperolehi akan diambil dan digunakan dalam analisa.
4. Ayat ayat Al Quran dan Al Hadis akan digunakan sebagai penjelasan keagamaan dan hujah dalam dapatan.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Kesan Rawatan Ruqyah Terhadap HIV/AIDS

Kesan bermaksud tanda yang ditinggalkan oleh sesuatu kejadian. Ia boleh mendatangkan pengaruh kepada pemikiran, watak, sikap seseorang atau kumpulan yang juga melibatkan perubahan tingkahlaku, sikap, membangkitkan sesuatu kecenderungan atau perasaan.

Oleh itu dalam kajian ini untuk melihat kesan rawatan terhadap pesakit, temubual telah dijalankan kepada tiga orang perawat dan enam orang pesakit HIV/AIDS yang telah mendapat rawatan di PRIM. Kesan rawatan ruqyah kepada pesakit HIV/AIDS di PRIM dapat dilihat sebagaimana dibawah:

Kesan Kepada Penyakit

Hasil kajian menunjukkan bahawa rawatan ruqyah ini memang tidak dapat menghapuskan virus HIV/AIDS. Namun rawatan ruqyah memberi kesan kepada kenaikan kadar CD4 pengidap HIV/AIDS, dimana biasanya manusia yang dijangkiti HIV yang mempunyai bilangan sel CD4 +T kurang daripada 200. Sel ini juga dikenali sebagai sel T4. Sel T4 ialah 'pejuang' utama dalam sistem pertahanan badan yang melawan penyakit. Orang dewasa yang sihat selalunya mempunyai 1000 atau lebih sel T4 (Harun Yahya, 2002). Perkara ini membantu pesakit HIV/AIDS untuk meneruskan kehidupan mereka sama seperti manusia lain dengan tambahan pengisian rohani kepada jiwa.

Selain daripada itu terapi ruqyah juga dilihat mampu menyembuhkan penyakit-penyakit yang biasa menyerang tubuh badan pesakit HIV/AIDS. Dalam kajian ini didapati rawatan ini telah menyembuhkan penyakit yang dihidapi pesakit HIV/AIDS tersebut antaranya ialah sakit lumpuh, virus kucing, dan sakit Parkinson. Jelas disini menunjukkan bahawa rawatan ruqyah membantu orang yang hidup dengan HIV/AIDS untuk sembah dari penyakit penyakit yang menyerang dan CD4 meningkat dan mereka dapat melalui kehidupan dengan penuh keimanan dan ketakwaan kepada Allah. Perkara ini diperjelaskan oleh perawat di PRIM, turut diakui oleh perawat di Isra IQ Therapy dan perawat di Pusat Rawatan Islam al Qayyum. Pada pandangan mereka untuk menghapuskan HIV/AIDS adalah sukar, tetapi rangkuman penyakit yang ada ditubuh mereka boleh sembah namun mengambil masa untuk dirawat, kerana rangkuman penyakit itu kadangkala berat kerana terdiri dengan pelbagai penyakit berat contohnya ketagihan, kanser dan gangguan jiwa. Selain kesembuhan penyakit fizikal, pengidap HIV/ AIDS yang dirawat tidak akan kembali sia sia dalam kehidupan mereka kerana kesan kerohanian memberi bekas pada jiwa mereka dengan pengisian unsur kebesaran dan kekuasaan Allah ketika dirawat dan dengan itu akan memberi respon positif pada jiwa pesakit.

Perkara ini selaras dengan kajian yang membuktikan bahawa terapi ruqyah dengan bacaan al Quran, doa, dan zikir memberi kesan kepada penyembuhan penyakit. Antaranya ialah kajian Primadona (2010) menunjukkan bahawa ketenangan yang diperolehi dari zikir meningkatkan ketahanan tubuh, mengurangkan risiko penyakit jantung, memanjangkan usia. Tanpa ketenangan tubuh menjadi lemah dan senang untuk dijangkiti virus, membantu pembiakan sel sel kanser. Perbahasan Aida Hidayah (2011) turut mendapati bahawa ayat ayat al Quran mempunyai pelbagai fungsi selain sebagai nilai ibadah ia adalah ubat menyelesai semua masalah hidup. Cahaya Sabiq (2008) turut bersetuju bahawa terapi ruqyah mampu menyembuhkan penyakit yang berkaitan psikologi dan terapi berfungsi mencegah penyakit singgah kepada manusia. Fadzli Adam (2011) menyatakan rawatan alternatif seperti solat, taubat, muhasabah diri, kelas fardhu ain dan mengaji al Quran membantu penyembuhan kes penagihan dada. Iman

Setyabudi (2012) menyatakan metod zikir yang diberikan kepada pesakit AIDS berpengaruh secara signifikan dalam menurunkan tahap kesan negatif dalam diri mereka iaitu membantu memberi ketenangan kepada jiwa mereka.

Kesan Kepada Pesakit:

1. Dari sudut fizikal, kesemua pesakit yang ditemubual memberikan jawapan yang hampir sama iaitu mereka menjelaskan kesan rawatan ialah bahawa tubuh mereka terasa sihat, lena tidur, boleh urus diri, selera makan meningkat berbanding sebelum rawatan⁹.
2. Dari sudut kerohanian kesemua pesakit¹⁰ memberi respon dengan menyatakan bahawa jiwa mereka lebih tenang, lebih taat kepada Allah, mampu melaksanakan ibadah. Hasil temubual bersama perawat¹¹ menjelaskan bahawa pesakit yang cepat sembuh dalam rawatan ini biasanya mereka ini memang mempunyai keinginan dan azam untuk sembuh, tanpa keinginan untuk merubah diri sendiri kesembuhan sukar untuk didapati. Antara kesan kesembuhan yang boleh didapati ialah kerohanian mereka lebih terisi, contohnya mereka lebih taat melaksanakan perintah Allah berbanding sebelumnya. Selain itu pesakit juga turut mendapat manfaat dengan penerapan akidah Islam dalam rawatan ini. Mereka diyakinkan bahawa yang memberi kesembuhan adalah Allah bukan sebab perawat dan ubat yang diberi. Ditekankan juga bahawa alat-alat rawatan seperti ranting nona, air, ais hanya asbab kepada penyembuhan cukup syarat rukun berubat dan Allah redha, ia akan sembuh, pergantungan yang tinggi harus diserahkan kepada Allah dalam segala urusan dengan syarat usaha yang gigih dan tidak menyalahi syariat dan menjauhi dari syirik. Benar bahawa kemantapan akidah dan ibadah menghasilkan iman dan takwa serta jiwa yang tenang seterusnya ketenangan jiwa mampu mengurangkan rasa sakit.

Berikut dipaparkan petikan temubual¹² berkaitan kesan rawatan ruqyah terhadap enam orang pesakit HIV/AIDS :

NAMA PESAKIT HIV/AIDS	RESPON PESAKIT
PESAKIT 1	“..sakit bakteria sebab virus kucing...kesan rawatan mata saya terang, kaki kuat, badan rasa kuat, sihat rasanya dalam 4 bulan perubahan sangat bagus”
PESAKIT 2	“sebelum ini saya lumpuh 6 bulan rawatan sembuh boleh jalan...Kesan lepas rawatan... badan rasa kuat, sihat rasanya boleh jalan dalam

6 bulan rawatan..jiwa pun tenang”... tu la dari lumpuh sekarang boleh jalan...”

PESAKIT 3

“sebelum rawatan ada masalah urat saraf (Parkinson), selepas rawatan makan pun ok, sebelum ni makan tak ada selera, ada perubahan.. ok la sikit, makan ok selera makan ok dah, badan ada perubahan..rasa sihat”

“... doktor kata ada perubahan pada penyakit cth urat saraf ok..sebelum ini kepala menggeletar lagi laju...sekarang ok sikit..(memang penyelidik nampak kepalanya terngguk angguk seperti sukar untuk dikawal tetap)..”

PESAKIT 4

“Sebelum rawatan urat kejang lepas rawatan ketuk kayu nona dan mandi ais, ada kesan lebam, lebam hilang lepas seminggu, urat rasa elok, keluar angin dari badan, jiwa tenang”

PESAKIT 5

“3 kali rawat dah rasa perubahan, Sebelum dirawat ada strok....kesan lain cam pernafasan teratur, makan selera banding sebelum ini.....strok hilang....ada tenaga buat kerja, semangat. Jiwa....taat ibadat, jiwa tenang...saya jadi imam pada pesakit di Istana Budi...”“doktor kata ada perubahan pada penyakit saya contoh kurang demam, lebih sihat dari biasa....”

PESAKIT 6

“...kurang demam, lebih sihat dari biasa....Jiwa lebih tenang...”

Didapati semua jenis penyakit boleh diruqyah, samada fizikal atau mental kerana pada hakikatnya yang menyembuhkan segala penyakit hanyalah Allah. Didapati juga ruqyah mampu mendekatkan diri manusia kepada Allah hasil meletakkan segala pergantungan dan harapan untuk sembah kepada Allah. Ini selaras dengan pernyataan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (2013) tentang pengaruh ruqyah: “Dengan ruqyah hati menyedari akan fungsinya yang utama iaitu mengenal Tuhan Penciptanya. Pengenalan ini akan membangkitkan harapan akan

kesembuhan penyakit yang diderita, kerana meyakini akan kasih sayang Allah kepada makhluk-Nya. Keyakinan akan kemurahan Allah, pada gilirannya akan memperkuat ketahanan tubuh dan seluruh jaringan tubuh akan terangsang untuk menolak penyakit yang telah menimpa dirinya”.

KESIMPULAN

Kesimpulannya bahawa pendekatan terapi ruqyah dilihat mampu memberi kesembuhan kepada pesakit HIV/AIDS iaitu dari sudut penyakit dan pesakit itu sendiri seterusnya dapat memberi kekuatan kepada pesakit untuk meneruskan kehidupan dengan penuh makna iaitu dengan jiwa yang lebih tenang kerana dididik dalam rawatan untuk yakin bahawa yang menyembuhkan penyakit adalah Allah. Dirumuskan antara implikasi dan kesan rawatan ruqyah ialah:

1. Kesan rawatan dapat dilihat dari sudut penyaki dan pesakit peningkatan CD4 pesakit lebih dari 200, penyakit penyakit yang menghuni ditubuh pesakit HIV/AIDS seperti kelumpuhan dan Parkinson dapat disembuhkan, fizikal lebih kuat dan sihat, tidur lebih lama dan memiliki jiwa yang tenang.
2. Rawatan ini menjadi medium dakwah perawat kepada pesakit dengan nasihat agar meneruskan kehidupan dengan amalan dan akidah Islam, solat, zikir dan doa harus diamalkan sentiasa.
3. Azam pesakit untuk sembah memainkan peranan dalam kesembuhan dan pemulihan tanpa azam dari pesakit dan perawat juga tidak mampu untuk membantu kesembuhan, kerana hanya dirinya sendiri yang mampu membantu dirinya untuk berubah dan berjaya.
4. Pendekatan rawatan ini relevan untuk diamalkan di Malaysia sebagai salah satu sokongan bantu dan rawat mengikut perspektif Islam kepada pesakit HIV/AIDS Muslim.\

Oleh itu jelas menunjukkan ruqyah dengan bacaan ayat al Quran, zikir dan doa mampu memberi manfaat kepada golongan yang hidup dengan HIV/AIDS samada manfaat untuk dunia atau akhirat mereka.

RUJUKAN

- Abduddaim Kahel. 2010. Terapi Ayat Suci: Terapi Al Quran untuk Hidup Sihat. Ter: *Ilaj Nafsaka bi al-Quran*. Solehah Muhammad Kalim. Indonesia.
Abdul Ghofar, Lutfiyah Ningsih. TT. *The Influence Of Playing Therapy And Music Therapy (Listening Al-Qur'an: Juz Amma) To Anxiety Respond At Toddler*. Fakultas Ilmu Kesehatan Unipdu dan Perawat Rumah Sakit Husada Utama. Jakarta.

- Aida Hidayah (2011) Penggunaan Ayat-Ayat Al-Qur'an Sebagai Metode Pengobatan Bagi Penyakit Jasmani. Skripsi Thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Al Jaurani Abi Al Aliyah Muhammad Ibn Yusuf. 2007. *al-Ruqyah al Syar'iyyah, Min Kitab wa al-Sunnah al-Nabawi*. Dar al-Nafaees. Al-Ardhan.
- Ana Noviana. 2010. *Terapi Ruqiyah Syar'iyyah Bagi Penderita Gangguan Emosi di Bengkel Rohani Ciputat*. UIN Syarif Hidayatullah. Jakarta.
- Aslam Khan, Tamoor Ul Hassan and Shazia Sultana. *American-Eurasian. J. Agric. & Environ. Sci.*, 5 (1): 126-140, 2009. Useful Medicinal Flora Enlisted in Holy Quran and Ahadith. Department of Plant Sciences Quaid-i-Azam University, Islamabad, Department of Arabic, Islamic Studies and Research Gomal University, Dera Ismail, Khan, Pakistan.
- Cahaya Sabiq (2008). Metode Ruqyah Dalam Perspektif Psikologi Pendidikan. Tesis. Stain Pekalongan.
- Dadang Hawari (Prof.Dr). 1996 .*Al Quran, Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesihatan Jiwa*. Dana Bhakti Prima Yasa.Jakarta.
- Edward G.Browne. 2001. *Islamic Medicine*. Goodword Press. New Delhi.
- Fadzli Adam, Wan Ibrahim Wan Ahmad & Sudirman Abdul Fatah .2011. Spiritual and Traditional Rehabilitation Modality Of Drug Addiction In Malaysia *International Journal Of Humanities And Social Science Vol. 1 No. 14; October 2011*.
- Faisal Ibrahim.2012. *Fighting Against HIV AIDS, Why Islamic Approach? Islam and HIV AIDS International Conference 2012*, (hlm. 10 pages). Kuala Lumpur.
- Fajar Hidayanto. 2006. Perda Syariah Untuk Penakulan HIV/AIDS. *Artikel Jurnal al-Mawarid edisi xvi-2006*.
- Harun Yahya. 2002. Sistem Kekebalan Tubuh & Keajaiban di Dalamnya. ter Eva Y.Nukman.Dzikra.Bandung
- Haslina Abdullah. 2010. *Ru'yah Syariah Bi al Ayat Al Quran*. t tpt. t tth.
- Ibnu Qayyim al Jauziah. 2013. Perubatan Rasulullah: Kenapa Rasulullah Sentiasa Sihat? al- Hidayah Publishing. Selangor.
- Iman Setyabudi. 2012. Perkembangan Metod Efektivitas Dzikir Untuk Menurunkan Stress dan Efek Negatif Pada Penderita Stadium AIDS.*Jurnal Psikologi, Vol 10. No 2*. Universiti Esa Unggul. Jakarta.
- JAKIM. 2009. *Manual Islam dan HIV/AIDS*. OMR Press. Selangor.
- Kementerian Kesihatan Malaysia. *Laporan Dan Maklumat Statistik PLHIV*. 2013.
- Lokman Abdul Hamid. 2013. *Perubatan Al Quran Rawatan Kanser* .Mustread. Kuala Lumpur.
- Lutfi Kiram az Zumaro&Norhanis Hashim.tt.Aktiviti Energi Doa dan zikir khusus untuk kecerdesan super (otak dan hati).Synergi Media. Kuala Lumpur.
- M Darojat Ariyanto .Terapi Ruqyah untuk penyakit fisik, jiwa dan gangguan jin.*Jurnal SUHUF.vol 19.No 1. Mei 2007; 48-49;*

- Mak Soon Sang et al. 2009. Literatur dan Kaedah Penyelidikan. Puchong. sel. Penerbit Multimedia.
- Merriaem, S.B. (1998) .Qualitatif Research And Case Study Application In Education.2nd ed.San Francisco: Jossey Boss.
- Mohd Najib & Ahmad Shauqi Abd Rahman. 2000. *Panduan merawat penyakit Mengikut al-Quran dan al-Sunnah.Jasmine Enterprise*. Kuala Lumpur.
- Muhammad Ibrahim Salim. 1991. *Berubat Dengan al-Quran*. Ter Abdul Aziz. Darul Fikir. Kuala Lumpur.
- Musdar Bustamam Tambusai. 2013. *Halal Haram Ruqyah*.Pustaka Al Kautsar.Jakarta.
- Mushtaq Ahmad, Mir Ajab Khan, Sarfaraz Khan Marwat, Muhammad Zafar, Muhammad.
- Mustamir Abdullah. 2011. *Quranic Super Healing, Sembuh dan Sihat dengan Mukjizat al-Quran*. PTS Millenea. Selangor.
- Nurdeng Deuraseh.2013. *Book of Medicine in Sahih Bhukari*.UPM. Serdang
- Nikmatun Khasanah. 2006. Konsep Penangguhan AIDS Menurut Dadang Hawari.
- Perspetif Bimbingan dan Kaunseling. Semarang, Semarang, Indonesia.
- Temubual bersama Ust Abd Halim Zakaria.Pusat Rawatan Isra' Theraphy IQ.pada hari Jumaat 7 Mac 2014.8.45 -9.15 PAGI.
- Temubual dengan Perawat di PRIM pada 2 Mac dan 19 Julai 2014
- Temubual dengan pesakit HIV/AIDS di PRIM pada 12April dan 19 April 2014.
- Temubual Mualij Zain Misbah. Pusat Rawatan Islam Al Qayyum. 4 Feb 2014, 6.00-6.30 ptg.
- United Nation Programme on HIV/AIDS. UNAIDS Report on the Global AIDS Epidemic 2011.<http://www.unaids.org>.

*Haslinda Lukman
Jabatan Pengajian Al-Quran & Al-Sunnah,
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia.
Mel-e: haslinda@islam.gov.my

Al-Hikmah 7(1) 2015: 132-148

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

The Relationship of Dakwah Implementation Through Art of Pristine Values
Among Students

AHMAD SAHLAN ABDUL HATIM*
ROSMAWATI MOHAMAD RASIT

ABSTRAK

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

terhadap penerimaan mesej dakwah seterusnya melahirkan pelajar yang berakhlak dan memiliki sahsiah yang unggul.

Kata Kunci: *Pelaksanaan Dakwah Melalui Kesenian, Penerapan Nilai-Nilai Murni, Pelajar Sekolah*

ABSTRACT

Implementation of missionary activity in school is seen as an effort to produce students who have the teachings of Islam and noble character. However, the weakness and lack of exercise and lack of interest in charging lead students to engage in activities. The effect of the lack of appreciation of the activities of religious and moral values in themselves lead to the collapse of the symptoms and the appearance of a negative character. Accordingly, the implementation of missionary activity through art seen as the realization of human construction and forming students who have good character and high level of personal impression of the values are applied. Therefore, this study was undertaken to identify the relationship between the performance of missionary activity through art by applying the values among school students. This study also aims to analyze the influence of propaganda through art activities towards the implementation of moral values among students. The design of this study is to survey by distributing questionnaires and analyzed by statistical inference. A total of 300 students from four National Religious Secondary Schools (SMKA) in Kedah have been selected to participate in the study through simple random sampling. The results of Pearson correlation test showed a significant relationship between exercise missionary activity through the arts in schools with the implementation of values ($r = 0.527$, $p = 0.00$). While the Linear Regression test also recorded significant findings of $R^2 = 0.278$ ($\beta = 0.527$), which accounted for 27.8 percent of the variance. The results showed that the variables of this study as a factor contributing to the implementation of good values among students. This study shows that the application of the arts in order to convey the message can be viewed as a method that is able to provide effective impact on the acceptance message the next missionary character and produce students who have a winning personality.

Keywords: *Dakwah Implementation through Arts, Pristine Values Adoption, Students*

PENGENALAN

Dakwah merupakan satu usaha yang berterusan membina dan mengembangkan potensi manusia sebagai khalifah di muka bumi Allah ini. Aktiviti dakwah bukan sahaja tertumpu di masjid-masjid atau surau-surau

bahkan turut dilaksanakan di sekolah. Ruang lingkup dakwah di sekolah adalah terbuka luas. Namun, ia tidak disedari kerana ada yang melihat bahawa tumpuan dakwah di sekolah hanya kepada segelintir masyarakat sahaja dalam merujuk beberapa perkara berkaitan dengan hukum agama. Pada hakikatnya, sekolah merupakan sebuah institusi pendidikan yang sangat berpotensi untuk melaksanakan misi dakwah Islamiah terhadap warga sekolah itu sendiri dan terhadap pelajar khususnya. Justeru, terdapat pelbagai pendekatan yang boleh diguna pakai dalam melaksanakan aktiviti dakwah di sekolah dan salah satu daripadanya ialah melalui kesenian.

PERNYATAAN MASALAH

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

Isu permasalahan akhlak dan gejala sosial yang membenggu pelajar pada hari ini sering dikaitkan dengan kegagalan sistem pendidikan negara sekalipun ianya bukan faktor penyebab utama. Ab. Halim & Khadijah (2003) telah menyatakan bahawa krisis keruntuhan akidah serta gejala sosial yang berlaku dalam kalangan remaja Islam telah menimbulkan pelbagai pandangan dan persepsi di kalangan masyarakat terhadap Pendidikan Islam. Melihat kepada suasana remaja pada hari ini terutamanya pelajar sekolah, ternyata bahawa negara sekarang sedang menghadapi krisis moral atau akhlak yang amat tenat. Nilai-nilai murni dan sifat-sifat mahmudah telah mula terhakis sedikit demi sedikit dari

dalam diri. Hasil daripada kajian yang telah dilakukan oleh Tajul Ariffin (1997) mendapati bahawa penampilan akhlak yang negatif adalah berpunca daripada akhlak dalaman yang tiada langsung hubungan dengan Allah S.W.T. Manakala kajian yang dibuat oleh Mohd Najib Najmuddin (2003) menjelaskan bahawa faktor ketiadaan hubungan pelajar dengan Allah adalah disebabkan kurangnya penghayatan pelajar terhadap aktiviti-aktiviti berbentuk keagamaan. Kenyataan ini juga turut disokong oleh Fauziah et al. (2012) yang menyatakan bahawa majoriti remaja yang terlibat dengan masalah akhlak adalah berpunca daripada tahap pengetahuan agama yang rendah dan sederhana.

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

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

PERSOALAN KAJIAN

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

OBJEKTIF KAJIAN

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

HIPOTESIS KAJIAN

Hipotesis telah dibentuk bagi menjawab persoalan dan objektif kajian 3 dan 4. Hipotesis kajian adalah seperti berikut:

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

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

TINJAUAN LITERATUR

Pelaksanaan Dakwah Melalui Kesenian

Menurut Naqib Ka'zim (1967) (dalam Rosmawati & Salasiah 2010) dakwah merupakan risalah dan gerakan perubahan yang mempunyai motif untuk memperbetulkan segala keadaan yang rosak ke arah yang lebih baik. Konsep pelaksanaan dakwah meletakkan usaha untuk menyeru manusia kepada suatu keyakinan yang berdasarkan iman dan kepercayaan. Justeru,

pelaksanaannya perlulah disampaikan dengan penuh hikmah serta keterangan yang jelas dan lemah lembut. Menurut Ruzain (2011) kaedah dakwah yang dituntut juga haruslah mengikut keperluan zaman dan sesuai dengan kemampuan masyarakat. Hikmah mungkin boleh difahami sebagai kepelbagaian dalam menggunakan wasilah yang paling sesuai bagi mencapai sesuatu tujuan. Firman Allah SWT:

Serulah ke jalan Tuhan mu (wahai Muhammad) dengan hikmah kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik dan berbahaslah dengan mereka (yang engku serukan itu) dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhan mu Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang yang sesat dari jalannya, dan Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang-orang yang mendapat hidayah petunjuk. (al-Qur'an al-Nahl 16:125)

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

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

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

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

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

Aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah merupakan salah satu kegiatan kurikulum yang dilaksanakan di sekolah dengan tujuan untuk mengukuhkan penghayatan pelajar terhadap ajaran Islam. Menurut Zaradi (1998), aktiviti atau kegiatan dakwah di sekolah merupakan kurikulum Islam yang berlaku secara tidak formal di luar bilik darjah sebagai penjelasan lanjut aktiviti Pendidikan Islam di dalam bilik darjah yang dikenali sebagai kurikulum rasmi. Ini bertepatan dengan salah satu inisiatif strategik yang terkandung dalam Pelan Strategik Interim KPM 2011-2020 iaitu memperkuuh penghayatan akidah dan nilai murni dalam kalangan pelajar dengan memperbanyakkan program pendidikan mengenai penghayatan murid terhadap amalan nilai murni serta memantapkan pengajaran dan pembelajaran Pendidikan Islam (KPM 2012). Justeru,

pelaksanaan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah merupakan salah satu aktiviti luar bilik darjah yang dijalankan sebagai kesinambungan pengajaran mata pelajaran Pendidikan Islam di dalam bilik darjah. Pelbagai bentuk kesenian Islam dijalankan di sekolah dan di antaranya ialah nasyid, tilawah al-Quran, berzanji, deklamasi puisi, lakonan, dikir barat dan sebagainya. Pada kebiasaannya bentuk-bentuk kesenian ini dilaksanakan dalam program-program kerohanian seperti sambutan hari-hari kebesaran Islam, Majlis Tadarus al-Quran (MTQ), Festival Kesenian Islam serta dalam pelbagai bentuk pertandingan yang melibatkan pelajar.

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

Penerapan Nilai-Nilai Murni

Nilai murni didefinisikan sebagai perlakuan yang baik, peradaban dan tatasusila individu manusia dalam hubungannya sesama manusia, alam dan tuhan (Wan Mohd. Zahid 1988; Musa Daia 1993). Menurut Uzi (2007) pula, nilai murni ditakrifkan sebagai tanggapan berkenaan perkara-perkara yang dihajati dan pada masa yang sama menjadi kriteria atau ukuran kriteria yang baik, mulia dan tetap. Adnan (1993) menyatakan bahawa nilai murni sesuatu masyarakat kebiasaannya disandarkan kepada agama yang memimpin penganut-penganutnya agar sentiasa berakhlik mulia sehingga

terbinanya sebuah masyarakat yang baik, harmoni dan progresif. Latifah et al. (2012) mentakrifkan nilai murni sebagai perlakuan yang baik, peradaban dan tatasusila individu manusia dalam hubungannya sesama manusia, alam dan Tuhan. Dari sudut pandangan Islam, nilai murni sering dikaitkan dengan akhlak. Nilai-nilai murni merupakan sebahagian daripada komponen asas untuk melahirkan insan yang beriman dan berakhlak mulia. Ia menjadi penggerak kepada seluruh tindakan dan tingkah laku manusia ke arah sifat mahmudah seperti amanah, sabar, toleransi, suci hati, ikhlas, bertanggungjawab, berfikiran rasional dan sebagainya (Shuhairimi 2009).

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

Di samping menggunakan pendekatan kurikulum atau pengajaran dan pembelajaran, penerapan nilai murni juga turut dilakukan melalui pelaksanaan aktiviti kokurikulum atau aktiviti luar bilik darjah. Penerapan nilai-nilai murni diperkuatkan melalui kegiatan kokurikulum melalui kelab dan persatuan, unit beruniform dan budaya sekolah. Justeru, kurikulum formal perlu dilaksanakan secara bersepada dengan kurikulum tidak formal untuk memastikan keberhasilan dan keberkesanannya usaha penerapan nilai murni (Mohd. Arif et al. 2005). Menurut Abd Rahim (2001), pendidikan perlu berperanan positif sebagai suatu mekanisme sosial bagi menerapkan nilai-nilai moral, akhlak, kerohanian dan nilai tingkah laku yang baik serta mendidik golongan muda agar dapat

mempertahankan nilai-nilai yang mendorong ke arah kemajuan dan kesejahteraan hidup. Aspek nilai murni yang ditekankan iaitu amanah, tanggungjawab, ikhlas dedikasi, sederhana, tekun, bersih, berdisiplin, bekerjasama, berbudi mulia dan bersyukur. Kesemua aspek ini merupakan nilai-nilai Islam yang diketengahkan di dalam nilai-nilai murni yang bertujuan untuk memperbaiki kelemahan dan kemunduran umat Islam dan masyarakat Malaysia umumnya (Abd Rahim 2001).

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini merupakan penyelidikan bersifat kuantitatif dengan menggunakan reka bentuk kajian tinjauan. Penyelidik menggunakan kaedah tinjauan ke atas sampel kajian yang terdiri daripada pelajar-pelajar tingkatan empat Sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA) di negeri Kedah yang terdiri daripada 4 buah sekolah iaitu SMKA Baling, SMKA Kedah, SMKA Sik dan SMKA Yan. Pemilihan sekolah beraliran agama kerana aktiviti dakwah atau program keagamaan lebih diberi penekanan di sekolah aliran agama yang memberi tumpuan kepada pembinaan peribadi pelajar (Ishak 2012). Faktor pemilihan sekolah aliran agama juga kerana latar belakang dan sistem persekolahan yang sedikit berbeza dengan sekolah lain dari aspek iklim sekolah yang menyumbang kepada tahap pelaksanaan aktiviti dakwah di sekolah. Pemilihan responden tertumpu kepada pelajar tingkatan empat kerana secara umumnya menurut Islam, mereka telah melepassi tahap kematangan umur baligh iaitu melebihi umur 15 tahun yang ditentukan sebagai had umur memikul tanggungjawab (Abdullah Nasih 1995). Di samping itu, pengkaji menjangkakan kemampuan mereka untuk menilai adalah lebih rasional dan adil berbanding pelajar tingkatan satu dan dua dan tiga.

Jadual 1. Taburan keseluruhan sampel dalam kajian

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

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

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

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

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

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

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

Pemboleh ubah	Pelaksanaan Aktiviti Dakwah Melalui Kesenian	Penerapan Nilai Murni
Pelaksanaan Aktiviti Dakwah Melalui Kesenian	1.00 (0.00)	
Penerapan Nilai Murni	0.527 (0.00)	1.00 (0.00)

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

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

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

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

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

Model	Regresi		
	β	t	P
Pelaksanaan Aktiviti Dakwah Melalui Kesenian	0.527	10.717	0.00
1	$\Delta R^2=0.27$	F=114.84	$p=0.000$
	8	7	

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

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

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

KESIMPULAN

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

Sehubungan dengan itu, usaha perlu dibuat bagi memastikan aktiviti dakwah di sekolah khususnya melalui kesenian dilaksanakan dengan sebaiknya. Kajian ini mencadangkan agar pihak sekolah perlu memberi sokongan dan dorongan terhadap pelaksanaan aktiviti keagamaan ini dalam usaha melahirkan pelajar yang menghayati ajaran Islam. Usaha untuk membentuk dan merangka satu modul khas perancangan aktiviti dakwah dengan menggunakan pendekatan yang pelbagai khususnya melalui kesenian perlu diberi perhatian agar penerimaan, penglibatan dan penghayatan pelajar dalam aktiviti dakwah dapat dipertingkatkan ke tahap

maksimum. Oleh itu, adalah dicadangkan agar penyelidikan lain yang dilakukan dengan mengedarkan borang soal selidik kepada guru-guru Pendidikan Islam, guru-guru akademik biasa dan pentadbir sekolah agar mereka dapat membuat penilaian terhadap tahap pelaksanaan serta keberkesanan aktiviti dakwah melalui kesenian di sekolah. Hasil dapatan kajian itu nanti mungkin dapat memberi penambahbaikan pada masa akan datang agar matlamat untuk melahirkan pelajar yang cemerlang dari aspek rohani, jasmani duniawi serta ukhrawi akan tercapai.

RUJUKAN

- al-Qur'an
- Ab. Aziz Mohd Zin. 1997. *Pengantar Dakwah Islamiah*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Ab. Halim Tamuri & Khadijah Abdul Razak. 2003. Pengajaran akhlak di sekolah menengah Persepsi pelajar-pelajar. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam (Siri 3) Antara Tradisi dan Inovasi*. Bangi: Fakulti Pendidikan UKM.
- Ab. Halim bin Tamuri & Khadijah Abdul Razak. 2004. Dakwah dalam menangani isu-isu sosial di kalangan remaja. *ISoIT 2004*: 828 – 838.
- Abdul Ghafar Don & Ahmad Redzuan. 2009. Dakwah kepada Orang Asli melalui seni hiburan alternatif: Model latihan amali dawah (LAD). *Jurnal al-Hikmah* 1: 3 – 12.
- Ahmad Awang. 1984. Kegiatan dakwah dan permasalahnya di sekolah. Himpunan kertas-kertas kerja kursus dakwah dan kepimpinan guru-guru (bukan guru agama) sekolah menengah dan sekolah rendah. Kementerian Pelajaran Malaysia.
- Ahmad Sharifuddin Bin Mustapha & Mohd. Zain B. Mubarak. 2006. Dakwah Melalui Muzik dan Nyanyian: Suatu Perbincangan. *Prosiding Seminar Serantau Dakwah dan Kesenian*, hlm. 101 – 105.
- Bahagian Perancangan dan Penyelidikan Dasar Pendidikan Kementerian Pelajaran Malaysia. 2012. *Pelan Strategik Interim Kementerian Pelajaran Malaysia 2011 – 2020*. Putrajaya: Kementerian Pelajaran Malaysia.
- Berita Harian*. 2014. 9 April
- Chua Yan Piaw. 2011. *Kaedah Penyelidikan*. Edisi ke-2. Malaysia: Mc Graw Hill.
- Chua Yan Piaw. 2012. *Asas Statistik*. Edisi ke-2. Malaysia: Mc Graw Hill.
- Cohen, L., Manion, L. & Morrison, K. 2007. *Research Methods in Education*. New York: Routledge Falmer & Francis Group.
- Fauziah Ibrahim, Norulhuda Sarnon, Khadijah Alavi, Mohd Suhaimi Mohamad, Noremy Md Akhir, Salina Nen. 2012. Memperkasakan pengetahuan agama dalam kalangan remaja bermasalah tingkah laku: Ke arah pembentukan akhlak remaja sejahtera. *e-Bangi Journal of Social Sciences and Humanities*. 7 (1): 84 – 93.

- Ishak Ismail. 2012. Budaya nilai-nilai keagamaan dan disiplin pelajar di Sekolah Menengah Agama Negeri Selangor Darul Ehsan. Tesis Dr. Fal., Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohamad Kamil b. Hj Ab. Majid & Muhammed Yusof. t.th. *Kaedah pendekatan dakwah silam dan masa kini: Perbezaan dan kesesuaian*. Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Mohamad Khairi Hj Othman, Asmawati Suhid, Abdullah Mat Rashid dan Samsilah Roslan. (2011). Hubungan faktor-faktor sosial dengan penghayatan nilai murni pelajar: Satu dapatan awal. *Prosiding 16th International Conference on Education*. Sultan Hassanal Bolkiah Institute of Education, Universiti Brunei Darussalam.
- Mohammed bin Yusof. 2013. Dakwah melalui muzik edutainment: Tumpuan terhadap nasyid di Malaysia. *Seminar Antarabangsa Dakwah dan Pembangunan Insan*. hlm. 1 – 11.
- Mohd Najib Najmuddin. 2003. Hubungan Antara Amalan Agama Dengan Pencapaian Akademik Di Kalangan Pelajar Melayu. Kertas Projek Sarjana Pendidikan UKM.
- Mohd Radzi Ab. Ghani. 2001. Persepsi Guru Pendidikan Islam terhadap peranan dan penglibatan pengetua dalam menggerakkan aktiviti dakwah pelajar sekolah. Tesis Sarjana Fakulti Pendidikan UKM.
- Mohd. Arif Hj. Ismail, Mohd. Jasmy Abd. Rahman, Rosnaini Hj. Mahmud. 2005. Nilai-Nilai Murni dan Pendidikan Bersepada: Ke arah Kemanusiaan Sejagat. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam (Siri 4) Pendidikan Islam Ke Arah Kemanusiaan Sejagat*, hlm. 301 – 310.
- Mohd. Faizal Abdul Khir. 2006. Dakwah dan Kesenian: Satu Sorotan Sejarah. *Prosiding Seminar Serantau Dakwah dan Kesenian*. hlm. 371 - 374.
- Muhamad Faisal Ashaari & Badlihisham Mohd Nasir . 2006. Kesenian dari perspektif gerakan Islam. *Prosiding Seminar Serantau Dakwah dan Kesenian*, hlm. 131 - 141.
- Norliza binti Nor Hashim. 2011. Penilaian aktiviti dakwah guru Pendidikan Islam di sekolah menengah daerah Hulu Langat. Disertasi Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Prof. Dr. Hamka. 1984. *Tafsir Al-Azhar Juzu' I*. Indonesia: Yayasan Nurulislam.
- Rosmawati Mohamad Rasit & Salasiah Hanin Hamjah. 2010. Dakwah menerusi drama: Kajian genre drama kekeluargaan di TV3. Dlm. Zainab Ismail, Salasiah Hanin Hamjah & Rosmawati Mohamad Rasit (pnyt). *Isu Dakwah Masa Kini*, hlm 91-102. Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ruzain Syukor Mansor. 2011. *Dakwah dan Teknologi Maklumat*. Putrajaya: Penerbit JAKIM.
- Sidi Gazalba. 1977. *Pandangan Islam Tentang Kesenian*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara.
- Siti Rugayah Hj. Tibek. 2006. Seni Membentuk Nilai Murni. *Prosiding Seminar Serantau Dakwah dan Kesenian*, hlm. 101 – 105.

- Syamsul Bahri Andi Galigo. 1998. Persoalan Masyarakat Islam Masa Kini: Hubungannya dengan Dakwah dan Pendidikan. Dlm. Abdullah Muhammad Zain, Che Yusoff Che Mamat & Ideris Endot (pnyt). *Prinsip dan Kaedah dakwah dalam Arus Pembangunan Malaysia*, hlm 190 – 198. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Tajul Ariffin Noordin. 1993. *Persepektif Falsafah dan Pendidikan di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wan Hussein Azmi. 1984. *Ilmu Dakwah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zaradi Bin Sudin. 1998. Pengurusan Dakwah Islamiah Bersepadu di Sekolah Menengah. Satu kajian kes di sekolah-sekolah menengah daerah Hulu Perak, Perak. Kertas Projek Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia.

*Ahmad Sahlan Abdul Hatim
Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan,
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia.
E-mel: asbah_2903@yahoo.com

Al-Hikmah 7(1) 2015:149-171

Konsep Jihad Yusuf Al-Qaradawi dalam Karya Fiqh Al-Jihad

The concept of Jihad Yusuf al-Qaradawi in the Fiqh al-Jihad Book

MOHD ZUHDI AHMAD KHASASI*
AHMAD DAHLAN SALLEH

ABSTRAK

Ketokohan Yusuf al-Qaradawi dari sudut ilmu yang luas dan mengakar kuat dalam pelbagai bidang menjadikan beliau sebagai seorang tokoh rujukan kontemporari yang cukup berpengaruh. Sikap moderat tanpa fanatik terhadap mana-mana mazhab menjadikan idea beliau sangat progresif, inovatif, tidak terjebak pada kejumudan dan mampu menyelesaikan pelbagai masalah secara komprehensif. Melalui kitab *Fiqh al-Jihad*, al-Qaradawi menjadikan teknik penulisan bermetodologi sebagai asas di dalam merungkai dan mengimbangi tuntutan jihad di antara kumpulan ofensif dan defensif, ekstremis dan liberal. Namun usaha beliau untuk menonjolkan Islam sebagai agama yang toleran, realistik dan berkasih sayang tanpa menggadaikan prinsip-prinsip agama terus menjadi kontroversi dan polemik dalam kalangan para pemikir Islam. Jesteru, kajian ini mengupas metode penulisan *Fiqh al-Jihad* serta impaknya terhadap pemahaman konsep jihad itu sendiri. Metodologi kajian ini adalah menggunakan pendekatan kualitatif berdasarkan reka bentuk kajian analisis kandungan dengan menggunakan kaedah kajian kepustakaan. Teknik pengumpulan data iaitu analisis dokumen digunakan dan data-data tersebut kemudiannya dianalisis melalui kaedah perbandingan dan induktif. Hasil kajian membuktikan bahawa ketepatan metode penulisan *Fiqh al-Jihad* yang diselaras dengan kemantapan ilmu, al-Qaradawi mampu menghasilkan sebuah ensiklopedia jihad yang lengkap, adil, berimbang dan menyeluruh. Kefahaman yang dijana melalui buku ini sangat signifikan kepada segenap lapisan masyarakat sekaligus mampu dijelaskan sebagai solusi di dalam mengangkat martabat Islam melalui pemahaman jihad yang tepat.

Kata Kunci: Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh Al-Jihad*, Ofensif, Defensif, Ekstremis, Liberal

ABSTRACT

Yusuf al-Qaradawi persona from the point of knowledge and deep roots in various fields made him a figure of considerable influence contemporary reference. Moderation without fanaticism against any sect makes her very progressive ideas, innovative, not stuck in stagnation and is capable of solving problems in a comprehensive manner. Through the book *Fiqh al-Jihad*, al-Qaradawi makes writing techniques methodology as a basis in the dismantling and balancing the demands of jihad between offensive and defensive groups, extremists and liberals. But his efforts to highlight Islam as a religion of tolerance, realistic and compassionate without mortgaging the principles of religion continues to be controversy and debate among Islamic thinkers. Hence, this study examines the writing method *Fiqh al-Jihad* and its impact on the understanding of the concept of jihad itself. The methodology of this research is using a qualitative approach based on content analysis study design using library research. Namely data collection techniques used document analysis and these data are then analyzed through comparative and inductive method. The results show that the accuracy of the method of writing *Fiqh al-Jihad*, which is coordinated by the strength of science, al-Qaradawi is capable of producing an encyclopedia of jihad full, fair, impartial and thorough. The insights generated through this very significant book to everyone and able to be transformed as a solution in the dignity of Islam through jihad proper understanding.

Keywords: *Yusuf Al-Qaradawi, Fiqh Al-Jihad, Offensive, Defensive, Extremist, Liberal*

PENGENALAN

Fatwa dan pandangan Yusuf al-Qaradawi sering mendapat perhatian dalam kalangan pelbagai lapisan masyarakat. Kemantapan ilmu serta sikap moderat tanpa fanatik terhadap mana-mana mazhab menjadikan fikrah beliau sangat relevan untuk diketengahkan. Melalui *Fiqh al-Jihad*¹, al-Qaradawi tampil di tengah kekeliruan masyarakat dengan tujuan untuk meletakkan jihad² pada posisinya yang sebenar. Beliau mengambil pendekatan jalan tengah di antara pihak yang mahu memerangi dunia seluruhnya atas nama jihad³ dan pihak yang berusaha menghapuskan jihad secara total (Siddiq Fadzil 2012). Ternyata pendekatan al-Qaradawi terus menjadi kontroversi dan polemik dalam kalangan para pemikir Islam (Rumaizuddin 2012).

Hakikatnya, jihad merupakan amalan mulia yang amat dituntut di dalam agama. Namun kekeliruan telah meracuni pemikiran umat Islam sehingga ada yang mudah terdedah kepada aktiviti keganasan⁴ dan ada pula yang terlalu cuai di dalam beragama (Razak 2007; Khairunas & Fikri 2010; Wan Mohd 2010; Hadi

2012; Siddiq Fadzil 2012). Implikasi daripada propaganda serta spekulasi Barat berjaya mencetuskan fahaman jihad sebagai pengancam utama kepada ketenteraman dunia (Razak 2007; Fikri 2007; Zulkifli 2012; Fiqh al-Jihad : 35/1). Api provokasi terus ditüp untuk menampakkan lagi pelebelan Islam sebagai agama ganas (Razak 2007; Ismail Ibrahim 2011). Fahaman Islamofobia sengaja disensasikan sekadar untuk menutup kepincangan dan kerakusan Barat di dalam usaha untuk menceroboh kedaulatan negara-negara Islam sekaligus menguasai dunia (Hisyamuddin 2002; Fikri 2007; Ismail Ibrahim 2011).

Jesteru, al-Qaradawi tampil melalui *Fiqh al-Jihad*⁵ merungkai dan mengimbangi di antara kumpulan jihad ofensif dan defensif, ekstremis dan liberal (Rashid al-Ghannoushi 2009; Isam 2011; Siddiq Fadzil 2012; Fiqh al-Jihad : 15/1). Menurut al-Qaradawi, hukum jihad tidak boleh diubah, tetapi langkah-langkah untuk merealisasikan jihad masih boleh dikompromi mengikut kesesuaian semasa. Beliau cuba menampilkkan Islam sebagai agama yang toleran, moderat, realistik, berkasih sayang dan rahmat tanpa menggadaikan prinsip-prinsip Islam (Zulkifli Hasan 2013). Melalui pendekatan ini, al-Qaradawi berpendapat bahawa ruang dakwah dapat dijalankan dalam konteks yang lebih meluas bersesuaian dengan keadaan semasa.

Melalui *Fiqh al-Jihad*, al-Qaradawi secara terang-terangan mengkritik pandangan kelompok dan individu tertentu yang dianggap beliau sebagai perosak imej agama. Beliau mengecam tindakan kumpulan al-Qaeda⁶ dan kumpulan jihad salafi (Fiqh al-Jihad : 12 dan 19/1). Beliau turut mengkritik pemikiran Abu 'Ala al-Maududi dan Sayyid Qutub⁷. Beliau juga membantah pendapat Imam Syafie dalam sebahagian permasalahan berkaitan jihad (Fiqh al-Jihad : 374-376/1). Beliau membidas golongan yang ingin mematikan jihad peperangan dengan hanya sekadar mendidik umat dengan nilai-nilai spiritual seperti aliran Qadianiyah di India (Fiqh al-Jihad : 13 dan 523/1). Lantas keterbukaan dan keberanian al-Qaradawi menyatakan pandangan beliau melalui *Fiqh al-Jihad* mengundang pelbagai kritikan dan pujian.

Persoalan awal ditimbulkan melalui pernyataan masalah di atas ialah berkaitan manhaj penulisan *Fiqh al-Jihad* itu sendiri. Adakah manhaj ini mampu menghuraikan konsep jihad yang sebenar⁸? Adakah pendekatan al-Qaradawi mampu mengangkat darjah Islam ataupun tunduk kepada telunjuk kuffar⁹? Adakah pendekatan beliau mirip kepada liberal¹⁰? Apakah manhaj beliau menjurus kepada untuk mempermudah-mudahkan agama¹¹? Adakah pandangan beliau yang sering dilihat menyanggahi pandangan ulama terdahulu merupakan satu pembaharuan yang bid'ah lagi sesat? (al-Qaradawi dikatakan pencipta bid'ah (Muqbil al-Wai'e 2005; Abdullah Ramadan 2007)). Adakah manhaj ini cenderung kepada sifat konservatif atau ekstrem? (Syauq. Mubtada. 2014. 2 Mei; Mokhtar Goma. Alalam. 2014. 13 Mei). Ini kerana ketegasan beliau seperti menuntut seluruh umat Islam untuk memerangi Zionis Israel dan sekutunya dalam apa keadaan sekalipun (Zulkifli 2012; Fiqh al-Jihad : 1089-1109/2). Beliau turut mendesak agar umat Islam memboikot Israel dan Amerika (al-Qaradawi.net. 2003. 13 Mac) serta

mengharamkan pelaburan dan penyimpanan wang di bank-bank mereka (al-Rayah al-Qatariyah. 2002. 22 Ogos)

Melalui kajian ini, tujuan utama adalah untuk mengupas berkaitan manhaj penulisan *Fiqh al-Jihad* yang dikatakan sempurna sehingga menjadikan buku ini amat sesuai untuk diaplikasikan di dalam konteks semasa (Rashid al-Ghannoushi 2009; Isam 2011; Rashidah 2011; Siddiq Fadzil 2012; Muhammad Noor 2013; Rejab Abu Meleh 2014)

Umumnya, menulis tentang ulama ensiklopedik seperti Yusuf al-Qaradawi merupakan satu tugas yang cukup mencabar. Ketokohan beliau dari sudut ilmu yang luas dan mengakar kuat dalam pelbagai bidang, menjadikan beliau sebagai rujukan dunia. Kesaksian tokoh ilmuwan dari pelbagai peringkat membuktikan hakikat ini¹². Sekalipun pandangan beliau sangat signifikan untuk rujukan semasa¹³, namun hasil tinjauan mendapati bahawa setakat ini hanya terdapat beberapa buah buku dan makalah sahaja yang mengkaji pemikiran Yusuf al-Qaradawi. Antara buku tersebut ialah *Yusuf al-Qaradawi Wa Masirah Khamsin Amman fi Da'wah Ila Allah* karangan Ahmad Assal, Ulama wa Mufakirun Araftuhum Karangan Muhammad Majdhub, al-Qaradawi Faqihah karangan Isam Talimah, kertas kerja al-Qaradawi Nazir al-Madrasah al-Ikhwaniah oleh Abdul Mueim Abu al-Futuh, al-Takwin al-Ilmi wa al-Fikri li al-Qaradawi oleh Salahuddin (2007), What is New about al-Qaradawi's Fiqh of Jihad oleh Rashid al-Ghannoushi (2009) dan al-Jihad Fi Fikr al-Imam al-Qaradawi oleh Isam al-Abd Zuhd (2011). Di Malaysia, kajian mengenai pemikiran al-Qaradawi masih terhad dan tidak menyeluruh. Antara kajian tersebut ialah kajian Nasrul Hisyam (2004) bertajuk Pengaruh Pemikiran Yusuf al-Qaradawi dalam pentadbiran Zakat di Negeri Selangor, kajian Muhammad Kamil Abdul Majid (2011) bertajuk Pemikiran Kerohanian Yusuf al-Qaradawi, karya Mohd Rumaizuddin Ghazali (2012) bertajuk Pemikiran Yusuf al-Qaradawi dan Pengaruhnya di Malaysia, artikel Zulkifli Hasan (2013) bertajuk Yusuf al-Qaradawi dan Sumbangan Pemikirannya, artikel Mohd Farhan Md. Ariffin & Muhammad Ikhlas Rosele (2013) bertajuk Zakat Pertanian: Kajian Metodologi Al-Qaradawi, latihan ilmiah Rashidah (2011) bertajuk Analisis Pemikiran Politik Dr. Yusuf al-Qaaraadawi Dalam Fiqh al-Jihad , latihan ilmiah Muhammad Noor (2013) bertajuk Pemikiran Jihad Yusuf al-Qaradawi dalam Kitab Fiqh al-Jihad dan Ringkasan Fiqh Jihad terjemahan Fauwaz Fadzil Noor (2014).

Fakta ini menunjukkan bahawa kajian pemikiran Yusuf al-Qaradawi sedang giat dibincangkan. Namun kajian spesifik berkaitan metodologi penulisan Fiqh al-Jihad tidak ditemui. Oleh itu, kajian ini memfokuskan perbahasan khusus berkaitan metodologi penulisan Fiqh al-Jihad yang disifatkan sebagai sempurna sehingga menjadikan buku ini begitu unik dan amat signifikan untuk diperhalusi.

METODOLOGI

Metodologi kajian ini adalah menggunakan pendekatan kualitatif. Reka bentuk yang dipilih adalah berbentuk kajian analisis kandungan dengan menggunakan kaedah kajian kepustakaan. Umumnya, metodologi penulisan Fiqh al-Jihad karya Yusuf al-Qaradawi ini dinilai dan dianalisa melalui kitab beliau sendiri iaitu *Fiqh al-Jihad : Dirasah Muqaranah Li Ahkamih Wa Falsafatihi Fi Daw al-Quran Wa al-Sunnah*. Selain itu, kajian lepas seperti tesis, artikel jurnal, prosedding, kertas kerja, laporan akhbar, kenyataan internet dan sebagainya yang berkaitan dengan persoalan kajian turut dikaji. Pengkaji juga menggunakan analisis dokumen sebagai kaedah pengumpulan data. Setelah itu, data-data tersebut dianalisis melalui kaedah perbandingan dan induktif.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Perkembangan Ideologi Jihad

Buku-buku yang membahaskan tentang jihad mula muncul pada akhir pemerintahan Umayyah dan di awal pemerintahan Abbasiyah¹⁴. Melalui kitab *al-Risalah* dan *al-Um*, Muhammad bin Idris al-Syafie (767-820 M) mula membahaskan hukum-hukum jihad¹⁵ secara lebih sistematik. Menurut beliau, kefarduan jihad ke atas umat Islam akan berterusan sehingga para penyembah berhala memeluk Islam dan para ahli kitab membayar jizyah¹⁶. Setelah kewafatan Imam Syafie, Shaykh Taqiyyuddin Ahmad bin Abdul Halim bin Taymiyah (1263-1328 M) pula berperanan di dalam melebarkan fahaman jihad¹⁷. Namun pendekatan yang diambil oleh para reformis Muslim selepas itu adalah melalui pendekatan perdamaian¹⁸. Begitu juga dengan aliran pemikiran Jamaluddin al-Afghani (1839-1897)¹⁹, Muhammad Abduh (1849- 1905)²⁰ dan Rasyid Rida (1865-1935)²¹ yang mengarah kepada perpaduan dan keamanan.

Pada tahun 1928, Hasan al-Banna menubuhkan organisasi Ikhwan Muslimin dengan menjadikan pemikiran Rasyid Rida sebagai manhaj utama organisasi. Hassan al-Banna melihat Barat dan kekufturan merupakan musuh yang wajib diperangi²². Dalam masa yang sama, pemikiran-pemikiran jihad perang terus dinyalakan oleh Sayyid Qutub di Mesir, Abu 'Ala al-Maududi di Pakistan dan Ali Syariati di Iran. Revolusi Iran pada tahun 1979 turut membawa semangat jihad perang ketika itu. Kini semangat jihad perang terus dikibarkan oleh kumpulan al-Qaeda²³ dan kumpulan-kumpulan jihad yang lain (Mahir al-Syarif 2008; al-Qaradawi 2009).

Kronologi ringkas ini membuktikan bahawa definisi jihad kian disalahertikan oleh sebahagian umat Islam (Razak 2007; Fikri 2007; Ismail 2011; Zulkifli 2012). Bahkan selepas serangan 11 September 2001 ke atas bangunan berkembar Pusat Dagangan Dunia di New York, masyarakat dunia bertekad memerangi keganasan (al-Qaradawi 2009; Ismail 2011). Amerika Syarikat adalah

negara yang amat serius dalam membanteras pelbagai perilaku keganasan. Beberapa negara Islam yang dianggapnya sebagai penaja keganasan menjadi sorotan (Khairunnas & Fikri 2010). Hakikatnya, Barat sentiasa merebut peluang untuk mencari jalan bagi menghalalkan pencabulan terhadap negara-negara Islam²⁴.

Manhaj Penulisan Fiqh al-Jihad

Dalam kekeliruan mendefinisikan jihad secara tepat, al-Qaradawi tampil melalui karya beliau *Fiqh al-Jihad* untuk meletakkan kembali jihad pada posisinya yang sebenar²⁵. Manhaj penulisan beliau mampu menterjemahkan konsep jihad secara adil dan berimbang. Melalui *Fiqh al-Jihad* yang disusun di atas manhaj wasatiyyah²⁶, empat etika perang disimpulkan (Rejab Abu Meleh 2014: XXVII). Bahkan al-Qaradawi turut menggariskan beberapa asas penting yang dijadikan sebagai manhaj utama penulisan beliau (al-Qaradawi 2009: 20-30). Manhaj tersebut dapat diringkaskan seperti berikut:

- i. Berpandukan kepada al-Quran.

Di dalam mengistinbat hukum, al-Qaradawi menjadikan panduan bahasa Arab sama ada dalam bentuk hakikat, majaz, memelihara awal perkataan (*sibaq*) dan cara bentuk ayat datang (*siyaq*) tanpa bersikap berlebihan. Beliau mengumpulkan ayat-ayat bertaburan yang berkaitan, lalu diletakkan dalam satu tajuk sambil meyakini bahawa al-Quran saling membenarkan serta mentafsirkan satu sama lain²⁷. Di dalam memahami ayat al-Quran, keadaan yang digunakan oleh al-Qaradawi adalah dengan mengembalikan ayat-ayat *mutasyabihat* kepada ayat-ayat *muhkamat*. Bahkan beliau berpendapat bahawa golongan yang sesat adalah mereka cuba menjadikan ayat-ayat *mutsyabihat* sebagai asas²⁸. Tambah beliau lagi, konsep nasakh jika diterima kewujudannya dan dibenarkan semua dakwaan nasakh di dalam al-Quran tanpa pasti akan mengundang risiko yang cukup besar²⁹. Lantaran itu, ditegah untuk memilih mana-mana ayat untuk diamalkan dan menolak ayat lain dengan andaian yang meragukan bahawa ianya merupakan *nasakh*³⁰.

- ii. Berpegang kepada sunnah yang sahih.

Yusuf al-Qaradawi menjadikan sunnah yang *sahih*³¹ sebagai manhaj dalam penulisan buku beliau. Setiap hadis sahih yang menerangkan pengertian kandungan serta isi al-Quran diambil dan dibahaskan secara murni. Beliau menolak hadis yang lemah sanadnya sekalipun terdapat ulama masyhur yang mendakwanya sebagai *sahih*. Beliau turut menolak kaedah penguatan hadis dengan jumlah hadis yang banyak dan terdapat sokongan secara mutlak³². Beliau melakukan takhrif hadis pada setiap hadis yang dinukilkhan dan turut melakukan

hal yang sama kepada kalam-kalam sahabat dan tabien daripada sumber rujukan yang asli beserta sanadnya. Beliau menjadikan pengesahan kalam sebagai asas penting di dalam penulisan buku *Fiqh al-Jihad*³³.

iii. Memperluaskan Fiqh secara maksima.

Penerokaan lautan fiqh secara menyeluruh tanpa terikat dengan mana-mana mazhab dijadikan sebagai salah satu manhaj penulisan buku *Fiqh al-Jihad*. Setiap isu dikupas secara ilmiah tanpa terpaku kepada kemahsyuran seseorang tokoh ulama. Kaedah pentarjihan setelah penilaian, penganalisisan dan kritikan digunakan dalam menguatkan atau melemahkan mana-mana pandangan. Gabungan khazanah ulama silam dengan pandangan serta rujukan ulama kontemporari turut dijadikan petunjuk³⁴. Beliau juga tidak hanya tertumpu kepada pandangan mazhab sunni yang muktabar, bahkan turut menjadikan pandangan mazhab yang sudah lupa³⁵ serta mazhab-mazhab Syiah³⁶ sebagai rujukan dan pegangan jika beliau mendapati ada jalan penyelesaian dalam mazhab tersebut yang selari dengan ruh agama. Beliau juga terkadang meninggalkan mazhab dan beralih kepada pandangan sahabat dan tabien yang tidak mempunyai mazhab³⁷. Selain itu, beliau turut menjadikan khazanah fiqh Islam dengan perbincangan pelbagai mazhab khususnya yang mengutamakan penggunaan dalil sebagai rujukan³⁸.

iv. Perbandingan di antara agama dan undang-undang dunia.

Perbandingan antara fiqh syariat dan undang-undang semasa dari Barat turut dijadikan sebagai manhaj penulisan *Fiqh al-Jihad*. Kitab Injil Lama yang mengandungi buku-buku Taurat yang lama serta lampiran-lampirannya ataupun Perjanjian Baru yang merangkumi Injil yang empat beserta lampiran-lampirannya turut dikaji dan dibuat perbandingan untuk dijadikan sebagai bukti yang kukuh di dalam menobatkan syariat Islam sebagai syariat yang paling adil, berkasih sayang serta rahmat buat semesta alam. Pencabulan dan penindasan kepada kaum yang lemah termasuk ke atas harta-harta mereka serta kaum yang tidak terlibat dengan peperangan merupakan satu pengkhianatan. Bahkan dalam suasana perang sedang meletus, pintu perdamian sentiasa terbentang luas di hadapan Islam dan ianya amat bertentangan dengan ajaran Taurat³⁹ yang menyeru kepada kezaliman.

v. Mengadaptasi hukum dengan meraikan realiti semasa - Fiqh Waqi'

Hakikat jihad turut dicerminkan oleh al-Qaradawi melalui pendekatan mengikat fiqh dengan realiti semasa. Penggabungjalinan di antara kewajipan dan realiti semasa diberi penakanan. Bahkan kejumudan seseorang yang hidup bersendirian jauh dari kemelut semasa dan tenggelam bersama buku-buku khazanah lama tanpa mempedulikan realiti zaman disifatkan sebagai kusut dan layu. Melalui manhaj ini, jihad dibahaskan seiring dengan hakikat perubahan besar yang terjadi pada

dunia. Pengetahuan tentang perbezaan antara hal-hal yang tetap (*thabit*) dan yang berubah (*mutaghayyirat*) dijadikan sebagai asas di dalam berhukum. Kemuafakan dunia di dalam menolak peperangan serta menginginkan kedamaian diraikan. Begitu juga dengan beberapa perjanjian damai yang disepakati⁴⁰, peranan badan-badan tertentu di dalam menjaga kedamaian dan kewujudan konvensyen-konvensyen antarabangsa⁴¹ turut diraikan bersama⁴². Segala perubahan-perubahan ini dan ditambah pula dengan kewujudan senjata-senjata canggih yang mampu menghancurkan manusia tanpa meninggalkan sebarang sisa dijadikan sebagai asas di dalam membina sesuatu hukum.

vi. Penekanan kepada pembinaan manhaj *Wasatiyyah Islamiyyah*.

Gagasan, fatwa dan pendirian al-Qaradawi secara konsisten membawa semangat *Wasatiyyah*⁴³. Bahkan buku ini turut disusun dan digarap di atas manhaj ini⁴⁴. Menurut beliau, manhaj *Wasatiyyah*⁴⁵ adalah metode dan cara terbaik yang dapat mengembangkan dakwah Islam sehingga umat Islam mencapai matlamatnya. Orang yang berpaling dari metodologi ini sama halnya membunuh diri dan membawa kepada kebinasaan. Ia membawa kepada sikap berlebih-lebihan atau meremehkan seperti melalaikan solat (Rumaizuddin 2012). Manhaj ini memerlukan kepada mentajid agama berdasarkan kaedah Islam dan berijtihad demi kehidupan dan zaman semasa seperti golongan terdahulu berijtihad demi kehidupan dan zaman mereka⁴⁶. Dengan berkat taufiq Allah, pandangan dan fatwa al-Qaradawi dimantapkan dan disempurnakan melalui manhaj ini⁴⁷.

METODE PENULISAN YANG SEMPURNA

Melalui manhaj penulisan *Fiqh al-Jihad*, al-Qaradawi mampu menterjemahkan konsep jihad secara adil dan berimbang mengikut aturan agama⁴⁸. Beliau menolak dakwaan nasakh tanpa bukti dan hadis-hadis yang lemah sekaligus menggabungkan hujjah damai dan perang di dalam permasalahan jihad⁴⁹. Beliau membezakan jihad⁵⁰ dengan *al-Qital*⁵¹, *al-Harbu*⁵², *al-'Unfu*⁵³ dan *al-Irhab*⁵⁴. Beliau menegaskan bahawa Islam tidak pernah menyukai peperangan dan tidak menggunakan peperangan melainkan ketika darurat⁵⁵. Beliau mengetengahkan jihad dalam skop yang lebih meluas dan tidak terbatas hanya pada makna peperangan sahaja⁵⁶. Beliau menyanggah pandangan yang mengatakan bahawa Islam tersebar di zaman nabi dan sahabat serta salaf melalui kekerasan dan peperangan⁵⁷. Dengan penuh hikmah, beliau membuat perbandingan tentang konsep jihad yang sering disalahertikan oleh golongan ekstrem dan liberal. Beliau turut menjelaskan perbezaan di antara jihad ofensif dan jihad defensif secara *detail*⁵⁸.

Di dalam menzahirkan kerahmatan Islam, al-Qaradawi menegaskan bahawa dasar hubungan Islam dan kafir adalah di atas nama perdamaian. Menurut beliau, Islam sama sekali tidak boleh menimbulkan bahkan sangat bertentangan dengan

keganasan⁵⁹. Tetapi pemahaman manusia tentang agama boleh jadi pengaruh dalam menimbulkan keganasan⁶⁰. Melalui pendekatan ini, al-Qaradawi berjaya memperlihatkan kelembutan dan rahmat Islam tanpa merendahkan martabatnya. Prinsip Islam yang sangat mementingkan perdamaian sekaligus berusaha menolak peperangan kecuali dalam keadaan mendesak terus dipertahankan⁶¹. Dalam kelembutan, beliau tetap tegas menyatakan bahawa jihad merupakan satu tuntutan di dalam Islam, bahkan menolak seruan jihad diklafikasikan sebagai dosa besar yang terdedah kepada ancaman azab yang amat dahsyat. Jesteru al-Qaradawi tetap konsisten di dalam melontarkan pandangan beliau berkaitan isu pengeboman berani mati serta konflik Muslim dan Zionis Yahudi khususnya yang berlaku di Palestin⁶².

Keluasan skop jihad yang diketengahkan oleh al-Qaradawi membawa satu gambaran yang menyeluruh lagi sempurna. Beliau menuntut agar umat Islam sentiasa membuat persiapan jihad secara menyeluruh sama ada dari aspek ekonomi, pendidikan, kekeluargaan, persenjataan, ketenteraan, konsep ribat⁶³ dan sebagainya. Beliau turut menggesa agar persiapan ketenteraan diperkemaskin dari sudut psikologi, emosi, fizikal dan intelektual. Etika perang di dalam Islam turut dijadikan sebagai hidangan wajib untuk persiapan mujahidin di dalam menghadapi situasi sebelum, semasa dan sesudah peperangan⁶⁴. Kaedah serta tatacara dan usaha-usaha ke arah menamatkan peperangan seperti perjanjian damai, genjatan senjata, mengakui keislaman, melakukan konfrantasi tanpa perang dan sebagainya turut didetailkan secara berimbang.

Kepimpinan Islam turut dijelmakan al-Qaradawi dalam bentuk yang lebih mesra. Bahkan beliau dengan jelas menyokong undang-undang dunia yang berbentuk keadilan sekaligus mengiktiraf pembahagian ulama silam berkaitan kewujudan negara berdasarkan gabungan dalil-dalil yang diseragamkan dengan realiti semasa⁶⁵. Beliau menghuraikan tentang sikap dan tanggungjawab Islam di dalam memimpin sesebuah negara. Aspek keadilan dalam menjaga keamanan dan memberi perlindungan kepada semua warga negara termasuk golongan kafir yang layak mendapat perlindungan diberi penekanan. Bahkan golongan tawanan perang juga dijamin keselamatan mereka di bawah pemerintahan Islam. Sikap bertoleransi di antara agama diraikan tanpa menjaskann maruah dan imej Islam. Bahkan dengan kelembutan ini (Surah Ali Imran 3:159), saluran dakwah dapat dikembangkan dalam keadaan yang lebih selesa bersesuaian dengan perubahan zaman.

Selain itu, al-Qaradawi tidak hanya menfokuskan isu perang yang melibatkan di antara agama. Bahkan beliau turut menzhirkann kerisauan terhadap peperangan yang tercetus dalam kalangan umat Islam itu sendiri. Perpecahan serta faktor-faktornya dibahas dan dikaji. Segala langkah bagi merungkaikan persengketaan turut diteliti. Hukum bughah dan juga implikasinya diketengahkan secara saksama. Setiap tindakan diperincikan agar rakyat tidak dizalimi dan pemimpin tidak dikhianati. Beliau turut berpandangan bahawa jihad menentang kezaliman dan kemungkarana daripada dalaman adalah lebih utama berbanding melawan musuh kerana mudaratnya lebih besar⁶⁶. Dalam masa yang sama, beliau

turut menekankan bentuk jihad yang perlu dimainkan oleh generasi sekarang bersesuaian dengan keadaan dan situasi semasa. Nyata keluasan maksud jihad ini memberi ruang kepada setiap umat Islam untuk menyertainya dalam bentuk yang pelbagai. Bahkan al-Qaradawi menegaskan bahawa jihad peperangan bukanlah matlamat, ia hanyalah medium untuk menyampaikan dakwah. Jika wujud saluran lain yang lebih menguntungkan, maka mengelak daripada berlakunya pertumpahan darah adalah amat dituntut.

Hasilnya, pendekatan al-Qaradawi amat realistik, sistematik serta bersesuaian dengan peredaran zaman dan keadaan (Isam 2011; Farhan & Ikhlas 2013; Zulkifli Hasan 2013). *Manhaj wasatiyyah* beliau diseragamkan dengan *waqiiyah, muwazanah, maqasid shar'iyah* yang tidak terikat dengan ketaksuban mazhab dijadikan sebagai landasan beragama. Setiap fatwa beliau didasarkan kepada penelitian yang mendalam terhadap konsep *maqasid shar'iyah* dengan mengimbangi di antara *maslahah* dan *mafsadah*. Penekanan terhadap aspek kesederhanaan, keadilan, persamaan, memudahkan dan meringankan sekaligus mengharmonikan antara prinsip Islam dengan realiti kehidupan dijadikan sebagai metode fiqh yang didukungi beliau (Nasrul Hisyam 2004; Suhartono 2008; Rashid al-Ghannoushi 2009; Siddiq Fadzil 2012; Rumaiuzzuddin 2012; Farhan & Ikhlas 2013). Setiap dalil dan hujah dianalisis secara ilmiah mengikut metodologi perbandingan dan pentarjihan (Nasrul Hisyam 2004; Suhartono 2008; Siddiq Fadzil 2012; Rumaiuzzuddin 2012). Bahkan setiap pandangan beliau dikaitkan dengan pandangan ulama-ulama lain sama ada ulama kontemporari mahupun pandangan ulama terdahulu dengan pengolahan semula mengikut kesesuaian zaman (Rashid al-Ghannoushi 2009; Isam 2011).

Ringkasnya, penggunaan metode penulisan yang tepat di dalam membicarakan soal jihad merupakan aspek yang terpenting. Melalui manhaj penulisan yang adil dan berimbang, al-Qaradawi berjaya menghasilkan sebuah ensiklopedia jihad yang cukup lengkap dan sempurna⁶⁷. Bahkan setiap persoalan berkaitan jihad telah dijawab oleh Baginda SAW dan telah dimurnikan oleh al-Qaradawi melalui karya beliau *Fiqh al-Jihad*. Kefahaman yang dijana melalui pemikiran al-Qaradawi ini adalah sangat penting kepada segenap lapisan masyarakat termasuk individu, institusi atau sebuah kerajaan (Zulkifli Hasan 2013). Justeru kajian dan penerangan berkaitan hakikat jihad perlu diperbanyak agar masyarakat tidak terjebak dengan gerakan terorisme⁶⁸ mahupun golongan liberalisme.

KESIMPULAN

Dengan memperluaskan skop jihad, al-Qaradawi membuka ruang kepada setiap umat Islam untuk menyertainya dalam bentuk dan cara yang pelbagai. Beliau menjadikan tuntutan jihad sebagai fardu ain, namun mediumnya dilonggarkan kepada fardu kifayah mengikut kemampuan, kepakaran dan keadaan semasa. Dalam kelembutan dapat dilihat ketegasan, dalam ketegasan dapat dirasai

kelembutan. Hasilnya, kajian ini mendapati metod penulisan al-Qaradawi di dalam *Fiqh al-Jihad* terbukti mampu mencerminkan kerahmatan Islam yang sebenar. Melalui pendekatan ini, al-Qaradawi berjaya merungkai dan mengimbangi tuntutan jihad di antara kumpulan ekstremis dan liberal. Beliau menonjolkan Islam sebagai agama yang toleran, realistik dan berkasih sayang tanpa menggadaikan prinsip-prinsip agama. Ketepatan manhaj penulisan yang diselaras dengan kemantapan ilmu, mampu menghasilkan sebuah ensiklopedia jihad yang cukup berharga. Pendekatan yang seimbang tanpa menggadaikan prinsip agama, mampu menebarkan kerahmatan Islam ke seluruh pelusuk dunia. Bahkan Implikasi negatif jihad juga dapat diperbetulkan semula mengikut kefahaman yang sebenar. Kini tanggungjawab untuk memahamkan konsep jihad terletak pada setiap individu Muslim. Usaha ini perlu kepada kolaborasi secara kolektif dari segenap lapisan masyarakat. Berpaksikan kepada kepentingan buku *Fiqh al-Jihad*, penulis mencadangkan agar buku ini dijadikan sebagai silibus wajib bagi setiap warganegara khususnya yang beragama Islam. Gagasan ini menuntut segenap lapisan masyarakat terutamanya para cendekiawan untuk meninjau semula pengertian jihad lampau dan dilaraskan kembali melalui manhaj yang dibawa oleh al-Qaradawi. Menjadikan buku *Fiqh al-Jihad* sebagai silibus dan rujukan di peringkat sekolah dan Institut Pengajian Tinggi adalah merupakan satu langkah yang terbaik di dalam menerapkan kefahaman jihad yang sebenar di kalangan warganegara. Melalui pendekatan ini, konsep jihad dapat dijana sebagai sumber kerahmatan negara dan dunia.

NOTA HUJUNG

1. Sebuah karya yang disifatkan sebagai ensiklopedia jihad secara berimbang, adil dan lengkap (Rashid al-Ghannoushi 2009; Isam 2011; Rashidah 2011; Muhammad Noor 2013). Kefahaman yang dijana melalui karya ini sangat penting kepada segenap lapisan masyarakat (Zulkifli Hasan 2013). Ia merupakan antara sumbangan terbesar al-Qaradawi dalam konteks gerakan dan perjuangan Islam hari ini (Siddiq Fadzil 2012). Beliau menyumbang sesuatu yang sangat besar kepada medan fiqh jihad dan hukum-hukum yang berkaitan dengan jihad secara penghayatan serta hasil pengalaman beliau sendiri (Rejab Abu Meleh 2014: 225).
2. Jihad dari sudut bahasa mempunyai lebih dari 20 makna. Ia berkisar pada pengertian: kemampuan, keluasan, kesulitan, perang dan sungguh-sungguh. Dari sudut istilah, jihad dapat diringkaskan seperti berikut: [i] Mazhab Syafi'e: Menggerahkan tenaga dalam memerangi orang-orang kafir (al-Asqolani, Ibn Hajar, Fathu al-Bari: 6/3), [ii] Mazhab Maliki: Perangnya orang Islam melawan orang kafir yang tidak terikat perjanjian untuk meninggikan kalimah Allah atau kerana ia mendatanginya atau kerana ia memasuki daerahnya (Abu 'Arafah, al-Lajnah al-Syar'iyyah :46), [iii] Mazhab Hanafi: Menurut Imam al-Kasani, menggerahkan segala kemampuan

- dengan berperang di jalan Allah dengan nyawa, harta dan lisan atau lainnya atau melebihkan dalam hal itu (al-Qadiri, Abdullah Ahmad, al-Jihad Fi Sabilillah Haqiqatuhu Wa Ghayatuhu:1/49) dan [iv] Mazhab Hambali: Menurut Imam al-Ba'iy, jihad adalah ungkapan khusus untuk memerangi orang-orang kafir (Syaikh Salman Audahhal, Min wasa^c ili Daf'il Ghurba:41).
- 3. Fahaman jihad ekstrem merupakan kesan ledakan ideologi fiqh di abad pertengahan Islam. Syaikh Muhammad Abd al-Latif al-Subki (1969) menjelaskan bahawa kecenderungan ulama salaf menghadkan pengertian jihad fi sabilillah kepada perperangan melawan orang kafir sahaja adalah disebabkan oleh adanya perperangan yang banyak dengan orang-orang kafir yang menentang dakwah Islam dengan penuh benci kepada agama Islam itu sendiri dan para pemeluknya. Berasaskan kedudukan inilah, dahulu tumpuan diberikan kepada pengertian yang seperti ini. Sedangkan pengertiannya yang sebenar jauh lebih luas daripada itu (al-Jihad Fi Sabillah dalam Majma^c al-Buhuth al-Islamiyyah: 260 yang dikutip dari Jurnal Syariah 11: 2, Mahmood Zuhdi Ab Majid (2003), Keganasan dan Islam: Analisis Konsep Jihad).
 - 4. Wujud golongan yang memahami jihad dengan erti kata ekstrem seperti tuntutan untuk membunuh golongan kafir secara mutlak (Falikh 2010). Ditambah pula dengan penggunaan kaedah usul fiqh yang kurang teliti mengakibatkan berubahnya kedudukan al-Quran dan hadis daripada yang diikuti kepada yang mengikuti (Fikri 2007).
 - 5. *Fiqh al-Jihad : Dirasah Muqaranah Li Ahkamih Wa Falsafatihi Fi Daw al-Quran Wa al-Sunnah* mengandungi 2 jilid dengan meliputi 10 bab. Jilid pertama mengandungi 775 muka surat dengan dimulai perbahasan berkaitan *Dustur Ilahi* sebagai *muqaddimah* hingga bab yang keenam. Jilid kedua pula mengandungi 665 muka surat dengan dimulai bab yang ke tujuh hingga ke sepuluh. Kitab ini dimulakan dengan perbahasan berkaitan dengan konsep jihad hinggalah kepada aplikasinya dalam konteks semasa. Ianya diterbitkan oleh Maktabah Wahbah, Kaherah, Mesir pada pertengahan tahun 2009 dan pada awal tahun 2010, buku ini telah memasuki cetakan ketiga. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam pelbagai bahasa. Di Indonesia, buku ini telah diterjemahkan oleh Pustaka Mizan, Bandung pada tahun 2010. Malangnya di Malaysia, buku ini hanya mampu diterjemahkan dan diterbitkan oleh PTS Islamika pada tahun 2013. Menurut Rejab Abu Meleh (2014: 260), idea buku *Fiqh al-Jihad* ini telah berada dalam fikiran dan pemikiran al-Qaradawi sejak lebih 30 tahun iaitu setelah selesai penulisan *Fiqh al-Zakat*. Beliau mengambil masa yang lama untuk melahirkan sesuatu yang cukup bermakna.
 - 6. Kritikan ini menyebabkan kumpulan al-Qaeda bangkit menyerang balas al-Qaradawi melalui buku yang bertajuk al-Radd al-Kamil ala Kitab *Fiqh al-Jihad Li al-Qaradawi* (*Muntadiyat al-Buraq al-Islamiyyah al-Tabi'ah Litanzi al-Qaeda*).

7. Menurut al-Qaradawi, pemikiran Sayyid Qutub terlalu ekstrem sehingga cenderung kepada mengkafirkhan dan memperbodohkan pihak-pihak yang bertentangan dengan manhaj yang dibawa beliau (Fiqh al-Jihad : 393-404/1).
8. Melalui pendekatan jalan tengah, karya ini mampu menghuraikan konsep jihad yang sebenar (Siddiq Fadzil 2012).
9. Pendekatan berlemah lembut dengan kuffar merupakan pendekatan yang tunduk kepada kuffar (al-Ulyani 1995).
10. Pendekatan al-Qaradawi disifatkan sebagai pendekatan liberal (Muqbil al-Wai'e 2005; Abdulllah Ramadan 2007).
11. Kazim menyanggah pandangan al-Qaradawi berkaitan isu DNA Babi dengan mengatakan bahawa pandangan al-Qaradawi mengelirukan dan bercanggah dengan keempat-empat mazhab serta memandang ringan terhadap isu haram (*Sinar Harian*. 2014 8 Jun).
12. Hasan al-Banna menyifatkannya sebagai penyair ulung, al-Ghazali menobatkannya sebagai kelompok imam zaman ini, Mustafa al-Zarqa menilainya sebagai hujah zaman, Taha Jabir al-Elwani menyebutnya sebagai *faqih-da'i* dan *da'i* para fuqaha, Rashid al-Ghannoushi meletakkannya sebagai imam mujaddid (Talimah 2000: 28-29), Abdul Salam al-Haras menganggap al-Qaradawi sebagai buah terbaik dari hasil dakwah Imam Hasan al-Banna (Siddiq Fadzil 2012), Zulkifli Hasan (2013) menyifatkan al-Qaradawi sebagai mujaddid kontemporari dalam ijihad bagi abad ke-15H (21M), Suhartono (2008) menjelaskan bahawa sikap moderat al-Qaradawi tanpa fanatic terhadap mana-mana mazhab serta toleran menjadikan pemikirannya sangat progresif, inovatif, tidak terjebak pada kejumudan yang membuatnya mampu menyelesaikan pelbagai masalah-masalah secara komprehensif, Nasrul (2004) menjelaskan bahawa al-Qaradawi pembawa manhaj dan metodologi pemikiran yang unik serta agak berbeza daripada sarjana moden yang lain. Beliau telah menyumbang sesuatu yang sangat besar kepada medan fiqh jihad dan hukum-hukum yang berkaitan dengan jihad melalui penghayatan serta hasil pengalaman. Beliau seorang ulama yang tidak tunduk kecuali kepada kebenaran, tidak hanya berpuas hati dengan dakwaan melainkan dengan dalil dan tidak mampu dalam penulisannya kepada pemerintah mahupun rakyat (Rejab Abu Meleh 2014: 255-256).
13. Banyak pemikiran serta pendekatan al-Qaradawi dijadikan rujukan utama malahan diambil sebagai orientasi gerakan dakwah di seluruh dunia termasuk di Malaysia. Antara buku beliau yang memberikan garis panduan dakwah secara komprehensif ialah *Rabbaniyyin Laisa Ramadhaniiyyin, Mudhakkirat al-Qaradawi, Risalah Ta'lim, Nafahat al-Juma'ah, al-Din wa al-Siyasah: Taashilun wa Raddu Syubhat dan Awlawiyaat al- Harakah al-Islamiyah fi l-Marhalah al- Qadimah* (Zulkifli Hassan 2013). Melalui pelbagai konsep yang disusun mudah seperti konsep *fiqh al-waqi'*, *fiqh al-wasatiyyah*, *fiqh al-muwazanat*, *fiqh al-muasirrah*, *fiqh al-maqasid*, *fiqh al-awlawiyyat*, *fiqh al-taghayyur*, *fiqh al-thaurah*, *fiqh al-Nusus*, *fiqh al-iqtisad*

- al-Islami, fiqh al-daulah, fiqh al-da‘wah, fiqh al-aqalliyat, manhaj al-salafi, Fiqh al-Jihad* dan sebagainya telah memberi kefahaman yang lebih menyeluruh dan tepat terhadap agama Islam (Nasrul 2004; Suhartono 2008; Rumaizuddin 2012; Zulkifli Hasan 2013; Farhan & Ikhlas 2013). Penguasaan ilmu melalui gabungan khazanah fiqh tradisi dan fiqh kontemporari tanpa terikat dengan ketaasuhan mazhab merupakan satu pendekatan yang sempurna. Beliau menegaskan bahawa membebaskan diri dari fanatik dan taqlid merupakan suatu penghormatan. Melalui pendekatan ini juga, beliau mempopularkan fiqh al-wasatiyyah (Zulkifli 2012: 16). Antara ulama yang membahaskan tentang jihad ketika itu ialah Imam Abdul Rahman al-Auza‘ie (707-774 M), Amir bin Syarahil al-Sya‘biy (W 721M), Sufyan al-Tsauri (W 778M) dan Muhammad Hasan al-Syaibani (W 804M). Di Hijaz, perbahasan jihad tidak begitu rancak seperti di Syam dan Iraq.
- 14. Antara ulama Hijaz yang membahaskan tentang jihad ialah Atha bin Abi Rab‘ah, Amru bin Dinar, Ibn Jarih dan lain-lain yang hanya mewajibkan jihad defensif serta mengharamkan jihad ofensif (Mahir al-Syarif 2008).
 - 15. Imam Syafii berpendapat bahawa pada awal Islam, jihad tidak diizinkan kerana umat Islam terlalu sedikit dan lemah. Setelah hijrah, hukum jihad berubah menjadi harus dan ketika umat Islam telah kuat, hukum jihad berubah menjadi wajib. Beliau menghukumkan jihad sebagai fardu kifayah dalam situasi umum. Bahkan pandangan beliau tentang kewajipan jihad di atas alasan akidah amat bertentangan dengan ulama Hijaz (Falikh Siddik 2010).
 - 16. Setelah segala hujah dikemukakan dan golongan kafir masih mempertahankan kekufuran, ini sudah cukup sebagai alasan untuk memerangi mereka (*al-Fiqh al-Manhaji*: 484/4) sehingga mereka memeluk Islam atau membayar *jizyah* (*al-Fiqh al-Manhaji*: 489/4). Bagi golongan selain *ahl al-Kitab*, jika mereka tidak ingin memeluk Islam, mereka dibunuh menurut pandangan Imam Syafii (Kifayah al-Akhyar: 432/2). Ini kerana perang di dalam Islam adalah perang suci yang bertujuan membersihkan bumi dari kekafiran dan kemusyrikan (*Tafsir Ayat-ayat Hukum Dalam al-Quran*:741/2). Bahkan jika berlaku pembunuhan terhadap kafir melalui peperangan hatta sebelum berdakwah atau meminta *jizyah*, majoriti ulama mengatakan bahawa mereka yang membunuh itu tidak dikenakan sebarang tindakan sama ada diat ataupun sebagainya (*al-Qada‘ Wa al-Jihad*: 41).
 - 17. Jihad yang didokong oleh Ibn Taymiyah bukanlah sekadar teori, bahkan ianya adalah menjadi wajib amali sebagai tindak balas terhadap ancaman Tentera Salib dan serangan pasukan Barbar Mongol (Mahir al-Syarif 2008).
 - 18. Mereka berpendapat, pemahaman jihad di abad pertengahan Islam agak kurang relevan dengan kehidupan umat Islam ketika itu. Sayyid Ahmad Khan di India sebagai contoh, menolak pandangan ulama klasik di antara jihad dan hijrah ketika tanah umat Islam diduduki orang kafir. Beliau turut mengharamkan peperangan kerana menurut beliau ajaran Islam yang sejati adalah mengajak kepada perdamaian (Mahir al-Syarif 2008).

19. Beliau mencela para imperialis Barat yang dengan sengaja menyebabkan berlakunya pertumpahan darah. Beliau menyeru umat manusia agar hidup dalam kedamaian tanpa perang. Beliau membezakan situasi semasa dengan situasi di saat nubuwah dan khulafa'. Menurut beliau, jihad perang adalah cara dan bukan matlamat. Sebaik-baik dakwah adalah dengan mengelak berlakunya pertumpahan darah (Mahir al-Syarif 2008).
20. Abduh berpendapat bahawa dakwah melalui perang perlu dielakkan, bahkan hujah ilmiah serta bukti perlu diketengahkan. Menurut Abduh, jihad harus diluaskan pengertiannya dan tidak boleh dilimitkan hanya kepada pengertian peperangan semata-mata (Mahir al-Syarif 2008). Sekalipun demikian, beliau tetap berpendirian bahawa jihad defensif adalah satu tuntutan (Falikh Siddik 2010).
21. Setelah Itali menyerang Libya (1911), Rasyid Rida mula berubah haluan dan menjadi tegas dengan Barat terutamanya setelah melihat perkembangan politik Turki yang menjurus kepada sistem sekular dan banyak negara Islam telah dijajah Barat hingga melebar ke wilayah Timur-Islam. Jesteru, Rasyid Rida bangkit menyemarak semangat umat Islam agar saling bantu-membantu untuk mempertahankan kedaulatan wilayah Islam dari penjajahan imperialis Barat (Mahir al-Syarif 2008).
22. Melalui *Majmu'ah Rasail*, Hassan al-Banna memetik beberapa pandangan ulama yang mewajibkan jihad perang antaranya melalui kitab mazhab Hanafi; *Majma' al-Anhar fi Syarh Multaqa al-Abhar*, kitab mazhab Malik; *Bulghah al-Masalik li Aqrab al-Masalik fi Mazhab Imam Malik*, kitab mazhab Syafie; *Matan al-Minhaj*, kitab mazhab Hambali; *al-Mughni*, kitab mazhab Zahiri; *al-Muhalla* dan sebagainya (al-Fiqh al-Manhaji: 470-472/4).
23. Fikri (2007) menjelaskan bahawa Chritopher Henzel (2005: 69-80) dalam artikel 'The Origins of al Qaeda's Ideology: Implications for US Strategy' menelusuri landasan ideologi al-Qaeda bermula daripada gerakan reformasi salafisme di Mesir pada abad ke-20. Ia melihat adanya dalam gerakan ini pengaruh konsep teologi Ibn Taimiyyah; gerakan reformasi moden Jamaluddin al-Afghani; reformasi salafi Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Rida; gerakan Ikhwan Muslimin, Hasan al-Banna yang anti Barat dan nasionalisme, malahan mencancangkan pan Islamisme; ideologi politik Abu A'la al-Maududi dan Sayyid Qutub. Sajid Khan (2004: h 16-36) melalui tulisannya al-Qaida: The Ideologi of Killing in The Name Of God' menelusuri akar ideologi al-Qaeda melalui daripada gerakan Khawarij sehingga gerakan Wahabi di Arab Saudi. Ia melihat ada persamaan antara ketiga-tiga gerakan ini yang cenderung kepada mengkafirkhan dan memerangi orang-orang yang di luar kumpulan mereka. Abdullah Azzam pencetus idea menubuhkan al-Qaeda juga menurut beliau dipengaruhi oleh tulisan-tulisan Sayyid Qutub. Sejalan dengan Khan, Henzel juga berpendapat bahawa idea-idea Sayyid Qutub telah melahirkan berbagai-bagai gerakan radikal seperti *al-Jamaah al-Islamiyah*, *al-Takfir wa al-Hijrah* dan sebagainya (Fikri 2007). John L. Espotito turut berpendapat, pemikiran al-Qaeda sangat

- dipengaruhi oleh pemikiran Abu ‘Ala al-Mawdudi, Hasan al-Banna dan Sayyid Qutub. Mereka menjadikan Barat sebagai musuh tradisi. Mereka turut mengafirkan golongan Islam yang tidak sehaluan dengan mereka bahkan mereka menjadikan jihad peperangan sebagai jalan penyelesaian utama (Doran 2001: 31; Bonney 2004: 223).
24. Sejak abad pertengahan, Islam sudah dipandang serong oleh Barat. Pelbagai tomahan dilemparkan sama ada oleh pihak gereja maupun para penulis Barat. ‘Abdul Rahman al-Amoudi (1997) menjelaskan bahawa rakyat Amerika telah sekian lama memahami bahawa Muslim bererti pengganas, manakala Islam pula bererti kekerasan dan umat Islam disamakan dengan fanatisme. Selepas tragedi 11 September 2001, imej Islam semakin buruk. Bahkan ada yang menuduh Nabi Muhammad sendiri sebagai seorang pengganas (Khairunnas & Fikri 2010).
 25. Menurut Rejab Abu Meleh (2014: XIX), jihad merupakan suatu isu yang sangat penting. Ianya memerlukan penulisan yang bermetodologi untuk mendapatkan kefahaman yang sebenar tanpa sebarang kefahaman yang ekstrem dan liberal. Beliau menyifatkan *Fiqh al-Jihad* sebagai karya aliran *wasatiyyah* yang tulen.
 26. Tidak memerangi melainkan golongan yang memerangi Islam, tidak boleh bertindak ganas kepada orang kafir, tidak boleh menghalalkan cara untuk mencapai matlamat yang mulia dan tidak menerima konsep bercelaru di dalam konsep penilaian (Rejab Abu Meleh 2014: XXI).
 27. Berhujahkan dalil Surah an-Nisa’ 4: 82, al-Qaradawi menolak dakwaan naskah dan mansukh di dalam al-Quran tanpa sebarang penelitian yang meyakinkan.
 28. Menurut al-Qaradawi, meyakini setiap nas yang terdapat di dalam al-Quran adalah wajib (al-‘Araf 7: 3 & al-An‘am 6: 155).
 29. Terutamanya bagi ulama salaf yang menganggap kaedah *takhsis* kepada umum, *taqyid* kepada *mutlaq*, penerangan kepada mujmal dan seumpamanya sebagai *nasakh*. Ini kerana, istilah *nasakh* ketika itu belum difahami sepertimana pemahaman ulama sekarang (al-Qaradawi 2009).
 30. Tindakan tersebut dikhuatiri bakal menjadikan kita seperti perilaku keterlaluan golongan Bani Israel (al-Baqarah 2:85), sedangkan kita dituntut untuk patuh sepenuhnya kepada perintah Allah (al-Maidah 5:49). Menurut al-Qaradawi, sesuatu perkara yang datang bersalahan dengan kaedah asal, maka perkara itu tertolak melainkan dengan bukti yang meyakinkan. Bahkan penggabungan di antara ayat dapat dilakukan kerana ianya tidak melibatkan percanggahan hakiki (Rejab Abu Melleh 2014: 41).
 31. Sunnah yang thabit dari Baginda sama ada dari sudut perkataan, perbuatan atau pengakuan, sahih sanadnya, tidak terputus sanadnya, tidak terdapat percanggahan dengan dalil yang lebih kuat daripadanya seperti al-Quran, hadis-hadis dan logik akal. Sunnah merupakan penghuraian kepada al-Quran yang tidak wujud percanggahan bahkan berada dalam lingkungan al-Quran itu sendiri (an-Nahl 16:44).

32. Hasilnya al-Qaradawi menolak beberapa hadis seperti hadis pedang yang mewajibkan umat Islam memerangi seluruh alam ‘بعثت بأسيف’. Menurut beliau, hadis ini ditolak kerana ianya amat lemah berdasarkan kepada ilmu rijal al-hadis dan pendapat ulama *al-Jarh wa al-Ta‘dil*.
33. Adapun kewujudan beberapa hadis dhaif di dalam *Fiqh al-Jihad* hanyalah sebagai sokongan dan bukannya hujjah utama. Ia juga berkemungkinan disebabkan ia ada bersama ayat-ayat ulama yang dinukulkan (al-Qaradawi 2009).
34. Syariat adalah wahyu dan fiqh pula merupakan amalan akal ahli fiqh yang mengambil hukumnya dari syariat. Islam bukanlah hanya syariat yang tergantung di udara bahkan fiqh merupakan nadi bagi syariat. Justeru, pandangan ulama perlulah kepada mewakili zaman dan persekitaran (al-Qaradawi 2009).
35. Seperti al-Auzaie, al-Thauri dan al-Thabari.
36. Seperti Zaidiyah, Jaifariyah atau Ibadiyyah.
37. Seperti Khulafa al-Rasyidin, Ibn Mas‘ud, Ibn ‘Umar, Ibn ‘Abbas, ‘Aisyah, Mu‘az, Ubai bin Ka‘ab, Zaid bin Thabit, Said bin Jubair, ‘Ikrimah, Mujahid, Atha, Hasan al-Basri, Ibn Sirin, al-Qamah, al-Aswad, Masruq, Nakhaie, Laith bin Saad dan lain-lainnya.
38. Seperti kitab-kitab fiqh perbandingan yang antaranya ialah al-Istizkar karangan Abdul Bar (453H), al-Muhalla karangan Ibn Hazam (547 H), Bidayah al-Mujtahid karangan Ibn Rusyd (595 H) al-Mughni karangan Ibn Qudamah (620 H) dan sebagainya.
39. Taurat mendesak supaya dilakukan pembunuhan semua golongan lelaki termasuk kanak-kanak dan orang-orang tua di bandar-bandar jauh yang dirampas oleh Yahudi. Bahkan mereka turut didesak untuk membunuh semua penduduk Palestin yang disifatkan sebagai penghuni bandar-bandar dekat yang dijanjikan (al-Qaradawi 2009).
40. Seperti Dokumen Hak Asasi Manusia dan Dokumen Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu.
41. Seperti Konvensyen Geneva yang menghapuskan sistem perhambaan serta layanan baik terhadap tawanan perang.
42. Seperti PBB, Majlis Keamanan Negara, Mahkamah Dunia dan UNESCO yang menuntut agar menghormati kedaulatan setiap negara serta mewajibkan penyelesaian antara negara-negara yang bersengketa melalui plan damai dan peraturan penggunaan senjata-senjata yang wajib dipatuhi. Ringkasnya, Islam mampu bersama PBB, undang-undang dunia, perjanjian hak-hak manusia, penjagaan hak-hak binatang dan alam. Bahkan Islamlah yang mendominasi serta paling awal di dalam menyuarakan keadilan dan kerahmatan (al-Qaradawi 2009).
43. Beliau mentransformasi dari bentuk kepada isi, dari bicara kepada kerja, dari emosi kepada ilmu, dari ranting kepada pokok, dari menyusah dan mengenyahkan kepada memudah dan menyenangkan, dari jumud dan taqlid kepada ijtihad dan tajdid, dari taasub dan tertutup kepada toleransi dan

- akomodasi, dari ekstrem dan longgar kepada sederhana dan pertengahan, dari keganasan dan kutukan kepada keramahan dan kasih-sayang, dari sengketa dan perpecahan kepada kemesraan dan perpaduan (Siddiq Fadzil 2012).
- 44. Rejab Abu Meleh 2014: XXI. Selain itu, al-Qaradawi juga telah lama mengetengahkan tujuh karakteristik Islam yang antaranya ialah konsep wasatiyyah (al-Khasais al-Amnah li al-Islam 1977). Melalui kitab *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa al-Tajid* (2010), beliau menjelaskan bahawa istilah Wasatiyyah mengandungi sekurang-kurangnya 30 prinsip Wasatiyyah.
 - 45. Manhaj ini disimpul di dalam al-Quran antaranya melalui surah al-Baqarah 2:143, Surah al-Rahman 55: 8-9 dan Surah al-Fatihah 1: 6.
 - 46. Kaedah yang sama turut diaplikasi, namun ianya diadaptasikan dengan keadaan semasa. Jesteru, pengambilan sumber rujukan, pemahaman nas-nas syarak yang khusus berdasarkan maqasid yang umum, mengembalikan ayat-ayat mutasyabihat kepada muhkamat, mengembalikan *zhaniyyat* kepada *qatiyyat, juziyyat* kepada *kulliyat*, memperketatkan usul dan memudahkan *furu^c*, mengimbangi di antara hukum yang thsabit dan hukum-hukum yang *mutaghayyirat*, menghubungkan rekod yang sahih dengan akal yang sahih, tidak taksub kepada pendapat lama dan tidak menjadi hamba kepada pendapat yang baharu dijadikan sebagai manhaj di dalam menetapkan sesuatu hukum.
 - 47. Melalui manhaj ini, al-Qaradawi berpegang teguh kepada matlamat dan usul serta bertoleransi dengan perubahan corak kehidupan dengan mengambil faedah daripada metodologi lama bagi meraikan perkara-perkara baharu yang bermanfaat. Beliau mengambil petunjuk warisan lampau untuk kehidupan di zaman semasa sambil merenung masa hadapan. Beliau turut menggali hikmah daripada pelbagai sumber serta mencari titik pertemuan untuk memartabatkan Islam. Beliau juga memilih pelaksanaan yang tidak bercanggah dengan Islam sekaligus menolak pelaksanaan yang tidak mendatangkan manfaat kepada agama (al-Qaradawi 2009).
 - 48. Rejab Abu Meleh (2014: 1) berpendapat, al-Qaradawi telah mendalamai dan menjelajahi serata pelusok perbahasan turath fiqh sehingga dapat mengeluarkan pendapat yang beliau rasakan tepat, kemudian beliau membuktikannya dengan dalil yang jelas.
 - 49. al-Qaradawi menegaskankan bahawa perlunya berdamai dengan mereka yang mahukan perdamaian dan berperang dengan mereka yang melampaui (Adibah Sulaiman @ Mohamad, 2011, *Wasatiyyah Dalam Politik dan Pentadbiran Negara* yang dipetik melalui buku *Islam dan Wasatiyyah*, Muhammad Mustaqim, Paimah Atom dan Hariza Mohd Yusuf 2012 : 128-134).
 - 50. al-Qaradawi membahaskan jihad kepada skop yang lebih luas dan tidak terbatas pada peperangan sahaja. Beliau menukilkan pandangan Ibn Qayyim dalam kitabnya *Zaadul Maad* yang membahagikan jihad kepada 13 bahagian.

51. Berasal dari perkataan *al-Qatl* yang membawa maksud membunuh dan ianya bertentangan dengan jihad yang membawa maksud kepenatan iaitu *al-Juhd*. Ianya tidak dianggap syarie melainkan menepati konsep *fi sabillah*. Setiap peperangan adalah jihad apabila disertakan niat syari'e, tetapi bukan semua jihad adalah peperangan.
52. Konsep *al-Harbu* adalah berkonseptan duniawi dengan tujuan untuk penguasaan ke atas orang lain. Manakala jihad adalah konsep agama demi melebarkan kerahmatan kepada umat dunia. *al-Harbu* melibatkan serangan dari satu pihak dan ia berbeza daripada *al-qital* yang melibatkan penentangan dari dua pihak.
53. Beerti keras dan kasar dan ianya bertentangan dengan ajaran Islam. Kalimah *al-Jabbar* dan *al-Mutakkabir* hanya disebut sekali di dalam al-Quran, manakala sifat-sifat seperti *al-Rahman*, *al-Rahim* dan sebagainya diulang berkali-kali (al-Qaradawi 2009).
54. Seerti dengan *tarwi'* yang membawa maksud menakutkan orang ramai. Ianya dibolehkan sekiranya dijadikan sebagai wasilah yang diharuskan. Namun jika tujuan dan matlamatnya tidak diharuskan, maka irhab menjadi sesuatu yang haram (al-Qaradawi 2009).
55. Berdalilkan surah al-Baqarah 2:216, Surah al-Ahzab 33:25 dan hadis "Seburuk-buruk nama di sisi Allah adalah Harbun (perang) dan Murrah (pahit).
56. Menurut Rejab Abu Meleh (2014: 12), pandangan ini merupakan pandangan yang cukup tepat hasil dari penilitian yang mendalam di samping turut didokong oleh maqasid umum dalam syariat Islam yang menyeru kepada pemeliharaan nyawa insan sama ada Islam atau sebaliknya.
57. Baginda tidak pernah memulakan peperangan tanpa sebab yang memerlukan. Bahkan pembukaan negara Islam juga dilakukan di atas sebab-sebab yang mendesak seperti membuang segala halangan daripada jalan Islam, mempertahankan negara Islam dan membebaskan rakyat yang ditindas (Rejab Abu Melleh 2014).
58. Berpandukan kepada huraian Imam Jashash dalam kitab Ahkam al-Quran, Imam Abu Ja'far al-Nahhas dalam kitab *al-Nasikh Wa Mansukh*, Ibn Hajar al-Asqoalani dalam kitab *Fath al-Bari*, Ibn Qayyim dan sebagainya, al-Qaradawi merumuskan bahawa jihad mempertahankan negara adalah fardu ain, manakala jihad ofensif menjadi perdebatan di kalangan ulama. Beliau mentarjihkan pandangan yang mengatakan bahawa ianya tidak perlu melainkan dalam keadaan darurat. Menurut beliau lagi, *ijma'* tentang kefarduan jihad perang hanya dalam dua keadaan iaitu ketika diserang dan untuk mempersiapkan tentera bagi mempertahankan sempadan negara. Adapun pandangan masyhur yang mengatakan jihad adalah fardu kifayah sekali bagi setiap tahun hanyalah tertakluk kepada keadaan semasa dan ijithad pemerintah (Rejab Abu Meleh 2014: 10).
59. Beliau dengan lantang menyerang pihak yang bertanggungjawab terhadap serangan di World Trade Centre, Amerika Syarikat (Fatawa Wa Ahkam).

2002. 13 Mac). Bahkan istilah keganasan tidak pernah wujud di dalam turath Islam, hanya istilah *Hirabah* dan *Bughah* dibahaskan (Khairunnas & Fikri 2010). Sekalipun kedua-duanya memiliki perbezaan dengan terrorisme dalam istilah antarabangsa hari ini, namun kedua-duanya diklasifikasikan sebagai jenayah yang wajib dihindari (Abd al-Qadir ‘Awdah 1998). Bahkan, Islam melarang perrusuhan yang mencabuli hak-hak kehidupan dan diharamkan konsep menanggung dosa orang lain (Nasrul 2004).
- 60. Fikri (2007) dan Wan Mohd Nor (2010) menegaskan bahawa aktiviti ekstrem dan keganasan banyak berlaku kerana faktor luaran seperti politik, ekonomi serta perkauman. Namun faktor dalaman seperti peranan pendidikan agama juga turut memberi kesan kepada perlakuan aktiviti ini. Fauwaz (2014: IX) turut berpendapat, Isu jihad ini banyak disalah erti oleh mereka yang tidak mendalami ilmu Islam dan golongan yang mengikut hawa nafsu.
 - 61. Menurut al-Qaradawi, matlamat perang hanyalah untuk menentang penindasan, menghalang penyeksaan dan menjamin dakwah serta menyelamat golongan tertindas, memberi pengajaran kepada golongan pengkhianat perjanjian dan memerangi golongan bughah untuk keamanan (Rejab Abu Melleh 2014).
 - 62. Tindakan mempertahankan diri termasuk pengeboman berani mati diharuskan (Akhbar al-Watan al-Qatariyyah. 2001. 22 April). Beliau menegaskan bahawa masyarakat Israel adalah masyarakat tentera (Akhbar al-Syarq al-Qatariyyah. 2002. 14 September). Beliau mendesak seluruh umat Islam membantu Palestin dan memboikot Israel dan Amerika. Beliau menfatwakan haram dan berdosa besar membuat pembelian terhadap produk-produk Israel dan Amerika (Fatawa Wa Ahkam. 2003.). Beliau turut menyatakan bahawa pelaburan dan penyimpanan wang di bank-bank Amerika adalah haram (Akhbar al-Rayah al-Qatariyyah. 2002. 22 Ogos).
 - 63. Berkampung di kawasan yang dijangka berlaku serangan musuh untuk memperkasakan agama dan menolak serangan musuh terhadap umat Islam (Rejab Abu Meleh 2014:123).
 - 64. al-Qaradawi menggariskan etika perang yang antaranya ialah sentiasa konsisten dalam perjuangan, banyak mengingati Allah, taat kepada Allah dan Rasul, tidak bertelagah sesama sendiri, sabar dan ikhlaskan niat, jujur dalam berjihad, mengutamakan rakan pejuang, pemimpin sentiasa mendekati tentera, perbincangan sesama jemaah dan sebagainya perlu diamalkan (Rejab Abu Melleh 2014).
 - 65. Pembahagian negara kepada tiga ketogari iaitu Dar al-Islam, Dar al-Ahd dan Dar al-Harbi (al-Qaradawi 2009).
 - 66. Al-Qaradawi mendesak agar dilaksanakan jihad menentang kefasikan dan keruntuhan akhlak, jihad menentang perlakuan bidaah dan jihad terhadap golongan *riddah* (Rejab Abu Meleh 2014: 40-44).
 - 67. Rashid al-Ghannoushi (2009) menganggap *Fiqh al-Jihad* sebagai sebuah ensiklopedia jihad yang sepatutnya dimiliki dan difahami oleh semua

- masyarakat. Siddiq Fadzil (2012) menyifatkan buku *Fiqh al-Jihad* sebagai antara sumbangan terbesar al-Qaradawi dalam konteks gerakan dan perjuangan Islam hari ini. Isam dan Rashidah (2011) serta Muhammad Noor (2013) menegaskan bahawa karya jihad al-Qaradawi amat sesuai dengan keadaan semasa.
68. Kefahaman jihad yang tulen perlu diterapkan ke dalam jiwa setiap umat Islam. Ini kerana kalimah jihad merupakan satu ungkapan yang cukup mulia. Keluasan maksud jihad perlu difahami dengan teliti agar kehadiran Islam sebagai agama rahmat dapat dirasai (Razak 2007).

RUJUKAN

- 'Awdah 'Abd al-Qadir. 1994. *al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Abdul Razak. 2007. Tesis Master Paradigma Jihad dan Terorisme: Kajian Terhadap Damai dan Perang Dalam Mempertahankan Negara. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdullah Ramadan 2007. *ar-Rad 'Ala al-Qaradawi wa al-Jad'iwa al-'Ulwani*. Arab Saudi: al-Athariyah Li al-Thurath.
- Akhbar al-Rayah al-Qatariyah*. 2002. 22 Ogos.
- Akhbar al-Syarq al-Qatariyyah*. 2002. 14 September.
- Akhbar al-Watan al-Qatariyyah*. 2001. 22 April.
- al-Asqolani, Ahmad 'Ali Hajar. 1999. *Fath al-Bari*. Kaherah: Dar al-Manar.
- al-Ghannoushi, Rashid. 2009. Ma al-Jadid Fi Fiqh al-Jihad Li al-Qaradawi? *Mauqi' al-Sudan al-Islamiy*.
- al-Husaini, Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad. 1993. *Kifayatul al-Akhyar*. Terj. Syed Ahmad Semait, Syarifuddin Anwar & Mishbah. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.
- al-Qaradawi, Yusuf. 2009. *Fiqh al-Jihad : Dirasah Muqaranah Li-Ahkamihi Wa-Falsafatihi Fi Daw al-Quran Wa-al-Sunnah*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- al-Sabuni, Ali. 1987. *Tafsir Ayat-Ayat Hukum Dalam al-Quran*. Pustaka al-Azhar.
- al-Syarif, Mahir. 2008. Tatawwur Mafhum al-Jihad Fi al-Fikr al-Islami. Damsyiq: Dar al-Mada. Ulasan Husein Abdul Aziz:<http://www.aljazeera.net/books/pages/0c9ae2c3-0d24-4eaf-bd10-dcf99956952b>
- al-Ulyani, Ali bin Nafi'. 1995. *Ahamiyat al-Jihad fi Nasyr al-Dawah al-Islamiyah wa al-Rad 'Ala al-Tawaif al- Dallah Fih*. Arab Saudi: Dar al-Taiyibah Li al-Nasyar Wa al-Tawzi'.
- Falikh Siddik. 2010. *Penyelewengan makna jihad*. <http://serepih.blogspot.com/2010/03/penyelewengan-makna-jihad.html>
- Fikri Mahmud. 2007. Disertasi Master Pandangan Islam Terhadap Keganasan: Analisis Konsep Jihad Dalam al-Quran dan al-Sunnah Serta Gerakan Islam. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

- <http://ahlu-tsughur.blogspot.com/2009/03/definisi-jihad.html>.
<http://www.alalam.ir/news/1593805>.
<http://www.alboraq.info/showthread.php?t=62599>.
<http://www.al-Qaradawi.net>.
<http://www.elaph.com/Web/news/2012/1/708968.html>.
<http://www.harakahdaily.net/index.php/columnist/presiden/7866-konsep-al-Wasatiyyah>.
http://www.mobtada.com/news_details.php?ID=148732#.U5Uq6PmSxIE.
Isam al-Abd Zuhd. 2011. *al-Jihad Fi Fikr al-Imam al-Qaradawi*. Majalah al-Jami‘ah al-Islamiyyah 2011 17(1): 145-178.
Isam Talmah. 2000. *al-Qaradawi Faqihān*. Kaherah: Dar al-Tawzī‘ wa al-Nasr al-Islamiyyah.
Ismail Ibrahim. 2011. Kertas Pembentangan Konsep Wasatiyyah: Perspektif Islam. Universiti Sains Islam Malaysia.
Khairunnas Rajab & Fikri Mahmud. 2010. Keganasan: Telaah Terhadap Konsep Jihad Fi Sabilillah. *Jurnal Syariah* 18, Bil.3 (2010): 603–628.
Mahmood Zuhdi Ab. Majid. Keganasan dan Islam: Analisis Konsep Jihad. *Jurnal Syariah* 2003: 11.2:1-13.
Mohd Faizal Malik. 2002. Latihan Ilmiah Konsep Wasatiyyah Dalam Islam: Rujukan Utama Terhadap Pemikiran Islam. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
Mohd Farhan Md. Ariffin & Muhammad Ikhlas Rosele. 2013. Zakat Pertanian: Kajian Metodologi al-Qaradawi. Proceeding of te 5th Islamic Economics System Conference: 70–79.
Mohd Hisyamuddin. 2002. Latihan Ilmiah Konsep Kesederhanaan (Wasatiyyah) di dalam al-Quran. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
Mohd Rumaizuddin Ghazali. 2012. *Yusuf al-Qaradawi dan Pengaruhnya Dalam Masyarakat Islam di Malaysia*. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.
Muhammad Mustaqim Mohd Zarif. 2012. *Islam dan Wasatiyyah*. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.
Muhammad Noor Hussin. 2013. Latihan Ilmah Pemikiran Jihad Yusuf al-Qaradawi dalam Kitab Fiqh al-Jihad . Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
Muqbil al-Wa‘ie 2005 *Tuhfat al-Mujib An Asilah al-Hadir wa al-Ghaib*; Yaman: Dar al-Athar.
Mustafa Labsytin. 2001. *al-Qada‘ Wa al-Jihad: Dirasat Muqaranah Fi al-Fiqh al-Muqaran*. Mansurah: Kuliah al-Syariah- al-Islamiyyah.
Nasrul Hisyam Nor Muhamad. 2004. Pandangan Yusuf al-Qaradawi Terhadap Fiqh Semasa. *Islamiyat*. 26 (2): 68-81.
Rashidah Abdul Hamid. 2011. Latihan Ilmiah Analisis Pemikiran Politik Dr. Yusuf al-Qaaraadawi Dalam Fiqh al-Jihad . Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
Rejab Abu Meleh, Terj. Fauwaz Fadzil Noor. 2014. *Ringkasan Fiqh Jihad ‘Keamanan Bukan Perang’*. Kuala Lumpur: Telaga Biru.

- Siddiq Fadzil 2012. Yusuf al-Qaradawi: Faqih Ideologue Gerakan Islam Kontemporar. http://ilmuwanrakyat.blogspot.com/2012_10_01_archive.html.
- Sinar Harian*. 2014. 8 Jun.
- Suhartono. 2008. Yusuf al-Qaradawi : Percikan Pemikiran Fikih dan Metode Ijtihadnya. 1-22. Indonesia.
- Wan Mohd Nor Wan Daud. 2010. Containing Muslim Extremism and Radicalism. International Journal and Malay World. 28 (1): 241–252.
- Zulkifli Hasan. 2013. *Yusuf al-Qaradawi dan Sumbangan Pemikirannya*. GJAT 3 (2013): 51–66.
- Zulkifli Mohamad al-Bakri. 2012. *Wasatiyyah Dalam Aqidah*. Konvensyen Fiqh Ummah 2012.
- Zulkifli Mohamad al-Bakri. 2013. *Terjemahan al-Fiqh al-Manhaji*. Bangi: Darul Syakir.

*Mohd Zuhdi Ahmad Khasasi
Jabatan Syariah,
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia.
E-mel:dumyatiqadhi@gmail.com

The Relationship between Spiritual and Transformational Leadership toward Intention to Stay: A Study in a Political Environment

ZAINI JAMALUDIN
ZULKEFLI AINI*

ABSTRAK

Salah satu daripada sifat-sifat seseorang pemimpin yang sering mendapat perhatian para penyelidik ialah gaya kepimpinan. Keupayaan untuk mempengaruhi adalah intipati kepimpinan, dan seorang pemimpin yang berpengaruh mempunyai kesan yang tinggi terhadap kehidupan pengikutnya dan masa depan organisasi. Kajian ini bertujuan untuk mengkaji hubungan antara gaya kepimpinan kerohanian dan kepimpinan transformasi terhadap hasrat pengikut untuk terus bersama-sama dengan organisasi yang dipimpin oleh pemimpin mereka. Persampelan kajian melibatkan para kepimpinan parti politik yang dipilih dalam proses pemilihan parti secara demokrasi oleh ahli-ahli parti. Sebanyak 357 set soal selidik telah dianalisis. Kajian mendapati walaupun kedua-dua gaya kepimpinan mempunyai hubungan yang signifikan, tetapi gaya kepimpinan kerohanian mempunyai pengaruh yang lebih besar terhadap hasrat pengikut untuk terus kekal dalam parti yang mereka dokongi berbanding dengan gaya kepimpinan transformasi.

Kata Kunci: *Kepimpinan Rohani, Kepimpinan Transformasi, Hasrat untuk Terus Kekal, Politik Sekeliling*

ABSTRACT

One of the attributes to a leader's profile that often get the attention of researchers is the leadership styles. The ability to influence is the essence of leadership, and a very powerful leader has high impact on the lives of his followers and the future of the organization. This study aims to look into the relationship between spiritual and transformational leadership styles toward follower's intention to stay. Samples were taken from the political officers that were appointed in a democratic selection process by the party members. 357 questionnaires were analyzed and though both styles are having significant relationship, it is found that spiritual leadership has greater influence toward follower's intention to stay compared to transformational leadership style.

Keywords: *Spiritual Leadership, Transformational Leadership, Intention to Stay, Political Environment*

INTRODUCTION

Leaders play an important role in establishing and maintaining the organization's culture. Leaders also are source of beliefs and values of the organization that required by followers to deal with problems related to external adaptation and internal integration (Fry and Cohen 2009). Character of a leader is a significant factor in determining the success or failure of an organization (Lok and Crawford 2004). Howard (2005) describes, effective leader must be able to navigate their follower, instilling the belief in them, take a risk and give hope to his followers.

One of the attributes to leaders profile often get the attention of researchers is the leadership styles. In most organizations, the bad overall performance of the system is often not due to poor administration but rather to shortcomings in organizational leadership (Sheh 2002). Yukl (2006) states that the ability to influence is the essence of leadership, and a very powerful leader have high impact on the lives of his followers and the future of the organization. This opinion was supported by Allio (2009) which states that leaders and followers is one part of the system and their symbiotic linked to each other that have the ability to support or enhance the performance between the two.

SPIRITUAL LEADERSHIP

In organizational management, the spiritual aspect has long been neglected in the leadership dimensions as how psychological contract was protected in the working environment of an organization (Kakabadse et.al. 2002). Furthermore, as the pressure in the community increased, the development of information technology, globalization, including increased population pressure, the environment and the demand for food has increased the researcher interest in spirituality (Kakabadse et al 2002). This assertion is supported by Quattro, Waldman and Galvin (2007) to the state of contemporary corporate scandals, loss of public confidence as well as increasing demand for workers' needs and expectations have increased the need for a holistic approach to leadership. Therefore, leaders have an important role in ensuring that the spiritual needs of employees are met to ensure quality and productivity.

Fry (2003) define spiritual leadership as the values, attitudes and behaviors that are necessary to intrinsically motivate followers to help in their spiritual survival through calling and membership. Spiritual leadership approach emphasizes on fundamental questions on what it means to be human, what it means to development and the value and power of what is needed to develop the

organization and the community in general (Burke 2006). Quattro, Waldman and Galvin (2007) emphasized that the spiritual goals are relevant to leadership competence in the work environment. Spiritual leadership explaining the follower's moral identity and strengthen and deepen their commitment level (Fairholm 1996). To meet these needs, spiritual leadership approach was introduced over 20 years ago (Fernando et al 2009). Spiritual leadership was developed to create a vision and strategic value in line with the authorized group as well as at the individual level and thus increase the level of organizational commitment and productivity (Fry 2003; Fry, Vitucci and Cedillo 2005).

The main goal of the spiritual leadership is to find resources to meet their dreams; find the wisdom and power to serve others (Howard 2002). Delbecq (2003) has recorded the statement of executive level leaders stating that the spiritual element is important as a protection against many obstacles and challenges in leadership. They added that the spiritual aspect is the factor that drives them to involve in leadership as a form of humanitarian assistance. Therefore, the spiritual leadership should be based on the feelings and higher spiritual practices (Fernando et al 2009).

TRANSFORMATIONAL LEADERSHIP

Transformational leadership style is developed based on transactional leadership style that emphasizes the transaction or exchange that occurs between leaders, colleagues and followers (Bass and Avolio 1994). A Transformational leader increase employee motivation beyond the extrinsic exchange and leads to high performance and high employee satisfaction (Burn 1978). Transformational leadership style is a new style of leadership that must be followed by a good management tool, but it goes beyond what is important to a leader in ensuring an assignment being executed by employees while maintaining a good quality of relationship between them (Bass and Avolio 1994). Yammarino (1994) added that transformational leaders develop followers to a level where followers will be able to take over the leadership role and act beyond the prescribed standards or goals.

Based on transformational leadership practices, the means used to influence followers is to create a work that gives meaning to them (Purvanova, Bono and Dzieweczynski 2006). They found a significant positive relationship between transformational leadership behaviors on employee perceptions toward work challenges, the importance of the work and the importance of work to them. Through transformational leadership style, the followers of will provide trust, admire, respect and their loyalty to the leader other than being motivated to do something more than what they are accustomed to do (Yukl 2006). Transformational leaders in contrast to transactional leaders in the term of not only they meet the needs of its employees, but also try to increase the level of requirements from low level to the higher level of development and maturity (Nguni et al 2006). Therefore, transformational leadership involves not only his

individual moral improvement but also collectively for complete social reconstruction (Yulk 2006). This employee inspiring process depends on how leaders emphasize the value of the work and commitment of its employees and ultimately the strength of the formulation, communication and representation on the fundamental goals of long-term change of employee attitudes (Rowold 2008).

Sun (2004) found that the elements of transformational leadership style as providing individual support and encouragement, intellectual simulation and role models can change the values and beliefs of the followers' and further increase the level of their commitment. Positive impact of transformational leadership on performance indicators and employee satisfaction measurement outstanding the result given by transactional leadership (Bass, 1985). The effects of transformational leadership style on job satisfaction, commitment, efficiency and organizational learning, improvement, and cultural environment has been proved by previous researchers (Sahin 2004). According to Mullin (2005), the transformational leadership process produces motivation and commitment, create a vision that can transform organizational performance and enhance his ideals and values as well as provide a feeling of justice, loyalty and trust. A transformational leader may be identified by their traits, behavior and decision-making style that they used (Wagner and Hollenbeck 2005).

PROBLEM STATEMENT

Adeyemi-Bello (2001) pointed out many studies on the effectiveness of this leadership style is focused on nonprofit organizations and very few studies looking at the same thing toward not for profit organizations and non-governmental organizations (NGOs). Hailey and James (2004) states, although the trend of research on NGOs leadership is relatively increasing, but most of it has been done in United States. They added that the study of NGO leaders found that, they have a high ability to balance their time and energy in accordance with the values and goals. Thus according to Bunchapattanasakda, Wiriayakosol and Ya-anan (2012), the importance of leadership as an vital tool in managing human resources cannot be denied and it has no exception to the NGOs.

Goulet and Frank (2002) pointed out that, generic approach showed no significant difference between public organizations, profit organizations and NGOs based on the organization value, management function and shared value. A striking similarity between the business institutions and NGOs is that their business can grow or closed if not being well managed (Bunchapattanasakda et.al. 2012). Although NGOs do not set profit as the main goal, other factors such as financial management, human resources (volunteers), goodwill, image and performance of the organization among the important factors to ensure the survival of the organization. According to Duan (2010), although NGOs cannot use profit as a tool for performance measurement, financial management, performance and services provided are the key elements of the process can be used.

Political party is seen as a critical organizational and noteworthy. Such as NGOs, political parties fighting for the rights of society through a selection process to determine who will govern the country or state. All political parties have the same goal of ensuring the well-being of the people, and the country's development to be going well for the nation. However, all political parties have different ideologies and approaches in achieving that goal. Political leaders are responsible to ensure that their party is always prepared and having an efficient administration. Therefore, it is necessary for a study to be done to see the impact of leadership style on the intention to remain the party officials as well as the most appropriate leadership style to be used by party leaders.

HYPOTHESIS DEVELOPMENT

According to the Social Exchange Theory, norms of reciprocity create a bond between the individual and a group in collective way and emphasize the responsibility to respond in a match for any benefits received (Watson and Papamarcos 2002). This exchange process will give a person to feel comfortable, happy, relieved, enjoy and others (Lawler and Yoon 1996) thus, increase the tendency for them to remain with the organization. This exchange process may also be motivated by altruistic values that emphasize unconditional exchange in social interaction (Druckman 1998). Followers can be motivated by their faith because it gives inner satisfaction (Lussier and Achua 2007). Internal satisfaction will be the reason for them to continue the relationship with the organization.

H_1 : Spiritual leadership style has a significant relationship with the intention to remain of the party members.

Bycio et.al. (1995) in their study also found that transformational leadership elements such as inspiration and work challenge have a negative relationship with intention to quit among nurses. Ke (2008) also found a negative relationship between intentions to quit with leaders who practice transformational leadership style. Desire to quit is an attitude contrary to the intention to remain. According to social exchange theory, the exchange term is uncertain and it remains as long as they believe that the process of change occurs (Blau 1964). With the advent of charismatic leaders, party officials will be more confident to fight for the party ideology that is certainly in line with their needs and instincts. Ideology of the party may probably the exchange value to party officials, regardless of the basis of relevant national, religious or progress of a people.

H_2 : transformational leadership style has a significant relationship with the intention to remain of the party members.

McMurray et.al (2012) pointed out, NGOs are at their most effective performance

when volunteers involved in sharing a common values and have similar views on the goals of the organization and management methods practiced. Bunchapattanasakda et.al. (2012) noted that, volunteers typically participate in NGOs and remained with them because they believe in the ideals and inspiring leaders. According to Benz (2005), NGO workers depending on job satisfaction in determining their organizational commitment. However, their job satisfaction does not depend on the financial rewards and accolades, but is heavily influenced by the work involvement and the context of the work itself. This assertion is supported by Kosny and Eakin (2008) which states most workers in NGOs obtain job satisfaction and intrinsic rewards as guided by a strong value based on activity and participation.

H₃: Spiritual leadership style to affect the desire to remain a party of officers from Transformational leadership style.

METHODOLOGY

This study adopted the method of survey data collection. Neuman (2003) states the survey method is the most effective way to find answers to research questions on self-reported belief, perception and behavior.

TARGETED RESPONDENTS

Unit of analysis for this study is focus on individual from two political parties of UMNO and PAS in Selangor State. Both party are dominant party that representing Malay ethnic in Malaysia. The definition of party officials are person who being elected in the internal party election. The total numbers of targeted respondents consisting of UMNO and PAS committee are 1122 by taking the minimum amount for the Committee of 638 for UMNO and PAS 484 base on both party constitutions.

SAMPLING TECHNIQUE

This study used purposive sampling method of sample selection. This method is subjective because researchers rely on experience, information and consideration. In purposive sampling, the respondents were selected based on their suitability and ability to provide information relevant to the objectives of a study, although sometimes it does not represent the entire population (Carson et.al 2001). Based on a total population of 1122 and the determination of the total sample schedule Krejcie and Morgan (1970) in a population of 1200, the minimum required number of samples is 291. Total of 367 questionnaires were returned and 357 are useable for purposes analyses that's equal to 28.5% response rate.

RESEARCH INSTRUMENTS

Transformational leadership measurements are adapted from Multifactor Leadership Questionnaires - MLQ developed by Bass (1985). Adaptation of the questionnaire was made to suit the organization settings and the sample. Charismatic leadership has 17 items, 7 items for individual consideration and intellectual simulation is measured with 3 items. For the measurement of spiritual leadership style, the instrument developed by Fry, et.al (2005) is used. This instrument uses elements of vision, hope and faith and altruistic love as the basis to measure the construct. 5 items for vision, 5 items for hope and faith and 7 items to measure altruistic love. All items are well adapted to the political organization and objectives of the study. The instrument to measure intention to stay was developed based on research of Nik Mutasim (2001). However, the adaptation must be made to adapt to environmental questions and the position of the respondent organizations. This is because, the desire to quit the party officials do not necessarily lead to action outwardly but left the party in psychology with no commitment or support while still be a member of the party. 4 items used for this measurement.

RESEARCH FINDINGS

RELIABILITY TEST

Reliability means that the measurement tools (in this study questionnaire) are consistently reflect the construct that being measured (Field, 2009). In certain circumstances, there are items that were dropped to increase the reliability of the measurement of a construct. Therefore, there are several items were dropped to increase the reliability of the constructs in this study as shown in table 7.1. According to Hair, et.al (1995), the recommended reliability level is 0.6 and above. However, George and Mallory (2001) suggested that the value of $\alpha > .9$ considered as very good, $\alpha > .8$ is good and $\alpha > .7$ are acceptable. Therefore, all constructs used in this study are reliable and suitable for further analysis.

Table 1 Cronbach Alpha

Variables	No. Items	Drop Items	α
Transformational	27	Kr1, Kr9 & IC1	.853
Spiritual	17	None	.859
Intention To Stay	4	S4	.747

Respondents Profile

Table 2 Respondents Demographic Profile

Profile	Categories	Frequency	Percentage
Gender	Male	344	96.40
	Female	13	3.60
Age	< 20 years	1	0.30
	20 – 25 years	29	8.10
	26 – 30 years	44	12.30
	31 – 35 years	49	13.70
	36 – 40 years	64	17.90
	> 41 years	170	47.60
Academic Qualification	Diploma	110	30.81
	Degree	86	24.09
	Master	14	3.92
	PhD	3	0.84
	Others	144	40.34
Duration Being Committee	< 1 year	24	6.72
	1 – 3 years	98	27.45
	4 – 6 years	63	17.64
	6 – 8 years	40	11.20
	> 9 years	132	36.97
Profession	Govt. Servant	109	30.53
	Private	105	29.41
	Businessman	75	21.00
	Others	68	19.04
Marital Status	Single	54	15.12
	Married	300	84.03
	Separated	3	0.84

3 Hypothesis Testing

Correlation analysis result shown that both leadership styles are having significant relationship towards intention to stay at 99% of confident level as depicts in the Table 7.3. From the analysis, it is found that spiritual and transformational leadership style has a significant relationship with the intention to remain with the party members at $p = .316$ and $p = .246$ respectively. Thus, both hypothesis 1 and 2 were accepted.

Table 3 Correlations Analysis

	Spiritual	Transform	Intention To Stay

Spiritual	
Transform	.420**
Intention To Stay	.316** .246**

**. Correlation is significant at the 0.01 level (1-tailed).

Table 7.4 shown the results from a simple regression analysis between leadership style and intention to stay. It is found that both independent variables having a significant relationship toward dependent variable. Nevertheless, the p values for both independent variables are different. Spiritual leadership style is found to be significant at $p < .000$ compare to $p = .012$ for transformational leadership style. Thus, spiritual leadership style has stronger β coefficient at .258 compared to transformational leadership style that has .138 for its β coefficient value. To sum up result from Table 7.2 and Table 7.3, it can be conclude that spiritual leadership style is giving a stronger effect toward followers' intention to stay. Thus, hypothesis 3 is accepted.

Table 4 Simple Regression Coefficients^a

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	
		B	Std. Error	Beta	t
1	(Constant)	3.272	.281		11.657 .000
	Spiritual	.177	.038	.258	4.684 .000
	Transform	.119	.048	.138	2.511 .012

a. Dependent Variable: Intention to Stay

CONCLUSION

Appointment of the party leader is determined by the party members in an internal selection process. Thus, leaders may not be a major factor in ensuring the followers or supporters to remain with the party but the policies and ideology pursued. Leadership in politics according to Burns (1978) only affects the human process that is performed when people with certain motives and purposes and in competition or conflict with the individual, institutional, political, psychological

and other resources are manipulated in order to increase and satisfy the motives involving followers.

In the context of this study, spiritual leadership style and transformational leadership styles differed considerably from the point of motivating factor of their followers. Transformational leadership style focuses on character motivation and trust in leaders. Instead spiritual leadership style focuses on close relationships between leader-follower. The elements of calling and membership as proposed by Fry (2003) between leaders and followers as well as greater confidence on the leaders ability, encourage them to work in a team and leave the interests of individuals to achieve a common goal.

Therefore, spiritual and transformational leadership styles are not mutually exclusive relationship. A leader may require appropriate leadership style to the situation and supporting factors to be an effective leader, particularly on the political leadership. Uncertain political environment requires creative leader to faced the challenging and fulfill the needs their followers.

REFERENCES

- Allio, R.J. 2009. *Leadership – the five big ideas*. Strategy & Leadership. 37(2): 4-2.
- Adeyemi-Bello, T. 2001. *The impact of leadership style on organizational growth*. Work Study. 50(4): 150-153.
- Bass, B.M. 1985. *Leadership and performance beyond expectation*. New York. The Free Press.
- Bass, B.M dan Avolio, B.J. 1994. Introduction. dlm. Bass, B.M dan Avolio, B.J (pnyt.). *Improving organizational effectiveness through transformational leadership*. Sage Publications. London..
- Benz, M. 2005. *Not for profit, but for the satisfaction? – Evidence on worker well-being in Non-Profit firms*. KYKLOS. 58(2): 155-176
- Blau, P.M. 1964. *Exchange and power in social life*. New York, Wiley.
- Bunchapattanasakda, C., Wiriyakosol, S., dan Ya-anan, M. 2012. *Leadership roles on employee retaining practice in nongovernment organizations (NGOs): The case of Thailand*. International Journal of Business and Social Science. 3(8): 199-203.
- Burke, R. 2006. *Leadership and spirituality*. Foresight. Emerald Group Publishing. 8(6): 14-25.
- Burns, J.M. 1978. *Leadership*. New York. Harper & Row.
- Bycio, P., Hackett, R.D., dan Allen, J.S. 1995. *Further assessments of Bass's (1985) conceptualization of transactional and transformational leadership*. Journal of Applied Psychology. 80(4): 468-478.
- Carson, D., Gilmore, A., Perry, C. and Gronhaug, K. 2001, *Qualitative Marketing Research*, Sage, Thousand Oaks, CA.

- Delbecq, A.L. 1999. *Christian spirituality and contemporary business leadership*. Journal of Organizational Change Management. 12(4): 345-349.
- Druckman, D. 1998. *Social Exchange Theory: premises and prospects*. International Negotiation. 3: 253-266.
- Fairholm, G.W. 1996. *Spiritual leadership: fulfilling whole-self needs at work*. Leadership & Organizational Development Journal. 17(5): 11-17.
- Field, A. 2009. *Discovering statistic using SPSS*. Ed. Ke-3. London: Sage Publication.
- Fernando, M., Beale, F., dan Geroy, G.D. 2009. *The spiritual dimension in leadership at Dilmah Tea*. Leadership & Organization Development Journal. 30(6): 522-539.
- Fry, L.W. 2003. *Toward a theory of spiritual leadership*, The Leadership Quarterly, 14: 693-727.
- Fry, L. W., dan Cohen, M. P., 2009. *Spiritual Leardership as a Paradigm for Organizational Transformation and Recovery from Extended Work Hours Culture*. Journal of Business Ethics, 84: 265-278.
- Fry, L.W., Vitucci, S., dan Cedillo, M. 2005. *Spiritual leadership and army transformation: Theory, measurement and establishing a baseline*. The Leadership Quarterly. 16: 835-862.
- George, D. dan Mallery, P. 2001. *SPSS for windows step by step: A simple guide and reference, 10.0 update*. Ed. Ke-3. USA: Allyn & Bacon.
- Goulet, L.R., dan Frank, M. L. 2002. *Organizational Commitmen across three sectors: Public, Non-profit and For-profit*. Public Personnel Management. 31(2): 201-210.
- Hailey. J. dan James. R. 2004. "Trees Die From the Top": International perspectives on NGO leadership development. International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations. 15(4): 343-351.
- Howard, S. 2002. *A spiritual perspective on learning in the workplace*. Journal of Managerial Psychology. 17(3): 230-242.
- Howard, W.C. 2005. *Leadership: Four styles*. Education. 126(2):384-391.
- Kakabadse, N.K., Kouzmin, A. dan Kakabadse, A. 2002. *Spiritual and leadership praxis*. Journal of Managerial Psychology. 17(3): 165-182.
- Ke Guek Nee. 2008. *Kecerdasan emosi dan gaya kepimpinan: Hubungan dan kesan ke atas kepuasan, tekanan, prestasi dan niat berhenti kerja*. Disertasi Dr. Fal. FSSK, UKM.
- Kosny, A,A,. Dan Eakin, J, M,. 2008. *The hazards of helping: Work, mission and risk in non-profit social service organization*. Health, Risk and Society. 10(2): 149-166.
- Lawler, E.J. dan Yoon, J. 1996. *Commitment in exchange relations: test of a theory of relations cohesion*. American Sociology Review. 61: 89-108.
- Lok, P. dan Crawford, J. 2004. *The effect of organizational culture and leadership style on job satisfaction and organizational commitment*. Journal of Management Development. 23(4): 321-338.

- Lussier, R.N dan Achua, C.F. 2007. *Leadership: theory, application and skill development*. Thomson South-Western.
- McMurray, A.J., Islam, M.M., Sarros, J. C. dan Pirola-Merlo, A. 2012. *The impact of leadership on workgroup climate and performance in a non-profit organization*. Leadership and Organizational Development Journal. 33(6): 522-549.
- Mullins, L.J. 2005. *Management and Organisational Behaviour*. Ed. Ke-7. New York: Prentice Hall.
- Mullins, L.J. 2005. *Management and Organisational Behaviour*. Ed. Ke-7. New York: Prentice Hall.
- Nik Mutasim Nik Ab. Rahman. 2001. *A Multidimensional approach to the study of organizational commitment: Empirical evidence from a Malaysian context*. PhD Dissertation, Strathclyde University, Glasgow.
- Nguni, S., Sleegers, P, dan Denessen, E. 2006. *Transformational and Transactional leadership effects on teachers' job satisfaction, organizational commitment and organizational citizenship behavior in primary schools: The Tanzanian case*. School Effectiveness and School Improvement. 17(2): 145-177.
- Purvanova, R.K., Bono, J.E. dan Dzieweczynski, J. 2006. *Transformational leadership, Job Characteristics, and Organizational Citizenship performance*. Human Performance. 19(1): 1-22.
- Quatro, S.A., Waldman, D.A., dan Galvin, B.M. 2007. *Developing holistic leaders: Four domains for leadership development and practice*. Human Resource Management Review. 17: 427-441.
- Rowold, J. 2008. *Effects of transactional and transformational leadership of Pastors*. Pastoral Psychol. 56: 403-411.
- Sahin, S. 2004. *The relationship between transformational and transactional leadership style of school principals and school culture (The case of Izmir, Turkey)*. Educational Sciences: Theory & Practice 4(2): 387:396.
- Sheh, Seow Wah. 2002. *Behavioural attributes of the transformasional Chinese leader*. Tesis DBA. Maastricht School of Management, Netherlands. UMI Dissertation Services.
- Sun, J. 2004. *Understanding the impact of perceived principal leadership style on teacher commitment*. International Schools and Education Advancement. 32(2): 18-31.
- Wagner, J.A. dan Hollenbeck, J.R. 2005. *Organizational Behavior: Securing competitive advantage*. Thomson, South-Western.
- Watson, G.W., and Papamarcos, S.D. 2002. *Social Capital and Organizational Commitment*. Journal of Business and Psychology. 16(4): 537-552.
- Yammarino, F.J. 1994. Indirect leadership: Transformational leadership at a distance. Dlm. Bass, B.M dan Avolio, B.J. 1994. (pnyt.) *Improving organizational effectiveness through transformational leadership*. Sage Publications. London.

Yulk, G. 2006. *Leadership in organizations*. Ed. ke-6. Pearson Prentice Hall. New Jersey.

*Zulkefli Aini
Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan,
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia.
Mel-e: zulaini@ukm.edu.my

Book Review

FARIZA MD SHAM*
NUR DAMIA HUSNA NOR SAD
ZULAIKHA FARHANA ZAINAL ABIDIN
AMIRAH MAD RADZI

Book Review titled *Sociology and Islam A Comparative Study of Islam and Its Social System* by Dr. Mohammad Muslehuddin (1999) M.A, Ph.D School of Oriental and African Studies. Author's Ph.D dissertation completed at University of London). This book has been printed by Academe Art & Printing Services, Kuala Lumpur. Overall, this book has been divided into two part which consist of part I and part II. Then, 18 chapters have been clarified in this book with 188 pages which is published by A S Noordeen, Malaysia. We can conclude that, reading this book will let us know about an history of sociology process with contributed in Muslim's society. Futhermore, this book becomes more special and interacting to read by the readers because of the comparative between secular and Islam perspectives. This is a study of sociology in its various theories comparing them with the social system of Islam so that, we can find the differences between view life of Islam and secular aspect and pointing out the principles of Islamic society.

In part I, writer has been stated with 10 chapters in this book. Chapter 1 discuss about sociology as a science. Science of sociology cover human's life since the Renaissance which served to awaken a new faith in the possibility that experience could yield dependable knowledge. The thinker of sociology had identify about jungle of traditions that obstructed the path of science and establishing assumption of lawfulness and naturalness of social phenomena include anthropology, economy, geography and so on. Meanwhile, chapter 2 are related to chapter 1 under the title Positivistic Organicism. Positivistic is defined as the belief in science's ultimate adequacy as a mode of knowing and as a guide of action. It also doctrine for basically positivistic was unsound since it failed to deal with the life of mind. For organicism, it refers to tendency in the thought which construct its picture of the world on an organic model. In chapter 3 under the title Other Schools of Sociological Theory, there are four theories such as sociological conflict theory, sociological formalism, social behaviourism and sociological functionalism. Sociological conflict theory story about two conflict

thing between positivistic and organicism. From this view, sociology is not an ideology but it is a set of idea depending a social position. The second theory, sociological formalism, described as a comprehensive expression applied to various theoretical and practical tendencies to interpret the universe purely. It holds that sociology stand for empiricism and demands methodology of science. Next is social behaviourism which the real search for the positive method that determined changes of sociology in society. Lastly, sociological function thought that science is developed under national influence it will be transformed into an instrument of the nation and defeat the purpose for sociology stands. In chapter 4 the discussion is about Shift in Sociological Theory. Sociologies have their own tastes and aptitudes according to which they try to interpret societies. Sociologies also solve the intricate problems of inter-connected human relations with their theories. Psychology, anthropology, geography, economy, law and history also include in sociology issues. The various shift is to know how the social thought changes according to the spirit of times and physical environment. The discussion in chapter 5 about History of Sociology. In this chapter is around the phenomena, moral and social precepts which had happened since last time. And that's something always be the subject of discussion by sociologies like the Sophist, Plato and Aristotle. This history also include the Greek period, the Roman period, the Medieval period, the Renaissance and the Enlightenment period. All the times emphasize the influence of affection of human behaviour. It also express in various and endless theories which contradicting the others. A survey discloses that sociology began in prehistoric times when people started thinking about each other's behaviour. Chapter 6 is about Social Evolution which refers to the progress and development of society. They are several of view towards the definition of social evolution by Comte, Vico, the Italian philosophers and Spencer. But in the end they were agree that social changes is not doubt but it is governed and cannot be modified by human action. Chapter 7 it's about social change. Here are many theories of social change discussed by the researchers. All of them have their own different views on social change for example, there are about cultural contact, life, desires and in folk ways. Moreover, the main factors in social change over it's technological because the source of all other cultural and social changes. Chapter 8 it's on aim of sociology through reorganization, science and society, reason and experience is not achieved because a lot of criticism that prevent for relate in aim of sociology. Chapter 9 discuss about ethics. This story relate with of two views between the western and Islamic ethics. Western supported moral theory while Islam have a aims first at character training and builds in man a disposition to do good to others without which no moral theory can be effective. In chapter 10 is a shifts in morality. In the early days of western moral society is still traditional. Then apply the changes with the creation of moral theory. There are many changes implemented so bring a variety of speculation. Therefore, turn to Islam and study the origin and nature of Islamic society and can get successful in our live.

Based on this discussion, the writer has been divided chapter 11 to chapter 18 in part II. So that, we are discussing the next part of this book. Chapter

11 discuss about concept of society in Islam. To be followed for Muslims is the Quran and the prophet which is enough to build a social system in Islam. Therefore, Muslims have a good charated either to himself or society. In chapter 12 it's about the call of the Quran. The teachings of Islam found in the al-Quran to be a role model to humans. It relates to faith and that there are basic things in Islam such prayer, fasting, poor-due and pilgrimage. Moreover, al-Quran also discussed the granting of righteous acts that need to be implemented to obtain mercy. Chapter 13 has discussed an islamic social system. Based on this book, it have discussed that Islamic social system is a processed in dealing the characteristic features of Islamic society and it outcome s of Islamic Law which is consist of Islamic whole life. We can said that an important point in this chapter is a point to the embracing nature of life and its social system based on Islamic perspectives. Thus, in chapter 14, the writer has discussed about a law and justice. Therefore, Islamic Law has classified actions into five categories, so that man may know where the real good lies, there are, obligatory, forbidden, improper, commendable and permissible. This stands totally different with secular laws of the modern world which are rationalistic and therefore liable, and the unerring Divine Law. Besides, in chapter 15 is more focus on socialism and communism. In chapter 15, the writer discussed about socialism and communism. In this chapter, there have a points of difference between socialism and Islam. For examples, Islam stands for justice and believes in the distribution of wealth. Besides, Islam believes in the Unity of God to express itself in the unity of man. In contrast, socialism is entirely materialistic and has no conception of the world Hereafter which its rewards and punishments. Those who think of Islam in terms of Socialism are either unaware of the value of Islam or have failed to distinguish between natural and unnatural system. While in chapter 16, the topic is about man fitted by nature for Islamic society. In this chapter, the writer highlighted about the nature of man. In sum, the majority of thinkers and philosophers hold that man is selfish and of evil nature. In contrast, Islam has provided the terms about man's nature in Islamic society. God created man and assigned to him the highest position of His vicegerent on earth. However, there a test and if man does not control himself and falls into temptations, it amounts to the wrong use of his power from the right path. Those who followed God's law will certainly reach the high and noble destiny. Then, Islam has its own conception of social evolution the value if Islamic Society lies in its morality and its norms of good and evil, virtue and vice which are to be strictly observed. In Islam concepts, there has a theory view of life which has purpose and design to be fulfilled. This topic is included in chapter 17 which is discussed an evolution in Islam.

Last but no least in chapter 18, this book has discussed a comparative study of Islam and its social system. Therefore, Islam builds the character of man in such manner that he feels satisfied in doing good to others. It shows that features of Islamic society is an ideal society for all. We can conclude that adaptation to the changing conditions does not mean that Islam changes with the changing conditions but it refers to its laws which contain broad principles to

accommodate the changing needs of society. However, there are numerous theories that stated by western aspects are theory of biological by Darwin, dialectical theories, cyclic theories and voluntaristic theories which describes the factor of social change. This shows that no general theory widely accepted by sociologists. This is the differences between western and Islamic perspectives that shows Islamic State as superior by far to the modern state which ignores the principles of morality in all its affairs and thinks of sovereignty in the human terms.

*Fariza Md Sham
Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan,
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia.
Mel-e: farisham@ukm.edu.my