

AL-HIKMAH

Jilid	12	ISSN 1985-6822	2020
No.	2		1442

- PENGGUNAAN BAHAN BANTU MENGAJAR BERTEKNOLOGI DALAM PENGAJARAN GURU TAHFIZ MODEL ULUL ALBAB (TMUA)...3-18
Muhd Zulhilmi Haron, Mohd Muslim Md Zalli, Siti Noor Aneeis Hashim, Ahmad Rusli Abdul Gani & Ismail Salleh
- SUMBANGAN GURU PENDIDIKAN ISLAM DALAM AMALAN BIMBINGAN DAN KAUNSELING TERHADAP PELAJAR DAN RAKAN GURU DI SEKOLAH ...19-34
Ruslan Hassan, Farid Mat Zain, Kaseh Abu Bakar & Azmul Fahimi Kamaruzaman
- TAHAP PENCAPAIAN HAFAZAN MURID TAHFIZ MODEL ULUL ALBAB (TMUA) SEKOLAH MENENGAH ...35-52
Siti Nurjanah Mastor Mustafa, Siti Aisyah Johan & Jimaain Safar
- PENERIMAAN PENDEKATAN KEAGAMAAN DALAM PEMULIHAN BANDUAN DI PENJARA MALAYSIA ...53-74
Siti Jamiaah Abdul Jalil, 'Adawiyah Ismail, Abu Dardaa Mohamad, Nor Raudah Siren, Juwairiah Hassan, Khairul Hamimah Mohamad Jodi & Labiba Ahmad
- FUNGSI RUNDINGCARA BAGI MENGUKUHKAN HUBUNGAN PASANGAN BERMASALAH DALAM PERKAHWINAN ...75-92
Mohamad Pairuz Suhairi Abdullah & Zainab Ismail
- HUBUNGAN PAS DENGAN NON-MUSLIM DALAM PERSAINGAN POLITIK ISLAM DI MALAYSIA 1951-2020 ...93-114
Muhamad Faisal Ashaari, Nor Syuhada Roslan & Zulkefli Aini
- PERANAN PUTERA RAJA DALAM TADBIR URUS MUGHAL: TUMPUAN TERHADAP AWRANGZIB ...115-136
Mohamad Zulfazdlee Abul Hassan Ashari, Mohd Roslan Mohd Nor, Ezad Azraai Jamsari, Md Yazid Ahmad & Noorsafuan Che Noh



Penggunaan Bahan Bantu Mengajar Berteknologi dalam Pengajaran Guru Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA)

The Use of Technology-Assisted Teaching Aids Among Tahfiz Teachers in
Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) School

*MUHD ZULHILMI HARON
MOHD MUSLIM MD ZALLI
SITI NOOR ANEIS HASHIM
AHMAD RUSLI ABDUL GANI
ISMAIL SALLEH

ABSTRAK

Program Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) telah dilaksanakan mulai tahun 2014 di dalam kurikulum sekolah menengah Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM). Namun hasil laporan penarafan pelaksanaan program TMUA tahun 2017 menunjukkan terdapat beberapa kelemahan dalam pelaksanaan program ini antaranya penggunaan Bahan Bantu Mengajar (BBM) berteknologi kurang mendapat perhatian guru tahfiz dalam pengajaran mereka. Penggunaan BBM berteknologi telah terbukti dalam meningkatkan keberkesanan pengajaran guru di dalam bilik darjah. Artikel ini meninjau pola penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru bagi program TMUA serta persepsi guru terhadap penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru bagi program TMUA berdasarkan Latihan Dalam Perkhidmatan (LADAP) Pembelajaran Abad Ke-21 (PAK21). Seramai 30 orang guru telah terlibat sebagai responden dalam artikel ini. Dapatan menunjukkan pola penggunaan BBM berteknologi adalah sederhana hingga tinggi namun tidak terdapat perbezaan dalam kalangan guru yang mengikuti LADAP PAK21 terhadap penggunaan BBM berteknologi. Kesimpulannya, guru mempunyai persepsi yang positif terhadap kepentingan penggunaan BBM berteknologi namun tahap penggunaannya masih di peringkat sederhana. Ini menunjukkan bahawa kesedaran dan galakan dalam penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru-guru tahfiz perlu dipertingkatkan.

Kata kunci: *Bahan Bantu Mengajar berteknologi, latihan, guru, tahfiz, TMUA*

ABSTRACT

Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) program has been implemented since 2014 in Malaysian secondary school's curriculum under the Ministry of Education Malaysia (MOE). However, the results of the TMUA implementation rating report in 2017 show that there were some weaknesses in the implementation of this program and among them is the use of technology-assisted teaching aids which was not given prioritized attention by the tahfiz teachers to practice it in their teachings. The use of technology-assisted teaching aids in teaching and learning (T&L) has been proven to improve teachers' teaching and students' learning in the classroom. This article examines the pattern of using technology-assisted teaching aids among tahfiz teachers while running the TMUA program and their perceptions on using technology-assisted teaching aids for TMUA program based on their 21st Century Learning In-Service Training (LADAP) (PAK21). A total of 30 teachers were involved as respondents in this study. The findings of the study show that the usage patterns of the technology-assisted teaching aids is moderate. Besides, there are no differences found in teachers' instructions, especially those who had followed "LADAP PAK21". In conclusion, although the teachers positively perceive the importance of using technology-assisted teaching aids in teaching, their technology-assisted teaching aids usage level is still moderate. This shows that the level of awareness and encouragement in using technology-assisted teaching aids among tahfiz teachers needs improvement.

Keywords: *Technology-assisted teaching aids, training, teacher, tahfiz, TMUA*

PENDAHULUAN

Teknologi semakin luas digunakan dalam kehidupan harian menyebabkan semakin ramai yang menyedari kepentingan teknologi dan segala maklumat boleh diakses hanya dengan menggunakan hujung jari. Pelbagai usaha dan langkah yang diambil oleh pihak Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) dalam memperkasakan infrastruktur teknologi dalam pendidikan menunjukkan bahawa teknologi merupakan suatu alternatif yang efektif dalam meningkatkan kualiti pengajaran guru dalam bilik darjah. Guru memainkan peranan penting dengan memanfaatkan Bahan Bantu Mengajar (BBM) berteknologi dalam menghasilkan pengajaran yang interaktif (Muhd Zulhilmi et al. 2020). Kewujudan BBM menjadikan fungsi guru sebagai pemudah cara dalam usaha meningkatkan keberkesanan pembelajaran berpusatkan murid dengan hanya 25 peratus penglibatan guru di dalam bilik darjah (Kamarul Azmi et al. 2011). Guru-guru menyedari hakikat ini dalam rangka meningkatkan motivasi murid untuk memberikan sepenuh tumpuan kepada pengajaran guru dengan memanfaatkan pelbagai sumber kemudahan yang ada untuk meningkatkan

keberkesanan pembelajaran dan keupayaan regulasi sendiri murid (Mohd Muslim et al. 2020).

Walaupun terdapat banyak kajian yang dilaksanakan menunjukkan kelebihan penggunaan BBM berteknologi, namun tahap penggunaan teknologi masih pada tahap sederhana. Penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru Bahasa Melayu (Abdul Rasid & Hasmah 2013), Sejarah (Ahamad Rahim 2012), Pendidikan Islam peringkat sekolah menengah (Azizi 2015), Bahasa Arab (Ghazali Yusri 2012; Islam Husein 2014) dan Matematik (Syed Khalid 2018) berada pada tahap sederhana walaupun mempunyai persepsi yang tinggi terhadap penggunaan BBM berteknologi. Begitu juga penggunaan BBM berteknologi telah memberikan kesan positif terhadap perkembangan pembelajaran murid dalam mata pelajaran Pendidikan Islam peringkat sekolah rendah (Siti Fatimah & Ab. Halim 2010). Namun dengan kehadiran teknologi ini adakah ia memberikan impak dalam penyediaan BBM oleh guru di dalam bilik darjah terutama sekali bagi guru TMUA.

Anjakan Empat dalam Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (PPPM 2013-2025) menyatakan bahawa transformasi perguruan sebagai profesion pilihan dengan memberikan penumpuan kepada aspek latihan dan pembangunan prestasi guru. Oleh itu, pihak sekolah sentiasa menganjurkan Latihan Dalam Perkhidmatan (LADAP) bertujuan membangun dan meningkatkan ilmu dan kemahiran guru agar selari dengan perubahan semasa termasuklah elemen PAK21. LADAP adalah penting demi memenuhi keperluan guru agar selari dengan arus transformasi pendidikan ke arah menghasilkan keberkesanan pengajaran guru di dalam bilik darjah (Ahamad Rahim 2012; Nor Hayati 2013; Mohd Izham & Mohd Sirat 2018).

Sehubungan dengan itu, artikel ini dihasilkan bertujuan memenuhi keperluan dalam usaha membantu guru TMUA dalam memahami kepentingan penggunaan BBM berteknologi dalam pengajaran mereka. Artikel ini bertujuan mengenal pasti dan mengkaji pola penggunaan BBM berteknologi dalam pengajaran guru TMUA. Selain itu, artikel ini juga melihat perbandingan perbezaan persepsi terhadap penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru bagi program TMUA berdasarkan LADAP PAK21. Secara khususnya artikel ini akan menjawab dua persoalan berikut:

1. Apakah pola penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru TMUA?
2. Adakah terdapat perbezaan penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru TMUA berdasarkan kehadiran guru ke LADAP PAK21?

Oleh itu, terdapat satu hipotesis bagi menjawab soalan kajian yang kedua di atas iaitu:

Ho1: Tidak terdapat perbezaan min yang signifikan antara guru TMUA yang pernah menghadiri dan guru yang belum pernah menghadiri ke LADAP PAK21.

TAHFIZ MODEL ULUL ALBAB (TMUA)

Program Ulul Albab merupakan salah satu transformasi pendidikan di peringkat sekolah menengah dalam memartabatkan sistem pendidikan di Malaysia (Arniyuzie 2015). Program ini mula diperkenalkan di Sekolah Menengah Imtiaz Yayasan Terengganu sejak tahun 1999 dan kemudiannya diperluaskan di tiga buah Maktab Rendah Sains MARA (MRSM) mulai tahun 2009 dengan menggabungkan pengajian sains, pengajian agama dan pengajian tahfiz. Melihat kepada sambutan yang baik dari masyarakat terhadap program ini, Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) turut serta melaksanakan program Ulul Albab. Hasilnya, KPM telah menubuhkan 15 buah sekolah Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) yang dilaksanakan secara berperingkat mulai tahun 2014 sehingga tahun 2017. Penubuhan program TMUA ini memberikan penekanan kepada pembelajaran yang komprehensif dengan menggabungkan antara ilmu akademik dan ilmu agama dalam usaha melahirkan satu keperibadian insan yang seimbang dan menyeluruh selaras dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan dan Falsafah Pendidikan Islam.

Program TMUA merupakan salah satu inisiatif KPM dalam mengembangkan bakat dan potensi murid dengan menggabungkan aliran pendidikan tahfiz dengan aliran akademik. Sehingga kini, terdapat 15 buah sekolah menengah terpilih sedang melaksanakannya di Malaysia dengan menggunakan Kurikulum Bersepadu Tahfiz (KBT). Program TMUA ini berpaksikan tiga gabungan pendekatan iaitu Quranik, Ijtihadik dan Ensiklopedik. Ia bertujuan untuk melahirkan murid yang dapat menghafaz 30 juzuk Al-Quran dalam tempoh lima tahun persekolahan di sekolah menengah (KPM 2016). Pembentukan program sebegini bertujuan membangunkan murid agar menjadi insan yang kamil (Muhd Zulhilmi et al. 2019a) dan menyediakan diri mereka agar mampu bersaing di peringkat global (Mohd Faiz 2020) dalam usaha menjadikan negara Malaysia sebagai hub pendidikan Islam bertaraf dunia dengan menawarkan sistem pendidikan yang seimbang, progresif dan dinamik.

Laporan pemerhatian semasa Pemeriksaan Penarafan Pelaksanaan TMUA mendapati guru TMUA kurang menggunakan BBM berbentuk audio mahupun visual berkaitan Qiraat al-Quran sedangkan pihak sekolah

menyediakan sumber pendidikan yang berkaitan (Jemaah Nazir dan Jaminan Kualiti 2017). Selain itu, guru TMUA kurang memberikan perhatian dalam aplikasi teknologi dalam Pengajaran mereka (Mohamad Marzuqi & Azmil 2017). Ini adalah kerana pengajaran yang berkesan adalah pengajaran yang mempunyai elemen interaktif (Kamarul Azmi & Ab. Halim 2007), kreatif dan reflektif (Siti Noor Aneeis & Nurahimah, 2020) dalam usaha melahirkan murid yang mempunyai kemahiran berfikir aras tinggi (Azmil & Nurul Syafiq 2019; Siti Noor Aneeis & Nurahimah 2020). BBM yang disediakan oleh guru perlu diberikan penekanan agar pelaksanaan pengajaran di dalam bilik darjah dapat memberi impak yang baik kepada murid dan guru. Penyediaan BBM sebelum pengajaran kurang mendapat perhatian oleh guru (Mohd Jamalil et al. 2017; Mohamad Marzuqi et al. 2016; Siti Noor Aneeis & Nurahimah 2020), sedangkan guru perlu mempelbagaikan penggunaan BBM bagi merangsang deria murid dalam pengajaran hafazan Al-Quran (Muhammad Muhsin 1994; Al-Ahwani 1995; Abu Al-Fida' 2006). Situasi ini memerlukan perhatian yang sewajarnya oleh guru dalam mempelbagaikan penggunaan BBM semasa pengajaran guru bagi memastikan deria murid dapat dijana sebaiknya semasa pembelajaran di dalam bilik darjah.

Selain itu, kecenderungan majoriti guru TMUA menggunakan kaedah tasmik secara meluas (Misnan et. al. 2014) serta kaedah talaqqi musyafahah dalam pengajaran hafazan. Kaedah tradisional yang diamalkan oleh guru TMUA semasa pengajaran hafazan kurang menepati bagi mencapai matlamat yang disasarkan (Nor Musliza & Mokmin 2014). Jemaah Nazir dan Jaminan Kualiti Negeri Perlis mendapati belum ada kaedah terkini yang digunakan oleh guru TMUA yang seiring dengan peredaran zaman. Di samping itu, guru TMUA kurang memberikan perhatian dalam aplikasi teknologi dalam pengajaran mereka (Mohamad Marzuqi & Azmil, 2017) dan situasi ini menjadikan pengajaran di dalam bilik darjah tidak mampu menarik minat murid.

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi penyelidikan merupakan perancangan umum bagaimana sebuah kajian itu ingin dijalankan denan menghasilkan dapatan yang berkualiti untuk dimanfaatkan bersama (Siti Adibah & Siti Zubaidah, 2018). Ia merupakan aspek yang penting dalam memastikan sebuah kajian itu berada pada landasan yang betul.

Artikel ini menggunakan bentuk kajian tinjauan (survey) dengan menggunakan kaedah deskriptif (Neuman 2011). Kajian ini dimulakan dengan merangka hipotesis diikuti dengan pengumpulan data kajian dan

disusuli dengan analisis secara empirikal. Kajian ini menggunakan tinjauan keratan lintang (cross-sectional survey) dimana kutipan data hanya dilakukan sekali sahaja daripada suatu sampel dalam satu masa (Creswell 2012). Dalam artikel ini, pengkaji menggunakan pendekatan kuantitatif bagi mengukur pola penggunaan BBM berteknologi dalam pengajaran guru TMUA serta melihat perbandingan perbezaan terhadap penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru TMUA berdasarkan LADAP PAK21.

Keseluruhan populasi guru yang mengajar mata pelajaran Hifz Al-Quran dan Maharat Al-Quran berjumlah 73 orang di salah sebuah sekolah yang melaksanakan program TMUA di zon utara Malaysia. Borang soal selidik telah diedarkan kepada keseluruhan populasi guru namun hanya 37 borang soal selidik yang berjaya dikembalikan. Daripada jumlah tersebut, sebanyak 7 borang telah digugurkan kerana tidak lengkap. Oleh itu, sampel kajian ini terdiri daripada 30 orang guru (18 orang lelaki & 12 orang perempuan) yang mengajar mata pelajaran Hifz Al-Quran dan Maharat Al-Quran. Majoriti guru berumur 24-30 tahun (75%) dan selebihnya berumur antara 32-46 tahun (25%). Majoriti guru adalah guru novis (96.7%) dan belum menjalani kursus ikhtisas (90%).

Nilai Alpha Cronbach yang diperolehi set soal selidik guru adalah tinggi iaitu pada aras 0.768. Data-data yang diperolehi daripada borang soal selidik diproses dan dianalisis menggunakan program Statistical Package For The Social Science 22.0 (SPSS 22.0) dengan menggunakan statistik deskriptif seperti min, sisihan piawai dan Ujian-t. Pola penggunaan BBM berteknologi diukur berdasarkan nilai min bagi skala Likert yang diperolehi daripada jawapan setiap responden. Skala Likert yang digunakan ialah Sangat Tidak Setuju (STS) dengan skor 1 hingga kepada Sangat Setuju (SS) dengan skor 5. Nilai skor min yang diperolehi kemudiannya dikategorikan kepada tiga tahap iaitu tahap rendah, tahap sederhana dan tahap tinggi (Nunally, 1978). Skala interpretasi yang digunakan bagi min dalam artikel ini adalah sebagaimana berikut:

- 1.0 – 2.3 (Tahap Rendah)
- 2.4 – 3.7 (Tahap Sederhana)
- 3.8 – 5.0 (Tahap Tinggi)

Artikel ini melibatkan satu set soal selidik iaitu Set Soal Selidik Guru. Pembinaan instrumen adalah berdasarkan Model Penilaian CIPP (Stufflebeam 2007) yang telah diadaptasikan daripada kajian Mohd Zailani (2018) dan diubahsuai berdasarkan kesesuaian terhadap tajuk dan objektif kajian. Instrumen ini telah disemak oleh tujuh orang panel pakar penilai instrumen yang terdiri daripada pensyarah kanan di universiti awam,

pensyarah di institut pendidikan guru, pembuat dasar di kementerian pendidikan dan guru cemerlang di sekolah TMUA. Nilai Alpha Cronbach yang diperolehi set soal selidik ini adalah tinggi iaitu pada aras 0.837. Hasil dapatan menunjukkan nilai skor min keseluruhan pada tahap yang tinggi iaitu 4.33.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN KAJIAN

Pola Penggunaan BBM Berteknologi Dalam Kalangan Guru TMUA

Penggunaan teknologi merupakan jalan pintas dalam memastikan kualiti pengajaran guru. Lima item digunakan dalam mengenal pasti pola penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru TMUA. Jadual 1 memaparkan nilai skor min bagi setiap item.

Jadual 1: Pola penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru TMUA

Bil.	Item	Min	Sisihan Piawai	Tahap
C20	Penggunaan BBM berteknologi menambahkan minat murid terhadap pengajaran tahfiz Al-Quran	4.40	.77	Tinggi
C21	Saya boleh menggunakan bahan multimedia dalam pengajaran tahfiz Al-Quran	3.90	.88	Tinggi
C22	Saya mahir menggunakan peralatan teknologi (audio, video, perisian/ <i>software</i> , komputer) ketika pengajaran tahfiz Al-Quran	3.57	.89	Sederhana
C23	Saya sentiasa menggunakan BBM berteknologi ketika pengajaran tahfiz Al-Quran	3.00	.87	Sederhana
C24	Saya sentiasa menggunakan aplikasi BBM yang terkini dan sesuai dengan keperluan semasa murid	3.23	1.10	Sederhana
Nilai Min Keseluruhan		3.62		

Secara keseluruhannya, hampir semua item pada bahagian ini mempunyai nilai skor pada tahap yang sederhana (3.62). Ini jelas menunjukkan bahawa pola penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru secara keseluruhannya adalah pada tahap sederhana. Hasil dapatan ini didapati

selari dengan kajian Syed Khalid (2018) dimana penggunaan teknologi berada pada tahap sederhana walaupun mempunyai persepsi yang tinggi terhadap penggunaan teknologi. Walaupun dapatan menunjukkan guru mempunyai persepsi yang tinggi terhadap penggunaan teknologi dan mempunyai keupayaan dalam menggunakan BBM berteknologi pada tahap yang tinggi namun sumber BBM, kekerapan dan penggunaan BBM berteknologi serta sesuai dengan keperluan murid berada pada tahap sederhana.

Item C20 yang berhubung dengan penggunaan BBM berteknologi meningkatkan minat murid terhadap pengajaran tahfiz Al-Quran dengan catatan skor min tertinggi 4.40. Dapatan ini selari dengan kajian Muhd Zulhilmi et al. (2019b) mendapati guru yang mahir menggunakan BBM berteknologi berupaya meningkatkan minat murid. Dapatan ini juga mendapati guru TMUA yang memiliki pengetahuan dalam penggunaan BBM adalah penting serta mampu menarik minat murid. Selain itu, pengkaji turut berpandangan bahawa guru TMUA memiliki sikap yang positif dan sentiasa ingin meningkatkan kemahiran dan pengetahuan semasa dalam mengolah kaedah pengajaran yang menarik minat murid dalam pembelajaran mata pelajaran Hifz Al-Quran dan Maharat Al-Quran. Item C21 yang memerihalkan penggunaan BBM berteknologi oleh guru dengan catatan skor min 3.90. Ini menunjukkan bahawa guru mempunyai persepsi yang tinggi terhadap penggunaan BBM berteknologi. Di samping itu, dapatan mendapati bahawa guru-guru TMUA mempunyai keupayaan dalam menggunakan BBM berteknologi pada tahap yang tinggi. Dapatan ini selari dengan kajian Siti Fatimah dan Ab. Halim (2010) yang menunjukkan bahawa guru Pendidikan Islam sekolah rendah (j-QAF) turut mempunyai persepsi yang tinggi dalam penggunaan BBM berteknologi.

Berhubung dengan kemahiran guru dalam menggunakan BBM berteknologi menerusi item C22, dapatan menunjukkan skor min 3.57. Dapatan ini selari dengan kajian Muhd Zulhilmi et al. (2020) yang menekankan keupayaan guru dalam menghasilkan pengajaran yang interaktif menggunakan BBM. Hasil dapatan mendapati bahawa guru TMUA yang berkemahiran menggunakan BBM mempengaruhi kekerapan penggunaannya dalam pengajaran guru. Di samping itu, hubungan yang baik antara dua kumpulan guru ini juga memainkan peranan penting dan saling lengkap melengkapi antara satu dengan yang lain.

Hubungan yang baik antara guru novis dan guru berpengalaman memungkinkan perkongsian bijak antara mereka berlaku dengan perkongsian teknik dan bahan oleh guru berpengalaman dalam menghasilkan keberkesanan dalam pengajaran. Dapatan ini menyokong kajian Nor Hayati Fatmi (2013) yang menunjukkan keupayaan guru mempunyai hubungan yang signifikan dengan keberkesanan pengajaran

guru. Hal ini bukan sahaja dapat menghasilkan keberkesanan dalam pengajaran guru novis malah dapat meningkatkan keyakinan dan efikasi guru novis dalam menghadapi suasana pengajaran yang pelbagai. Dapatan ini selari dengan kajian Radziah (2013) yang menunjukkan kepentingan LADAP di sekolah yang dianjurkan oleh guru berpengalaman terhadap kumpulan guru novis.

Kekerapan penggunaan BBM berteknologi bergantung sepenuhnya kepada sikap dan kemahuan guru itu sendiri. Sehubungan dengan itu, item C23 menunjukkan bahawa kekerapan penggunaan BBM dalam pengajaran guru berada pada tahap sederhana (3.00). Guru seharusnya bersiap sedia dengan BBM sebelum memulakan pengajaran mereka. Dapatan ini selari dengan kajian Mohamad Marzuqi dan Azmil (2017) mendapati guru kurang memberikan perhatian BBM yang menggunakan aplikasi teknologi dalam pengajaran mereka. Dapatan ini turut disokong oleh Mohd Jamalil et al. (2017) dan Siti Noor Aneeis dan Nurahimah (2020) yang menyentuh perihal penyediaan BBM sebelum pengajaran kurang mendapat perhatian guru.

Situasi ini dapat dilihat apabila guru TMUA lebih cenderung menggunakan kaedah tradisional (Jemaah Nazir dan Jaminan Kualiti Negeri Perlis, 2017) berbanding kaedah-kaedah terkini yang selari dengan perkembangan semasa. Ini turut diakui oleh Mohamad Marzuqi et al., (2016) yang melihat majoriti guru tahfiz lebih cenderung menggunakan kaedah tasmik dan talaqqi musyafahah dalam pengajaran mereka. Guru seharusnya bersiap sedia dengan BBM sebelum memulakan pengajaran mereka. Dapatan ini turut disokong oleh Mohd Jamalil et al. (2017) yang menyentuh perihal penyediaan BBM sebelum pengajaran kurang mendapat perhatian guru.

Sungguhpun begitu, pengkaji berpandangan bahawa sumber BBM bagi mata pelajaran Hifz Al-Quran dan Maharat Al-Quran masih terhad berbanding dengan mata pelajaran-mata pelajaran lain yang telah sekian lama berada di dalam pasaran. Ini adalah kerana kedua-dua mata pelajaran ini mula diperkenalkan dalam kurikulum kebangsaan mulai tahun 2014 dan dilaksanakan secara berperingkat. Ini selari dengan dapatan kajian Mohamad Marzuqi dan Azmil (2017) yang menegaskan bahawa sumber BBM dalam bidang tahfiz adalah terhad.

Persepsi guru terhadap pola penggunaan BBM terkini dan sesuai dengan keperluan semasa murid menerusi item C24 menunjukkan skor min 3.00. Guru TMUA perlu mempelbagaikan penggunaan BBM dalam pengajaran mereka. Dalam konteks ini, guru perlu bijak dalam menentukan, menyesuaikan dan mengolah BBM agar ia bersesuaian dengan kehendak dan citarasa murid. Guru TMUA disarankan agar

menggunakan teknologi moden dalam menyediakan BBM dalam usaha menarik minat murid. Ini adalah kerana keberkesanan penggunaan BBM berteknologi dalam pengajaran bergantung sepenuhnya kepada kemahiran dan sikap guru. Oleh itu, pengkaji bersetuju dengan saranan Hasan Nuruddin (2020) yang menggalakkan guru TMUA perlu menyesuaikan pengajaran mereka menggunakan teknologi dalam BBM yang dihasilkan agar ia sesuai dengan keperluan murid.

Penyediaan BBM merupakan persediaan yang penting sebelum memulakan pengajaran di dalam bilik darjah. Hasil kajian turut menunjukkan bahawa BBM berteknologi dapat membantu guru meningkatkan kualiti pengajaran mereka (Norlizah et al. 2017). Justeru guru harus peka dengan perubahan semasa yang berlaku dalam dunia pendidikan. Kelebihan teknologi dalam pendidikan perlu dimanfaatkan oleh guru kerana ia dapat membantu dalam usaha memperkasakan pengajaran guru. Faedah yang diperolehi dengan menjadikan teknologi sebagai medium BBM di dalam pengajaran harus dimanipulasikan semaksima mungkin kerana banyak kebaikan penggunaan teknologi dalam pengajaran guru (Kamarul Azmi & Ab. Halim 2007) dan ia dapat merangsang deria melihat, mendengar, menulis dan membaca murid (Al-Ahwani 1955; Muhammad Muhsin 1994).

Perbandingan perbezaan persepsi terhadap penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru TMUA berdasarkan LADAP PAK21

Ho1: Tidak terdapat perbezaan min yang signifikan antara guru yang pernah menghadiri dan guru yang belum pernah menghadiri ke LADAP PAK21.

Hipotesis ini dikemukakan bertujuan untuk melihat sama ada perbezaan yang signifikan dalam skor min persepsi terhadap penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru bagi program TMUA berdasarkan LADAP PAK21. Ujian-t digunakan untuk menguji hipotesis tentang min populasi apabila nilai sisihan piawai populasi adalah tidak diketahui. Ujian-t telah dijalankan untuk menentukan sama ada terdapat perbezaan skor min yang signifikan antara pembolehubah bersandar dengan pembolehubah bebas.

Jadual 2: Perbandingan perbezaan persepsi terhadap penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru TMUA berdasarkan LADAP PAK21

D.V	LADAP 21	N 30	Min	S.D	Nilai -t	Nilai -p
Penggunaan BBM	Pernah	13	3.80	0.55	1.33	1.94

berteknologi	Belum pernah	17	3.48	0.71
--------------	--------------	----	------	------

*signifikan pada tahap $p < 0.05$

Merujuk kepada Jadual 2, didapati nilai t bagi perbandingan persepsi antara guru yang pernah menghadiri dan guru yang belum pernah menghadiri ke LADAP PAK21 ialah $t = 1.333$ dan nilai $p = 0.194$. Tahap signifikan ini adalah lebih besar daripada 0.05 ($p = 0.194 > 0.05$). Oleh itu, hasil ujian- t telah gagal menolak hipotesis nul (H_0). Hal ini bermaksud tidak terdapat perbezaan yang signifikan min antara guru yang pernah menghadiri (min = 3.80) dan guru yang belum pernah menghadiri (min = 3.48) ke LADAP PAK21. Hal ini selari dengan cadangan kajian oleh Nor Hayati Fatmi (2013) dan Ahamad Rahim (2012) bahawa LADAP dalam kalangan guru perlu dipertingkatkan ke arah keberkesanan pengajaran guru di dalam bilik darjah.

Dalam kajian ini, penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru yang pernah menghadiri LADAP PAK21 berada pada tahap yang tinggi berbanding guru yang belum pernah menghadiri LADAP PAK21. Walau bagaimanapun, tiada perbezaan yang signifikan guru yang pernah menghadiri LADAP PAK21 dalam penggunaan BBM berteknologi. Hal ini mungkin disebabkan majoriti guru merupakan guru novis yang mempunyai pengalaman mengajar kurang dari tiga tahun dan belum menjalani kursus ikhtisas. Pengkaji berpandangan bahawa guru-guru TMUA ini mempunyai persepsi dan keupayaan yang tinggi terhadap penggunaan BBM berteknologi memandangkan majoriti lingkungan umur mereka 24-30 tahun (75%) dan mempunyai keupayaan dalam pembelajaran sendiri. Hal ini selari dengan pandangan Li (2019) yang menunjukkan faktor umur mempengaruhi tahap keupayaan pembelajaran sendiri seseorang individu. Oleh itu, pengkaji berpandangan bahawa guru perlu menggunakan aplikasi teknologi terkini dalam penyampaian mereka bagi merangsang deria murid dalam usaha mewujudkan pembelajaran interaktif semasa Pengajaran dengan menggunakan aplikasi teknologi (Kamarul Azmi & Ab. Halim 2007; Nor Musliza & Mokmin 2014).

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, pengkaji mendapati bahawa amalan penggunaan BBM berteknologi dalam kalangan guru dan murid pada tahap sederhana. Walaupun dapatan kajian menunjukkan guru mempunyai persepsi yang tinggi terhadap penggunaan BBM berteknologi dalam meningkatkan minat murid dan mempunyai keupayaan dalam menggunakan BBM berteknologi pada tahap yang tinggi namun kemahiran, kekerapan dan penggunaan

BBM terkini dan sesuai dengan keperluan murid berada pada tahap sederhana. Sungguhpun begitu, tidak dapat disangkal juga terdapat beberapa isu dan cabaran dalam meningkatkan kompetensi guru TMUA dalam penggunaan BBM berteknologi. Ini adalah kerana kemampuan dan keupayaan guru itu sendiri amat penting dalam meningkatkan kecekapannya dalam pengolahan dan penggunaan BBM berteknologi. Oleh itu, sumber kemudahan BBM berteknologi di sekolah perlu disediakan dan diselia dengan baik agar penggunaannya berada pada tahap yang optimum dan selari dengan peredaran zaman.

Kajian ini turut memberikan cadangan penambahbaikan kepada beberapa pihak terutamanya KPM, pentadbir sekolah dan guru. Pihak KPM harus menyediakan peluang dan dana khas bagi membolehkan guru-guru mempertingkatkan kompetensi mereka dalam pengolahan dan penggunaan BBM teknologi. Pihak KPM harus mengisi ruang-ruang keperluan dalam kalangan guru TMUA dalam memupuk minat serta galakan terutamanya dalam usaha mempelbagaikan BBM berteknologi khususnya dalam mata pelajaran Hifz Al-Quran dan Maharat Al-Quran.

Pada masa yang sama juga, pihak sekolah seharusnya mengambil inisiatif dengan menganjurkan siri-siri LADAP secara berterusan dan konsisten. Aktiviti sebegini mampu menjadi medium perkongsian bijak dalam kumpulan guru novis dan guru berpengalaman dengan berkongsi tips dan teknik dalam menghasilkan BBM yang relevan dan bersesuaian. Di samping itu, para pentadbir sekolah perlu memberikan galakan dan rangsangan kepada guru-guru agar memanfaatkan penggunaan teknologi dalam pengajaran di dalam bilik darjah.

Manakala guru TMUA seharusnya memiliki sikap yang positif dan sentiasa ingin meningkatkan pengetahuan semasa dan kemahiran dalam mengolah BBM yang dapat menarik minat murid dalam pembelajaran mata pelajaran Hifz Al-Quran dan Maharat Al-Quran. Kumpulan guru novis juga perlu memainkan peranan yang proaktif dalam mempelbagaikan kaedah pengajaran selari dengan perkembangan generasi murid alaf baru ini dengan menimba pengalaman dan mengadakan perbincangan bersama kumpulan guru berpengalaman untuk menghasilkan BBM yang menepati kehendak dan citarasa murid. Langkah ini perlu diteruskan dengan mewujudkan kolaborasi guru novis bersama guru berpengalaman untuk menghasilkan satu modul khusus yang menggunakan BBM berteknologi

RUJUKAN

- Abdul Rasid Jamian & Hasmah Ismail. 2013. Pelaksanaan pembelajaran menyeronokkan dalam pengajaran dan pembelajaran Bahasa Melayu. *Malay Language Educational Journal (MyLEJ)* 3(@): 49-63.

- Abu Al-Fida'. 2006. *Kaifa nahfazul Quran*. Al-Qahirah: Dar al-Salam.
- Ahamad Rahim. 2012. Penilaian pelaksanaan kurikulum sejarah menengah rendah tingkatan dua. Tesis PhD, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Al-Ahwani, Ahmad Fuad. 1995. *At tarbiyyah fil islam aw ta'alim fi ra'yil Qabisi*. Al-Qahirah: Darul Fikr al-Araby.
- Arniyuzie Mohd Arshad. 2015. Ulasan sistematik: Program ulul albab dalam sistem pendidikan di Malaysia. *Jurnal Kurikulum & Pengajaran Asia Pasifik* 3(4): 22-35.
- Azizi Jaafar. 2015. Penilaian pelaksanaan kurikulum pendidikan Islam sekolah menengah berasaskan Model Context-Input-Process-Product (CIPP). Tesis PhD, Universiti Utara Malaysia.
- Azmil Hashim, & Nurul Syafiq Samsudin. 2019. Level of critical thinking skills among students of tahfiz school. *International Journal of Innovative Technology and Exploring Engineering (IJITEE)* 8(7): 172-174.
- Creswell, J. W. 2012. *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (4th ed.). Boston, MA: Pearson Education.
- Ghazali Yusri Abd Rahman. 2012. Penilaian kemahiran lisan dalam kurikulum bahasa arab di Universiti Teknologi Mara (UiTM). Tesis PhD, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Islam Husein Salameh Shatnawi. 2014. Penilaian kurikulum Bahasa Arab Al-Azhar di Sekolah Menengah Agama Tinggi Johor, Malaysia. Tesis PhD, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Jemaah Nazir dan Jaminan Kualiti Negeri Perlis. 2017. *Dapatan pemeriksaan penarafan pelaksanaan Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) Tahun 2017*.
- Kamarul Azmi Jasmi, Mohd Faez Ilias, Ab. Halim Tamuri, & Mohd Izham Mohd Hamzah. 2011. Amalan penggunaan bahan bantu mengajar dalam kalangan Guru Cemerlang Pendidikan Islam sekolah menengah di Malaysia. *Journal of Islamic and Arabic Education* 3(1): 59-74.
- Kamarul Azmi Jasmi, & Ab. Halim Tamuri. 2007. *Pendidikan Islam: Kaedah P&P (edisi kedua)*. Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.
- Hassan Nudin A. Hamid. Mac, 2020. *Visi dan halatuju TMUA dalam sistem pendidikan negara*. Pembentangan ini sempena Pesta Buku Selangor pada 2 Mac 2020 di Shah Alam Convention Centre Mall, Shah Alam.

- Li, K. 2019. *MOOC learners' demographics, self-regulated learning strategy, perceived learning and satisfaction: A structural equation modeling approach*. Computers & Education 132: 16-30.
- Misnan Jemali, Ab. Halim Tamuri & Azmil Hashim. 2014. Kaedah pengajaran al-Quran sekolah menengah kebangsaan di negeri Perak. *International Jurnal of Islamic Studies and Arabic Language Education* 1(1): 35-44.
- Mohamad Marzuqi Abd. Rahim, & Azmil Hashim. 2017. Pendekatan pengajaran dalam kalangan pensyarah tahfiz Al-Quran di Malaysia. *Jurnal Perspektif : Special Issue* 1: 79-88.
- Mohd Faiz Mohd Yaakob. 2020. *Perancangan dan Dasar Pendidikan di Malaysia*. Jitra: Kenari Heritage Trading.
- Mohd Izham Mohd Hamzah, & Mohd Sirat. 2018. Tahap pelaksanaan latihan dalam perkhidmatan dan hubungannya dengan pengalaman mengajar serta kekerapan menghadiri latihan guru Sekolah Rendah Berprestasi Tinggi di Putrajaya. *Jurnal Pendidikan Malaysia*, 43(1): 17-23.
- Mohd Jamalil Ismail, Sabri Mohamad, Tengku Intan Zarina Tengku Puji, & Nor Hafizi Yusof. 2017. Strategi kecemerlangan institusi pendidikan tahfiz Al-Quran: Satu tinjauan literatur. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 15: 55-65.
- Mohamad Marzuqi Abd. Rahim, Ahmad Yussuf, Abd. Hadi Borham, & Muhammad Akramin Kamarul Zaman. 2016. Amalan pengajaran pensyarah tahfiz Al-Quran di Malaysia. *Journal of Islamic Educational Research (JIER) Special Issue* 1: 11-20.
- Mohd Zailani Ismail. 2018. Penilaian Program Ijazah Sarjana Muda Perguruan (PISMP) Pendidikan Islam di Institut Pendidikan Guru Malaysia. Tesis PhD, Universiti Utara Malaysia.
- Mohd Muslim Md Zalli, Hasniza Nordin, & Rosna Awang Hashim. 2020. Online self-regulated learning strategies in MOOCs: A measurement model. *International Journal of Emerging Technologies in Learning* 15(08): 255-263.
- Muhammad Muhsin Syeikh Ahmad. 1994. *Al-Quran dan cara-cara menghafaz*. Shah Alam: Perpustakaan Darul Quran.
- Muhd Zulhilmi Haron, Mohamad Khairi Haji Othman, & Mohd Isha Awang. 2019a. Keperluan penilaian pelaksanaan kurikulum Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) Sekolah Menengah Kementerian Pendidikan Malaysia. *Practitioner Research* 1: 289-316.
- Muhd Zulhilmi Haron, Mohamad Khairi Haji Othman, & Mohd Isha Awang. 2019b. Technology-assisted teaching aids in teaching and learning: Evidence from the Malaysian Tahfiz Ulul Albab Model

- (TMUA). *International Journal of Innovative Technology and Exploring Engineering* 8(12): 4401-4404.
- Muhd Zulhilmi Haron, Mohd Muslim Md Zalli, Mohamad Khairi Othman, & Mohd Isha Awang. 2020. School's facilities and achievement of students in Ulul Albab Model Tahfiz schools in Malaysia: A mediating roles of satisfaction. *International Journal Of Scientific & Technology Research* 9(2): 3026-3030.
- Neuman, W. L. 2011. Social research methods: Quantitative and qualitative approaches. (7th ed.). Needham Height, MA: Allyn and Bacon.
- Nor Musliza Mustafa, & Mokmin Basri. 2014, Jun. Perbandingan kaedah hafazan Al-Quran tradisional dan moden: Satu kajian awal. *Proceeding of the Social Sciences Research*, hlm. 827-834.
- Nor Hayati Fatmi Talib. 2013. Penilaian pelaksanaan kurikulum TITAS di Politeknik Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia. Tesis PhD, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Norlizah Che Hassan, Fathiyah Mohd Fakhruddin, Ahmad Fauzi Mohd Ayub, Lukman Abd. Mutalib, & Wan Marzuki Wan Jaafar. 2017. Minat murid yang mengikuti aliran tahfiz dan bentuk sokongan yang diterima. *Journal of Humanities, Language, Culture and Business* 1(2): 67-78.
- Nunally, J. C. 1978. *Psychometric theory*. New York: Mc. Graw Hill Book Company.
- Radziah Abd. Aziz. 2013. Sikap guru novis terhadap program pembangunan staf di sekolah. Kertas Projek Sarjana. Universiti Teknologi Malaysia.
- Siti Adibah Abu Bakar, & Siti Zubaidah Ismail. 2018. Pengurusan mualaf di Malaysia: Kerjasama dinamik antara agensi kerajaan dan bukan kerajaan. *Journal Al-'Abqari* 16: 133-155.
- Siti Fatimah Ahmad & Ab. Halim Tamuri. 2010. Persepsi guru terhadap penggunaan bahan bantu mengajar berasaskan teknologi multimedia dalam pengajaran j-QAF. *Journal of Islamic and Arabic Education* 2(2): 53-64.
- Siti Noor Aneeis Hashim & Nurahimah Mohd Yusoff. 2020. The use of reflection-for-action in planning English Language lesson at primary school. *Universal Journal of Educational Research* 8(4): 1475-1482.
- Stufflebeam, D.L. 2003. *The CIPP Model for Program Evaluation*. Boston: Kluwer-Nijhoff Publications.
- Syed Khalid Syed Idrus. 2018. *Penilaian Program Ijazah Sarjana Muda Perguruan (PISMP) Matematik di Institut Pendidikan Guru Malaysia zon utara*. Tesis PhD, Universiti Utara Malaysia.

Muhd Zulhilmi Haron
*Corresponding author
Pelajar Ijazah Kedoktoran
Pusat Pengajian Pendidikan dan Bahasa Moden
Universiti Utara Malaysia
Emel: mizhar1411@yahoo.com

Mohd Muslim Md Zalli
Pensyarah
Fakulti Pembangunan Manusia
Universiti Pendidikan Sultan Idris
Emel: muslim@fpm.upsi.edu.my

Siti Noor Aneeis Hashim
Pelajar Ijazah Kedoktoran
Pusat Pengajian Pendidikan dan Bahasa Moden
Universiti Utara Malaysia
Emel: iqzaneeis@gmail.com

Ahmad Rusli Abdul Gani
Pelajar Ijazah Kedoktoran
Fakulti Pengurusan dan Ekonomi
Universiti Pendidikan Sultan Idris
Emel: rusliabd@gmail.com

Ismail Salleh
Guru Cemerlang
Sekolah Menengah Kebangsaan Agama Kedah
Emel: ismail821621@gmail.com

Al-Hikmah 12(2) 2020: 19-34

Sumbangan Guru Pendidikan Islam dalam Amalan Bimbingan dan Kaunseling Terhadap Pelajar dan Rakan Guru di Sekolah

The Contribution of Islamic Education Teachers in the Practice of Guidance
and Counselling to Students and Teachers in Schools

*RUSLAN HASSAN
FARID MAT ZAIN
KASEH ABU BAKAR
AZMUL FAHIMI KAMARUZAMAN

ABSTRAK

Guru Pendidikan Islam (GPI) memainkan peranan yang penting dalam penglibatan setiap aktiviti yang dirancang oleh pengurusan sekolah. Guru bukan hanya memberikan fokus kepada pengajaran dan pembelajaran dalam kelas, tetapi perlu bergiat aktif dalam membantu pelajar dan rakan guru. Oleh itu, makalah ini membincangkan sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar dan guru di sekolah. Kajian dilaksanakan secara tinjauan (survey) dan data dikumpulkan menerusi soal selidik dari 60 orang dari keseluruhan 200 GPI di daerah Petaling Utama Selangor. Kajian menunjukkan GPI memberi lima sumbangan yang paling tinggi kepada pelajar dan guru iaitu dari segi minat, sentiasa berjumpa, turut membantu, bekerjasama dan berbincang dengan pelajar dan guru. Justeru, penglibatan GPI dalam amalan bimbingan kaunseling di sekolah perlu diketengahkan dalam membantu kaunselor dan rakan-rakan guru untuk memudahkan pengurusan sekolah. Akhir sekali, implikasi kajian diperincikan agar GPI juga mampu memberikan sumbangan kepada bidang kaunseling sama ada secara langsung atau tidak langsung kepada organisasi sekolah dan bukan semata-mata mengharapkan peranan dari pihak kaunselor sahaja dalam pembentukan sahsiah pelajar.

Kata kunci: *Guru Pendidikan Islam, Bimbingan dan Kaunseling, Kaunseling Islam, Guru, Pelajar*

ABSTRACT

Islamic Education Teachers (GPI) play an essential role in the involvement of every activity planned by the school management. Teachers in schools not only

focus on teaching and learning in the classroom, but also need to be active in helping students and fellow teachers. Therefore, this article discusses the contribution of GPI in the practice of guidance and counselling to students and teachers in schools. This study uses the method of survey and the data are obtained through questionnaires from 60 out of 200 teachers in the district of Petaling Utama Selangor. The study shows that the GPI gives the five highest contributions to students and teachers, namely in terms of interest, constant meeting, help, cooperate, and discuss with students and teachers. Thus, this study shows that GPI's involvement in the practice of counselling guidance in schools should be highlighted in helping counsellors and fellow teachers facilitate school management. Finally, the study's implications are detailed so that GPI is also able to contribute to the field of counselling either directly or indirectly to the school organisation and not merely expect the role of counsellors only in the formation of student personality.

Keywords: *Islamic Education Teacher, Guidance and counselling, Islamic Counselling, Teacher, Student*

PENDAHULUAN

Bimbingan dan kaunseling merupakan satu perkhidmatan profesional yang dilakukan oleh seorang kaunselor yang berkelayakan dalam bidang kaunseling. Kaunseling merupakan satu ilmu bagi menolong, membantu dan membimbing orang mengenal dan membetulkan dirinya semula atau lebih tepat lagi bimbingan dan kaunseling adalah suatu proses pendidikan dan pembelajaran (Zaiton 2005; Khamariah 2005; Muhd Mansur 1986). Kesungguhan kerajaan untuk menjadikan kaunseling sebagai satu profesion di Malaysia tercapai apabila kerajaan meluluskan undang-undang berkaitan dengan Akta Kaunselor 1998 (Undang-Undang Malaysia 1998). Hasilnya hanya kaunselor yang berdaftar sahaja dibenarkan untuk menjalankan perkhidmatan kaunseling secara profesional dan menggunakan nama jawatan sebagai kaunselor. Namun demikian, seharusnya semua pendidik khususnya Guru Pendidikan Islam (GPI) mempunyai kemahiran yang baik dalam bidang kaunseling. Mereka sering menjadi sumber rujukan para pelajar Islam untuk menyelesaikan pelbagai masalah khususnya dalam perkara yang berkaitan dengan pendidikan, kerohanian, keagamaan, peribadi dan kekeluargaan.

Menurut Aziz (1993), Kamal (1995) dan Rizal (2009), kaunseling Islam bukan sahaja mencakupi soal-soal kejiwaan semata-mata tetapi turut merangkumi hal yang berhubung dengan ketuhanan, alam akhirat, dosa dan pahala, syurga, neraka, hari kiamat dan qadak dan qadar. Dengan ini, matlamat kaunseling Islam bukan sahaja untuk mendapat kesejahteraan hidup di dunia tetapi juga untuk kesejahteraan kehidupan hingga ke akhirat. Matlamat kaunseling ini sesuai dengan peranan guru yang bukan

sahaja sebagai *mu'allim*, tetapi perlu memberi tumpuan terhadap penguasaan ilmu pengetahuan dalam pelbagai aspek kemahiran dalam pembentukan akhlak pelajar.

GPI juga tidak terlepas daripada melibatkan diri dalam mempraktikkan amalan bimbingan dan kaunseling ini sama ada secara langsung atau tidak walaupun pada asasnya ia bukan bidang bagi seorang GPI. Justeru, artikel ini bertujuan untuk mengetengahkan sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar dan rakan guru di sekolah. Secara lebih terperinci tujuan kajian ini ialah untuk mengkaji sejauh manakah sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar dan rakan guru di sekolah.

TINJAUAN LITERATUR

Dewasa ini muncul pelbagai isu mengenai sahsiah pelajar di sekolah yang mendatangkan kesan negatif kepada profesion keguruan amnya, dan GPI khususnya. Beberapa kajian lepas menunjukkan pelajar Islam terjebak dengan fenomena gejala sosial, keruntuhan akhlak dan sahsiah yang dikatakan mempunyai kaitan rapat dengan peranan GPI (Syafiqah Solehah & Tengku Sarina 2017). Sehubungan dengan itu perbincangan turut melibatkan beberapa permasalahan dan cabaran yang timbul dalam merealisasikan peranan dan sumbangan GPI dalam memberi bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar dalam membina personaliti dan akhlak pelajar. Menurut Amla Salleh (2009), dalam melaksanakan amalan bimbingan dan kaunseling GPI sewajarnya mempunyai kemahiran dalam memberi bimbingan dan kaunseling kepada pelajar untuk menambat hati klien. Strategi ini digunakan untuk membina hubungan, mengumpul maklumat, mengembangkan dan meningkatkan hubungan serta membantu klien membuat keputusan dan seterusnya melakukan tindakan.

Berdasarkan kajian lepas, ada banyak faktor yang menyebabkan pelajar mendapatkan perkhidmatan kaunseling sama ada dengan kaunselor atau guru akademik biasa. Antaranya ialah latar belakang demografi guru kaunseling, pengetahuan tentang perkhidmatan kaunseling, sikap dan personaliti guru kaunseling, kerahsiaan sesi kaunseling, serta kelengkapan fizikal dan suasana di bilik kaunseling yang begitu baik. (Mohamed Ghazali 2002; Yusfarina 2002; Mashudi 1998; Yong Gan Chok 2003; Liew Keat Ying 2001, Mohd Sani 2019; Rosnijah dan A'dawiyah 2019). Menurut Yuseri (2003), lebih 90 peratus responden bersetuju bahawa GPI mempunyai keperibadian yang baik dan menjadi contoh teladan kepada mereka. Ini mendorong mereka untuk lebih mendalami agama Islam dan berkongsi masalah dengan GPI. Begitu juga dengan kajian Rosnijah dan

A'dawiyah (2019) yang mendapati GPI memberi bimbingan dan kaunseling Islam terhadap pelajar dengan mendapat skor yang tertinggi iaitu 55.8 peratus.

Kajian Ab Halim et al. (2004) dan Zahariah Aiyub (2005) telah mendedahkan ketidakupayaan sesetengah GPI dalam membentuk diri mereka selaku pembimbing dan role model kepada pelajar. Implikasi daripada semua kajian ialah GPI perlu menghayati peranan mereka yang sebenar dalam mendidik pelajar supaya pelajar mereka menjadi generasi yang berakhlak mulia. Apatah lagi GPI mempunyai pengaruh yang sangat kuat dalam pembentukan diri pelajar (Zaharah 2005; Sofiah Mohamed et al. 2016; Rosnijah & A'dawiyah 2019).

Menurut Syafiqah Solehah dan Tengku Sarina (2017), penampilan, komunikasi, tingkah laku dan emosi GPI juga memainkan peranan yang penting sebagai motivasi pelajar dalam pembangunan akhlak mereka untuk bertemu GPI. Ini bermakna pelajar menunjukkan keperluan yang masih tinggi kepada bantuan untuk mengikis semua tabiat buruk yang ada pada diri mereka, mengetahui mengenai cara-cara untuk menjalankan ibadat, belajar mengawal diri dari terlalu sangat mengikut nafsu hati, mempunyai kebolehan membezakan antara yang salah dan yang benar, memahami bagaimana nilai mereka mempengaruhi kehidupan mereka, belajar bertahlil, mengatasi kerisauan tentang dosa-dosa yang dilakukan, ingin tahu membaca al-Quran, mempunyai kebolehan menerangkan dan berbincang mengenai agama mereka, perlukan maklumat orang lain mengenai tingkah laku mereka, mempelajari tingkah laku yang sesuai dengan masyarakat, memerlukan jawapan berkaitan dengan Tuhan dan inginkan kepastian mengenai keraguan dalam beberapa perkara yang berkaitan dengan agama.

Hal yang demikian turut disokong dengan dapatan kajian Tan Hong Huat (2009) yang mendapati 89 peratus daripada pelajar mempunyai keperluan yang tinggi dalam bidang perkembangan kerohanian dan moral. Begitu juga dengan kajian Huzili (1999) yang melaporkan terdapat takat keperluan yang tinggi terhadap perkhidmatan bimbingan dan kaunseling sekolah. Bidang-bidang keperluan mengikut susunan keutamaan adalah seperti berikut:

Perkembangan kemahiran belajar;
Perkembangan pelajaran dan vokasional;
Perkembangan kerohanian dan moral;
Perkembangan kerjaya; dan
Perkembangan sosial.

Kajian yang dijalankan oleh Mohd Yusof (2000) menunjukkan faktor yang menyebabkan pelajar mendapatkan bimbingan dan kaunseling adalah untuk memperbaiki dan meningkatkan pencapaian dan kecemerlangan dalam bidang akademik, psikososial, kerjaya, kepimpinan, akhlak, aspek-aspek keagamaan, hubungan keluarga serta komunikasi menjadi impian. Mereka juga menunjukkan kecenderungan untuk menjadi pelajar yang berjaya serta melibatkan diri dalam aktiviti yang boleh membawa kepada kecemerlangan akademik.

Ringkasnya, takat keperluan bimbingan dan kaunseling pelajar-pelajar sekolah menengah di negara ini adalah tinggi. Ini bermakna khidmat bimbingan dan kaunseling amat diperlukan oleh pelajar-pelajar sekolah menengah. Kajian-kajian tersebut juga mendapati keperluan bimbingan dan kaunseling pelajar-pelajar sekolah menengah adalah berbeza-beza jantina, umur, kaum dan lain-lain. Justeru itu, GPI juga memainkan peranan yang penting dalam membantu kaunselor untuk menyelesaikan masalah para pelajar dan sekali gus mempraktikkan beberapa kaedah kaunseling Islam yang telah disarankan oleh sarjana-sarjana Islam terdahulu.

PENDEKATAN KAUNSELING ISLAM

Islam menggalakkan umatnya agar memberi pertolongan kepada orang yang memerlukan bantuan dalam pelbagai aspek kehidupan termasuklah aspek spiritual dengan memberi bimbingan, motivasi, dan nasihat. Justeru, konsep asas kaunseling iaitu untuk memberikan pertolongan kepada orang yang memerlukan adalah tidak bercanggah dengan Islam. Menurut Abdul Kader (1990), Hasan Langgulung (1990), Kamal Abd Manaf (1995), Nik Yusri (1998), Khamariah (2005), Sapora dan Ruhaya (2008) dan Mohd Sani (2019), terdapat pelbagai pendekatan kaunseling dan psikoterapi menurut pandangan Islam. Antaranya ialah:

Jadual 1: Pendekatan Kaunseling Menurut Pandangan Islam

No	Pendekatan	Pandangan Islam
1	Bijaksana dalam menahan diri	Bijaksana meliputi sifat menahan diri dari perasaan marah, menegakkan kebenaran dengan berpanduan al-Quran dan Sunnah.
2	Nasihat yang baik	Nasihat yang baik akan membawa keinsafan dan kesedaran kepada klien ke arah kebaikan dan meninggalkan perkara yang mungkar
3	Perbincangan	Perbincangan dengan cara yang baik iaitu tidak

	yang baik	menghina dan mengaibkan klien serta menyinggung perasaan klien. Kaunselor perlu cuba memahami dan membantu dalam menyelesaikan masalah klien tersebut.
4	Penggunaan perkataan yang baik- baik	Penggunaan perkataan yang baik iaitu dengan menggunakan bahasa yang lembut dan disampaikan dengan suara yang menunjukkan bahawa kita betul-betul ikhlas dan mempunyai niat yang baik.
5	Sikap patuh kepada Allah SWT	Melahirkan sikap patuh kepada Allah ialah takwa yang dapat menjauhkan diri dari perbuatan keji dan mungkar serta mampu untuk melakukan segala amal soleh dengan hati yang ikhlas.
6	Taubat	Taubat akan mendekatkan diri seseorang dengan Allah di samping menguatkan keimanan terhadap Allah.
7	Tafakur	Tafakur ialah mengenal diri sendiri dengan mengenal Penciptanya.
8	Mengerjakan solat	Solat merupakan tiang agama yang boleh mencapai ketenangan hati, disiplin diri dan menepati masa. Ini termasuklah dapat menjalin hubungan dengan Allah.
9	Berdoa	Doa akan membantu manusia mencapai ketenangan hati kerana doa dapat membersihkan diri manusia dari dosa yang dilakukan.

Menurut Wan Hussain Azmi (1994), Nur Aini (1988) dan Ghazali Basri (1989), kaunseling Islam juga menggunakan metode secara berhikmah, kata nasihat yang baik (al- Nasihah) dan konfrontasi yang baik (al-Mujadalah). Hikmah mengandungi 11 erti iaitu keadilan, tahan marah, kenabian (sifat-sifat kenabian), perkara yang menegah kejahilan, setiap perkataan yang membetulkan dengan hak (kebenaran), meletakkan sesuatu pada tempatnya, perkataan yang betul dan tepat, perkara yang menegah kerosakan, mengetahui sebaik-baik perkara dengan sebaik-baik ilmu, al-Quran dengan hujah yang menerangkan kebenaran dan menghilangkan keraguan. Nasihat yang baik ialah kata-kata nasihat yang masuk ke dalam hati dengan halus dan mendalam, masuk ke dalam perasaan jiwa dengan lembut, bukannya dengan tengking herdik dan celaan dan tidak dengan mendedahkan kesalahan yang berlaku, kerana berlemah lembut dalam memberi nasihat itu biasanya boleh memberi petunjuk kepada hati yang sesat, menjinakkan hati yang liar, dan boleh menghasilkan natijah yang lebih baik. Konfrontasi yang baik (al-Mujadalah) pula ialah berbincang dengan seseorang atau pihak lain mengenai sesuatu perkara dengan mengemukakan hujah masing-masing. Dalam erti kata lain al-Mujadah ini perlu didominasi lemah lembut dalam berhujah dan mengelakkan daripada kata-kata menyakitkan hati, kasar, keras, menghina, memaki dan

menghalau. Pendekatan ini adalah sebaik-baik perbincangan dengan tujuan untuk menjauhkan klien yang dinasihatkan itu daripada merasai bahawa GPI menyerang peribadi mereka yang sangat dijunjung tinggi dan mempertahankannya.

Secara umumnya, tugas sebagai kaunselor untuk memberi pertolongan kepada manusia adalah satu tugas yang mulia. Ini selari dengan tugas sebagai seorang guru yang juga untuk mendidik pelajar-pelajar menjadi insan yang baik. Seharusnya semua pendidik, khususnya GPI didedahkan dan mempunyai kemahiran yang baik dalam bidang kaunseling. GPI khususnya di sekolah sering menjadi sumber rujukan para pelajar Islam untuk menyelesaikan pelbagai masalah khususnya dalam perkara-perkara yang berkaitan pendidikan, kerohanian, keagamaan, peribadi dan kekeluargaan. Maka, GPI perlu didedahkan dengan beberapa kemahiran kaunseling supaya mereka dapat melaksanakan tugas mereka dengan lebih berkesan lagi.

METODOLOGI KAJIAN

Menurut Ahmad Munawar dan Mohd Nor Shahizan (2018), reka bentuk penyelidikan ialah perancangan yang menentukan cara penyelidikan dijalankan untuk menemukan jawapan kepada permasalahan penyelidikan yang telah ditetapkan. Dalam kajian ini, pengkaji menggunakan pendekatan kuantitatif bertujuan untuk mengetengahkan sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling di sekolah menengah daerah Petaling Utama yang terdiri daripada sekolah aliran lelaki sahaja iaitu SM(L), sekolah aliran perempuan sahaja iaitu SM(P) dan sekolah menengah harian biasa iaitu SMK. Responden kajian terdiri daripada GPI yang berkhidmat di sekolah-sekolah menengah daerah Petaling Utama. Kaedah stratified random telah digunakan untuk memilih sampel kajian. Jumlah responden yang menyertai kajian ini adalah 60 orang daripada jumlah keseluruhan GPI yang berjumlah 200 orang. Menurut Mohd Najib Ghafar (1998) saiz sampel sekurang-kurangnya 30 peratus daripada keseluruhan populasi.

Instrumen soal selidik telah digunakan dalam pengumpulan data. Pengkaji menggunakan skala Likert 5 mata (skor) sebagai panduan responden dalam menjawab soal selidik yang diedarkan. Singkatan skala (STS) Sangat Tidak Setuju, (TS) Tidak Setuju, (KS) Kurang Setuju, (S) Setuju dan (SS) Sangat Setuju dijadikan sebagai penerangan kepada responden untuk memudahkan mereka menjawab soal selidik. Pengumpulan data adalah menggunakan instrumen set soal selidik dan diproses dalam perisian komputer Statistical Package for Social Science

(SPSS) version 26.0. Penganalisisan data adalah secara analisis statistik deskriptif dalam bentuk kekerapan, peratus dan min.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Sumbangan GPI Dalam Amalan Bimbingan Dan Kaunseling Terhadap Pelajar

Jadual 2 menunjukkan sebanyak 8 item yang terdapat dalam instrumen soal selidik telah diedarkan kepada 60 responden. Pemboleh ubah yang dibincangkan adalah mengenai sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar. Hasil kajian menunjukkan keseluruhan sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar adalah tinggi (min=3.50). Sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar yang paling tinggi dipersetujui oleh responden ialah dengan tahap sangat setuju 48.3 peratus (min = 4.47) (Jadual 2). Hasil kajian ini menunjukkan GPI berminat dalam memberi bimbingan dan kaunseling kepada pelajar. Sikap minat adalah salah satu faktor yang membolehkan seseorang GPI “Saya minat dalam memberi bimbingan kepada pelajar” turut terlibat dalam memberi bimbingan dan kaunseling kepada pelajar. Dapatan kajian ini turut disokong dengan dapatan kajian yang dijalankan Rosnijah dan A’dawiyah (2019) yang mendapati GPI memberi bimbingan dan kaunseling Islam juga mencatat min kedua tertinggi (55.8%) dengan min 4.48. Guru merupakan agen kepada keberkesanan sesuatu sistem pendidikan (Abd. Halim et al. 2007). Peranan guru Muslim amat besar kerana mereka diharapkan untuk memimpin, membimbing dan menitipkan adab Islam kepada para pelajar (Abd. Halim 2010). Sehubungan itu Syafiqah Solehah dan Tengku Sarina Aini (2019) menyatakan bahawa peranan GPI dalam pembinaan sahsiah pelajar perlu memiliki kemahiran yang tinggi dalam kaedah pengajaran, mahir mengaplikasikan teori pertumbuhan dan perkembangan manusia serta berupaya menjadi kaunselor yang baik kepada pelajar.

Jadual 2 Sumbangan GPI Dalam Amalan Bimbingan dan Kaunseling Terhadap Pelajar

Penyataan	STS	TS	KS	S	SS	Min
1. Saya minat dalam memberi bimbingan kepada pelajar	0% (0)	0% (0)	1.7% (1)	50% (30)	48.3% (29)	4.47
2. Pelajar sentiasa berjumpa saya untuk mendapatkan	1.7% (1)	1.7% (1)	18.3% (11)	55% (33)	23.3% (14)	3.97

bimbingan						
3. Saya hanya memberi bimbingan apabila pelajar berjumpa saya	13.3% (8)	25% (15)	38.3% (23)	16.7% (10)	6.7% (4)	2.78
4. Saya terlibat memberi bimbingan terhadap pelajar bukan Islam	1.7% (1)	11.7% (7)	36.7% (22)	40% (24)	10% (6)	3.45
5. Saya mempraktikkan amalan bimbingan terhadap pelajar seminggu sekali	5% (3)	10% (6)	31.7% (19)	41.7% (25)	11.7% (7)	3.45
6. Saya mempraktikkan amalan bimbingan terhadap pelajar dua minggu sekali	8.3% (5)	20% (12)	31.7% (19)	38.3% (23)	1.7% (1)	3.05
7. Saya mempraktikkan amalan bimbingan terhadap pelajar sebulan sekali	13.3% (8)	18.3% (11)	28.3% (17)	36.7% (22)	3.3% (2)	2.98
8. Pelajar lebih percaya untuk berkongsi masalah dengan guru Pendidikan Islam	1.7% (1)	6.7% (4)	15% (9)	51.7% (31)	25% (15)	3.92

Sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar yang kedua tinggi dipersetujui oleh responden ialah “Pelajar sentiasa berjumpa saya untuk mendapatkan bimbingan” dengan tahap sangat setuju 23.3 peratus (min = 3.97) (Jadual 2). Ini menunjukkan bahawa GPI turut mendapat perhatian pelajar supaya mereka diberi bimbingan dan kaunseling. Peranan GPI semakin hari semakin mencabar kerana mereka bukan sekadar menyampaikan ilmu, tetapi mendidik dan membangunkan diri murid-murid mereka. Tingkah laku mereka di dalam dan di luar kelas melambangkan keunggulan mereka sebagai guru yang mudah diterima oleh murid-murid. Abd. Halim dan Mohamad Khairul (2010) menyatakan bahawa sebagai mu'allim, seorang guru perlu mendapat latihan yang cukup, ini termasuk bidang asas pendidikan seperti psikologi dan sosiologi pendidikan supaya seseorang guru itu dapat menjalankan tugas sebagai mu'allim yang profesional. Malah dapatan kajian Nur Shyahirah dan Noremy (2020) turut menunjukkan bahawa pentingnya sokongan moral daripada guru-guru dalam menangani masalah kemurungan dalam kalangan pelajar di sekolah. Ini akan membantu golongan pelajar sejahtera dari emosi dan psikologi mereka.

Sumbangan Guru Pendidikan Islam dalam Amalan Bimbingan dan kaunseling Terhadap Rakan Guru

Jadual 3 menunjukkan sebanyak 6 item yang terdapat dalam instrumen soal selidik telah diedarkan kepada 60 responden. Pemboleh ubah yang dibincangkan adalah mengenai sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap rakan guru.

Hasil kajian menunjukkan keseluruhan sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap guru adalah tinggi (min = 4.32). Sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap guru yang paling tinggi dipersetujui oleh responden ialah “Saya turut membantu guru disiplin dalam memberi bimbingan kepada pelajar yang bermasalah” dengan tahap sangat setuju 31.7 peratus (min = 4.13) (Jadual 3). Hasil kajian ini menunjukkan terdapat hubungan antara GPI dan guru yang lain dalam memberi bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar di sekolah. Kaedah bimbingan dan kaunseling Islam merupakan cara yang terbaik untuk membantu pelajar menangani masalah yang mereka hadapi. Kaunseling merupakan satu konsep perkhidmatan pertolongan berasaskan pengabdian diri (cubudiyah) kepada Allah serta berpandukan kepada al-Quran dan al-Sunnah (Tengku Sarina & Faridah 2006). Kaunseling Islam bukan sekadar bermaksud memberi bantuan untuk menyelesaikan masalah, tetapi juga merupakan satu perkhidmatan pertolongan yang merangkumi seluruh aspek kehidupan manusia dengan berlandaskan ruang lingkup yang telah digariskan oleh Islam. Pernyataan yang kedua tinggi dipersetujui oleh responden ialah “Saya bekerjasama dengan kaunselor dalam menjalankan aktiviti bimbingan dan kaunseling di sekolah” (25.0% dengan min 4.13) (Jadual 3). Guru dalam konteks pendidikan merupakan pemimpin yang bertanggungjawab dalam memimpin serta melahirkan insan kamil yang sempurna dari segi emosi, jasmani, intelek, rohani dan sosial. Namun tanggungjawab memimpin tidak mungkin dapat dilaksanakan dengan sempurna jika guru agama khususnya tidak mempraktikkan kepimpinannya terhadap pelajar berasaskan kepada kepimpinan Islam sebagaimana yang telah ditunjukkan oleh Nabi Muhammad SAW.

Jadual 3: Sumbangan GPI dalam Amalan Bimbingan dan Kaunseling Terhadap Rakan Guru

Penyataan	STS	TS	KS	S	SS	Min
1. Saya bekerjasama dengan kaunselor dalam menjalankan aktiviti bimbingan dan kaunseling	0% (0)	0% (0)	11.7% (7)	63.3% (38)	25% (15)	4.13

di sekolah

2. Kaunselor selalu rujuk kepada saya untuk membantu memberi bimbingan kepada pelajar	1.7% (1)	5% (3)	25% (15)	56.7% (34)	11.7% (7)	3.71
3. Saya turut membantu guru disiplin dalam memberi bimbingan kepada pelajar yang bermasalah	0% (0)	3.3% (2)	11.7% (7)	53.3% (32)	31.7% (19)	4.13
4. Saya selalu berbincang dengan guru akademik lain untuk memberi bimbingan kepada pelajar	1.7% (1)	1.7% (1)	5% (3)	66.7% (40)	25% (15)	4.12
5. Saya hanya memberi bimbingan berdasarkan pengalaman	6.7% (4)	10% (6)	21.7% (13)	51.7% (31)	10% (6)	3.48
6. Saya kerap rujuk bahan-bahan kaunseling untuk memberi panduan kepada rakan guru	3.3% (2)	10% (6)	18.3% (11)	55.0% (33)	13.3% (8)	3.65

Pernyataan yang ketiga tinggi dipersetujui oleh responden ialah “Saya selalu berbincang dengan guru akademik lain untuk memberi bimbingan kepada pelajar” (25% dengan min 4.12) (Jadual 3). Menurut Mohd Sani (2019) kerjasama antara GPI dan guru-guru yang lain juga dapat membantu dalam menggunakan pendekatan Islamik serta berkongsi kaedah yang betul dalam memberi bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar. Selain itu, Habib Mat Saman (2016) berpendapat bahawa GPI juga bertindak sebagai agen pelaksana yang bertanggungjawab bagi memenuhi matlamat dan misi dasar yang diperkenalkan pihak berwajib dari masa ke semasa. Azizi Yahya dan Jaafar Sidek (2005) juga menegaskan, guru perlu memainkan peranan dan tanggungjawab yang luas, bukan setakat untuk mengajar tetapi juga mendidik. Hal ini adalah kerana personaliti mereka dapat mempengaruhi pembentukan konsep sendiri pelajar serta membantu pelajar membina konsep sendiri mereka. Tambahan pula menurut Omardin Ashaari (2002), guru turut membentuk sahsiah, sikap, nilai dan akhlak para pelajar melalui pembentukan disiplin yang baik. Dari aspek ini, peranan guru adalah penting kerana guru mempunyai hubungan yang rapat dengan pelajar yang mudah terpengaruh dengan tingkah laku serta kata-kata guru mereka.

Oleh itu, dapat dirumuskan bahawa lima pernyataan iaitu (1) “Saya minat dalam memberi bimbingan kepada pelajar”, (2) “Pelajar sentiasa berjumpa saya untuk mendapatkan bimbingan”, (3) “Saya turut membantu guru disiplin dalam memberi bimbingan kepada pelajar yang bermasalah”, (4) “Saya bekerjasama dengan kaunselor dalam menjalankan aktiviti bimbingan dan kaunseling di sekolah” dan (5) “Saya selalu berbincang dengan guru akademik lain untuk memberi bimbingan kepada pelajar” yang dikemukakan tentang sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar dan rakan guru di sekolah menunjukkan minat yang tertinggi. Keterlibatan GPI dalam memberi bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar dan rakan guru memberi pengaruh yang sangat besar. Hal ini dapat dilihat apabila GPI mempunyai minat dalam memberi kaunseling dan juga keinginan pelajar berjumpa dengan GPI untuk mendapatkan bimbingan. Malah, GPI juga memberi kerjasama sepenuhnya terhadap rakan guru lain dalam membantu menyelesaikan masalah yang dihadapi dalam setiap perkara. Oleh yang demikian, sebagai seorang GPI wajar untuk mempraktikkan setiap ilmu yang ada dalam diri mereka khususnya kaedah kaunseling Islam yang disarankan oleh sarjana-sarjana Islam terdahulu.

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, dapatan kajian ini mendapati sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling terhadap pelajar dan rakan guru di sekolah adalah berbeza-beza mengikut cara masing-masing. Malah GPI dan pelajar sendiri menyatakan kecenderungan mereka untuk memberi dan menerima nasihat yang baik boleh menghasilkan natijah yang lebih baik. Selain itu, GPI merupakan antara pihak yang mendapat kepercayaan pelajar untuk berkongsi masalah mereka berbanding guru lain, oleh itu pihak pentadbiran dan KPM perlu merancang program-program kaunseling yang turut melibatkan GPI.

Walau bagaimanapun, peranan GPI dalam memberi bimbingan dan kaunseling sama ada terhadap pelajar dan rakan guru turut mendapat tempat dalam kalangan organisasi sekolah sebagai tempat rujukan. Hal ini menggambarkan bahawa GPI juga mampu mempraktikkan amalan bimbingan dan kaunseling di sekolah dengan dapatan kajian berdasarkan pernyataan-pernyataan yang diberikan responden dalam soal selidik. Sokongan daripada pihak pentadbiran kepada GPI juga amat diperlukan untuk mempraktikkan kemahiran kaunseling kepada pelajar. Kajian ini merupakan satu usaha untuk mengkaji sejauh mana sumbangan GPI dalam amalan bimbingan dan kaunseling di sekolah. Pelbagai sumbangan yang telah diberikan oleh GPI dalam mempraktikkan kemahiran bimbingan dan

kaunseling sama ada secara langsung atau tidak langsung. Namun sumbangan dan kerjasama yang diberikan oleh GPI merupakan titik tolak untuk membuktikan GPI juga mampu melaksanakan dan turut terlibat dalam memberi dan mempraktikkan kemahiran bimbingan dan kaunseling yang mereka ketahui.

PENGHARGAAN

Penghargaan kepada penaja Hadiah Latihan Persekutuan (HLP), Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM.BT.700-30/18/134).

RUJUKAN

- Abdul Kader Talib. 1990. Konsep manusia dan ciri-ciri khusus kaunseling/perundingcara dalam kaunseling menurut perspektif Islam. *Kertas kerja Seminar Kebangsaan Kaunseling dalam Masyarakat Islam*. Anjuran Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, Kuala Lumpur, 25-26 September.
- Ab. Halim Tamuri & Mohamad Khairul Azman Ajuhary. 2010. Amalan pengajaran guru pendidikan Islam berkesan berteraskan konsep mu'allim. *Journal of Islamic and Arabic Education* 2(1): 43-56.
- Ab. Halim Tamuri, Adnan Yusopp, Kamisah Osman, Shahrin Awaluddin, Zamri Abdul Rahim & Khadijah Abdul Razak. 2004. Keberkesanan kaedah pengajaran dan pembelajaran Pendidikan Islam ke atas pembangunan diri pelajar. (Laporan Penyelidikan). Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ahmad Munawar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali. 2018. *Kaedah Penyelidikan Sosial daripada Perspektif Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi: Penerbit FPI Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Amla Salleh. 2009. *Bimbingan Dan Kaunseling Sekolah*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Aziz Salleh. 1993. *Kaunseling Islam Asas*. Kuala Lumpur: Utusan Publications.
- Ghazali Basri. 1989. Pendekatan Islam terhadap kaunseling. *Jurnal Pendidikan Islam* 2(3): 61- 70.
- Habib Mat Saman. 2016. Isu Dan Cabaran Kompetensi Guru Pendidikan Islam Dalam Menghadapi Perubahan Kurikulum di Malaysia. *Seminar Antarabangsa Pemerkasaan Pendidikan Islam (Madrasah)*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 20&21 Oktober.

- Hasan Langgulung. 1990. Kaunseling dalam masyarakat Islam. Kertas kerja Seminar Kebangsaan Kaunseling dalam Masyarakat Islam. Anjuran Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, Kuala Lumpur, 25-26 September.
- Hassan Langgulung. 1997. *Asas-Asas Pendidikan Islam*. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Huzili Hussin. 1999. Keperluan bimbingan dan kaunseling pelajar di dua buah Sekolah Menengah di Kelantan. Tesis PhD. Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya.
- Kamal Abd Manaf. 1995. *Kaunseling Islam Perbandingan Antara Amalan dan Teori Kaunseling Barat*. Kuala Lumpur. Utusan Publications.
- Khamariah Othman. 2005. Pendekatan bimbingan dan kaunseling Islam dalam pembentukan akhlak. Kertas kerja III Seminar Kebangsaan Kaunseling Universiti 2005. Universiti Teknologi Mara.
- Liew, Keat Ying. 2001. Counseling information on students who are reluctant to seek counseling. Tesis Sarjana Pendidikan, Universiti Malaya.
- Mohamed Ghazali Muslan. 2002. Persepsi pelajar dan kesannya terhadap personaliti kaunselor. Latihan ilmiah, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohd Najib Ghafar. 1998. *Penyelidikan Pendidikan*. Skudai: Penerbit UTM.
- Mohd Sani Ismail. 2019. Pendekatan Islamik implikasinya terhadap amalan kaunseling. *International Social Science and Humanities Journal* 2(4): 28-38.
- Mohd Yusof Hassan. 2000. Pelaksanaan perkhidmatan bimbingan dan kaunseling di sekolah menengah Sains Selangor. Laporan Praktikum Sarjana Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muhd Mansur Abdullah. 1986. *Kaunseling Teori, Proses dan Kaedah*. Selangor: Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Norazlina Zakaria. 2017. A Comparison of the recognition of Islamic and Christian counselling in Malaysia. Tesis Sarjana, Universiti Sains Malaysia.
- Nur Aini Md Yaman. 1988. Teknik-teknik kaunseling ditinjau dari perspektif Islam. Kertas kerja Seminar ke Arah Pemupukan Islam di dalam Kaunseling. Anjuran Pusat Kerjaya dan Kaunseling, Institut Teknologi Mara, Shah Alam. 2-4 Ogos.
- Nur Shyahirah Mahpis & Noremy Md Akhir. 2020. Hubungan sokongan sosial terhadap kemurungan dalam kalangan pelajar. *Jurnal wacana Sarjana* 4(2): 1-10.

- Rizal Abu Bakar. 2009. *Kaunseling Daripada Perspektif Islam Apa, Mengapa Dan Bagaimana*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn Bhd.
- Rosnijah Arolah & A'dawiyah Ismail. 2019. Peranan Guru Pendidikan Islam membentuk akhlak pelajar di Sekolah Menengah Kebangsaan Daerah Kunak Sabah. *Jurnal Al-Hikmah* 11(1): 74-87.
- Sapora Sipon & Ruhaya Hussin. 2008. *Teori Kaunseling dan Psikoterapi*. Bandar Baru Nilai Negeri Sembilan. Universiti Sains Islam Malaysia.
- Sofeah Mohamed, Kamarul Azmi Jasmi & Muhammad Azhar Zailani. 2016. Akhlak guru dalam pengajaran dan pembelajaran Pendidikan Islam. *Akademika* 86(2): 31-42.
- Syafiqah Solehah Ahmad & Tengku Sarina Aini Tengku Kasim. 2017. Peranan guru Pendidikan Islam dalam pembinaan sahsiah pelajar: Satu tinjauan awal terhadap guru Pendidikan Islam di daerah Marang Terengganu. *Journal of Islamic Educational Research (JIER)* 2 Special Issue: 36-53.
- Tan Hong Huat. 2009. Keperluan perkhidmatan bimbingan dan kaunseling di dua buah sekolah di daerah Klang. Laporan Penyelidikan. Universiti Malaya.
- Tengku Sarina Aini Tengku kasim & Faridah Che Husain. 2006. Pendekatan kaunseling dalam dakwah bagi kesejahteraan insan dan peradaban Ummah. *Jurnal Usuluddin* 23-24: 199-216.
- Yong Mohd Said. 1998. Persepsi pelajar terhadap personaliti kaunselor dalam menjalankan perkhidmatan bimbingan dan kaunseling di empat buah sekolah di negeri Johor. Latihan ilmiah, Universiti Teknologi Malaysia.
- Yong Gan Chok. 2003. Persepsi pelajar tingkatan dua dan empat terhadap ciri-ciri personaliti dan kemahiran guru bimbingan dan kaunseling di dua buah sekolah daerah Petaling. Kertas Projek Sarjana Pendidikan, Universiti Malaya.
- Yuseri Ahmad. 2003. Peranan pendidikan Islam dalam pengukuhan akidah di kalangan pelajar: Kajian kes di sekolah-sekolah menengah daerah Temerloh dan Kuantan. Disertasi Sarjana Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Yusfarina Mohd Yussof. 2002. Faktor yang menyumbang kepada keengganan pelajar Tingkatan 4 berjumpa kaunselor: satu kajian di sebuah sekolah. Tesis Sarjana Pendidikan, Universiti Malaya.
- Zaharah Hussin. 2005. Mendidik generasi berakhlak mulia: Fokus peranan guru Pendidikan Islam. *Masalah Pendidikan* 28(1): 79-94.

Zaiton Mohamad. 2005. Kepentingan kaunseling dalam kesejahteraan hidup. *Kertas kerja III Seminar Kebangsaan Kaunseling Universiti* 2005. Universiti Teknologi Mara.

Ruslan Hassan
*Corresponding author
Pusat Kajian Bahasa Arab dan Tamadun Islam
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
Emel: ruslanhassan37@gmail.com

Dr. Farid Mat Zain
Pensyarah Kanan
Pusat Kajian Bahasa Arab dan Tamadun Islam
Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia
Emel: farid@ukm.edu.my

Prof. Madya Dr. Kaseh Abu Bakar
Pusat Kajian Bahasa Arab dan Tamadun Islam
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
Emel: kaseh@ukm.edu.my

Dr. Azmul Fahimi Kamaruzaman
Pensyarah Kanan
Pusat Kajian Bahasa Arab dan Tamadun Islam
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
Emel: azmul@ukm.edu.my

Tahap Pencapaian Hafazan Murid Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) Sekolah Menengah

The Level of Memorisation Among Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA)
Secondary School Students

SITI NURJANAH MASTOR MUSTAFA
SITI AISYAH JOHAN
JIMAAIN SAFAR

ABSTRAK

Pelaksanaan Program Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) merupakan salah satu kesinambungan daripada usaha kerajaan dalam memperkembang pendidikan tahfiz kepada murid sekolah menengah. Setelah enam tahun pelaksanaan program ini, terdapat beberapa permasalahan yang berbangkit antaranya tahap pencapaian hafazan murid kurang memuaskan. Sorotan lepas mendapati tidak semua murid yang mengikuti program ini dapat menghabiskan hafazan sebanyak 30 juzuk Al-Quran dalam tempoh lima tahun pengajian seperti yang digariskan oleh Kementerian Pendidikan Malaysia. Justeru, pengkaji ingin melihat tahap pencapaian hafazan murid TMUA sekolah menengah KPM. Kajian ini merupakan kajian kuantitatif berbentuk deskriptif ke atas 829 orang murid TMUA sekolah menengah. Analisis skor min digunakan bagi melihat tahap pencapaian hafazan mereka. Hasil analisis menunjukkan tahap pencapaian hafazan murid berada di tahap sederhana tinggi dengan skor min 3.67. Hasil kajian juga mendapati terdapat tiga cabaran yang dihadapi dalam pelaksanaan TMUA iaitu cabaran dari sudut sistem, cabaran dari sudut guru dan cabaran dari sudut pelajar. Justeru, cabaran dan permasalahan yang ada perlu diatasi dan diperbaiki bersama bagi merealisasikan harapan negara. Pedagogi guru, teknik menghafaz yang diamalkan oleh murid serta perkara-perkara lain yang menyumbang kepada kejayaan murid dalam menghafaz perlu diberi perhatian yang sewajarnya bagi memastikan matlamat pelaksanaan TMUA tercapai dengan jayanya.

Kata kunci: *Tahfiz Model Ulul Albab, tahap pencapaian, pendidikan al-Quran*

ABSTRACT

The implementation of Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) programme is one of the government's continuity efforts in expanding tahfiz education to secondary school pupils. After six years of implementation of the programme, there were a number of problems arose such as the level of achievement of students' memorisation less satisfactory. Literatures show that not all pupils who attended

the programme could complete the memorisation of 30 chapters of the Quran within five years of study as outlined by the Ministry of Education, MOE. Hence, the researcher would like to see the level of memorisation of KPM's TMUA secondary school students. The study is a descriptive quantitative study of 829 secondary school TMUA pupils. Mean score analysis is used to see the level of achievement of their memorisation. The results of the analysis show that the level of achievement of pupils' memorisation is moderately high with a mean score of 3.67. The findings also show that there are three challenges faced in the implementation of TMUA namely the system challenge, the challenge from teachers and the challenge from students. Hence, the existed challenges and problems need to be improved and addressed together to realise the national expectations. The teachers' pedagogical skills, the memorisation techniques practiced by pupils as well as other matters that contribute to the success of the students in memorisation should be given due attention to ensure that the TMUA implementation goals are achieved successfully.

Keywords: *Tahfiz Model Ulul Albab, level of achievement, Quranic studies*

PENDAHULUAN

Pendidikan tahfiz al-Quran di Malaysia berkembang dengan pesat bermula daripada kedatangan Islam ke Tanah Melayu sehingga sekarang. Pendidikan al-Quran bermula dari rumah ke rumah, pondok atau madrasah, seterusnya semakin meluas di sekolah-sekolah kerajaan. Sehingga kini, Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) telah melaksanakan satu kurikulum baru dalam sistem pendidikan negara yang menekankan aspek tahfiz al-Quran yang dinamakan Kurikulum Bersepadu Tahfiz (KBT). Pelaksanaan program TMUA dengan menggunakan KBT di sekolah-sekolah menengah terpilih pula merupakan kesinambungan daripada Falsafah Pendidikan Kebangsaan iaitu untuk melahirkan individu golongan professional, teknokrat dan usahawan hafiz yang mengamalkan ajaran Islam (mutadayyin) dan memiliki pelbagai kemahiran ilmu selaras dengan FPK (Habibah, 2018).

Hasrat KPM melalui pelaksanaan KBT adalah untuk melahirkan golongan profesional hafiz yang berdaya kepemimpinan mantap dan seimbang dapat memberi sumbangan besar kepada transformasi pendidikan negara. Pengurus dan pentadbir sekolah diharapkan dapat memahami objektif pelaksanaannya dan mematuhi garis panduan yang ditetapkan. Kejayaan pelaksanaan KBT amat bergantung kepada komitmen yang tinggi dan usaha gigih semua pihak demi kebaikan dan kemanfaatan agama, bangsa dan negara. Antara perkara utama yang perlu diperhatikan adalah objektif KBT tersebut. Objektif bagi KBT yang diterangkan dalam Maklumat Asas Pelaksanaan Kurikulum Bersepadu Tahfiz 2015 adalah:

1. Melahirkan modal insan yang menghafaz dan memahami 30 juzuk al-Quran;
2. Melahirkan modal insan yang boleh menjalinkan hubungan dengan Allah, sesama manusia dan dengan kejadian alam berdasarkan kepada al-Quran dan al-Sunnah;
3. Melahirkan modal insan yang mahir dalam bidang keagamaan dan profesional berlandaskan al-Quran dan al-Sunnah; dan
4. Melahirkan modal insan yang berupaya memberi pandangan dalam menyelesaikan masalah, memaksimumkan keupayaan berfikir serta berfikiran kreatif dan inovatif.

Selain itu, maklumat asas pelaksanaan kurikulum bersepadu tahfiz 2016 juga menerangkan kepentingan KBT kepada sekolah, masyarakat, bangsa, agama dan negara. Kepentingan tersebut adalah untuk menyediakan bakal ulama, cendekiawan Islam yang menghafaz al-Quran yang berkaliber dan bertaraf dunia. Untuk itu kurikulum ini digubal berhasrat melahirkan agamawan yang menghafaz al-Quran ke arah mencapai keredhaan Allah. Kefahaman yang sahih dari kurikulum ini dapat menjadi asas kukuh mempertahankan kesucian agama Islam dari ajaran sesat dan menyeleweng supaya masyarakat dapat menghindar diri dari kumpulan songsang yang sering muncul dalam masyarakat serta menyediakan Negara Malaysia sebagai hub pendidikan agama Islam bertaraf dunia.

Bagi mencapai objektif program TMUA juga, ia bukan sahaja tertumpu kepada proses hafazan semata, akan tetapi ia juga menekankan ilmu lain iaitu ilmu Maharat al-Quran. Melalui ilmu Maharat al-Quran, pelajar didedahkan dengan pelbagai ilmu kemahiran al-Quran yang merangkumi tilawah, tajwid, adab al-Quran, ilmu qiraat, amali qiraat dan juga rasm uthmani. Kesan daripada penyusunan ilmu ini, pelajar akan menguasai lebih banyak kemahiran yang ada sebagaimana dalam al-Quran (KPM, 2016). Tambahan lagi, program TMUA ini akan melalui fasa penilaian di mana para pelajar akan diuji tahap hafazan masing-masing. Penilaian ini akan dilakukan melalui peperiksaan yang dijalankan sama ada di peringkat sekolah mahupun di peringkat KPM iaitu peperiksaan SPM (KPM, 2016).

Kesimpulannya, KBT merupakan kurikulum baru yang diperkenalkan oleh KPM dan masih dalam proses penilaian. Justeru, ia membuka banyak ruang dan peluang kajian serta penyelidikan untuk para sarjana bagi menilai dan memperbaiki serta memperkemas pelaksanaan kurikulum ini agar dapat mencapai objektif yang telah digariskan. Objektif artikel ini ialah untuk mengenalpasti kategori pencapaian hafazan murid TMUA di sekolah menengah.

TAHFIZ MODEL ULUL ALBAB (TMUA)

TAHFIZ Model Ulul Albab (TMUA) merupakan sebuah program yang dijalankan oleh Kementerian Pendidikan Malaysia di sekolah-sekolah menengah dan menggunakan kurikulum KBT. Sehingga kini, terdapat 15 buah sekolah yang melaksanakan program TMUA di seluruh negara. Pendekatan Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) menampilkan tiga ciri khusus iaitu berasaskan pendekatan Qur'anik, Ensiklopedik dan Ijtihadik (Arniyuzie, 2015). Walaupun setiap satu elemen ini memberikan pengertian yang berbeza, namun ia saling berkesinambungan antara satu sama lain (Salmiah & Siti Eshah, 2016).

Qur'anik merujuk kepada kemampuan menghafaz 30 juzuk ayat suci al-Quran serta menjadikan al-Quran sebagai satu budaya hidup seharian. Ensiklopedik pula dilihat kepada kebolehan menjadi pakar rujuk dalam pelbagai bidang ilmu dan bahasa. Manakala Ijtihadik pula adalah keupayaan menyumbang idea, membuat penyelesaian masalah, menginovasi dengan memaksimumkan hikmah akal fikiran yang dikurniakan Allah s.w.t sebaik mungkin (Rohaizan et al. 2014). Ketiga-tiga konsep ini adalah bersesuaian dan selari dengan aspirasi yang ditetapkan menerusi Pelan Pembangunan Pendidikan, PPPM (2015-2025) iaitu Kemahiran Berfikir Aras Tinggi (KBAT).

Dalam konteks kajian ini, TMUA memfokuskan kepada pendekatan Quranik iaitu merujuk kepada kemampuan menghafaz 30 juzuk ayat suci Al-Quran dan merujuk kepada silibus hafazan pada setiap tingkatan selama setahun. Selama lima tahun pengajian di peringkat menengah, pelajar perlu menghafaz 30 juzuk al-Quran. Berikut merupakan pembahagian juzuk bagi setiap tingkatan selama lima tahun sesi persekolahan:

Jadual 1: Pembahagian Juzuk Bagi Setiap Tingkatan

Tingkatan	Juzuk	Jumlah Juzuk
Satu	30, 1, 2, 3, 4, 5	6
Dua	6, 7, 8, 9, 10, 11, 12	7
Tiga	13, 14, 15, 16, 17, 18	6
Empat	19, 20, 21, 22, 23, 24, 25	7
Lima	26, 27, 28, 29	4
	Jumlah	30

Semasa di tingkatan satu, murid dikehendaki menghafaz sebanyak enam juzuk yang dimulai dengan juzuk 30. Kemudian diteruskan dengan juzuk satu sehingga lima. Manakala sukatan hafazan bagi tingkatan dua adalah juzuk enam hingga juzuk 12 dan sukatan hafazan tingkatan tiga adalah daripada juzuk 13 hingga juzuk 18. Bagi tingkatan empat pula, sukatan hafazan adalah bermula daripada juzuk 19 hingga juzuk 25 dan tingkatan lima adalah daripada juzuk 26 hingga juzuk 29 (KPM, 2016).

Konsep mata pelajaran Hifz al-Quran ini berbeza dengan mata pelajaran lain. Bagi matapelajaran lain, sukatan pelajaran itu harus dihabiskan oleh guru yang mengajar mengikut tempoh tertentu. Akan tetapi, bagi matapelajaran Hifz al-Quran, tanggungjawab menghafaz itu terletak pada pelajar itu sendiri. Seandainya pelajar tersebut gagal menghabiskan sukatan hafazan semasa di tingkatan satu, maka pelajar tersebut tidak boleh meneruskan hafazan bermula juzuk enam di tingkatan dua. Pelajar tersebut perlu menyambung hafazan yang tertinggal semasa di tingkatan satu ke tingkatan dua. Sebagai contoh, pelajar A dapat menghafaz sehingga juzuk tiga di tingkatan satu, apabila pelajar tersebut memasuki tingkatan dua, hafazan akan bermula pada juzuk empat (sambungan hafazan semasa di tingkatan satu) walaupun sepatutnya hafazan tersebut bermula pada juzuk enam. Sebagai contoh lain, pelajar B dapat menghabiskan sehingga juzuk tujuh semasa berada di tingkatan satu, maka dia akan meneruskan juzuk lapan di tingkatan dua walaupun sepatutnya bermula dengan juzuk enam semasa di tingkatan dua.

Namun begitu, apabila murid berada di tingkatan empat, mereka akan memulakan hafazan daripada juzuk 19 walaupun mereka tidak menyelesaikan sukatan hafazan sehingga juzuk 18 semasa di tingkatan tiga. Hal ini kerana, mereka akan menduduki peperiksaan SPM dan sukatan hafazan yang terlibat adalah sukatan hafazan semasa di tingkatan empat dan tingkatan lima (Zulhilmi et al. 2018). Oleh itu, tahap pencapaian hafazan pelajar adalah berbeza-beza mengikut individu. Ada yang tergolong dalam golongan yang cepat menghafaz dan ada juga yang lambat. Justeru, terdapat pelajar yang dapat menghabiskan sukatan hafazan mengikut tempoh waktu yang ditentukan dan ada juga pelajar yang tidak dapat menghabiskan. Selain itu, terdapat juga pelajar yang dapat menghabiskan sukatan hafazan awal daripada tempoh yang ditetapkan.

Implikasi daripada perbezaan keupayaan dan kemampuan pelajar dalam menghafaz ini membentuk beberapa pola dan tahap pencapaian hafazan. Pola (pattern) bermaksud cara biasa sesuatu itu berlaku, bergerak, berkembang atau disusun atur (Kamus Dewan Edisi Keempat, 2005). Hal ini bermakna, pola mempunyai suatu sistem perkaitan yang jelas berdasarkan saling hubungan bahagian-bahagian tertentu seperti yang

dikehendaki oleh penyelidik. Apabila sesuatu elemen atau tema kajian itu berulang, maka elemen atau tema itu boleh diklasifikasikan sebagai elemen atau tema yang mempunyai hubungan tertentu atau pola-pola tertentu (Lee Keok Cheong et al. 2018)

CABARAN DALAM PELAKSANAAN TMUA

Pelaksanaan program TMUA sudah masuk tahun ke-6 (bermula tahun 2014), namun masih terdapat isu dan cabaran yang perlu diatasi dan diperbaiki. Setelah meneliti objektif dan kepentingan pelaksanaan TMUA, masih terdapat kelompondan dan kelemahan untuk mencapai objektif tersebut. Isu dan cabaran-cabaran yang ada secara tidak langsung telah mengganggu dalam proses untuk mencapai objektif yang telah digariskan (Zulhilmi, et. al, 2018). Justeru, cabaran dan permasalahan yang ada perlu diatasi dan diperbaiki bersama bagi merealisasikan harapan negara. Cabaran tersebut dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu cabaran dari sudut sistem, cabaran dari sudut guru atau tenaga pengajar dan cabaran dari sudut pelajar.

Pertama: Cabaran dari sudut sistem pelaksanaan kurikulum di sekolah adalah masa yang diperuntukkan untuk proses pengajaran dan pembelajaran tidak mencukupi (Mardhiah, 2017; Jamalil et al. 2017). Selain itu, pengagihan aktiviti yang tidak seimbang di sekolah juga menjadi cabaran kepada pelajar untuk menyusun masa dengan baik bagi mencukupkan target hafazan mereka. Hal ini menjadi semakin rumit apabila masa yang diperuntukkan bagi proses pembelajaran dan pemudahcaraan (PdPC) tahfiz semakin singkat apabila berada di tahap menengah atas (Mardhiah, 2017). Masa PdPC tahfiz semakin singkat di menengah atas kerana pertambahan mata pelajaran akademik yang perlu diambil bertambah di tingkatan empat dan lima.

Kedua: Cabaran dari sudut guru tahfiz pula adalah, terdapat dalam kalangan guru yang masih lemah dalam penguasaan ilmu dan PdPC (Mardhiah, 2017; Jamalil, 2017; Zulhilmi et. al. 2018). Oleh itu, mereka mengajar mengikut pengalaman terdahulu dan antaranya agak membosankan kerana menggunakan cara pengajaran yang lama. Hal ini juga berpunca daripada tiada modul pengajaran tahfiz yang standard untuk diguna pakai dalam proses PdPC.

Ketiga: Cabaran daripada sudut pelajar pula adalah terdapat sebilangan pelajar yang tidak dapat menghabiskan hafazan mengikut masa yang telah diperuntukkan (Mardhiah, 2017; Hafiz et. al. 2018; Jamalil, 2017; Norlizah

et al. 2015). Penilaian pencapaian pelajar dalam pembelajaran hafazan al-Quran masih kurang memuaskan di mana hampir 60% daripada pelajar-pelajar tidak dapat menamatkan hafazan al-Quran mengikut jangkamasa yang telah ditetapkan (Siti Musliza et al. 2016). Menurut Mardhiah (2017) dalam kajiannya di tiga buah sekolah Maktab Rendah Sains Mara Ulul Albab (MRSMA UA) mendapati hanya 307 orang murid daripada jumlah 509 orang murid yang berjaya mengkhataamkan hafazan mereka. Manakala menurut Intan Zakiah (2018) dalam kajiannya mendapati, tidak semua pelajar tahfiz akan dapat menghabiskan hafazan 30 juzuk al-Quran mengikut waktu yang telah ditetapkan di Darul Quran. Dapatan ini juga bertepatan dengan kajian terdahulu yang dilakukan oleh Marzuqi (2008), dan Sedek (2012). Menurut Zulhilmi (2018) pula dalam pelaksanaan TMUA, berlakunya keciciran hafazan di mana hanya 30 orang daripada 584 orang murid yang berjaya mengkhataamkan hafazan. Manakala 70 orang murid tidak dapat menghabiskan sukatan hafazan semasa di tingkatan tiga dan terpaksa meninggalkan juzuk yang berbaki untuk meneruskan hafazan dengan sukatan yang baharu iaitu bermula juzuk 19-25 semasa di tingkatan empat. Keadaan ini menyebabkan terkumpulnya juzuk-juzuk yang belum dihafaz dan akan meningkat mengikut pertambahan tahun pengajian dan seterusnya mengakibatkan objektif TMUA bagi melahirkan murid yang menghafaz 30 juzuk al-Quran tidak tercapai (Zulhilmi et. al. 2019).

Selain itu, penguasaan ilmu tajwid dari sudut teori dan amali juga kurang diberi perhatian oleh pelajar (Firdaus et al., 2017; Hafiz, 2018). Menurut Hafiz et. al. (2018) juga, para pelajar gagal menguasai hafazan dengan baik dan tidak dapat menulis ayat al-Quran yang mereka telah hafaz dengan baik tanpa melihat kepada mushaf. Selain itu, mereka juga lemah dalam membezakan ayat-ayat *mutashabihat al-Lafzi* yang terdapat dalam al-Quran. Mereka mudah terkeliru dan tertukar ayat sekiranya terdapat perkataan *mutashabihat* (Hafiz et. al., 2018) dan salah satu cara untuk mengatasi masalah ini adalah dengan menguasai ilmu nahu (Zahriah et. al, 2016).

Dalam konteks menghafaz al-Quran, mereka bukan sahaja membaca al-Quran, malah berusaha untuk menyimpan al-Quran dalam ingatan mereka. Dengan memahami nahu, mereka boleh menghafaz dengan lebih cepat kerana memahami ayat al-Quran yang dibaca dengan mudah tanpa perlu merujuk terjemahan al-Quran (Zahriah et. al, 2016). Oleh yang demikian, menghafaz al-Quran bukanlah sesuatu yang mudah kerana pelbagai cabaran perlu dilalui dan dihadapi, tetapi ia bukanlah sesuatu yang mustahil untuk dijayakan. Setiap murid perlu menetapkan matlamat, mengenalpasti kemampuan diri dan sentiasa mencari solusi

untuk mengatasi masalah yang dihadapi semasa menghafaz. Guru juga perlu mengorak langkah yang lebih baik untuk memperbaiki cara pengajaran mengikut peredaran zaman dan keperluan murid semasa.

METODOLOGI

Reka bentuk kajian yang digunakan adalah berbentuk kuantitatif bersifat deskriptif bertujuan untuk melihat tahap pencapaian hafazan murid di sekolah menengah KPM. Tahap pencapaian pula dilihat berdasarkan bilangan juzuk yang telah dihafaz mengikut jumlah tahun pengajian yang telah ditentukan. Ia akan menunjukkan tahap kemampuan murid dalam menghafaz al-Quran mengikut kategori pencapaian dan tahap pencapaian hafazan bagi keseluruhan murid.

Populasi bagi kajian ini adalah murid sekolah menengah KPM yang mengikuti program TMUA yang terdiri daripada 15 buah sekolah. Oleh kerana populasi kajian adalah besar, teknik persampelan diperlukan bagi mewakili populasi yang ingin dijadikan subjek kajian. Bagi menentukan sampel kajian, pengkaji menggunakan teknik persampelan berlapis. Melalui prosedur persampelan rawak berlapis ini, pengkaji dapat mengurangkan ralat persampelan yang bakal berlaku. Menurut Chuan Piaw (2006), ralat persampelan yang berlaku lebih kecil daripada ralat yang berlaku melalui persampelan rawak mudah dan persampelan rawak sistematik. Teknik persampelan ini juga dapat memudahkan dalam menentukan rangka persampelan dan seterusnya dapat mengawal dan mengurangkan kos kewangan, masa dan tenaga yang diperlukan dalam menjalankan dan menyelesaikan kajian (Mohd Majid, 2004).

Prosedur teknik persampelan berlapis dimulakan dengan persampelan kluster mengikut zon, diikuti persampelan berstrata mudah dengan memilih zon selatan sebagai lokasi kajian dan diakhiri dengan persampelan berkelompok dengan memilih negeri Johor. Walaupun Zon Selatan terdapat 3 buah sekolah yang melaksanakan TMUA yang juga mewakili setiap negeri di Zon Selatan iaitu Negeri Sembilan, Melaka dan Johor. Namun, Johor merupakan negeri terawal yang melaksanakan TMUA di Zon Selatan bermula tahun 2015. Bilangan murid yang mengikuti TMUA di negeri Johor adalah 829 orang dan mewakili semua tingkatan daripada tingkatan satu sehingga lima. Justeru, saya memilih negeri Johor sebagai lokasi kajian saya kerana sampel mewakili semua ciri yang sama dan mencukupi untuk saiz sampel daripada keseluruhan populasi yang diperlukan menurut penentuan sampel kajian Krejcie & Morgan (1970). Berdasarkan jadual di bawah, bilangan sampel yang diperlukan adalah lebih kurang seramai 375 orang kerana jumlah populasi kajian menghampiri 15000 orang.

Jadual 2: Jadual Penentu Sampel Krejcie dan Morgan (1970)

N	S	N	S	N	S
10	10	220	140	1200	291
15	14	230	144	1300	297
20	19	240	148	1400	302
80	66	300	169	3500	346
100	80	500	217	6000	361
150	108	750	254	15000	375
200	132	1000	278	75000	382

*Petunjuk: N = bilangan populasi dan S = bilangan sampel

Walaupun saiz sampel yang dicadangkan oleh Krejcie dan Morgan (1970) memadai dengan 375 orang, terdapat pandangan lain yang menyatakan bahawa saiz sampel yang lebih besar adalah lebih baik bagi mengatasi sebarang risiko yang bakal berlaku dalam proses pengumpulan data (Sekaran, 2005). Oleh itu, pengkaji telah melebihi jumlah sampel sepertimana di dalam jadual bagi mendapatkan data yang lebih baik.

Seterusnya, bagi teknik pengumpulan data, pengkaji mendapatkan data hafazan terkumpul daripada Unit Data Rekod Pencapaian Hafazan Murid sekolah untuk dianalisis. Data tersebut dianalisis untuk melihat pola atau kategori pencapaian hafazan pelajar sebelum ditukar kepada tahap pencapaian hafazan. Bagi tujuan penganalisan data pengkelasan kategori pencapaian hafazan, pengkaji menggunakan peratus. Manakala skor min digunakan bagi melihat tahap pencapaian hafazan murid. Pengkaji menghuraikan analisis deskriptif ini menggunakan jadual interpretasi min seperti dalam Jadual 2 di bawah;

Jadual 3: Julat Skor Min

Bil	Min	Skor
1	1.00 – 2.33	Rendah
2	2.34 – 3.67	Sederhana
3	3.68 – 5.00	Tinggi

(Sumber: Mohamad Najib, 1999)

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Pengkaji telah mendapatkan data hafazan terkumpul daripada Unit Data Rekod Pencapaian Hafazan Murid sekolah untuk dianalisis. Berikut

merupakan data yang diperolehi bagi melihat pencapaian hafazan murid mengikut tingkatan dan juzuk hafazan.

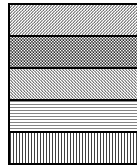
Jadual 4: Pencapaian Hafazan Murid Mengikut Tingkatan Dan Juzuk Hafazan

Tingkatan \ Juzuk	1	2	3	4	5
30					
1					
2	3				
3	4				
4	12				
5	20				
6	78				
7	25	4			
8	18	8	1		
9	4	8	1		
10	5	7	4		
11	2	21	2		
12		38	3		
13		30	4		
14		18	7		
15	2	11	5		
16		6	4		
17		3	7		
18		1	21		
19		2	14		
20			15		
21			16		
22			12		
23			7	3	
24			10	14	4
25			12	14	5
26			6	20	7
27			3	19	13
28				19	8

29				8	23
Khatam		1	6	70	111
Jumlah	173	158	160	167	171

Petunjuk:

Di luar sukatan hafazan
 Di bawah sukatan hafazan
 Menepati sukatan hafazan
 Melepasi sukatan hafazan
 Khatam hafazan



Jadual 4 menunjukkan data yang diperolehi daripada Unit Data Rekod Pencapaian Hafazan Murid. Pencapaian murid dibahagikan kepada lima kategori iaitu;

1. Di luar sukatan hafazan
2. Di bawah sukatan hafazan
3. Menepati sukatan hafazan
4. Melepasi sukatan hafazan
5. Khatam hafazan

Murid yang berada di luar sukatan hafazan merupakan murid tidak mencapai sukatan hafazan yang ditetapkan pada tahun semasa. Contohnya, sukatan hafazan bagi murid tingkatan tiga adalah daripada juzuk 13-18. Namun begitu Murid A masih menghafaz di juzuk 11, maka murid tersebut dikategorikan sebagai murid di luar sukatan hafazan. Seterusnya murid di bawah sukatan hafazan adalah murid berada dalam lingkungan sukatan hafazan pada tahun semasa. Sebagai contoh, sukatan hafazan bagi murid tingkatan tiga adalah daripada juzuk 13-18. Tetapi Murid B masih menghafaz di juzuk 16 di akhir tahun semasa. Sepatutnya murid tersebut sudah menghafaz sehingga juzuk 18. Maka murid tersebut dikategorikan sebagai murid yang di bawah sukatan hafazan. Sebaliknya murid yang berada di hujung sukatan hafazan pada tahun semasa merupakan kategori yang menepati sukatan hafazan.

Manakala murid yang melepasi sukatan hafazan adalah murid yang sudah menghafaz melebihi sukatan hafazan pada tahun semasa. Contohnya sukatan hafazan bagi murid tingkatan tiga adalah daripada juzuk 13-18. Murid D sudah menghafaz di juzuk 20 pada akhir tahun semasa. Maka murid tersebut dikategorikan sebagai murid yang melepasi sukatan hafazan. Seterusnya kategori yang terakhir adalah murid yang sudah khatam iaitu murid yang telah menyempurnakan hafazan daripada juzuk 1-

30. Berdasarkan dapatan yang diperolehi, tahap hafazan murid diperincikan dalam bentuk peratusan kategori pencapaian hafazan bagi setiap tingkatan. Peratusan tersebut adalah seperti jadual berikut;

Jadual 5: Pencapaian Hafazan Murid TMUA Negeri Johor Tahun 2019

Tahap Tingkatan	Di Luar Sukatan (Bil / %)	Di Bawah Sukatan (Bil / %)	Menepati Sukatan (Bil / %)	Melepasi Sukatan (Bil / %)	Khatam (Bil / %)	Jumlah
1	-	19	20	134	0	173
		11%	11.6%	77.4%	0%	
2	0	48	38	71	1	158
	0%	30.3%	24%	44.9%	0.6%	
3	11	27	21	95	6	160
	6.9%	16.9%	13.1%	59.3%	3.7%	
4	0	17	14	66	70	167
	0%	10.1%	8.3%	39.5%	41.9%	
5	9	28	23	-	111	171
	5.3%	16.4%	13.4%	-	64.9%	
Jumlah	20	139	116	366	188	829
	2.4%	16.8%	14%	44.1%	22.7%	

Berdasarkan Jadual 5 di atas, bagi pelajar tingkatan satu, terdapat 19 orang murid (11%) di bawah sukatan hafazan, 20 orang murid (11.6%) menepati sukatan hafazan dan seramai 134 orang murid (77.4%) telah melepasi sukatan hafazan yang sepatutnya iaitu melepasi juzuk lima. Bagi pelajar tingkatan dua pula, terdapat 48 orang murid (30.3%) di bawah sukatan hafazan, 38 orang murid (24%) menepati sukatan hafazan, seramai 71 orang murid (44.9%) telah melepasi sukatan hafazan yang sepatutnya iaitu melepasi juzuk 12 dan seorang murid (0.6%) telah berjaya mengkhataamkan hafazannya. Manakala pelajar tingkatan tiga, terdapat 11 orang murid (6.9%) yang berada di luar sukatan hafazan, 27 orang murid (16.9%) di bawah sukatan hafazan, 21 orang murid (13.1%) menepati sukatan hafazan, seramai 95 orang murid (59.3%) telah melepasi sukatan hafazan yang sepatutnya iaitu melepasi juzuk 18 dan enam orang murid (3.7%) telah berjaya mengkhataamkan hafazan.

Seterusnya bagi pelajar tingkatan empat, terdapat 17 orang murid (10.1%) di bawah sukatan hafazan, 14 orang murid (8.3%) menepati sukatan hafazan, seramai 66 orang murid (39.5%) telah melepasi sukatan hafazan yang sepatutnya iaitu melepasi juzuk 25 dan 70 orang murid (41.9%) telah berjaya mengkhataamkan hafazan. Bagi pelajar tingkatan lima pula, terdapat 9 orang murid (5.3%) yang berada di luar sukatan hafazan, 28 orang murid (16.4%) di bawah sukatan hafazan, 23 orang murid (13.4%) menepati sukatan hafazan, dan seramai 111 orang murid (64.9%) telah berjaya mengkhataamkan hafazan mereka.

Seterusnya kategori pencapaian hafazan yang diperolehi diinterpretasikan kepada lima tahap pencapaian seperti jadual di bawah;

Jadual 6: Kategori Pencapaian Hafazan Kepada Tahap Pencapaian Hafazan

KATEGORI	SKALA	TAHAP
Di luar sukatan	1	Lemah
Di bawah sukatan	2	Kurang memuaskan
Menepati sukatan	3	Sederhana
Melepasi sukatan	4	Baik
Khatam hafazan	5	Cemerlang

Berdasarkan dapatan di atas, skor min dikira bagi melihat tahap pencapaian hafazan murid secara keseluruhan. Berikut merupakan skor min yang diperolehi;

Jadual 7: Kekerapan Dan Skor Min Bagi Tahap Pencapaian Hafazan Murid

Tahap Tingkatan	1	2	3	4	5	Jumlah	Skor Min	Tahap
1	0	19	20	134	0	173	3.66	Sederhana
2	0	48	38	71	1	158	3.16	Sederhana
3	11	27	21	95	6	160	3.27	Sederhana
4	0	17	14	66	70	167	4.13	Tinggi
5	9	28	23	0	111	171	4.03	Tinggi
Jumlah	20	139	116	366	188	829	3.67	Sederhana

Jadual 7 di atas menunjukkan tahap pencapaian hafazan murid secara keseluruhan. Bagi murid tingkatan satu, dua dan tiga, tahap pencapaian hafazan berada di tahap sederhana dengan skor min masing-masing 3.66, 3.16 dan 3.27. Manakala bagi pelajar tingkatan empat dan lima, tahap pencapaian hafazan mereka berada di tahap tinggi dengan skor min 4.13 dan 4.03. Manakala tahap pencapaian keseluruhan murid adalah berada di tahap sederhana iaitu dengan skor min 3.67.

Berdasarkan dapatan analisis data di atas, terdapat pelajar yang mampu menghabiskan hafazan dalam tempoh dua tahun atau tiga tahun pengajian, ada juga yang mampu menghabiskan hafazan dalam tempoh empat hingga lima tahun pengajian. Selain itu, terdapat juga antara mereka yang tidak dapat menghabiskan hafazan dalam tempoh lima tahun pengajian sepertimana yang telah ditetapkan oleh KPM. Hal ini bertepatan

dengan kajian Abdul Hafiz et al. (2003), Abdul Hafiz et al. (2005), dan Ab Rahman al-Qari Abdullah (2012) yang menyatakan bahawa pencapaian hafazan adalah berdasarkan kemampuan dan keazaman setiap murid kerana setiap murid mempunyai kemampuan yang berbeza-beza dalam menghafaz.

Dalam pada masa yang sama, pengkaji lepas ada membincangkan berkaitan faktor-faktor yang mendorong kepada kegagalan murid dalam menghabiskan sukatan hafazan yang ditetapkan. Faktor tersebut dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu cabaran dari sudut sistem, cabaran dari sudut guru atau tenaga pengajar dan cabaran dari sudut pelajar.

Antaranya cabaran dari sudut sistem adalah masa yang diperuntukkan untuk proses pengajaran dan pembelajaran tidak mencukupi (Mardhiah, 2017; Jamalil et. al., 2017). Selain itu, pengagihan aktiviti yang tidak seimbang di sekolah juga menjadi cabaran kepada pelajar untuk menyusun masa dengan baik bagi mencukupkan target hafazan mereka. Hal ini menjadi semakin rumit apabila masa yang diperuntukkan bagi proses pembelajaran dan pemudahcaraan (PdPC) tahfiz semakin singkat apabila berada di tahap menengah atas (Mardhiah, 2017). Masa PdPC tahfiz semakin singkat di menengah atas kerana pertambahan mata pelajaran akademik yang perlu diambil bertambah di tingkatan empat dan lima.

Manakala cabaran dari sudut guru pula, masih terdapat dalam kalangan guru yang masih lemah dalam penguasaan ilmu dan PdPC (Mardhiah, 2017; Jamalil, 2017; Zulhilmi et. al., 2018). Oleh itu, mereka mengajar mengikut pengalaman terdahulu dan antaranya agak membosankan kerana menggunakan cara pengajaran yang lama. Hal ini juga berpunca daripada tiada modul pengajaran tahfiz yang standard untuk diguna pakai dalam proses PdPC. Permasalahan ini telah menyebabkan PdPC Hifz Al-Quran kurang berkesan dan murid tidak dapat menghafaz dengan baik seterusnya menyebabkan mereka kurang menguasai hafazan mereka.

Seterusnya cabaran dari sudut pelajar adalah terdapat murid yang tidak dapat menghabiskan sukatan hafazan mengikut ketetapan dalam tempoh setahun, mereka akan mengalami keciciran hafazan (Zulhilmi, Khairi, & Isha, 2019). Masalah ini akan berlarutan dan akan menjadi lebih teruk apabila murid tersebut tidak dapat menghabiskan sukatan hafazan semasa di tingkatan satu hingga tiga iaitu daripada juzuk 30 dan juzuk 1 hingga juzuk 18. Mereka akan terus meninggalkan juzuk yang berbaki dan meneruskan hafazan dengan sukatan yang baharu iaitu bermula juzuk 19 di tingkatan empat. Situasi ini akan mempengaruhi pencapaian hafazan pelajar di akhir tingkatan lima kerana mereka tidak dapat menghabiskan 30 juzuk al-Quran. Masalah keciciran hafazan murid terkumpul dan

bertambah dengan bertambahnya tahun pengajian akan menyebabkan mereka gagal menghabiskan sukatan hafazan sebanyak 30 juzuk sepanjang pengajian selama lima tahun di sekolah menengah.

KESIMPULAN

Keberhasilan dan kejayaan sesuatu program memerlukan kepada perancangan yang tersusun dan sistematik. Tahap kemampuan bagi setiap murid dalam proses menghafaz al-Quran juga berbeza. Oleh itu, proses penambahbaikan perlu dilaksanakan oleh semua pihak yang terlibat bagi memastikan program TMUA dapat dilaksanakan dengan baik, lancar, berjaya serta menepati matlamat dan objektif yang telah digariskan. Guru tahfiz perlu melengkapkan diri dengan pelbagai kemahiran, ilmu pedagogi dalam pengajaran serta perlu mempunyai kebolehan dalam mengenalpasti kemampuan setiap murid bagi menentukan teknik dan strategi penyampaian yang sesuai diaplikasikan dalam proses pengajaran. Guru juga perlu sentiasa memberi dorongan dan motivasi kepada murid agar mereka terus bersemangat untuk menghafaz Kalamullah. Oleh yang demikian, artikel ini telah menghuraikan serba sedikit berkaitan isu dan permasalahan yang timbul dalam pelaksanaan TMUA disamping menjelaskan tahap pencapaian hafazan murid. Justeru, kajian perlu diteruskan bagi mengatasi masalah yang berlaku agar program ini menepati objektif pelaksanaannya.

RUJUKAN

- Ab Rahman al-Qari Abdullah, Shukeri Mohamad, Zulkifli Bin Hj Mohd Yusoff. 2012. Pengajian Tahfiz Al-Quran dan Qira'at di Kelantan: Satu Tinjauan Terhadap Peranan Dato' Haji Muhammad Nor Bin Ibrahim. *Proceedings: The 2nd Annual International Qur'anic Conference 2012*, 71–84.
- Abdul Hafiz Abdullah, Ajmain Safar, Mohd Ismail Musytari, Azhar Muhammad, & Idris Ismail. 2003. Keberkesanan Kaedah Hafazan di Pusat Tahfiz. Laporan Penyelidikan. Universiti Teknologi Malaysia.
- Arniyuzie Mohd Arshad. 2015. Ulasan Sistematis: Program Ulul Albab Dalam Sistem Pendidikan di Malaysia. *Jurnal Kurikulum & Pengajaran Asia Pasifik* 3(4): 22-35.
- Chua Yan Piaw. 2006. *Asas Statistik Penyelidikan*. Kuala Lumpur. McGraw Hill.
- Habibah Mat Rejab. 2018. Pelaporan Dan Pensijilan Tahfiz Di Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) Mulai Tahun 2017. In

- Zulkifli Mohd Yusoff & Nordin Ahmad. *Ke Arah Pengiktirafan Huffaz di Malaysia*. 23-37. Selangor: Darul Quran JAKIM.
- Intan Zakiah Jamaluddin. 2018. Pengaruh Kesediaan Dalam, Strategi Pembangunan Dalam, Strategi Latihan Dan Strategi Menghafaz Al-Qur'an Terhadap Pencapaian Subjek Hifz Al-Qur'an Pelajar Tahfiz Di Malaysia. Tesis PhD. Universiti Utara Malaysia.
- Kamus Dewan Edisi Keempat. 2005. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Kementerian Pendidikan Malaysia. 2016. *Surat pekeliling ikhtisas Kementerian Pendidikan*
- Malaysia bilangan 1 tahun 2016: *Pelaksanaan Tahfiz Model Ulul Albab di sekolah menengah Kementerian Pendidikan Malaysia*.
- Krejcie, R. V., & Morgan, D. W. 1970. Determining sample size for research activities. *Educational and Psychological Measurement* 30(3): 607-610.
- Lee Keok Cheong, Zakri Abdullah & Chua Lay Nee. 2018. *Penyelidikan Dalam Pendidikan (Siri Pendidikan Guru)*. Selangor: Oxford Fajar Sdn. Bhd.
- Mardhiah Binti Yahaya. 2017. Penilaian Program Tahfiz Ulul Albab Di Maktab Rendah Sains Mara. Tesis Sarjana. Universiti Penyelidikan Sultan Idris.
- Mardhiah binti Yahaya, Zetty Nurzuliana binti Rasheed, Aslam Farah binti Selamat. 2018. Isu Dalam Pendidikan Tahfiz: Satu Analisis. In *e-Proceeding Persidangan Antarabangsa Sains Sosial dan Kemanusiaan (PASAK3 2018) 23-24 April*. KUIS, hlm. 141–148.
- Mohamad Marzuqi Abdul Rahim. 2008. Pengajaran Mata Pelajaran Hafazan Al-Quran: Satu Kajian Maahad Tahfiz Al-Quran Zon Tengah. Kertas Projek Sarjana. Fakulti Sains Kognitif dan Pembangunan Manusia: Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Mohd Jamalil Ismail, Sabri Mohamad, Tengku Intan Zarina Tengku Puji, & Yusof, N. H. 2017. Strategi Kecemerlangan Institusi Pendidikan Tahfiz Al-Quran Di Malaysia: Satu Tinjauan Literatur. *Jurnal Islam Dan Masyarakat Kontemporari* 19(Julai): 55-65.
- Mohd Majid Konting. 2004. *Kaedah Penyelidikan Pendidikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Mohd Najib Abdul Ghaffar. 1999. *Penyelidikan Pendidikan*. Johor; Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.
- Muhammad Hafiz Saleh, Zawawi Ismail, & Zaharah Hussin. 2018. Model Penilaian Program Tahfiz Al-Quran Di Nusantara Berdasarkan Model Penilaian Provus (Discrepancy Evaluation Model). *Jurnal Kepimpinan Pendidikan* 1(2): 64–75.

- Muhd Zulhilmi Haron, Mohamad Khairi Haji Othman & Mohd Isha Awang. 2018. Pelaksanaan Program Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) Di Malaysia: Isu Dan Cabaran. *6th International Conference in Islamic Education: Rabbani Education*. 4-5 November 2018. Grand Riverview Hotel, Kota Bharu Kelantan, hlm. 321-329.
- Muhd Zulhilmi Haron, Mohamad Khairi Haji Othman & Mohd Isha Awang. 2019a. Keperluan Penilaian Pelaksanaan Kurikulum Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA) Sekolah Menengah Kementerian Pendidikan Malaysia. *Practitioner Research* 1 (Julai): 289-316.
- Muhd Zulhilmi Haron, Mohamad Khairi Haji Othman, & Mohd Isha Awang. 2019b. Bahan Bantu Mengajar Berbantuan Teknologi Dalam Pengajaran Dan Pembelajaran: Bukti Dari Model Malaysia Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA). *Jurnal Antarabangsa Teknologi Inovatif dan Kejuruteraan Penerokaan* 8 (12): 4401-4404.
- Norlizah Che Hassan, Fathiyah Mohd Fakhruddin, Ahmad Fauzi Mohd Ayub, Lukman Abd Mutalib & Wan Marzuki Wan Jaafar. 2015. Tahfiz Schools Entry Requirement and Characteristics of Tahfiz Students. *IJAEDU- International E-Journal of Advances in Education* 1(3): 234-241.
- Nor Musliza Mustafa, Mokmin Basri & Sedek Ariffin. 2016. Gaya Pembelajaran Pelajar Dalam Proses Hafazan dan Kefahaman Makna al-Quran: Satu Tinjauan. In Seminar Antara Universiti Pengajian Lepas Ijazah (pp.1-5).
- Rohaizan Baru, Zulkifli A. Manaf, Abdul Hakim Abdullah, & Syed Mohamad Azmi Syed Ab. Rahman. 2014. Showcasing Educational System Using the Philosophy of Ulul Albab. *Swiss Journal of Research in Business and Social Science* 1(1):1-10.
- Abdul Hafiz Bin Haji Abdullah, Hussin Bin Salamon, Azmi Shah Bin Suratman, Sulaiman Shakib Bin Mohd Noor, Kamarul Azmi Bin Jasmi & Abdul Basit Bin Samat @ Darawi. 2005. Sistem Pembelajaran dan Kaedah Hafazan Al-Qur'an yang Efektif: Satu Kajian di Negeri Selangor dan Terengganu. Laporan Penyelidikan. Universiti Teknologi Malaysia.
- Salmiah Othman, & Siti Eshah Mokshein. 2016. Kurikulum Tahfiz Model Ulul Albab. Kertas kerja dibentangkan pada Prosiding Pendidikan Islam di Universiti Pendidikan Sultan Idris, Perak.
- Sedek Ariffin. 2012. Kaedah menghafaz Al-Quran di Institut Tahfiz Al-Quran di Malaysia: Kajian perbandingan di antara kaedah Darul Quran JAKIM dengan kaedah Al-Huffaz. Tesis PhD, Universiti Malaya.

- Sekaran, Uma. 2005. *Research Methods for Business: A Skill Building Approach*. Singapore: John Wiley & Sons (Asia) Pte. Ltd.
- Wan Mohd Khairul Firdaus Wan Khairuldin, Mohd Yakub @ Zulkifli, Mohd Yusof, Mohd Nordin Abdul Rahman, Mohd Sufian Mat Deris, Asyraf Ab Rahman, Nurfaizah Fauzi. 2017. Learning Al-Quran Based on the Mobile Learning (M-Learning): A Literature Review. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7(4): 70-80.
- Zahariah Hussin, Nik Farhan Mustapha, Che Radiah Mezah, Pabiyah Toklubok, & Normaliza Abd Rahim. 2016. Kepentingan Nahu Arab Dalam Menghafaz Al-Quran. *Gema Online Journal of Language Studies* 16(2): 95-110.

Siti Nurjanah Mastor Mustafa
Pelajar Ijazah Doktor Falsafah,
Akademi Tamadun Islam,
Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan (FSSK),
Universiti Teknologi Malaysia (UTM)
E-Mel: snjannah89@gmail.com

Siti Aisyah Johan
Guru Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA)
SMKA Maahad Muar, Johor
E-Mel: sitiaisyahimtiiaz@yahoo.com

Prof. Dr. Jimaain Safar
Pengerusi
Akademi Tamadun Islam
Fakulti Sains Sosial Dan Kemanusiaan (FSSK),
Universiti Teknologi Malaysia (UTM)
E-Mel: ajmain@utm.my

Penerimaan Pendekatan Keagamaan dalam Pemulihan Banduan Di Penjara Malaysia

The Acceptance of Religious Approaches for Offenders'
Rehabilitation in Malaysia Prison

*SITI JAMIAAH ABDUL JALIL
'ADAWIYAH ISMAIL
ABU DARDAA MOHAMAD
NOR RAUDAH SIREN
JUWAIRIAH HASSAN
KHAIRUL HAMIMAH MOHAMAD JODI
LABIBA AHMAD

ABSTRAK

Pendekatan keagamaan semakin diterima pakai dalam modul pemulihan di institusi-institusi penjara di seluruh dunia termasuk Malaysia. Program Halaqah merupakan salah satu modul pemulihan dengan menggunakan pendekatan agama di dalam Pelan Pembangunan Insan (PPI) yang diperkenalkan oleh Jabatan Penjara Malaysia (JPM). Selain itu, terdapat juga program agama sampingan yang dianjurkan oleh JPM dan juga sukarelawan yang terdiri daripada agensi kerajaan, NGO, dan IPT. Oleh itu, kajian ini dilakukan untuk mengenal pasti penerimaan dan impak pendekatan agama dalam pemulihan banduan. Reka bentuk kajian tinjauan digunakan dengan menggunakan metode soal selidik bagi mengenal pasti penerimaan dan keberkesanan modul keagamaan yang dilaksanakan dengan melibatkan 1286 orang banduan sebagai responden yang dipilih secara persampelan mudah. Hasil kajian mendapati, penerimaan banduan terhadap keseluruhan program keagamaan adalah baik. Melalui analisis T-test Pairs menunjukkan program keagamaan yang dilaksanakan memberi perubahan yang ketara terhadap nilai penghayatan agama para banduan. Oleh demikian usaha pihak JPM dalam memperkasakan program keagamaan dalam pemulihan banduan harus diteruskan dan ditambah baik dari masa ke semasa agar matlamat pemulihan banduan bukan sahaja berjaya malah perubahan tingkah laku positif banduan lebih bersifat lestari sekali gus mengurangkan kes residivis atau kes banduan berulang.

Kata kunci: *Program agama, pemulihan, banduan, penghayatan agama*

ABSTRACT

Religious approach is increasingly being adopted in rehabilitation modules in prison institutions worldwide, including Malaysia. The Halaqah programme is one

of the rehabilitation modules that use a religious approach in the Human Development Plan (PPI) introduced by the Malaysian Prison Department (JPM). Besides, there are also side religious programmes organised by JPM as well as volunteers consisting of government agencies, NGOs, and higher educational institutions. Therefore, this study is conducted to identify the acceptance and impact of religious approaches in the rehabilitation of offenders. The survey study design is employed using a questionnaire method to identify the acceptance and effectiveness of religious modules implemented by involving 1286 prisoners as respondents through convenience sampling. The results of the study show that the acceptance of prisoners to the whole religious programme is acceptable. Through the analysis of T-test Pairs, it shows that the religious programmes implemented give significant changes to the value of religious appreciation of the offenders. Therefore, JPM's efforts in strengthening religious programmes in the rehabilitation of prisoners should be continued and improved from time to time so that rehabilitating prisoners is successful and changes in prisoners' positive behaviour are more sustainable, thus reducing recidivism or recurring cases.

Keywords: *Religious programme, rehabilitation, offender, religiosity.*

PENDAHULUAN

Pada peringkat awal, di Malaysia dasar penubuhan penjara bermatlamat untuk menimbulkan keadaan yang tertekan dan kurang selesa dalam hidup banduan sehingga mereka merasa sengsara. Dasar yang bersifat 'punitive' ini adalah dipercayai akan berfungsi sebagai 'deterrent' terhadap perbuatan jenayah iaitu mendorong menghindarkan orang-orang melakukan jenayah (Laporan Tahunan JPM, 1985). Seinggalah penggubalan Peraturan Penjara Persekutuan pada tahun 1953 dengan memperkenalkan konsep moden terhadap pemulihan banduan. Konsep moden ini membolehkan banduan mendapatkan pendidikan dan latihan industri, kepercayaan dan tanggungjawab serta skim latihan khusus bagi sebahagian kategori banduan (Laporan Tahunan JPM, 1973).

Berasaskan konsep itu, Jabatan Penjara Malaysia (JPM) di bawah Bahagian Pemulihan telah memperkenalkan beberapa bentuk program pemulihan iaitu vokasional, pelajaran, kegiatan masa lapang, kebajikan rohani, kaunseling dan rawatan khas (Laporan Tahunan JPM, 1973). Program pemulihan yang dilaksanakan oleh JPM bukan sahaja memberi tumpuan kepada pemulihan luaran iaitu fizikal malah turut menitikberatkan pembangunan dalaman yang merangkumi aspek psikologi, spiritual dan rohani. Melalui program pemulihan yang diperkenalkan oleh JPM ini, bermula perkembangan pelaksanaan program keagamaan kepada banduan. JPM percaya bahawa pendekatan keagamaan berperanan membantu dalam proses pemulihan bagi membentuk peribadi banduan yang lebih positif

(Ab. Aziz et al. 2019). Oleh itu, kajian ini dilakukan bagi mengenal pasti penerimaan dan impak pendekatan agama dalam pemulihan banduan.

PROGRAM KEAGAMAAN DALAM PEMULIHAN BANDUAN

Pada masa kini pendekatan bimbingan melalui pendidikan akademik, vokasional, sosial dan program berasaskan psikologi lebih diguna pakai di kebanyakan institusi penjara di dunia dalam memberi pemulihan kepada banduan berbanding dengan pendekatan berorientasikan penyeksan melalui pelbagai hukuman (Phelps 2011; Ab. Aziz et al. 2018; Vuk et al. 2020). Penerapan ilmu agama juga turut menjadi salah satu aspek penting dalam pembinaan modul pemulihan kepada banduan di penjara di kebanyakan negara. Pendekatan ini melibatkan pelbagai doktrin agama seperti Kristian, Buddha, Hindu, Islam dan lain-lain lagi. Di Amerika Syarikat sebagai contoh, badan koreksional mendapati bahawa kepercayaan agama memberi pengaruh yang besar dalam proses pemulihan banduan. Semenjak tertubuhnya penjara pertama di Amerika Syarikat, pendekatan agama secara berterusan memainkan peranan penting dalam proses pemulihan banduan termasuk mereka yang pernah terlibat dengan jenayah berat. Kewujudan program pemulihan berasaskan doktrin dan aktiviti keagamaan kepada banduan di penjara menjadi salah satu langkah dalam mengintegrasikan semula mereka ke dalam masyarakat (Clear & Sumter 2002).

Pada peringkat awal, pelaksanaan program agama kepada banduan merupakan salah satu aktiviti sampingan yang dilaksanakan oleh para sukarelawan daripada institusi-institusi agama seperti pihak gereja, masjid, kuil, dan badan-badan kerajaan mahupun bukan kerajaan yang berorientasikan agama. Namun, berikutan program keagamaan mendapat sambutan yang baik daripada banduan serta menunjukkan kesan yang positif terhadap pemulihan mereka, maka pihak koreksional mengambil langkah menjadikan pendekatan agama sebagai sebahagian modul pemulihan kepada banduan (Wiernik 2013; Duwe & Johnson 2013). Statistik yang dikeluarkan oleh The Bureau of Justice (1991) menunjukkan daripada tiga program pemulihan utama di penjara, aktiviti keagamaan mendapat sambutan yang lebih tinggi (32 peratus) berbanding program pembangunan diri (20 peratus) dan program kaunseling (17 peratus) (U.S Department of Justice 1991). Laporan ini selari dengan kajian Zaizul et al. (2011) terhadap 135 orang banduan pesalah rogol yang mendapati mereka mempunyai minat yang sangat tinggi kepada program agama (67.6 peratus).

berbanding dengan program vokasional (20.7 peratus), program kaunseling (7.6 peratus) dan program kokurikulum (4.1 peratus).

Antara badan koreksional di dunia yang menjadikan pendekatan keagamaan sebagai salah satu modul khusus dalam pelan pemulihan banduan ialah Minnesota Correction Department, Amerika Syarikat merangka dan melaksanakan program berasaskan keagamaan yang dikenali sebagai InnerChange Freedom Initiative (InnerChange) (Duwe & Johnson 2013). InnerChange dibangunkan oleh Prison Fellowship (PF) Ministries yang dilaksanakan buat pertama kalinya di Texas merupakan satu bentuk program sukarelawan. InnerChange merupakan satu usaha bagi membantu para banduan membuat persediaan untuk kembali kepada masyarakat melalui pendidikan program berasaskan nilai yang mempunyai perkaitan pembangunan spiritual dengan pendidikan vokasional dan latihan kemahiran hidup. InnerChange juga berusaha membina sokongan sosial kepada para peserta bukan sahaja melalui penglibatan mereka di dalam aktiviti dan acara keagamaan komuniti tempatan tetapi juga dengan menyesuaikan mereka dengan mentor ketika masih di dalam tahanan (Johnson & Larson 2008).

Begitu juga bagi Jabatan Perkhidmatan Koreksional, Australia Selatan yang mengambil langkah menawarkan kursus keagamaan kepada para banduan yang dikenali sebagai Kairos Short Course. Kairos Short Course merupakan kursus perintis bagi memperkenalkan peserta kepada cara hidup Kristian. Kursus ini ditawarkan bertujuan untuk melibatkan peserta dalam refleksi diri, meditasi dan perkongsian pengalaman dalam komuniti yang dibentuk terdiri daripada banduan dan ahli kumpulan Kairos. Kursus ini dilaksanakan selama 3 hari kepada banduan lelaki dan perempuan yang telah dikenal pasti berpotensi menjadi pemimpin di Institution of Correctional, Kairos Prison Ministry Australia. Antara pendekatan yang digunakan ialah kaedah refleksi, perbincangan, dan kerja kumpulan berdasarkan hubungan dengan tuhan melalui renungan masa lalu dan cara pemikiran serta perasaan semasa, dan juga tingkah laku tertentu (Gerace & Day 2010).

Selain itu, di India, rentetan daripada hasil kajian yang menunjukkan pemulihan melalui kaedah keagamaan memberi kesan yang sangat afektif berbanding pemulihan melalui kaedah vokasional, Edirisinghe dan Gunathilake terdorong melakukan kajian bagi memahami secara saintifik berkaitan kaedah keagamaan terhadap pemulihan banduan di Sri Lanka (Edirisinghe & Gunathilake 2011). Program berasaskan doktrin agama Buddha telah dirangka dan dilaksanakan di Penjara Bogambara di Kandy, Sri Lanka bersesuaian dengan jumlah banduan yang majoritinya merupakan penganut agama Buddha. Lebih daripada 100 orang banduan telah menyertai program keagamaan yang telah dirangka

bagi tujuan menyokong perubahan tingkah laku mereka. Program agama yang dilaksanakan adalah Program Meditasi Vipassana yang merupakan program utama. Vipassana dipercayai mampu membebaskan individu daripada semua pemikiran negatif seperti perasaan marah, tamak, dan jahil. Rawatan ini dipercayai dapat memandu ke arah kebahagiaan, kebebasan, dan penuh kesedaran (Edirisinghe & Gunathilake 2011).

Langkah badan koreksional mengimplementasikan pendekatan agama dalam modul pemulihan banduan merupakan langkah yang efektif. Terdapat beberapa kajian yang menunjukkan pendekatan keagamaan memberi kesan yang positif kepada pemulihan banduan. Antaranya kajian yang dilakukan oleh Dye dan rakan-rakan pula ke atas 214 orang banduan wanita di Selatan Amerika. Hasil kajian bukan sahaja mendapati keterlibatan diri banduan wanita dengan agama mempunyai hubungan secara tidak langsung terhadap penyesuaian diri di penjara malah memainkan peranan membantu menangani kemurungan banduan wanita (Dye et al. 2014). Malah, kajian Jang dan rakan-rakan (2019) turut mendapati banduan beragama kurang memiliki emosi negatif berbanding banduan yang kurang atau tidak beragama.

Kajian O'Connor dan Perreyclear (2002) di penjara Carolina Selatan mendapati dalam kalangan tahanan jumlah penglibatan agama meningkat dengan pelanggaran menurun. Hal ini menunjukkan dengan keterlibatan banduan dalam program keagamaan mampu mengurangkan tingkah laku pelanggaran dalam tahanan. Kajian kualitatif terhadap dua puluh bekas pesalah dewasa yang menjalani hukuman panjang untuk jenayah berat oleh Kenneth dan Stephen (2002) mendapati bahawa keagamaan dan ekspresi rasa malu memainkan peranan penting dalam kemampuan mereka menjalani kehidupan yang produktif setelah menjalani hukuman penjara. Oleh kerana itu, Akunesiobike (2016) berdasarkan dapatan kajiannya menggalakkan banduan yang mengetahui ilmu agama agar mengajar dan membimbing rakan-rakan lain di dalam penjara untuk mengurangkan tingkah laku pelanggaran semasa tahanan dan membantu proses pemulihan.

Dalam konteks Malaysia, kajian Siti Jamiaah et al. (2016) mendapati pemahaman dan penghayatan akidah Islam mempunyai hubungan dengan konsep diri banduan wanita. Semakin tinggi penghayatan akidah semakin positif konsep diri banduan wanita. Dapatan ini menunjukkan agama dapat membantu meningkatkan kesejahteraan psikologi banduan. Menurut Wells (1978) konsep diri adalah ejen kepada penyebab berlakunya sesuatu tingkah laku. Malah, menurut Burns (1979) konsep diri juga merupakan kunci bagi mengintegrasikan personaliti dalam memotivasikan tingkah laku dan

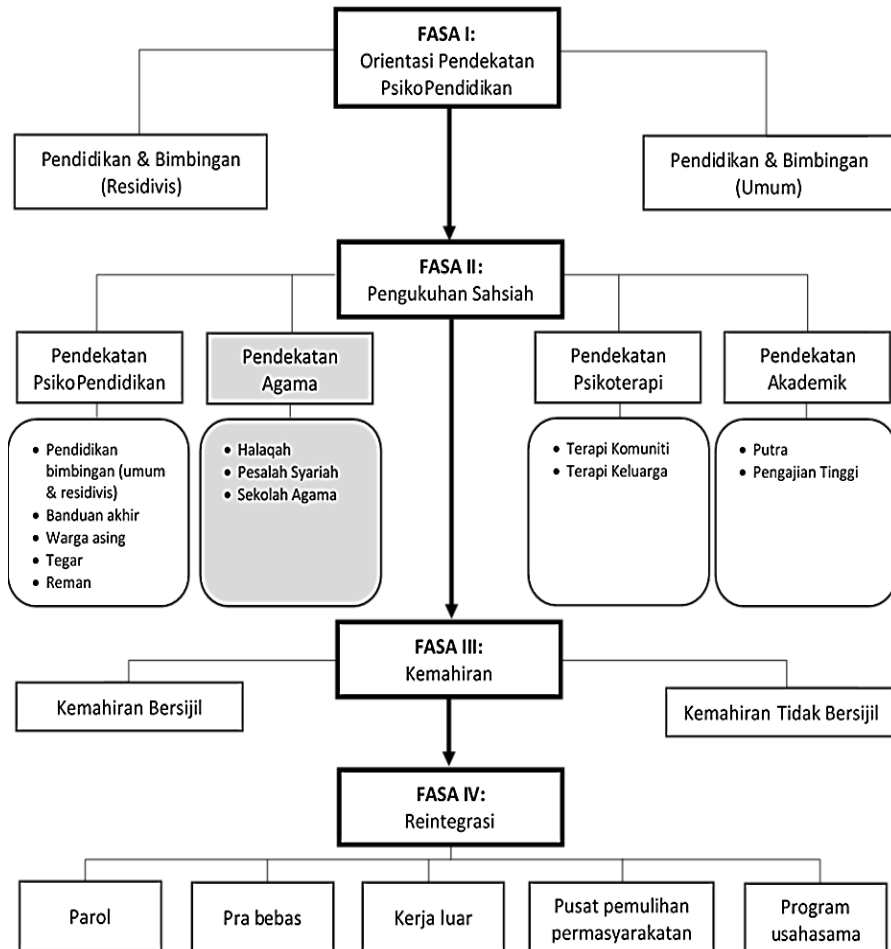
dianggap sebagai nukleus kepada personaliti. Oleh itu, konsep sendiri menjadi fokus perbincangan ahli psikologi kerana ia merupakan konsep utama (most central concept) dalam ilmu psikologi dan melaluinya juga dapat memahami tingkah laku manusia (Epstein 1973).

Khairul Hamimah, et al. (2012) pula mendapati terdapatnya penerapan nilai-nilai Islam dalam program pemulihan banduan wanita. Tumpuan analisis adalah terhadap penanaman nilai Islam dalam Program Terapi Komuniti (Therapy Community) atau lebih dikenali sebagai TC yang terdapat dalam Modul Pelan Pembangunan Insan (PPI) di Fasa 2 yang dilaksanakan selama 6 bulan. Hasil kajian mendapati terdapatnya penerapan sebelas tonggak nilai-nilai Islam iaitu amanah, tanggungjawab, ikhlas, dedikasi, sederhana, tekun, bersih, bekerjasama, berdisiplin, berbudi mulia, dan bersyukur dalam program pemulihan yang dilaksanakan oleh Jabatan Penjara Malaysia (JPM) terhadap banduan wanita. Kajian juga mendapati program ini berupaya membentuk sikap penghuni yang komited untuk berubah, bersungguh-sungguh, rajin dan mempunyai matlamat yang jelas apabila dibebaskan kelak. Transformasi sikap mampu membentuk suasana hidup yang lebih bertanggungjawab dalam menjalani kehidupan seharian bagi banduan wanita selepas dibebaskan kelak.

Dapatan kajian-kajian tersebut menyokong pandangan bahawa agama boleh menjadi faktor penting dalam proses pemulihan banduan. Oleh itu, usaha pihak JPM dalam melaksanakan pendekatan agama dalam pemulihan banduan adalah satu usaha yang baik. Namun begitu, apakah penerimaan banduan terhadap pendekatan agama yang dilaksanakan. Oleh itu, kajian ini dilakukan bagi mengenal pasti penerimaan dan impak pendekatan agama dalam pemulihan banduan khususnya di Malaysia.

HALAQAH: PROGRAM KEAGAMAAN DALAM PEMULIHAN BANDUAN

Jabatan Penjara Malaysia (JPM) telah mewujudkan satu modul keagamaan khusus dalam Pelan Pembangunan Insan (PPI) yang dikenali sebagai Halaqah. Halaqah memberi tumpuan kepada penghuni beragama Islam khususnya kepada penghuni yang mempunyai pengetahuan agama yang cetek dan yang berulang kali ditahan di penjara (KIP Abdullah Sani 2014). Halaqah bertujuan melahirkan penghuni yang dapat menghayati dan melaksanakan ajaran agama Islam sebagai cara hidup. Program ini merupakan satu program pemulihan alternatif yang dilaksanakan dalam Fasa 2 PPI selama 6 bulan khusus untuk penghuni yang beragama Islam (Ab. Aziz et al. 2018).



Rajah 1: Model Kerangka Pelan Pembangunan Insan (PPI) (KIP Abdullah Sani 2014)

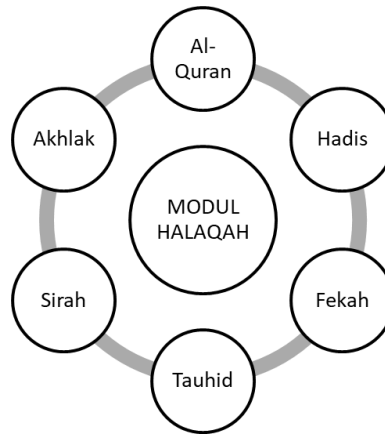
Selain itu, program ini juga bertindak sebagai kelas pengajian kepada saudara baru yang memeluk Islam. Program ini memberi penekanan kepada pengajian dan pengamalan ajaran Islam dalam kehidupan seharian. Penghuni yang mengikuti program ini akan didedahkan dengan cara hidup Islam yang sebenar untuk membantu mereka menjadi seorang Muslim yang bertakwa dan mengamalkan nilai-nilai murni. Ini berasaskan empat objektif utama pelaksanaan program tersebut iaitu (1) memberi ilmu pengetahuan agama Islam kepada penghuni berkenaan khususnya fardu

ain, (2) supaya penghuni dapat mempraktikkan ajaran Islam yang sebenar, (3) melahirkan penghuni yang mempunyai jati diri Muslim, dan (4) membantu jabatan dalam program pemulihan penghuni lain. Semua ini bagi mencapai visi untuk melahirkan peserta yang mempunyai daya ketahanan diri yang mantap, menginsafi dan tidak akan mengulangi kesilapan silam berlandaskan syariat Islam serta berguna kepada agama, bangsa dan tanah air (Ab. Aziz et al. 2018).

Melalui Pelan Pembangunan Insan (PPI) yang diperkenalkan oleh pihak penjara, semua institusi penjara telah diwajibkan melaksanakan Halaqah. Halaqah kemudiannya dikenali sebagai Halaqah Fasa II berikutan pembaharuan dan penambahbaikan terhadap modul sedia ada. Program Halaqah Fasa II menekankan aspek pengukuhan sahsiah yang merupakan salah satu daripada elemen penting dalam aktiviti pemulihan penghuni. Beberapa pengisian agama dibincangkan dalam Program Halaqah seperti pengajian Al-Quran, akidah, feqah, ibadah, dan sirah Rasulullah SAW. Modul Hafalan Al-Quran telah diperkenalkan pada tahun 2009 oleh Bahagian Pemulihan dan Rawatan sebagai aktiviti tambahan dalam Program Halaqah Fasa II (JPM, Dokumen 2).

Kelas Pengajian Islam yang diadakan adalah mengikut kurikulum pendidikan Islam yang dikeluarkan oleh Unit Agama, JPM. Kelas pengajian ini diadakan pada setiap hari dan biasanya diadakan di surau penghuni. Lima skop utama pengajian Islam iaitu (1) Al-Quran/Tajwid, (2) Fikah, (3) Tauhid, (4) Sirah dan (5) Akhlak menjadi kurikulum teras dalam Program Halaqah yang merangkumi 6 peringkat modul berdasarkan tempoh 6 bulan yang ditetapkan Fasa Pengukuhan Sahsiah. Rajah 2 di atas merupakan ringkasan kurikulum pengajian Islam yang disediakan kepada penghuni (JPM, Dokumen 1; KIP Abdullah Sani 2014). Berdasarkan maklumat tersebut, modul keagamaan yang dilaksanakan dalam program pemulihan banduan memenuhi aspek asas pengajian Islam iaitu akidah, syariat dan akhlak (Haron 2015).

Selain itu, atas usaha Kelab Sahabat JPM dengan kerjasama tujuh orang tenaga pakar dari Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) telah menerbitkan sebuah buku yang bertajuk 'Panduan Pengajian Islam Meniti Kegemilangan' yang mengandungi aspek pelajaran akidah, fikah, akhlak, sirah, al-Quran dan hadis. Penerbitan buku ini bertujuan sebagai bahan pembelajaran bagi mempertingkatkan penerimaan ilmu dalam kalangan penghuni di penjara (Jawiyah et.al. 2008).



Rajah 2: Ringkasan Modul Halaqah JPM
Sumber: Rajah dibina berdasarkan sumber JPM, Dokumen 2.

AKTIVITI-AKTIVITI DAN PROGRAM KEAGAMAAN SAMPINGAN

Selain dari program yang terkandung dalam modul pemulihan, terdapat juga program agama sampingan yang dilaksanakan di penjara yang melibatkan semua penghuni penjara. Antaranya ialah ceramah agama, pengimaran masjid/surau, program Tafaquh Fiddin, bengkel ibadah, kursus dan ceramah motivasi. Program-program ini dilaksanakan sama ada oleh pihak JPM ataupun sukarelawan daripada pihak kerajaan, swasta atau NGO (Ab. Aziz et al. 2018). Terdapat juga kerjasama JPM dan institusi luar dalam menganjurkan program agama. Antara program agama terkini yang dilaksanakan seperti yang disenaraikan dalam Jadual 1.

Jadual 1: Projek/Program Agama dengan Usaha Sama JPM dan Institusi Luar

Projek/Program	Usaha sama	Institusi Penjara
Rumah Ngaji	• Bank Pembangunan Malaysia • Kumpulan Media Karangkaraf • Yayasan Ummah Ikhlas	Penjara Kajang, Penjara Sungai Udang, Penjara Pengkalan Chepa, Penjara Marang, Pusat Koreksional Dungun, Penjara Tapah, Penjara Sungai Petani, Pusat Koreksional Perlis, Penjara Seremban, & Penjara

Bentong.		
Sekolah Tahfiz	• Program Latihan Dual Nasional (SLDN) • Sijil Kemahiran Malaysia (SKM) • Program Pengurusan Masjid	Penjara Kluang Penjara Marang Penjara Pokok Sena Penjara Tapah
Fitrah Suci	• Universiti Teknologi Mara	Pusat Koreksional Machang

Selain itu, program sambutan perayaan/hari kebesaran Islam turut dilaksanakan seperti program *Ihya' Ramadhan*, majlis hari raya Aidilfitri dan majlis ibadah korban/aqiqah Aidiladha. Program ini bertujuan untuk menggalakkan amal ibadah dalam bulan tersebut serta meraikan hari kebesaran Islam bersama penghuni lain. Terdapat juga program berbentuk pertandingan supaya dapat memberi galakan dan motivasi kepada penghuni untuk mendalami ilmu agama. Antaranya majlis pengujian tilawah al-Quran, hafazan Al-Quran, pertandingan marhaban dan pertandingan nasyid peringkat penghuni Jabatan Penjara Malaysia.

METODE KAJIAN

Kajian ini menggunakan reka bentuk kajian rentas. Kaedah soal selidik digunakan dan diedarkan kepada responden untuk dilengkapkan. Responden kajian merupakan penghuni/pelatih daripada 11 institusi penjara di Malaysia (7 buah penjara, 2 buah Sekolah Henry Gurney, dan 2 buah Pusat Pemulihan Akhlak). Jumlah responden ialah seramai 1,286 orang yang terdiri daripada 1,108 lelaki dan 178 perempuan.

Soal selidik dibahagikan kepada 5 bahagian iaitu berkaitan jenis program agama yang pernah dihadiri responden di penjara (9 item), persepsi terhadap kepentingan jenis program agama (11 item), penerimaan (43 item) dan penghayatan (17 item) terhadap program agama yang dilaksanakan. Kaedah keratan rentas (cross sectional) lebih sesuai digunakan dalam kajian ini berbanding kaedah kajian berulang (longitudinal) memandangkan jumlah banduan serta pergerakan banduan di penjara sentiasa berubah dalam sesuatu masa.

Soal selidik telah diuji nilai kebolehpercayaan dan mendapat nilai Alpha pada 0.872 bagi 25 item penerimaan program yang menggunakan 5 skala likert (1=tidak setuju, 2=kurang setuju, 3=kadang-kadang, 4=setuju, 5=sangat tidak setuju) dan nilai Alpha 0.868 bagi 17 item penghayatan

keagamaan yang menggunakan 3 skala (1=tidak, 2=kadang-kadang, 3=sentiasa). Kesahan kandungan soal selidik juga telah dilakukan oleh pakar dalam bidang berkaitan.

HASIL KAJIAN

Hasil kajian mendapati daripada senarai jenis program keagamaan yang telah diberi terdapat 5 jenis program yang telah diikuti oleh kebanyakan responden. Ini seperti yang dinyatakan dalam Jadual 2 di bawah.

Jadual 2: Jenis Program Keagamaan yang Dihadiri oleh Subjek

Jenis Program	Jumlah	Peratus
Tazkirah/Ceramah	1019	79.2
Halaqah	764	59.4
Sambutan Hari Kebesaran Islam	531	41.3
Bengkel Motivasi	523	40.7
Khutbah Jumaat (Lelaki Sahaja)	416	37.5

Dari jadual di atas, program tazkirah/ceramah yang merupakan program yang paling tinggi jumlah kehadiran iaitu sebanyak 1019 orang yang mewakili 79.2 peratus daripada keseluruhan responden kajian. Seterusnya diikuti program Halaqah iaitu seramai 764 orang mewakili 59.4 peratus, sambutan hari kebesaran Islam iaitu seramai 531 orang mewakili 41.3 peratus, bengkel motivasi iaitu seramai 523 yang mewakili 40.7 peratus dan kehadiran dalam Khutbah Jumaat bagi banduan lelaki iaitu seramai 421 orang yang mewakili 37.5 peratus. Oleh itu daripada data tersebut mendapati lebih separuh daripada responden telah menghadiri program tazkirah/ceramah dan Halaqah yang merupakan program utama yang dilaksanakan di penjara Malaysia.

Dari segi persepsi kepentingan banduan terhadap 9 program agama yang dilaksanakan di penjara, 3 program dianggap amat penting berdasarkan nilai peratus iaitu program tazkirah/ceramah (85.5%), Halaqah (83.1%), sambutan hari kebesaran (81.3%). Maklumat terperinci seperti dipaparkan dalam Jadual 3 berikut.

Jadual 3: Persepsi Banduan Terhadap Kepentingan Program Keagamaan yang Dilaksanakan di Penjara

Jenis Program	Kepentingan Program (%)
Tazkirah/Ceramah	85.5
Halaqah	83.1
Sambutan Hari Kebesaran Islam	81.3
Ihya' Ramadhan	73.7
Bengkel Motivasi	72.0
Khutbah Jumaat (Lelaki Sahaja)	64.2
Tafaquh Fi Al-Din	62.7
Majlis Perujian Tilawah & Hafazan, Pertandingan Marhaban & Nasyid	60.1
Forum Ehwat Islam	58.9

Penerimaan Terhadap Program Keagamaan

Kajian mendapati secara keseluruhannya penerimaan banduan terhadap program keagamaan yang dilaksanakan oleh pihak penjara adalah baik ($M=97.11$, $SD=12.43$) seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 4.

Jadual 4: Penerimaan Banduan Terhadap Program Keagamaan Berdasarkan Analisis Deskriptif

Persepsi	Min (M)	Sisihan Piawai (SD)	Min.	Max.
Penerimaan	97.11	12.429	45	125
– Penerima	25.33	3.333	14	30
– Penyampai	12.16	2.010	5	15
– Tempat	10.22	2.925	3	15
– Masa	10.56	2.442	3	15
– Saluran	16.03	2.685	4	20
– Mesej	22.82	3.774	6	30

Jadual di atas menunjukkan penerimaan banduan terhadap program agama ($M=25.33$, $SD=3.333$), penerimaan banduan terhadap penyampai program agama ($M=12.16$, $SD=2.010$), penerimaan terhadap lokasi atau tempat program dilaksanakan ($M=10.22$, $SD=2.925$), penerimaan terhadap masa program dijalankan ($M=10.56$, $SD=2.442$), penerimaan terhadap saluran

yang digunakan ($M=16.03$, $SD=2.685$) dan penerimaan mesej yang disampaikan ($M=22.82$, $SD=3.774$). Perincian item yang digunakan bagi mengukur penerimaan responden terhadap program agama yang dilaksanakan dipaparkan dalam Jadual 5 di bawah.

Jadual 5: Item Penerimaan Banduan Terhadap Program Keagamaan Berdasarkan Nilai Min dan Sisihan Piawai

Item	Min	Sisihan Piawai
Penerima	25.3	3.333
Saya berminat menghadiri kelas agama	4.23	.749
Saya suka mendalami ilmu agama	4.37	.754
Saya berpendapat pengisian agama memberi ketenangan hati	4.55	.707
Saya sukar memahami pengajian agama	2.62	1.216
Saya bosan dengan pengajian agama	1.51	.948
Saya berat hati setiap kali menghadiri kelas agama	1.69	.992
Penyampai	12.16	2.010
Guru agama memberi pengisian dengan jelas dan mudah fahami	3.96	.817
Penceramah menarik minat saya mengikuti apa yang disampaikan	3.97	.822
Penyampaian guru agama membosankan	1.77	.967
Tempat	10.22	2.925
Tempat kuliah/kelas/program yang dilaksanakan adalah selesa	3.63	1.171
Ruang untuk melakukan program pengisian agama luas dan selesa	3.48	1.237
Peralatan di tempat kuliah/kelas/program tidak mencukupi	2.89	1.352
Masa	10.56	2.442
Masa pengajian agama tidak sesuai	2.32	1.232
Masa pengajian agama adalah singkat	2.74	1.257
Masa pengajian yang terlalu lama	2.38	1.198
Saluran	16.03	2.685
Kelas agama yang diadakan menyeronokkan	3.82	.891
Program agama yang dijalankan mampu meningkatkan motivasi diri	4.08	.832
Saya mendapat pelbagai ilmu melalui program agama yang diadakan	4.15	.785
Program ceramah yang dilaksanakan membosankan	2.02	1.049

Mesej	22.82	3.774
Banyak faedah yang diperolehi dengan menyertai program yang diatur	4.00	.823
Mesej yang disampaikan oleh guru agama mudah dan jelas	3.92	.838
Banyak mesej yang disampaikan adalah maklumat baru	3.43	.996
Segala pengisian yang disediakan membantu meningkatkan kualiti diri	3.91	.861
Pengisian yang disediakan adalah tidak bersesuaian	2.89	1.081
Pengisian yang diberikan oleh guru agama sukar difahami	2.28	1.067
Penerimaan Secara Keseluruhan	97.12	12.429

Berdasarkan jadual di atas, min item positif yang paling tinggi ialah ‘Saya berpendapat pengisian agama memberi ketenangan hati’ ($M=4.55$). Manakala min paling rendah bagi item ‘Banyak mesej yang disampaikan adalah maklumat baru’ ($M=3.43$). Dapatan menjelaskan bahawa purata banduan bersetuju bahawa pengisian agama dapat memberi ketenangan hati manakala purata banduan berpendapat ada kalanya mereka mendapat banyak maklumat baru daripada program agama yang dilaksanakan.

Bagi item negatif pula, min paling tinggi ialah bagi item ‘Peralatan di tempat kuliah/kelas/program tidak mencukupi’ dan item ‘Pengisian yang disediakan adalah tidak bersesuaian’ dengan nilai item 2.89. Manakala min paling rendah bagi item ‘Saya bosan dengan pengajian agama’ dengan nilai min 1.51. Dapatan ini menjelaskan bahawa purata banduan berpendapat ada kala peralatan untuk program keagamaan tidak mencukupi serta pengisian yang disediakan tidak bersesuaian. Walau bagaimanapun mereka tidak bosan dengan pengajian agama.

Penghayatan Agama Sebelum Dan Selepas Program

Terdapat 17 item digunakan bagi mengukur nilai penghayatan agama banduan sebelum dan setelah mengikuti program keagamaan. Semua item ini dijelaskan dalam Jadual 6 di bawah.

Jadual 6: Penghayatan Agama Sebelum dan Selepas Program Berdasarkan Analisis Deskriptif (Nilai Min dan Sisihan Piawai)

Item	Min Sebelum	Sisihan Piawai	Min Selepas	Sisihan Piawai
Saya yakin setiap amalan mendapat balasan daripada Allah SWT	2.61	.628	2.93	.258
Saya yakin Allah SWT akan	2.54	.642	2.85	.385

memakbulkan doa saya				
Saya sedar bahawa Allah SWT sentiasa mengetahui apa yang saya lakukan	2.78	.520	2.97	.174
Saya percaya bahawa apa sahaja yang berlaku adalah ketentuan daripada Allah SWT	2.70	.572	2.92	.316
Saya yakin manusia akan dibangkitkan di akhirat kelak	2.82	.487	2.96	.218
Saya mengerjakan solat fardu	1.93	.741	2.70	.517
Saya berpuasa di bulan Ramadan	1.96	.727	2.69	.549
Saya membaca al-Quran	1.63	.692	2.30	.713
Saya berzikir selepas solat	1.82	.765	2.62	.574
Saya berusaha menambahkan ilmu agama saya	1.92	.805	2.78	.445
Saya tidak mudah naik marah apabila diejek	1.85	.700	2.12	.706
Saya suka membantu rakan-rakan saya	2.38	.599	2.61	.533
Saya senang melihat kegembiraan/ kejayaan rakan-rakan	2.52	.680	2.47	.774
Saya malu melakukan kemungkaran/maksiat	1.96	.787	2.49	.745
Saya berusaha menjadi manusia berguna	2.38	.719	2.91	.309
Saya menyesal selepas melakukan kesalahan	2.18	.794	2.84	.427
Saya berazam tidak akan melakukan kesalahan selepas ini	2.25	.790	2.87	.418

Jadual 6 di atas menunjukkan senarai item yang diukur berserta analisis bagi penghayatan banduan sebelum dan setelah mengikuti program agama. Berdasarkan jadual tersebut, min sebelum mengikuti program agama yang paling tinggi ialah bagi item 'Saya yakin manusia akan dibangkitkan di akhirat kelak' (M=2.82). Manakala min paling rendah ialah bagi item 'Saya membaca al-Quran' (M=1.63). Min setelah mengikuti program agama yang paling tinggi pula sama dengan item sebelum mengikuti program iaitu 'Saya yakin manusia akan dibangkitkan di akhirat kelak' (M=2.96). Manakala, min paling rendah pula bagi item 'Saya tidak mudah naik marah apabila diejek' (M=2.12).

Menurut Bey (2009) terdapat 6 kepercayaan yang dikenali sebagai Rukun Iman iaitu percaya kepada Allah, percaya kepada malaikat, percaya kepada kitab, percaya kepada rasul, percaya kepada Hari Akhirat dan percaya kepada qada' dan qadar. Namun, antara 6 kepercayaan tersebut yang utama ialah kepercayaan kepada Allah dan kepercayaan kepada kehidupan Hari Akhirat. Oleh itu, dapatan ini merupakan dapatan yang positif bagi pemulihan banduan kerana keimanan kepada Hari Akhirat merupakan salah satu tunggak keimanan yang dapat memandu dan memotivasikan manusia kepada kebaikan (al-Qaradawi 2005).

Selain itu, dapatan juga menunjukkan bahawa banduan kurang membaca al-Quran sebelum mengikuti program agama. Ada kalangan mereka yang tidak pandai membaca al-Quran. Melalui kelas Halaqah, mereka mendapat bimbingan membaca al-Quran daripada guru-guru agama. Kebanyakan mereka sangat berminat membaca al-Quran setelah pandai membacanya (Ruzana 2011).

Bagi mengetahui sama ada penghayatan agama sebelum dan selepas mengikuti program mempunyai perbezaan signifikan atau sebaliknya maka analisis melalui ujian T-test pairs dilakukan. Berdasarkan ujian tersebut, keputusan menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan terhadap penghayatan agama banduan sebelum dan selepas mengikuti program agama di penjara. Hasil kajian mendapati, penghayatan agama banduan selepas mengikuti program ($M=46.0$, $SD=3.7$) secara signifikan [$t = -39.502$, $dk (1285)$ $p < 0.05$] memperoleh skor inferens yang lebih tinggi daripada penghayatan agama sebelum ($M=38.2$, $SD=6.7$). Ini menunjukkan penghayatan banduan terhadap agama meningkat secara signifikan setelah mengikuti program keagamaan di penjara.

PERBINCANGAN

Banduan yang berada di penjara Malaysia berpeluang mengikuti program agama yang disediakan oleh pihak JPM. Pelbagai bentuk program agama yang disediakan oleh pihak JPM yang meliputi aspek asas pengajian Islam. Menurut Haron Din (2015) asas pengajian Islam meliputi aspek akidah, syariat dan akhlak. Tiga aspek ini merupakan pengisian yang terkandung dalam 6 modul Halaqah iaitu al-Quran, hadis, tauhid, fekah, sirah dan akhlak yang disediakan oleh pihak JPM. Kajian Khairul Hamimah dan rakan-rakan (2015) mendapati kejayaan program agama dalam pemulihan banduan adalah berteraskan modul-modul ini yang mendorong mereka melakukan kebaikan dan berubah untuk menjadi lebih baik.

Selain itu, kepelbagaian bentuk program keagamaan seperti tazkirah/ceramah, program Halaqah, sambutan hari kebesaran Islam dan lain-lain lagi menunjukkan pihak JPM komited untuk menyediakan

program yang bersesuaian dan mampu memberi manfaat sepanjang tempoh pemulihan banduan di penjara. Usaha yang komited daripada pihak JPM dalam melaksanakan pelbagai bentuk program keagamaan ini sudah pasti berkait dengan sambutan yang baik daripada penghuni terhadap program yang dilaksanakan. Dalam kajian ini menunjukkan penerimaan banduan terhadap program agama yang disediakan adalah baik yang meliputi penerimaan kaedah penyampaian, lokasi atau tempat program dilaksanakan, masa program dijalankan, saluran yang digunakan dan mesej yang disampaikan. Mereka juga berminat untuk mendalami ilmu agama dan menghadiri kelas yang disediakan. Dapatan selari dengan laporan Zaizul et al. (2011) yang mendapati aktiviti keagamaan mendapat sambutan yang paling tinggi berbanding dengan program pemulihan yang lain di penjara.

Jelas di sini, usaha pihak JPM dan JAKIM dalam merangka pelan program agama yang lebih bersistematik di bawah Pelan Pembangunan Insan (PPI) didapati telah memberi impak yang baik kepada penerimaan banduan terhadap program agama yang disediakan. Hasil kajian ini selari dengan dapatan Mohd Afezan (2011) yang mendapati persepsi banduan daripada program Halaqah terhadap program pembangunan sahsiah yang dijalankan di penjara adalah baik. Kajian tersebut turut menyarankan agar pihak JPM mempertingkatkan program-program berbentuk kerohanian dalam pemulihan banduan.

Namun, tidak dapat dinafikan, setiap pelaksanaan program pasti ada masalah dan kekurangannya. Dapatan menunjuk banduan berpendapat ada kala peralatan untuk program keagamaan tidak mencukupi serta pengisian yang disediakan tidak bersesuaian. Menurut Inspektor Hafifah (2013), peralatan seperti peranti yang mempunyai rakaman gambar, suara dan video tidak dibenarkan dibawa masuk ke dalam kawasan penjara kecuali dengan kebenaran atas sebab-sebab yang penting. Oleh yang demikian, alat bantu mengajar yang disediakan juga adalah terhad demi menjaga keselamatan dan ruang peribadi penghuni.

Selain itu, bagi menambah baik pengisian program, pihak JPM disarankan mendapatkan maklum balas daripada peserta yang terlibat dengan pengisian yang disampaikan. Maklum balas ini membolehkan penambahbaikan pengisian mengikut kesesuaian latar belakang dan tahap banduan yang terlibat. Menurut pengisian yang sesuai mengikut tahap pengetahuan sasaran itu penting bagi mencapai keberkesanan dakwah. Walau bagaimanapun, berdasarkan pelaksanaan PPI dan kewujudan Unit Agama di JPM yang diurus dan ditadbir oleh tenaga profesional khususnya dalam bidang agama daripada JAKIM didapati mampu memberi tumpuan khusus terhadap usaha penambahbaikan secara berterusan.

Hasil kajian ini turut membuktikan pendekatan agama dalam program pemulihan banduan mampu meningkatkan penghayatan agama, kesejahteraan psikologi dan membentuk tingkah laku mereka. Hasil kajian mendapati banduan bersetuju bahawa program agama dapat memberi ketenangan hati. Dapatan ini selari dengan beberapa kajian lepas yang mendapati program agama dapat memberi kesan positif kepada emosi penghuni dan memudahkan mereka menyesuaikan diri dalam penjara (Dye et al. 2014; Jang et al. 2019). Ini juga menunjukkan melalui pendekatan agama dapat meningkatkan kesejahteraan psikologi banduan yang menjadi asas kepada pembentukan tingkah laku normal. Seperti mana dapatan Siti Jamiaah et al. (2016) yang menunjukkan bahawa konsep sendiri iaitu pusat utama konsep diri individu (Epstein 1973) yang merupakan agen kepada tingkahlaku (Well 1978) mempunyai hubungan positif dengan pemahaman dan penghayatan akidah Islam.

Kajian ini menunjukkan bahawa pengamalan agama banduan meningkat seiring dengan tingkah laku mereka setelah mengikuti program keagamaan di penjara. Dapatan ini selari dengan kajian yang dilakukan oleh Khairul Hamimah et al. (2015) yang mendapati program agama yang dilaksanakan di penjara khususnya Program Halaqah berjaya mendorong banduan berbuat baik dan berubah untuk menjadi insan yang mulia. Berdasarkan kajian lepas yang menunjukkan agama dapat membina nilai murni (Khairul Hamimah et al. 2012). Maka dengan peningkatan penghayatan agama melalui program agama yang dilaksanakan secara tidak langsung dapat memberi impak kepada pemulihan psikologi dan tingkah laku banduan.

KESIMPULAN

Kesimpulannya penerimaan banduan terhadap pendekatan keagamaan dalam program pemulihan di penjara adalah baik. Oleh itu, pelaksanaan program agama di penjara seperti Halaqah merupakan antara modul pemulihan yang bersesuaian bukan sahaja dapat meningkatkan kualiti kerohanian malah dapat membentuk peribadi dan perilaku yang baik dalam kalangan banduan. Penambahbaikan boleh dilakukan dari masa ke semasa terutama dari aspek teknikal bagi meningkatkan keselesaan dalam aktiviti pemulihan. Penerimaan positif banduan terhadap pendekatan keagamaan dalam program pemulihan adalah penting kerana ia menjadi tunggak kepada keberkesanan pendekatan tersebut. Sesuatu perubahan itu bermula daripada diri mereka sendiri. Minat dan usaha mereka untuk menimba ilmu agama dan mengamalkannya sepanjang proses pemulihan diharapkan dapat menjadi latihan untuk membentuk mereka menjadi insan yang bermanfaat kepada masyarakat dan negara setelah dibebaskan kelak.

PENGHARGAAN

Penghargaan diberikan kepada pihak Jabatan Penjara Malaysia atas kerjasama yang diberikan. Begitu juga kepada Universiti Malaya kerana telah membiayai penyelidikan di bawah geran Universiti Penyelidikan: RG002/09HNE serta Universiti Kebangsaan Malaysia di bawah Geran Galakan Penyelidik Muda GGPM-2019-004.

RUJUKAN

- Ab. Aziz Md. Zin, Nor Raudah Siren, Siti Jamiaah Abdul Jalil, Mohd. Nor Jefri Mat Midin & Juwairiah Hassan. 2018. *Pendekatan Dakwah Terhadap Banduan Di Malaysia*. Kuala Lumpur Universiti Malaya.
- Akunesiobike, C. A. 2016. The role of religious groups in offender reformation: A study of the Port Harcourt Prison in Rivers State, Nigeria. *Africology: The Journal of Pan African Studies* 9 (10): 104-121.
- Bey Arifin. 2009. *Hidup Sesudah Mati*, Cet. 7, Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd.
- Burns, R. B. 1979. *The Self Concept: Theory, Measurement, Development and Behaviour*. New York: Longman,.
- Clear, T. R, Stout, B. D., Dammer, R., Kelly, L., Hardyman, P. L., & Shapiro, C. 1992. Does Involvement in Religion Help Prisoners Adjust to Prison. *NCCD Focus*. dicapai pada 22 Ogos 2015, http://www.nccdglobal.org/sites/default/files/publication_pdf/religion-and-prisoners.pdf.
- Clear, T.R., & Sumter, M.T. 2002. "Prisoners, Prison, and Religion", *Journal of Offender Rehabilitation*, 35:3. http://dx.doi.org/10.1300/J076v35n03_07.
- Dokumen 1: Garis Panduan Kurikulum Pengajian Dan Bimbingan Islam Serta Aktiviti Harian Halaqah Institusi Penjara Malaysia, Unit Agama Bahagian Pemulihan Dan Rawatan Jabatan Penjara Malaysia.
- Dokumen 2: Jabatan Penjara Malaysia, melalui surat bertarikh 30 Julai 2018, No. Rujukan: PRIDE. BDK.Rd.500).8/9/1 Jld. 12 (36).
- Duwe, G., & Johnson, B. R. 2013. Estimating the Benefits of a Faith-Based Correctional Program. *International Journal of Criminology and Sociology* 2: 227-239.

- Dye, M. H., Aday, R. H., Farney, L., & Raley, J. 2014. "The Rock I Cling To": Religious Engagement in the Lives of Life-Sentenced Women", *The Prison Journal* 94(3): 388-408.
- Edirisinghe, E. A. D. A., & Gunathilake, A. P. 2011. *Role of Religion in the Rehabilitation of Offenders*. dicapai pada 21 Disember 2015, <http://www.undv.org/vesak2012/iabudoc/04GunathilakeFINAL.pdf>
- Epstein, S. 1973. "The Self-Concept Revisited Or A Theory Of A Theory", *American Psychologist* 28 (5): 404-416.
- Gerace, A. & Day, A. 2010. Criminal Rehabilitation: The Impact of Religious Programming. *Journal of Psychology and Christianity* 29 (4): 317-325.
- Haron Din. 2015. *Manusia Dan Islam*. Selangor: PTS Millennia.
- Inspektor Hafifah Binti Ismail. 2013. Penjara Wanita Bentong. Temu bual, 6 Februari.
- Jawiah Dakir, et al. 2008. *Panduan Pengajian Islam Meniti Kegemilangan*. Kajang: Kelab Sahabat Penjara Malaysia JPM & Fakulti Pengajian Islam UKM.
- Johnson, B. R., & Larson, D. B. 2008. The InnerChange Freedom Initiative: A Preliminary Evaluation of a Faith-Based Prison Program. Texas: Baylor University.
- Kenneth D. J. & Stephen G. 2002. Shame and Religion as Factors in the Rehabilitation of Serious Offenders. *Journal of Offender Rehabilitation*, 35(3-4): 209-224.
- Khairul Hamimah Mohamad Jodi, Mohd Fauzi Hamat & Hadenan Towpek. 2012 Nilai-nilai Islam Dalam Program Pemulihan Banduanita di Penjara. *Jurnal Usuluddin* 35: 99-116.
- Khairul Hamimah Mohammad Jodi, Syaidatun Nazirah Abu Zahrin, Hadenan Towpek, & Nurul Husna Mansor. 2015. Program koreksi berasaskan Islam melalui Program Halaqah sebagai medium dakwah kepada banduan di Penjara Kajang. *Al-Hikmah* 7 (2): 3-22.
- KIP Abdullah Sani Rahim. 2014. *Program Pembangunan Insan Jabatan Penjara Malaysia*. Kajang: Seksyen Pemulihan & Rawatan Bahagian Pengurusan Banduan Ibu Pejabat Penjara Malaysia.
- Laporan Tahunan Jabatan Penjara Malaysia (JPM) 1973 & 1985.
- Mohd Afezan Md Ghani. 2011. Persepsi Banduan Terhadap Program Pembangunan Sahsiah di Penjara. Laporan Projek. Unitversi Teknologi Malaysia.
- O'Connor, T. P., & Perreyclear, M. 2002. Prison religion in action and its influence on offender rehabilitation. *Journal of Offender Rehabilitation* 35 (3-4): 11-33.

- Phelps, M. S. 2011. Rehabilitation in the punitive era: The gap between rhetoric and reality in U.S prison programs. *Law & Society Review* 45 (1): 33-68.
- Ruzana Abdul Rahman . 2011. Penjara Wanita Kajang. Temu bual, 6 Jun.
- Siti Jamiaah Abdul Jalil, Yusmini Md Yusoff & Rozmi Ismail. 2016. Peranan program keagamaan terhadap konsep sendiri banduan wanita di Malaysia. *Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam AFKAR* 18 (2): 193-228.
- Jang, S. J., Johnson, B. R., Anderson, M. L., & Booyens, K. 2019. The effect of religion on emotional well-being among offenders in Correctional Centers of South Africa: Explanations and gender differences. *Justice Quartely*, (0): 1-28.
- U.S Department of Justice. Survey of State Prisoners, 1991, Bureau of Justice Statistics. Washington, DC: US Department of Corrections. Santa Monica: RAND.
- Vuk, M., Applegate, B.K., Ouellette, H.M., Bolin, R. M. & Aizpurua, E. 2020. The Pragmatic Public? The Impact of Practical Concerns on Support for Punitive and Rehabilitative Prison Policies. *American Journal of Criminal Justice* 45: 273–292.
- Wells, L. E. 1978. Theories of Deviance and the Self-Concept. *Social Psychology* 41(3):184-204.
- Wiernik, C. S. 2013. Countering Culture: Religious Motivation and Adherence to the 'Inmate Code. *Journal of Religion & Society* 15: 1-30.
- al-Qaradawi, Yusof. 2005. *Iman Dan Kehidupan*, terj. Fachruddin HS, Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar.
- Zaizul Ab. Rahman, Ab. Aziz Mohd Zain, Fakhrol Adabi Abdul Kadir & Norrodzoh Siren. 2011. Program pemulihan insan dalam kalangan banduan Melayu di Penjara Sungai Udang, Melaka. *Proceeding of International Conference on Islamic Civilization and Malay Identity*, Melaka, 14-15 November. Hlm. 164-189.

Dr Siti Jamiaah Abdul Jalil

*Corresponding author

Pensyarah Kanan

Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan,

Fakulti Pengajian Islam UKM

Bangi, Selangor.

Emel: sitijamiaah82@ukm.edu.my

Prof. Madya Dr. ‘Adawiyah Ismail
Pensyarah Kanan
Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan,
Fakulti Pengajian Islam UKM
Bangi, Selangor.
Emel: ada@ukm.edu.my

Dr. Abu Dardaa Mohamad
Pensyarah Kanan
Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan,
Fakulti Pengajian Islam UKM
Bangi, Selangor.
Emel: dardaa@ukm.edu.my

Labiba Ahmad
Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan,
Fakulti Pengajian Islam UKM
Bangi, Selangor.
Emel: bibbib_0409@hotmail.com

Dr. Nor Raudah Siren
Pensyarah Kanan
Jabatan Dakwah & Pembangunan Insan
Akademi Pengajian Islam UM
Kuala Lumpur.
Emel: raudah@um.edu.my

Juwairiah Hassan
Pensyarah
Jabatan Dakwah
Fakulti Pengajian Islam KUIPSAS
Gambang, Pahang.
Emel: juwairiah@kuipsas.edu.my

Khairul Hamimah Mohamad Jodi
Pensyarah
Kluster Pendidikan & Sains Sosial, OUM
Petaling Jaya Selangor.
Emel: khairul_hamimah@oum.edu.my

Fungsi Rundingcara bagi Mengukuhkan Hubungan Pasangan Bermasalah dalam Perkahwinan

The Functions of Consultation in Strengthening the Relationship of Couples with Marital Problems

MOHAMAD PAIRUZ SUHAIRI ABDULLAH
*ZAINAB ISMAIL

ABSTRAK

Masalah hubungan yang timbul dalam perkahwinan boleh menjadikan pasangan lebih mengenali antara satu sama lain. Ia juga boleh menjadikan pasangan mengakhiri perkahwinan dengan perceraian. Terdapat pelbagai masalah hubungan dalam perkahwinan yang menyumbang kepada peningkatan kadar perceraian. Perceraian adalah satu solusi segera yang boleh menamatkan masalah hubungan pasangan dalam perkahwinan. Bagaimanapun, ia tidak dapat memutuskan hubungan keluarga mertua dan anak-anak. Pada asasnya, hampir kesemua pasangan yang berkahwin ingin menjaga hubungan mereka agar kuat dan sihat. Sehubungan itu, Jabatan-jabatan Agama Islam Negeri di Malaysia menubuhkan Unit Rundingcara Keluarga sebagai satu saluran yang dapat membantu pasangan bermasalah dalam perkahwinan. Tujuan makalah ini adalah untuk menganalisis fungsi rundingcara dalam mengukuhkan hubungan pasangan bermasalah dalam perkahwinan. Reka bentuk kajian ini adalah penyelidikan deskriptif. Data dikumpul melalui analisis dokumen iaitu Laman Web Rasmi Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan dan laporan penyelidikan berkaitan rundingcara dalam perkahwinan. Data dianalisis menggunakan pendekatan deskriptif. Hasil kajian menunjukkan Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan mempunyai 14 fungsi. Daripada 14 fungsi tersebut, lima adalah untuk fungsi rundingcara dan sembilan untuk fungsi program pembangunan keluarga. Secara keseluruhannya, fungsi rundingcara di Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan adalah suatu intervensi masalah suami dan isteri dalam perkahwinan, khususnya bagi mengukuhkan hubungan dalam perkahwinan dan mengelak perceraian. Kesemua 14 fungsi rundingcara ini memberi impak terhadap pembangunan institusi keluarga terutamanya bagi mengukuh hubungan dalam perkahwinan.

Kata kunci: *Rundingcara, fungsi rundingcara, masalah hubungan, perkahwinan, prosedur.*

ABSTRACT

Relationship problems that arise in marriage can make couples more understanding with each other. It also can make couples to end the marriage in divorce. There are a variety of relationship problems in the marriage that contributes to the rise in the divorce rate. Divorce is an instant solution that can end the relationship problems in marriage. However, it cannot break up the relationship between family-in-law and children. Almost all married couples intend to keep their relationship strong and healthy. As a result, the State Islamic Religious Departments in Malaysia established the Family Consultation Unit as a medium that can help couples with marital problems. The paper aims to analyse the functions of consultation in strengthening the relationships of couples with marital problems. A descriptive research was chosen as a research design in this study. Data were collected through document analysis, namely the Official Website of the Federal Territories Islamic Religious Department and the research reports on the consultation in marriage. Data were analysed using a descriptive approach. The results of the study show that the consultation at the Federal Territories Islamic Religious Department has 14 functions. Of 14 functions, five functions for consultation, and nine functions for the family development programme. As a whole, the functions of the consultation at the Federal Territories Islamic Religious Department is an intervention for husband and wife problems in marriage, significantly to strengthen the relationships in marriage and avoid divorce. These 14 functions of consultation have given an impact on the development of the family institution significantly to strengthen the relationships in marriage

Keywords: *Consultation, function of consultation, relationship problems, marriage, procedure*

PENDAHULUAN

Antara faktor yang mendorong kepada timbulnya masalah hubungan dalam perkahwinan ialah penggunaan komunikasi yang tidak berkesan seperti *blamer*, *placater*, *computer* dan *distracter* (David & Weinhold 2012; Zainab 2014). Komunikasi *blamer* ialah komunikasi menuduh, menyalahkan orang lain dan mencari kesilapan orang lain untuk menampakkan dirinya kuat, hingga orang yang dituduh berasa dirinya bersalah, komunikasi *placater* ialah komunikasi pendamai atau komunikasi yang cuba melicinkan keadaan dengan memohon maaf, mengaku salah, menjaga perasaan orang lain daripada berasa sedih atau kecewa atau menyukakan hati orang lain supaya orang lain tidak marah, tetapi dalam masa yang sama dia menjadikan dirinya menjadi tidak berfungsi, komunikasi *computer* ialah komunikasi logik yang suka memberi alasan intelek, tiada emosi dan suka menyendiri dalam apa situasi sekalipun, manakala komunikasi *distracter* pula ialah komunikasi menarik perhatian

orang yang bercakap dengan cara menghilangkan fokus daripada isu yang penting kepada sesuatu yang tidak berkaitan dan tidak mahu terlibat dengan apa yang berlaku (Ables & Brandsma 1977; David & Weinhold 2012; Zainab 2014). Faktor pengabaian tanggungjawab dan kewajipan (David & Weinhold 2012; Zainab 2014) serta gangguan pihak ketiga (Zawanah 1998; Zainab 2001) juga merupakan faktor yang mendorong kepada timbulnya masalah dalam perkahwinan. Faktor penggunaan komunikasi yang tidak berkesan serta pengabaian tanggungjawab dan kewajipan adalah faktor dalaman yang timbul daripada sikap dan personaliti pasangan suami isteri itu sendiri. Manakala faktor pihak ketiga adalah faktor luaran yang timbul daripada perubahan sosial dan persekitaran.

Akibat daripada sikap, personaliti, perubahan sosial dan persekitaran yang negatif, pasangan suami isteri terpaksa berhadapan dengan pelbagai masalah hubungan dalam perkahwinan seperti tiada persefahaman, suami mendera isteri, suami meninggalkan isteri, suami mengabaikan nafkah zahir kepada isteri, suami poligami, suami ada perempuan lain, suami benci keluarga isteri, suami tidak solat, suami terlibat dengan penyalahgunaan dadah, judi dan arak, isteri ada lelaki lain serta campur tangan mertua dan ipar duai (Zawanah 1998; Williams 2003; Zainab 2001; 2014; LPPKN 2015). Masalah hubungan dalam perkahwinan ini juga boleh berlaku apabila jiwa seseorang menjurus kepada kejahatan iaitu *al-nafs al-ammarah bi-al-su'* (Najati 1985; Zahran 2002). Ringkasnya terdapat empat masalah hubungan dalam perkahwinan iaitu tiadanya persefahaman, pasangan curang, masalah psikologi serta campur tangan mertua dan ipar duai. Namun masalah yang membimbangkan ialah masalah yang berkaitan dengan kesalahan jenayah seperti berjudi, minum minuman yang memabukkan, melakukan sumbang mahram, melakukan pelacuran, melakukan muncikari, melakukan persetubuhan luar nikah, terlibat dalam subahat persetubuhan haram, melakukan perbuatan sebagai persediaan untuk melakukan persetubuhan luar nikah, melakukan perhubungan jenis luar tabie, hamil luar nikah, melakukan liwat, melakukan musahaqah, berkhawat, bersekediaman, lelaki berlagak seperti perempuan dan perbuatan tidak sopan di tempat awam (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2011) kerana ia salah dari segi undang-undang dan hukum syarak.

Dari perspektif psikologi dan kaunseling, masalah hubungan dalam perkahwinan boleh menjadikan pasangan lebih mengenali dan memahami sikap dan personaliti masing-masing (David & Weinhold 2012) dan ia juga boleh mengakibatkan pasangan mengakhiri perkahwinan dengan perceraian (Zawanah 1998; Zainab 2001; 2014) atau perpisahan (David &

Weinhold 2012). Masalah hubungan dalam perkahwinan ini jika tidak ditangani dengan sikap terbuka dan komunikasi yang asertif serta kongruen bukan sahaja boleh mengakibatkan pasangan bermasalah terlibat dengan kesalahan jenayah dan hukum syarak, malah boleh mengakibatkan perkahwinan berakhir dengan perceraian. Perceraian bukan idaman pasangan suami isteri, tetapi ia merupakan keputusan terakhir yang perlu dipilih jika masalah dalam perkahwinan tidak boleh mencapai jalan perdamaian. Bagaimanapun, pada asasnya setiap pasangan suami isteri mengidamkan keluarga yang harmoni dan ikatan perkahwinan yang berkekalan hingga ke akhir hayat. Dalam melayari bahtera rumahtangga, pasangan suami isteri perlu mempunyai pengetahuan tentang tanggungjawab dan kewajipan sebagai suami isteri. Selain itu, pasangan suami isteri juga perlu mempunyai sikap saling berharap antara satu sama lain (*mutual expectation*) (Abdul-Rauf 1994). Ketiadaan pengetahuan tentang tanggungjawab dan kewajipan serta sikap saling berharap antara satu sama lain jika tidak ditangani akan menjadikan perkahwinan berakhir dengan kekecewaan dan perceraian.

Isu perceraian ini adalah isu global yang berlaku di seluruh dunia. Dalam tahun 2000-an, kes perceraian dan berpisah paling tinggi berlaku di negara maju berbanding negara sedang membangun. Berdasarkan United Nations (2011), golongan wanita yang berusia antara 35-39 tahun di negara maju adalah paling ramai (11%) mengalami masalah perceraian atau perpisahan daripada suami berbanding dengan golongan lelaki yang berusia antara 35-39 tahun di negara maju yang hanya 9 peratus mengalami masalah perceraian atau perpisahan daripada isteri. Jika dikaji kes perceraian dan perpisahan di negara sedang membangun, United Nations (2011) melaporkan golongan wanita dan lelaki yang berusia antara 35-39 tahun adalah sama iaitu 2 peratus. Suatu fenomena yang perlu diberi perhatian mengenai statistik ini ialah kes perceraian atau perpisahan di peringkat dunia yang meningkat daripada 2 peratus dalam tahun 1970-an kepada 4 peratus dalam tahun 2000-an (United Nations 2011) dan negara yang paling tinggi kes perceraian atau perpisahan ialah Amerika Syarikat (Juho 2013). Antara Amerika Syarikat dan Eropah, Amerika Syarikat adalah negara maju yang paling tinggi kadar kes perceraian atau perpisahan (Amato & James 2010).

Malaysia sebagai sebuah negara sedang membangun juga mengalami kes peningkatan kadar perceraian. Menurut LPPKN (2015), perceraian merupakan kes yang sentiasa meningkat tahun demi tahun dan tinggi berbanding dengan kes rujuk. Sebagai contoh, pada tahun 2017, bilangan kes perceraian telah meningkat sebanyak 0.1 peratus iaitu daripada 50,314 meningkat kepada 50,356 pada tahun 2018 (Jabatan Perangkaan Malaysia 2019). Perceraian ini melibatkan pasangan Muslim

dan non-Muslim. Berdasarkan kajian LPPKN (2015), lebih satu pertiga perkahwinan pertama di Malaysia sama ada pasangan Muslim atau non-Muslim berakhir dengan perceraian dalam tempoh kurang daripada lima tahun (LPPKN 2015). Walaupun begitu, Jabatan Perangkaan Malaysia (2019) melaporkan bilangan perceraian pasangan Muslim meningkat daripada 39,709 pada tahun 2017 kepada 40,269 pada tahun 2018 iaitu sebanyak 1.4 peratus. Sebaliknya, bilangan perceraian pasangan non-Muslim menurun daripada 10,605 pada tahun 2017 kepada 10,087 pada tahun 2018 iaitu sebanyak 4.9 peratus. Statistik ini menunjukkan kadar perceraian kasar pasangan non-Muslim bertambah baik daripada 0.9 peratus pada tahun 2017 kepada 0.8 peratus pada tahun 2018 (Jabatan Perangkaan Malaysia 2019).

Fenomena peningkatan kes perceraian dalam kalangan pasangan Muslim juga boleh dilihat dalam Data dan Maklumat Kekeluargaan/Sosial Masyarakat Islam Malaysia yang diterbitkan oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (2011; 2017). Dalam tempoh 10 tahun iaitu dari tahun 1990 hingga tahun 2000, terdapat seramai 1,019,972 pasangan berkahwin di Malaysia. Dalam tempoh 10 tahun itu juga, terdapat seramai 129,280 pasangan yang bercerai dan seramai 18,824 yang membuat keputusan untuk rujuk selepas bercerai. Jika dikaji antara tahun 2001-2011 pula, jumlah pasangan berkahwin di Malaysia adalah seramai 1,312,535, manakala jumlah yang bercerai adalah seramai 224,455 dan yang rujuk adalah seramai 27,760 (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2011; 2017). Begitu juga antara tahun 2012-2015 iaitu dalam tempoh empat tahun, jumlah pasangan berkahwin (639,652), bercerai (129,410) dan rujuk (16,947) di Malaysia terus meningkat.

Walaupun perceraian adalah pengakhiran bagi sebuah perkahwinan, keluarga yang dibina tidak pernah terputus atau terpisah, ia berkembang dan maju terus, terutama keluarga mertua dan anak-anak. Pada saat kesulitan ini, pasangan bermasalah perlu dibantu bagi mengukuhkan perkahwinan mereka dengan menyedarkan mereka tentang impak perceraian terhadap anak-anak dan keluarga serta membimbing mereka tentang prinsip-prinsip yang diperlukan untuk membina keluarga bahagia. Bagi membantu pasangan bermasalah menghadapi masalah hubungan dalam perkahwinan, Jabatan-jabatan Agama Islam Negeri di Malaysia menubuhkan unit rundingcara keluarga pada awal tahun 80-an bersamaan dengan pelaksanaan undang-undang keluarga Islam (Siti Zulaikha 2003). Melalui Jabatan Agama Islam, pasangan bermasalah dapat berbincang dengan Pegawai Rundingcara tentang masalah hubungan yang berlaku serta kaedah bagi memperbaiki kelemahan perhubungan dalam perkahwinan mereka. Persoalannya ialah apakah fungsi rundingcara ini

dapat membantu pasangan bermasalah mencari jalan keluar dan mengukuhkan kembali hubungan perkahwinan mereka? Oleh itu, tujuan makalah ini adalah untuk menganalisis fungsi rundingcara yang ditawarkan oleh institusi Islam negeri terhadap masalah hubungan pasangan dalam perkahwinan.

KONSEP RUNDINGCARA BAGI MENGUKUKKAN HUBUNGAN PASANGAN

Rundingcara bukan sesi kaunseling kerana kaunseling adalah suatu proses pengajaran dan pembelajaran psikososial yang berlaku dalam bentuk bersemuka antara seorang kaunselor yang pakar dalam psikologi kaunseling dan seorang klien yang ditujukan kaunseling dengan menggunakan teknik dan kaedah profesional (Shertzer & Stone 1976; Hasan Langgulung 1990; Muhd Mansur & Siti Nordinar 1996; Yahya Jaya 2004; Zainab 2016). Tujuan kaunseling adalah untuk membantu klien memahami diri dan situasinya (Shertzer & Stone 1976), mengubah klien dari segi psikologi dan tingkah laku (Muhd Mansur & Siti Nordinar 1996), mengembangkan dimensi dan potensi keberagamannya seoptimum dan sebaiknya (Yahya Jaya 2004) serta menolong klien menyesuaikan dirinya dengan masyarakat, memahami dirinya dan persekitarannya serta menggalakkan klien menerima takdir yang telah ditentukan Allah kepadanya dan melatih klien untuk membuat keputusan dengan berpandukan syariat Allah sehingga ia menikmati kebahagiaan di dunia dan akhirat (Hasan Langgulung 1990). Dalam konteks kajian ini, kaunseling yang dimaksudkan ialah kaunseling perkahwinan. Kaunseling perkahwinan ialah suatu bentuk psikoterapi untuk pasangan yang berkahwin yang melibatkan satu proses hubungan membantu antara seorang kaunselor dengan pasangan yang berkahwin secara bersemuka, bagi menyelesaikan masalah yang berkaitan dengan hubungan mereka (LPPKN 2020). Ia juga bertujuan bagi membantu pasangan suami isteri agar dapat mengurus atau menangani masalah hubungan mereka dengan cara yang lebih efektif dan dapat menghindarkan masalah kecil daripada menjadi besar dan serius (LPPKN 2020). Namun begitu, pasangan yang mengalami masalah hubungan dalam perkahwinan sukar untuk mendapat perkhidmatan kaunseling di Jabatan-jabatan Agama Islam kerana tidak ramai Pegawai Agama yang mengendalikan kes pasangan bermasalah mempunyai lesen Perakuan Amalan dan Kaunselor Berdaftar.

Rundingcara pula bermaksud proses membimbing klien dalam pertemuan yang melibatkan perhubungan dua hala antara pegawai rundingcara dengan individu yang memerlukan bimbingan dan jalan penyelesaian (MyGovernment 2019). Pada asasnya, rundingcara ialah

suatu proses antara dua orang profesional iaitu perunding yang merupakan pakar, dan perunding yang meminta pertolongan rundingcara berkaitan dengan masalah dan kesukaran yang dialaminya dalam pekerjaan semasa atau keputusannya untuk menukar pekerjaan lain (Caplan 1970). Perunding ialah seorang individu yang memberi nasihat atau perkhidmatan profesional mengenai sesuatu perkara berkaitan dengan bidang pengetahuannya kepada individu lain yang memerlukan khidmat nasihat dan perkhidmatan profesional daripadanya sebagai seorang pakar (Cook & Buccino 1979). Rundingcara juga bermaksud satu proses perbincangan secara bersemuka antara perunding dengan klien yang bertujuan untuk memberi maklumat dan panduan kepada klien bagi menyelesaikan masalah yang dihadapi (Abdul Kader 1990; Zawanah 1998). Selain itu, rundingcara juga bermaksud satu proses memberi nasihat, bimbingan dan rundingan dalam menyelesaikan masalah yang menjadi konflik dan krisis dalam perkahwinan (Siti Marziah 2018). Ini bererti rundingcara ialah satu perkhidmatan yang tidak melibatkan pihak ketiga, tetapi melibatkan pihak yang terlibat sendiri atau pihak yang bertikai (Azizah et al. 2018). Oleh itu, rundingcara adalah suatu perkhidmatan yang boleh diaplikasikan oleh Pegawai Agama di Jabatan-jabatan Agama Islam kepada pasangan yang mengalami masalah hubungan dalam perkahwinan. Kebiasaannya, rundingcara dipraktikkan oleh kaunselor dan ahli psikologi. Namun oleh kerana rundingcara tidak terikat dengan akta dan lesen perakuan amalan, Jabatan-jabatan Agama Islam Negeri melantik Pegawai Agama yang pakar dalam masalah yang dialami oleh klien untuk menjalankan sesi rundingcara.

Dari perspektif Islam, rundingcara adalah suatu perkhidmatan yang dapat membantu klien membina keluarga bahagia dengan berpaksikan nilai *mawaddah* dan *rahmah* seperti firman Allah SWT dalam Surah al-Rum 30, ayat 21 yang bermaksud “Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaan-Nya dan rahmat-Nya bahawa Ia menciptakan untuk kamu (wahai kaum lelaki), isteri-isteri dari jenis kamu sendiri, supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikannya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang yang berfikir” (Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian al-Quran 30 Juzu’ (1983). Ayat ini jelas menunjukkan di antara rahmat Allah SWT yang sempurna kepada manusia ialah Allah SWT menjadikan pasangan mereka daripada jenis mereka sendiri dan menjadikan rasa kasih dan sayang di antara pasangan itu (Ibn Kathir 2007). Oleh itu, untuk membina perkahwinan bahagia, suami dan isteri perlu menjalin hubungan dengan perasaan *mawaddah* dan

rahmah iaitu mengamalkan konsep menang-menang dan sentiasa mengamalkan konsep “memberi dan menerima” dalam perkahwinan (Siti Marziah 2018). Di Malaysia, perkhidmatan rundingcara bagi pasangan bermasalah dalam perkahwinan mula diperkenalkan kepada masyarakat Muslim pada awal tahun 80-an iaitu serentak dengan pelaksanaan undang-undang keluarga Islam (Siti Zulaikha 2003; Lembaga Penyelidikan Undang-Undang 2001). Prinsip rundingcara mesti tulen, bermakna, tepat pada waktunya dan sesuai dengan masalah yang dihadapi oleh klien yang membawa hasil dan pemahaman yang lebih baik kepada klien (Department of Public Expenditure and Reform 2016). Tujuan rundingcara diperkenalkan di Jabatan Agama Islam adalah untuk bertanggungjawab terhadap aduan klien dan membantu klien menyelesaikan masalah rumah tangga (JAWI 2014).

Secara keseluruhannya, rundingcara bagi pasangan bermasalah dalam perkahwinan ialah suatu proses interaksi antara seorang pakar perunding dengan klien sama ada suami atau isteri atau kedua-duanya sekali yang meminta bantuan perundingan berkenaan sesuatu masalah atau kesulitan yang dirasanya perlu mendapat informasi yang tulen, bermakna, tepat pada waktunya dan sesuai dengan masalah yang dihadapi oleh klien. Rundingcara bagi pasangan bermasalah dalam perkahwinan juga boleh didefinisikan sebagai suatu perkhidmatan atau pemberian bimbingan dan nasihat menerusi perbincangan masalah dan cara-cara mengatasinya atau tugas utama dalam memberi khidmat nasihat dan panduan kepada pasangan yang bermasalah agar dapat membetulkan kesilapan, berusaha untuk menerima dan menyesuaikan diri serta menjalankan hak dan tanggungjawab masing-masing dalam perkahwinan.

KAEDAH KAJIAN

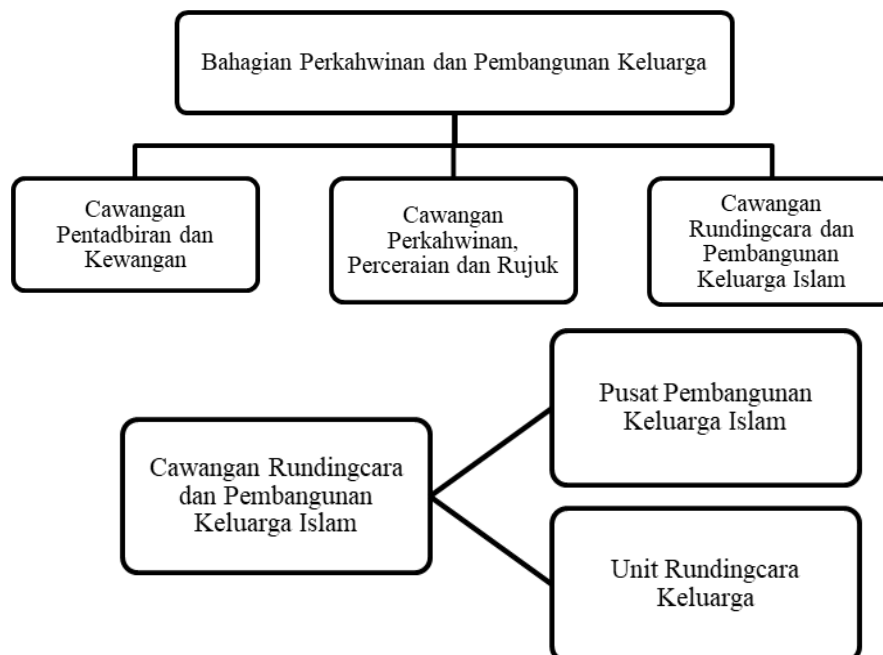
Kajian ini memilih penyelidikan deskriptif sebagai reka bentuk kajian. Penyelidikan deskriptif ialah satu jenis kajian yang menggunakan data naturalistik, yang diperoleh melalui pemerhatian atau alat tinjauan dengan tujuan untuk memerihalkan dan menggambarkan fenomena yang berlaku dan ciri-cirinya (Nassaji 2015). Dalam konteks kajian ini, tujuan penyelidikan deskriptif dipilih adalah untuk mengenal pasti dan memerihalkan fungsi rundingcara terhadap masalah hubungan pasangan dalam perkahwinan. Kajian ini memilih Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan (JAWI) sebagai sampel kerana ia merupakan institusi agama yang paling dekat dari segi fizikalnya dengan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Selain itu, ia dipilih kerana kes perceraian yang berlaku di Wilayah Persekutuan sama ada Cawangan Kuala Lumpur (5.04%), Cawangan Putrajaya (0.48%) dan Cawangan Labuan (0.39%)

adalah paling rendah berbanding daripada keseluruhan negeri lain di Malaysia (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2017). JAWI juga dipilih kerana ia merupakan salah satu Jabatan Agama Islam yang menyediakan perkhidmatan rundingcara kepada pasangan yang bermasalah dalam perkahwinan yang datang dari pelbagai negeri di Malaysia serta pelbagai kelas sosial.

Data yang digunakan dalam kajian ini adalah data kualitatif yang diperoleh daripada analisis dokumen di JAWI iaitu Laman web rasmi JAWI (2014) dan laporan penyelidikan berkaitan rundingcara di Jabatan-jabatan Agama Islam yang diterbitkan sebagai artikel jurnal. Laman web rasmi JAWI (2014) dan artikel jurnal ini dipilih adalah kerana di dalamnya terdapat maklumat berkaitan fungsi rundingcara di JAWI. Fungsi rundingcara merupakan pembolehubah utama dalam objektif kajian ini. Melalui data yang dikumpul melalui Laman web rasmi JAWI (2014) dan laporan penyelidikan, kajian ini dapat menganalisis fungsi rundingcara bagi mengukuhkan hubungan pasangan bermasalah dalam perkahwinan. Pendekatan analisis data yang dipilih dalam kajian ini ialah teknik analisis deskriptif. Deskriptif merupakan salah satu teknik analisis data kualitatif yang dilakukan dengan cara meneroka, menerangkan dan menghuraikan secara terperinci tentang fenomena atau gejala yang berlaku, tanpa mengaitkan antara satu pembolehubah dengan pembolehubah yang lain (Creswell 2012). Dalam konteks kajian ini, tujuan teknik analisis deskriptif digunakan adalah untuk menerangkan dan menggambarkan fungsi rundingcara dalam mengukuhkan hubungan pasangan bermasalah dalam perkahwinan.

DAPATAN KAJIAN

Rundingcara adalah suatu perkhidmatan di bawah Bahagian Perkahwinan dan Pembangunan Keluarga. Bidang kuasa Bahagian Perkahwinan dan Pembangunan Keluarga terikat sepenuhnya di bawah Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah Persekutuan) 1984 (Akta 303) dan fungsinya adalah untuk menguruskan urusan pendaftaran pernikahan, perceraian dan rujuk orang Islam di Wilayah Persekutuan serta melaksanakan rundingcara keluarga dengan memberi khidmat rundingcara keluarga (kaunseling) (JAWI 2014). Di bawah pentadbiran Bahagian Perkahwinan dan Pembangunan Keluarga ini, terdapat tiga Cawangan iaitu (1) Cawangan Pentadbiran dan Kewangan, (2) Cawangan Perkahwinan, Perceraian dan Rujuk dan (3) Cawangan Rundingcara dan Pembangunan Keluarga Islam (Lihat Rajah 1).



Rajah 2: Cawangan Rundingcara dan Pembangunan Keluarga Islam
Sumber: JAWI (2014)

Fungsi Rundingcara

Cawangan Rundingcara dan Pembangunan Keluarga Islam di JAWI menetapkan 14 fungsi khusus bagi pelaksanaan rundingcara keluarga dan pembangunan keluarga. Fungsi tersebut ialah (JAWI 2014):

1. Memberi perkhidmatan rundingcara dan nasihat dalam menyelesaikan masalah kekeluargaan Islam.
2. Membantu menyelesaikan masalah kekeluargaan yang dihadapi oleh pasangan yang berkahwin.
3. Mengadakan sesi rundingcara dan bimbingan kepada pengaduan kes masalah rumah tangga bagi aduan rasmi atau kes-kes berdaftar.
4. Mengadakan sesi rundingcara dan bimbingan kepada pengaduan kes masalah rumah tangga bagi aduan secara hotline atau kes pandangan.
5. Menyediakan laporan kes rundingcara untuk dikemukakan ke Mahkamah Syariah.
6. Menjadi urusetia kepada aktiviti yang dijalankan oleh Unit.
7. Mengendalikan Jawatankuasa Pendamai yang dilantik oleh Mahkamah Syariah.
8. Menjadi urusetia pengendalian seminar pemantapan keluarga.

9. Merancang serta menyelaras perkhidmatan Pusat Pembangunan Keluarga Islam berdasarkan modul-modul yang ditetapkan.
10. Merancang dan menyediakan kursus/bengkel/forum berkaitan dengan permasalahan masyarakat di Pusat-pusat Khidmat Sosial.
11. Menyelaras dan menyelia tugas-tugas yang dilakukan oleh kakitangan Pusat Pembangunan Keluarga Islam.
12. Menyelaras program-program dengan agensi luar.
13. Menjalankan pemantauan ke atas Pusat-pusat Khidmat Sosial.
14. Bertanggungjawab terhadap Pusat-pusat Kursus Pra-Perkahwinan yang dilantik.

Kesemua fungsi ini menggambarkan terdapat dua tanggungjawab rundingcara terhadap pasangan bermasalah dalam perkahwinan. Tanggungjawab pertama ialah tanggungjawab terhadap aduan dan penyelesaian masalah rumah tangga sebelum tuntutan di bawa ke Mahkamah Syariah, manakala tanggungjawab kedua ialah tanggungjawab terhadap perancangan dan pelaksanaan aktiviti atau program pengukuhan institusi kekeluargaan (JAWI 2014). Bagi merealisasikan fungsi rundingcara terhadap masalah hubungan pasangan, Cawangan Rundingcara dan Pembangunan Keluarga Islam menyediakan tiga jenis perkhidmatan rundingcara di JAWI iaitu (1) rundingcara semasa, (2) rundingcara melalui telefon dan (3) rundingcara secara temu janji (JAWI 2014). Ketiga-tiga jenis perkhidmatan ini menunjukkan fungsi rundingcara adalah untuk membangunkan institusi keluarga, menjelaskan kekeliruan dan membekalkan maklumat mengenai isu rumah tangga dan membantu menyelesaikan masalah hubungan pasangan dalam perkahwinan.

Implikasi Fungsi Rundingcara

Daripada 14 fungsi ini, dapat dirumuskan lima daripadanya iaitu (1) memberi perkhidmatan rundingcara dan nasihat dalam menyelesaikan masalah kekeluargaan Islam, (2) membantu menyelesaikan masalah kekeluargaan yang dihadapi oleh pasangan yang berkahwin, (3) mengadakan sesi rundingcara dan bimbingan kepada pengaduan kes masalah rumah tangga bagi aduan rasmi atau kes-kes berdaftar, (4) mengadakan sesi rundingcara dan bimbingan kepada pengaduan kes masalah rumah tangga bagi aduan secara hotline atau kes pandangan dan (5) menyediakan laporan kes rundingcara untuk dikemukakan ke Mahkamah Syariah (JAWI 2014) adalah berkaitan dengan implikasi fungsi rundingcara. Manakala sembilan yang lain iaitu (1) merancang serta menyelaras perkhidmatan Pusat Pembangunan Keluarga Islam berdasarkan

modul-modul yang ditetapkan, (2) merancang dan menyediakan kursus/bengkel/forum berkaitan dengan permasalahan masyarakat di pusat-pusat khidmat sosial, (3) menyelaraskan program-program dengan agensi luar, (4) menyelaraskan dan menyelia tugas-tugas yang dilakukan oleh kakitangan Pusat Pembangunan Keluarga Islam, (5) menjalankan pemantauan ke atas pusat-pusat khidmat sosial, (6) bertanggungjawab terhadap pusat-pusat kursus pra-perkahwinan yang dilantik, (7) menjadi urusetia kepada aktiviti yang dijalankan oleh unit, (8) mengendalikan Jawatankuasa Pendamai yang dilantik oleh Mahkamah Syariah dan (9) menjadi urusetia pengendalian seminar pemantapan keluarga (JAWI 2014) adalah berkaitan dengan implikasi fungsi pengurusan pembangunan keluarga Islam.

Ringkasnya lima fungsi rundingcara adalah untuk memberi perkhidmatan rundingcara, bimbingan dan nasihat, menyelesaikan masalah dan menyediakan laporan kes rundingcara untuk dikemukakan ke Mahkamah Syariah. Manakala sembilan fungsi pengurusan pembangunan keluarga Islam adalah untuk merancang, menyelaraskan, menyedia, menyelia, menjalankan pemantauan, bertanggungjawab, menjadi urusetia, mengendalikan Jawatankuasa Pendamai dan mengendalikan program bagi pemantapan keluarga. Secara keseluruhan, implikasi fungsi rundingcara dan pengurusan pembangunan keluarga Islam terhadap masalah hubungan pasangan adalah untuk menolong mereka dengan memberi bimbingan dan jalan penyelesaian (Norhayati et al. 2008).

PERBINCANGAN KAJIAN

Kesemua 14 fungsi rundingcara ini boleh dirumuskan sebagai peranan atau tugas utama yang signifikan dalam perundingan atau perbincangan bagi membantu pasangan bermasalah mengukuhkan hubungan dalam perkahwinan atau menyelesaikan masalah dengan cara yang terbaik. Secara praktisnya, fungsi rundingcara terhadap masalah hubungan pasangan dalam perkahwinan adalah untuk membantu pasangan bermasalah sebelum kes mereka dibawa ke Mahkamah Syariah (Sharifah Zaleha & Cederroth 1997) dan perlu melalui prosedur rundingcara.

Prosedur Rundingcara

Terdapat sepuluh prosedur rundingcara yang perlu dilaksanakan bagi mencapai fungsi rundingcara terhadap masalah hubungan pasangan dalam perkahwinan iaitu (Zawanah 1998; Norhayati et al. 2008):

1. Menerima fail klien
2. Menjalankan sesi rundingcara

3. Membuat penutupan sesi dan mencatatkan segala penilaian sesi rundingcara
4. Menentukan tarikh untuk sesi susulan jika perlu
5. Membuat panggilan pihak-pihak yang terbabit untuk temu janji seterusnya
6. Menanda “K.I.V.” pada fail jika pada pertimbangannya kes tersebut perlu ditangguhkan untuk sementara waktu
7. Menanda “Mahkamah” pada fail jika klien memutuskan untuk membawa kes ke mahkamah
8. Mengemuka laporan sesi rundingcara kepada pihak Mahkamah dengan menggunakan borang laporan kepada hakim
9. Menanda “selesai” jika kes telah dapat diselesaikan secara baik
10. Mengemuka fail kepada Pegawai Tadbir Agama (PTA) atau Ketua Penolong Pengarah (KPP) jika pada pertimbangannya kes tidak dapat diselesaikan secara baik.

Melalui prosedur rundingcara ini, pasangan yang menghadapi masalah hubungan dalam perkahwinan dapat mengenal pasti perkara yang saling menarik antara mereka dalam menyelesaikan isu-isu yang timbul hingga akhirnya mereka mencapai situasi menang-menang atau win-win situation (Azizah et al. 2018). Selain itu, pasangan dapat mengeratkan kembali hubungan antara satu sama lain dengan meletakkan perspektif yang lebih baik terhadap pasangan masing-masing. Melalui fungsi rundingcara ini juga dapat membantu pasangan yang bermasalah dan ahli keluarga mereka untuk meneroka idea dan pilihan baharu ke arah kehidupan keluarga yang sejahtera, harmoni dan saling memahami (Norhayati et al. 2008). Ini adalah kerana setiap masalah dalam perkahwinan ada jalan keluarnya sebagaimana firman Allah SWT dalam al-Quran, Surah al-Talaq 65, ayat 2 yang bermaksud “Dan sesiapa yang bertaqwa kepada Allah (dengan mengerjakan suruhan-Nya dan meninggalkan larangan-Nya), nescaya Allah akan mengadakan baginya jalan keluar (dari segala perkara yang menyusahkannya)”. Menurut perspektif Islam, rundingcara untuk pasangan bermasalah dalam perkahwinan perlu mematuhi prinsip-prinsip tertentu bagi membentuk, mengekal dan memperbaiki sesebuah perkahwinan, tetapi dari segi teknik perlu disesuaikan dengan keadaan semasa (Siti Zulaikha 2003). Dari perspektif psikologi, setiap individu yang dilahirkan ke dunia pasti mengalami perkembangan tingkah laku, emosi, kognitif dan rohani serta gangguan psikologi (Zainab 2015). Oleh itu, pasangan bermasalah merupakan individu yang perlu dibantu dan diberi bimbingan bagi mencari jalan penyelesaian yang terbaik dan berkesan.

Impak Rundingcara

Fungsi rundingcara menjadikan pasangan bermasalah mempunyai saluran untuk membuat aduan dan menyelesaikan masalah hubungan dalam perkahwinan secara adil. Ini adalah kerana terdapat dalam kalangan pasangan bermasalah yang tidak tahu tentang fungsi struktur sebagai suami dan isteri, tidak dapat membezakan komunikasi yang berkesan dengan yang tidak berkesan, mengalami masalah psikologi dan tidak mengenali hati dan perasaan pasangan masing-masing. Dengan adanya rundingcara, terdapat pasangan yang bermasalah dalam perkahwinan dapat dinasihati dan dipulihkan kembali sebelum mereka dibawa ke Mahkamah Syariah atau sebelum Mahkamah Syariah meluluskan perceraian. Sebagai contoh, sekiranya terdapat satu pihak yang bersetuju untuk bercerai dan Mahkamah Syariah telah berpuashati setelah melakukan penyiasatan bahawa perkahwinan tersebut tidak boleh diselamatkan, maka Mahkamah hendaklah menasihati pihak suami supaya melafazkan talaq (Siti Zulaikha 2003). Namun, dalam keadaan lain, apabila terdapat satu pihak yang tidak bersetuju dengan perceraian atau terdapat kemungkinan untuk berdamai, maka Mahkamah Syariah hendaklah melantik Jawatankuasa Pendamai yang terdiri daripada seorang Pegawai Agama (Pengerusi) dan dua orang lagi yang mewakili pihak suami dan isteri.

Walau bagaimanapun, terdapat juga pasangan bermasalah dalam perkahwinan yang tidak memanfaatkan fungsi rundingcara bagi mengatasi masalah hubungan mereka dalam perkahwinan. Kebiasaannya tujuan pasangan bermasalah mendapatkan khidmat rundingcara di Jabatan-jabatan Agama Islam Negeri adalah untuk memaklumkan hasrat mereka enggan berdamai, hendak bercerai dan hendak mendapatkan pandangan untuk meneruskan proses perundangan di mahkamah. Fenomena seperti ini berlaku terutamanya apabila salah seorang daripada pasangan berada dalam keadaan yang mendesak seperti isteri datang untuk meneruskan prosedur tuntutan fasakh kerana dianiaya dan didera oleh suami (Azizah et al. 2018). Oleh kerana itu, kejayaan khidmat rundingcara banyak bergantung kepada kerjasama pasangan yang bermasalah terutama individu yang memerlukan perkhidmatan rundingcara dan ia juga bergantung kepada kerjasama pihak ketiga yang dipanggil untuk hadir bersama dalam sesi rundingcara (Azizah et al. 2018).

KESIMPULAN

Rundingcara adalah satu perkhidmatan yang ditubuhkan dengan tujuan agar dapat membantu pasangan bermasalah dalam perkahwinan daripada bercerai. Perceraian adalah impak daripada hubungan pasangan suami

isteri yang telah membuat keputusan sebelum melalui sesi rundingcara atau yang lewat mendapatkan khidmat rundingcara hingga berlaku “retak menanti belah”. Bagi membantu pasangan bermasalah, 14 fungsi rundingcara disenaraikan sebagai *Standard Operating Prosedure* (SOP) di bawah Cawangan Rundingcara dan Pembangunan Keluarga Islam di JAWI. Daripada 14 fungsi rundingcara ini, lima daripadanya boleh dikategorikan sebagai strategi intervensi bagi mengukuh hubungan pasangan bermasalah dalam perkahwinan, iaitu memberi perkhidmatan rundingcara dan nasihat dalam menyelesaikan masalah kekeluargaan Islam, membantu menyelesaikan masalah kekeluargaan yang dihadapi oleh pasangan yang berkahwin, mengadakan sesi rundingcara dan bimbingan kepada pengaduan kes masalah rumah tangga bagi aduan rasmi atau kes-kes berdaftar, mengadakan sesi rundingcara dan bimbingan kepada pengaduan kes masalah rumah tangga bagi aduan secara hotline atau kes pandangan dan menyediakan laporan kes rundingcara untuk dikemukakan ke Mahkamah Syariah.

Secara keseluruhan, fungsi rundingcara ini sangat penting kerana ia dapat menurunkan kadar perceraian dan menyelamatkan pasangan bermasalah daripada bercerai. Ini adalah kerana melalui rundingcara, pasangan yang mengalami masalah dapat mengeratkan hubungan mereka dengan cara tidak memburukkan antara satu sama lain, meletakkan sesuatu dalam perspektif yang lebih baik dan mewujudkan situasi menang-menang. Bagaimanapun, fungsi rundingcara ini akan lebih memberi impak jika semua Pegawai Rundingcara diberi latihan hingga kompetensi rundingcara mereka dapat menurunkan kadar perceraian dan menyelamatkan pasangan bermasalah daripada bercerai.

RUJUKAN

- Abdul Kader Talib. 1990. Konsep manusia dan ciri-ciri khusus kaunseling/perundingcara dalam kaunseling menurut perspektif Islam. *Kertas kerja Seminar Kaunseling dalam Masyarakat Islam*. Yayasan Dakwah Islamiah. Kuala Lumpur, 25-26 September.
- Abdul-Rauf, Muhammad. 1994. *The Islamic Family: A General View*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ables, S. Billie & Brandsma, Jeffrey M. 1977. *Therapy for Couples*. London: Jossey-Bass Publishers.
- Amato, Paul R. & James, Spencer. 2013. Divorce in Europe and the United States: Commonalities and differences across nations. *Family Science* 1(1): 2-13.

- Azizah Mohd Rapini, Nur Zulfah Md Abdul Salam, Zanariah Dimon, Hammad Mohamad Dahalan & Zaini Yusnita Mat Jusoh. 2018. Konsep kajian amalan rundingcara keluarga di Jabatan Agama Islam Negeri-negeri di Malaysia: Tinjauan terhadap keperluan modul khusus. *Kertas Kerja International Research Management & Innovation Conference* (5th IRMIC 2018). Putrajaya, 7 Ogos.
- Caplan, G. 1970. *The Theory and Practice of Mental Health Consultation*. New York: Basic Books.
- Cook, T.D. & Buccino, A. 1979. The social scientist as a provider of consulting services to the federal government. Dlm. Platt, J. & Wicks, R. *The Psychological Consultant*. hlm. 104. New York: Grune & Stratton.
- Creswell, J. W. 2012. *Educational research – planning, conducting and evaluating quantitative and qualitative research*. Boston: Pearson.
- David L. Fenell & Barry K. Weinhold. 2012. *Counseling Families: An Introduction to Marriage, Couple and Family Therapy*. Edisi Keempat. U.S.A.: Love Publishing Company.
- Department of Public Expenditure and Reform. 2016. Consultation principles and guidance. <https://assets.gov.ie/5579/140119163201-9e43dea3f4b14d56a705960cb9354c8.pdf>.
- Hasan Langgulung. 1990. Kaunseling dalam Masyarakat Islam. *Kertas kerja Seminar Kaunseling dalam Masyarakat Islam*. Yayasan Dakwah Islamiah. Kuala Lumpur, 25-26 September.
- Ibn Kathir, Abi al-Fida' Ismail Ibn Kathir al-Qushi al-Damshiqi. 2007. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. al-Qahirah: Dar al-Ghad al-Jadid.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2011. *Data dan Maklumat Kekeluargaan/Sosial Masyarakat Islam Malaysia*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2017. Rekod Jumlah Pendaftaran Nikah, Cerai dan Rujuk Mengikut Negeri Tahun 2011-2011.
- Jabatan Perangkaan Malaysia. 2019. Perangkaan perkahwinan dan perceraian, Malaysia, 2019.
- JAWI. 2014. Laman web rasmi JAWI. <http://jawi.gov.my/index.php/my/bahagianjawi/perkahwinan-a-pembangunan-keluarga>. [1 April 2020].
- Juho, Härkönenjuho. 2013. Divorce: Trends, patterns, causes, consequences. Stockholm Research Reports in Demography 2013:7. The Demography Unit.
- Lembaga Penyelidikan Undang-Undang. 2001. *Akta Undang-Undang Keluarga Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1984 (AKTA 303)*. Kuala Lumpur: International Law Book Services.

- LPPKN. 2015. *Family Well-Being Index Report Malaysia 2011*. Kuala Lumpur: Bahagian Kependudukan, Lembaga Penduduk dan Pembangunan Keluarga Negara.
- LPPKN. 2020. Kaunseling keluarga dan perkahwinan. Laman Web Rasmi Lembaga Penduduk dan Pembangunan Keluarga Negara. <https://www.lppkn.gov.my/index.php/perkhidmatan-pembangunan-keluarga/173-pk0008>. [1 April 2020].
- Muhd Mansur Abdullah & Siti Nordinar Mohd Tamin. 1996. *Pengantar Kaunseling*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- MyGovernment. 2019. Mengurus institusi keluarga. Putrajaya: Unit Pemodenan Tadbiran dan Perancangan Institusi Keluarga. <https://www.malaysia.gov.my/portal/subcategory/14?language=my>. [1 April 2020].
- Najati, Muhammad Uthman. 1985. *al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*. Kaherah: Hai'ah al-Kuttab.
- Norhayati Ahmad, Norhudayati Hj. Mansor, Roslee Ahmad, Sulaiman Shakib Mohd. Noor. 2008. Peranan, proses kerja & tanggungjawab kaunselor di Jabatan Agama Islam dalam menangani masalah kekeluargaan. Kertas Kerja Seminar Kaunseling Keluarga. http://www.academia.edu/25542089/Peranan_Proses_Kerja_and_Tanggungjawab_Kaunselor_Di_Jabatan_Agama_Islam_Dalam_Menangani_Masalah_Kekeluargaan. [1 April 2020].
- Sharifah Zaleha Syed Hasan & Cederroth, S. (1997). *Managing Marital Disputes in Malaysia: Islamic Mediators and Conflict Resolution in the Syariah Courts*. London: Curzon Press Ltd.
- Shertzer, B. & Stone, S. C. 1976. *Fundamentals of Guidance and Counselling*. Boston: Houghton Mufflin Co.
- Siti Marziah Zakaria, Abdul Rahman Ahmad Badayai, Nor Ba' Yah Abdul Kadir & Salina Nen. 2018. Pengukuran dan peramal perkahwinan berkualiti: Satu sorotan. *Journal of Education and Social Sciences* 9(1): 59-64.
- Siti Zulaikha Hj. Mohd. Noor. 2003. Rundingcara: Jalan mengatasi masalah keluarga. *Majalah Sinar Rohani*. November.
- Tafsir Pimpinan al-Rahman kepada Pengertian al-Quran 30 Juzu'*. 2013. Terj. Abdullah Muhammad Basmeih. Cetakan ke-20. Kuala Lumpur: Darul Fikir Sdn. Bhd.
- United Nations. 2011. Population facts. Deparment of Economic and Social Affairs. Population Division. Disember.
- Yahya Jaya, M.A. Prof. 2004. *Bimbingan Kaunseling Agama Islam*. t.tp.: Angkasa Raya.

- Williams, K. 2003. Has the future of marriage arrived? A contemporary examination of gender, marriage, and psychological well-being. *Journal of Health and Social Behavior* 44: 470-487.
- Zahran, Hamid Abd al-Salam, 2002. *al-Tawjih wa al-Irshad al-Nafsi*. Cetakan Ketiga. al-Qahirah: 'Alam al-Kutub.
- Zainab Ismail. 2001. Proses kaunseling Islam di kalangan pasangan yang bermasalah: Satu kajian kes di Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur. Tesis PhD, Universiti Sains Malaysia.
- Zainab Ismail. 2014. Pendekatan komunikasi dalam kaunseling keluarga. Dlm. Zainab Ismail, Salasiah Hanin Hamjah & Rosmawati Mohamad Rasit. *Isu Dakwah Masa Kini – Keluarga, Komuniti Marginal dan Pendidikan*, hlm. 54-70. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Zainab Ismail. 2015. Faktor gangguan psikologi dalam kalangan mahasiswa universiti. *Al-Hikmah* 7(2): 55-71.
- Zawanah Muhammad. 1998. Perkhidmatan kaunseling perkahwinan di Jabatan-jabatan Agama Islam. Tesis Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohamad Pairuz Suhairi Abdullah
Bahagian Dakwah
Jabatan Kemajuan Islam Malaysia
Emel: paizarnim@yahoo.com.my

Prof. Dr. Zainab Ismail
*Corresponding author
Profesor
Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi
Emel: zainab@ukm.edu.my

Hubungan PAS dengan Non-Muslim dalam Persaingan Politik Islam di Malaysia 1951-2020

The Relationship of PAS with Non-Muslims in the Struggle
for Political Islam in Malaysia 1951-2020

*MUHAMAD FAISAL ASHAARI
NOR SYUHADA ROSLAN
ZULKEFLI AINI

ABSTRAK

Perjuangan parti politik yang tertumpu kepada sesuatu agama dan bangsa sahaja boleh menjejaskan sokongan dalam pilihanraya kerana perjuangan politik kebiasaannya melibatkan kepentingan semua pihak. Sangat penting bagi parti politik menjaga kepentingan semua pihak khususnya dalam sesebuah masyarakat majmuk kerana sokongan akan diberikan kepada parti yang akan menjaga kepentingan agama dan bangsa mereka. Inilah dilema yang dihadapi oleh PAS dalam persaingan politik di Malaysia antara memperoleh sokongan politik dan tanggungjawab membawa mesej Islam kepada masyarakat. Namun, PAS konsisten memperjuangkan politik Islam di Malaysia sejak penubuhannya 1951 hingga 2020. Bagi menganalisis pendekatan politik PAS kepada non-Muslim, artikel ini membahagikan kepada tiga bentuk pendekatan. Pertama, *tafahum* iaitu mendekati dan memahami; Kedua, *Ta'awun* iaitu tolong menolong dan bekerjasama; Ketiga, *Tahaluf* iaitu pakatan politik. Artikel ini membincangkan tiga pendekatan di atas dengan membahagikan tempoh dari 1950an hingga 2020 kepada empat fasa. Fasa pertama ialah fasa permulaan iaitu fasa berhadapan dengan perkauman yang menebal dalam kalangan masyarakat. Fasa kedua ialah fasa *tafahum* ketika PAS berada dalam kerajaan campuran dan penubuhan Chinese Consultative Council (CCC). Fasa ketiga ialah fasa *Tahaluf* apabila dapat menubuhkan Kelab Penyokong PAS dan membentuk Barisan Alternatif (BA) dan Pakatan Rakyat (PR) dengan DAP. Fasa keempat ialah fasa *tafahum* dan *Ta'awun* apabila dapat menerima non-Muslim sebagai ahli bersekutu dan menubuhkan Dewan Himpunan Penyokong PAS. Pada tiga dekad yang pertama, PAS berhadapan dengan cabaran perkauman yang menebal dalam kalangan masyarakat termasuk dalam PAS sendiri. Seterusnya, PAS berhadapan dengan cabaran menterjemahkan nilai Islam dalam interaksi politik dengan non-Muslim.

Kata kunci: *Tahaluf* siyasi, *Islamic party*, *politik Islam*, *PAS*.

ABSTRACT

The struggle of political party that focuses only on a particular religion and race can affect support in elections because politics usually involve the interest of all parties. It is crucial for a political party to look after the interests of all people especially in a plural society because support will be given to the parties that will safeguard the interests of their religions and races. This is the dilemma faced by PAS in the political struggle in Malaysia, between gaining political support or the responsibility of conveying the message of Islam to the society. However, PAS has been consistent in its struggle for Islamic politics in Malaysia since its inception from 1951 to 2020. To analyse PAS's political approach to non-Muslims, this article divides the approach into three sections. First, *tafahum* which is to approach and understand; Second, *Ta'awun* which is to help and cooperate; Third, *Tahaluf* which is a political cooperation. This article discusses the above three approaches by dividing the period from the 1950s to 2020 into four phases. The first phase is the initial phase which is the phase of facing racism that was thick in the society. The second phase is *tafahum* phase when PAS was in the coalition government and the establishment of Chinese Consultative Council (CCC). The third phase is *Tahaluf* phase when PAS successfully established PAS Supporters Club and formed a cooperation with DAP in Barisan Alternatif (BA) and Pakatan Rakyat (PR). The fourth phase is the phase of *tafahum* and *Ta'awun* when PAS could accept non-Muslims as the associate members and establish the PAS Supporters Assembly Wings. In the first three decades, PAS faced a growing racial challenge among the community, including within PAS itself. Next, PAS faces the challenge of translating Islamic values into political interaction with non-Muslims.

Keywords: *Islamic party, PAS, political Islam, Tahaluf.*

PENDAHULUAN

Perjuangan agama menerusi jalur politik khususnya dalam masyarakat majmuk akan berhadapan dengan dilema antara memperoleh undi dan membawa misi agama. Sungguhpun begitu, gerakan Islam tidak mempunyai pilihan melainkan terus berusaha mencapai misi politik Islam sehingga matlamat pelaksanaan undang-undang Islam dapat direalisasikan (Steiner, 2018). Di Malaysia, Parti Islam SeMalaysia (PAS) merupakan sebuah gerakan Islam yang memperjuangkan dakwah menerusi jalur politik sejak penubuhannya pada 1951. Antara cabaran utama kepada PAS ialah untuk mendapatkan undi dari non-Muslim kerana idealisme politik Islam mungkin tidak selari dengan kepentingan dan keperluan non-Muslim (Abdull Rahman et al 2009; Farish Noor, 2014). Namun PAS terus konsisten dalam idealisme itu dan tidak pernah tertinggal dari menyertai pilihanraya sejak 1955 hingga kini. PAS mungkin menyedari pegangannya itu boleh menjejaskan sokongan dari non-Muslim, namun menurut

Presiden PAS (2018), parti itu terus bertahan dalam perjuangan politik Islam kerana ia bukanlah perkara yang boleh dijual beli. Malahan, dengan prinsip itulah perjuangan PAS terus bertahan hingga hari ini.

PAS menerima realiti politik Malaysia yang mempunyai pelbagai kaum walaupun sebelum kemerdekaan PAS menolak kemerdekaan yang ditaja oleh penjajah kerana ia berkompromi dengan kaum Cina dan India (Mohd Fadli, 2016). Namun, sedikit demi sedikit PAS boleh mengadaptasi keadaan masyarakat majmuk ini dengan penuh kematangan sehinggalah pada tahun 2010, PAS boleh menerima non-Muslim sebagai ahli parti bersekutu. Perjuangan untuk politik Islam menerusi pilihanraya tidak cukup dengan sokongan dari orang Islam sahaja, tetapi memerlukan sokongan dari non-Muslim. Menurut Mohd Izani (2018), PAS tidak meletakkan matlamat pilihanraya sahaja tetapi ingin melaksanakan negara Islam yang menjadi teras kepada politik Islam. Oleh itu, Liow (2011) berpandangan bahawa PAS boleh dianggap sebagai parti yang bersifat hybrid iaitu menggabungkan ciri 'fundamentalist' dan 'reformist' kerana memperjuangkan agama dan menyesuaikan tuntutan agama dengan realiti semasa. Artikel ini membincangkan dinamika pendekatan PAS kepada non-Muslim dalam mencapai matlamat politik Islam sepanjang tujuh dekad antara tahun 1950an hingga tahun 2020.

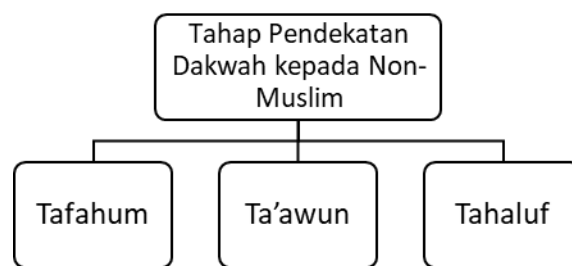
KERANGKA HUBUNGAN DAKWAH NON-MUSLIM DALAM JALUR POLITIK

Islam meletakkan asas hubungan antara Muslim dan non-Muslim berteraskan kepada dakwah iaitu mengajak kepada kebaikan dan menyampaikan mesej yang baik kepada mereka (al-Qaradawi 1983). Hubungan ini perlu dikukuhkan menerusi pelbagai cara termasuklah menerusi jalur politik seperti yang telah ditunjukkan oleh Rasulullah. Selepas kewafatan baginda, gerakan Islam pula berperanan untuk memastikan polisi, dasar dan pelaksanaan Islam yang adil dapat dilaksanakan dalam negara untuk semua rakyat termasuklah non-Muslim. Ini bermakna, pelaksanaan politik Islam boleh diaplikasikan dalam negara yang mengamalkan sistem demokrasi mahupun sistem monarki. Namun, pendekatan perlu disesuaikan dengan konteks masing-masing dengan syarat matlamat politik Islam tercapai.

PAS memperjuangkan Islam sebagai teras dalam pemerintahan di Malaysia sejak sebelum merdeka lagi. Walaupun PAS merupakan parti yang berteraskan Islam, PAS perlu mengambil kira sokongan non-Muslim ini kerana penyertaan dalam pilihanraya memerlukan kepada sokongan ramai untuk mendapatkan kuasa. Ini bertepatan dengan Islam yang

merupakan agama untuk semua bangsa. Untuk menganalisis usaha PAS untuk mendapat sokongan non-Muslim dalam memperjuangkan politik Islam di Malaysia, artikel ini memperkenalkan satu model yang terdiri dari tiga komponen iaitu; pertama, *tafahum* iaitu mendekati dan memahami; kedua, *Ta'awun* iaitu tolong menolong dan bekerjasama; ketiga, *Tahaluf* iaitu bersepakat.

Rajah 1: Model Hubungan PAS dan Non-Muslim dalam Politik Islam



Model ini dibangunkan dengan mengambil kira dua aspek. Pertama ialah aspek penerimaan non-Muslim terhadap Islam dalam bentuk sokongan dan kesediaan mereka menerima pelaksanaan Islam. Ia merupakan tahap pertama selepas mesej dakwah disampaikan kepada mereka. Kedua ialah kesediaan mereka untuk mempertahankan nilai yang diperkenalkan oleh Islam. Penjelasan lanjut seperti berikut:

Konsep *Tafahum*

Tafahum iaitu saling memahami merupakan asas penting yang perlu wujud dalam setiap masyarakat apatah lagi dalam masyarakat majmuk yang berbeza bangsa, warna kulit dan agama. Ini merupakan hikmah kepada kejadian manusia yang Allah jadikan secara berbilang bangsa dan kaum (Surah al-Hujurat, 49). *Tafahum* sangat penting dalam sesebuah negara yang mempunyai masyarakat majmuk kerana saling memahami asas kepada pembentukan masyarakat yang harmoni dan bertoleransi. Menurut (Nazri et al. (2011), kemajmukan ini selalunya akan membawa kepada timbul isu-isu berbangkit dalam hubungan etnik di Malaysia. Ia bukan sekadar saling memahami persamaan dan perbezaan dari sudut sosial sahaja tetapi yang ialah dapat mengelak dari prejudis dan konflik dalam kalangan masyarakat.

Memperkenalkan cara hidup Islam kepada semua pihak dan cuba saling memahami antara satu sama lain bersesuaian dengan konsep *Tafahum*. Islam bersedia menerima perbezaan dan perbezaan itu boleh

diharmonikan dengan cara yang terbaik terutamanya memberikan hak yang sepatutnya kepada yang berhak dan dengan cara berdialog. Oleh itu, Islam sangat menghargai non-Muslim yang boleh menerima prinsip Islam dan mereka boleh digolongkan sebagai mualaf yang layak menerima zakat kerana hati mereka sudah dijinakkan dengan Islam (Surah al-Taubah: 60). Konsep *Tafahum* ini menjadi teras dalam hubungan dengan masyarakat yang berbeza agama dan bangsa (Ab Aziz Zin, 1999). Dalam menjalinkan hubungan kemasyarakatan dengan non-Muslim, Orang Islam tidak patut berdiam diri dan malu menzahirkan identiti Islam dengan jiran-jiran. Sebaliknya, mereka perlu menunjukkan cara hidup Islam supaya non-Muslim mengenali Islam dan boleh menerima cara hidup Islam.

Dalam konteks gerakan Islam, *Tafahum* merupakan tahap pertama dalam hubungan dengan non-Muslim. Konsep ini digunakan untuk saling cuba memahami non-Muslim dan menyebarkan cara hidup Islam kepada mereka secara langsung mahupun tidak. Ia akan melahirkan sifat tolong menolong dan saling mempercayai seterusnya membawa kehidupan yang harmoni. Gerakan Islam sentiasa memerhatikan manakah pihak yang sedia untuk bersama dengan perjuangan politik Islam dan mereka perlu didekati dengan pelbagai kaedah dan cara. Di Mekah, Rasulullah melaksanakan usaha dakwah dengan mengajak orang Quraisy menerima Islam. Walaupun yang memeluk Islam sekitar 200 orang, baginda terus mengajak mereka kepada Islam. Peluang kehadiran masyarakat Arab ke Mekah bagi menunaikan haji diambil peluang oleh Rasulullah mendekati Aus dan Khazraj. Pertemuan ini akhirnya membuka laluan kepada penyebaran Islam di Madinah.

Konsep *Ta'awun*

Ta'awun membawa erti tolong-menolong dan bantu-membantu. Allah yang mengarahkan orang Islam tolong-menolong dalam perkara al-Birr dan al-Taqwa (Surah al-Maidah: 2) dan mengharuskan orang Islam berbuat baik dengan non-Muslim yang tidak menentang Islam (Surah al-Mumtahanah: 8). Pada asasnya, bekerjasama dengan mana-mana pihak merupakan tindakan yang perlu dilakukan untuk mencapai matlamat kebaikan. Kerjasama bermakna usaha sama, bersepakat, gotong-royong dan bantu-membantu di antara dua entiti atau lebih bagi mencapai matlamat tertentu (Surtahman, 2008). Dalam konteks gerakan Islam, ia perlu diusahakan dengan mana-mana pihak termasuklah dengan non-Muslim yang dirasakan boleh membantu mencapai matlamat politik dan dakwah Islam. Kerjasama ini membolehkan dialog dan berunding bagi

menyampaikan mesej Islam kepada kelompok sasaran yang sebelum ini mungkin ada halangan.

Ta'awun merupakan tahap yang kedua non-Muslim setelah mereka menunjukkan sikap yang positif dengan Islam. Kesediaan mereka untuk bekerjasama dengan gerakan Islam menandakan penerimaan mereka dan lebih dari itu ia membuktikan kesediaan mereka untuk bersama orang Islam walaupun mungkin tidak pada semua perkara. Sekurang-kurangnya, ia merupakan suatu kesediaan yang ditunjukkan untuk bersama dengan orang Islam.

Ini dilihat secara jelas dalam komitmen yang baik seperti yang diberikan Abu Talib kepada Rasulullah. Walaupun dia tidak memeluk Islam tetapi dia banyak mempertahankan Rasulullah dari ancaman Quraisy. Ketika di Madinah, Rasulullah membangunkan etika kenegaraan yang memandu hubungan masyarakat majmuk di sana yang akhirnya diangkat sebagai Piagam Madinah. Antara perkara yang termaktub dalam piagam ini ialah kaum muslimin dan Yahudi harus hidup secara damai, bebas memeluk dan menjalankan ajaran agama masing-masing (Diab, 2018). Piagam ini boleh dikatakan sebagai satu bentuk *Ta'awun* antara orang Islam dengan Yahudi untuk membina sebuah negara dan menerima Rasulullah sebagai pemimpin kepada seluruh penduduk Madinah. Perbezaan antara *Ta'awun* dan *Tafahum* ialah dari sudut komitmen dan kerjasama kerana pada tahap *Ta'awun* perbincangan semakin giat diusahakan dan mereka sedia mencapai kata sepakat dalam satu-satu isu. Malahan boleh bersepakat dan memberi komitmen yang baik dalam satu-satu isu yang melibatkan kepentingan bersama.

Konsep *Tahaluf*

Tahaluf ialah kerjasama politik atau pakatan politik khususnya dengan non-Muslim untuk kepentingan bersama bermula dengan kesepakatan untuk melakukan kebaikan, mempertahankan kebenaran serta menentang segala kezaliman (al-Ghadban 1997; Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2016). Semua usaha dan kesepakatan yang dilakukan itu akan memberikan kelebihan kepada Islam dalam masa yang dekat dan jauh. Menurut Abu Bakar Hamzah (1992), kerjasama ini turut boleh melibatkan non-Muslim bagi berhadapan dengan musuh secara bersama. Manakala Muhammad Faiz & Wan Fariza (2015) menjelaskan bahawa *Tahaluf* merupakan antara cara yang menarik bagi menjayakan pengurusan politik dalam negara yang berbilang kaum dan agama. Secara tidak langsung, *Tahaluf* juga merupakan salah satu strategi politik Islam yang mampu menarik sokongan masyarakat berbilang kaum dan agama di Malaysia.

Tahaluf siyasi adalah salah satu strategi politik yang boleh diamalkan dengan cara bekerjasama atau mengikat perjanjian dengan mana-mana pihak. Ia merupakan pendekatan yang biasa dilakukan oleh mana-mana parti politik yang berkongsi kepentingan terhadap sesuatu perkara (Ilonszki & De Giorgi 2018). Dalam konteks gerakan Islam, *Tahaluf siyasi* atau kerjasama politik boleh dilakukan termasuklah dengan non-Muslim sekiranya ia dapat mencapai matlamat politik Islam iaitu sebagai wasilah untuk menegakkan Islam, memperkukuhkan kedudukan umat Islam atau membuka ruang dakwah kepada semua. Sekiranya *Tahaluf* itu merugikan kepentingan Islam dan umat Islam, maka ia tidak wajar untuk dilakukan atau diteruskan.

Berdasarkan sejarah Islam, Rasulullah pernah mengadakan persepakatan politik dengan non-Muslim seperti dalam peristiwa perjanjian Hudaibiyah. Perjanjian ini berlaku antara Rasulullah dengan Quraisy pada tahun keenam Hijrah yang intipati perjanjian ini memberikan kelebihan kepada orang Islam. Begitu juga dengan perjanjian Rasulullah dengan Mut'im bin Adi yang sedia untuk mempertahankan Islam biarpun dia tidak memeluk Islam. Sebelum Islam, Rasulullah pernah menyertai perjanjian yang dinamakan dengan Hilf al-Fudul untuk menentang kezaliman (al-Ghadban, 1997; Ibn Hisham, 1999). *Tahaluf* merupakan tahap ketiga dan tahap yang tertinggi dalam berhubungan dengan non-Muslim kerana pada tahap ini semua pihak saling bersedia untuk membantu dan mempertahankan diri kerana ada ikatan perjanjian antara mereka sama ada secara rasmi atau sebaliknya. Kesediaan mereka pada tahap ini bukan sekadar pengakuan tetapi diikuti dengan komitmen tertentu.

Tahaluf dan *Ta'awun* pada asasnya nampak bagaikan ada persamaan kerana keduanya adalah kerjasama politik, tetapi perbezaan antara keduanya ialah dari sudut keterikatan dan komitmen. *Tahaluf* menuntut semua ahli lebih terikat dengan polisi yang telah dipersetujui bersama berbanding *Ta'awun* yang ikatannya lebih bebas. Walaupun mungkin *Tahaluf* ada yang mengamalkan prinsip bersetuju untuk tidak bersetuju, namun perlu mempunyai justifikasi yang kukuh untuk berbeza. Menurut Abdul Hadi Awang (2019) *Ta'awun* lebih longgar dan tidak terlalu mengikat antara ahli yang menganggotainya kerana mereka bebas membuat pendirian politik masing-masing. Daripada ketiga-tiga istilah ini, istilah pakatan politik atau *Tahaluf siyasi* lebih banyak dibincangkan dalam aspek pemerintahan oleh para pengkaji (Nadirsah 2019; Mohd Syakir 2016; Muhammad Faiz & Wan Fariza Alyati 2015) berbanding dengan dua istilah lainnya iaitu *Tafahum* dan *Ta'awun*.

DINAMIKA POLITIK PAS TERHADAP NON-MUSLIM

Dalam melakar hubungan PAS dengan non-Muslim dalam konteks politik Malaysia, PAS mempunyai pendekatan yang dinamik. PAS tetap berpegang dalam soal dasar dan prinsip tetapi boleh berubah dalam aspek pendekatan sejajar dengan kedudukan PAS yang juga merupakan parti politik yang memerlukan kepada pendekatan yang lebih anjal (Liow, 2011). Pendekatan anjal ini bertujuan untuk memastikan PAS terus relevan dan mampu mendapatkan sokongan semua pihak terhadap PAS. Ia juga diharapkan dapat mengubah persepsi negatif dan menghilangkan prejudis non-Muslim terhadap Islam seterusnya dapat memberikan sokongan kepada PAS (Ahmad Fakhruddin 2015). Menurut Abdul Hadi (2019), PAS tidak menganggap golongan non-Muslim sebagai satu kelompok yang asing, tetapi mereka merupakan golongan yang perlu ditunaikan hak sebagai manusia yang hidup dalam masyarakat. Selain dari usaha memperoleh sokongan politik dari non-Muslim, PAS juga menyebutkan kepada mereka kebaikan dan kelebihan yang terdapat dalam Islam supaya mereka dekat dan boleh menerima Islam. Sokongan mereka kepada PAS merupakan sebuah kejayaan kerana sokongan ini bererti penerimaan gerakan politik yang berwajah Islam.

Sepanjang penglibatan dalam politik Malaysia, PAS telah berjaya membentuk kerajaan di peringkat pusat melalui Kerajaan Campuran PAS-Perikatan (1973-74) dan penyertaan dalam kerajaan BN (1974-1977) serta bekerjasama dalam pembentukan kerajaan Pakatan Nasional (2019- kini). PAS juga telah berjaya membentuk kerajaan di peringkat negeri iaitu di Kelantan (1990), di Terengganu (1999), di Perak (2008) dan menyertai kerajaan Selangor (2008-2018). Menurut Asmak & Mohd Fadli (2019), kejayaan pembentukan ini ada kaitan rapat dengan strategi politik PAS yang mengadakan kerjasama politik dengan pelbagai pihak terutama selepas Peristiwa 13 Mei 1969. PAS pernah mengadakan pakatan politik atas nama Harakah Keadilan Rakyat - HAK (1986), Angkatan Perpaduan Ummah - APU (1989-1996), Barisan Alternatif - BA (1999-2008), Pakatan Rakyat - PR (2008-2015), Gagasan Sejahtera - GS (2016-2019) dan juga Muafakat Nasional bersama UMNO (2019) dan Perikatan Nasional dengan Bersatu (2019). Dalam kerjasama politik di atas, PAS secara tidak langsung membina hubungan dengan non-Muslim yang menyertai pakatan politik berkenaan. Dalam keanggotaan di peringkat parti, PAS telah berjaya membentuk entiti khusus untuk non-Muslim bermula dengan pembentukan Majlis Perunding Cina - CCC (1985-1986) dan seterusnya penubuhan Kelab Penyokong PAS - KPP (2003-2010) yang akhirnya dijadikan Dewan Himpunan Pendukung PAS sejak 2010.

Untuk melihat dengan lebih dekat usaha yang dilakukan PAS untuk mendekati golongan non-Muslim dari awal penubuhannya hingga 2020 boleh dibahagikan kepada tujuh peringkat.

Pertama (50an)

PAS bergerak sebagai parti politik Islam yang mahu menjadikan negara ini diperintah dengan nilai dan perundangan Islam. Pada 1953 PAS dijemput dalam perbincangan dalam National Convention bagi menuntut pilihanraya segera ke arah membentuk kerajaan sendiri dan mencapai kemerdekaan. Ia merupakan perbincangan yang melibatkan parti Melayu dan bukan Melayu seperti MCA tetapi tuntutan PAS dalam perbincangan ini tidak diambil kira. Akhirnya, PAS menarik diri dari terlibat dalam perbincangan ini kerana keputusan National Convention didakwa tidak menjaga kepentingan Melayu dan Islam (Mohd Fadli 2016). Yang Dipertua PAS, Tuan Haji Ahmad Fuad menegaskan keperluan PAS bersama non-Muslim untuk menegakkan negara Islam tetapi pandangannya itu tidak diterima oleh PAS. Pada pilihanraya 1955, PAS tidak bergabung secara rasmi dengan mana-mana parti dan hanya dapat memenangi satu kerusi sahaja.

Selepas menarik diri dari National Convention pada 1954, PAS tidak mengadakan hubungan rasmi dengan parti bukan Melayu tetapi hubungan ada dijalankan secara tidak rasmi yang lebih kepada hubungan peribadi. Sebagai contoh, Yang DiPertua PAS pada ketika itu, Burhanuddin al-Helmy ada membuat hubungan peribadi dengan tokoh kiri dalam pakatan PUTERA-AMCJA (1947-1948) kerana beliau juga merupakan seorang tokoh nasionalis Melayu. Begitu juga hubungan PAS dengan parti pelbagai kaum yang dipimpin oleh Parti Negara (PN) yang dipimpin oleh Dato Onn Jaafar dalam kongres Pemuda Malaya pada 1955; termasuklah Parti Buruh (PB) yang ketuai oleh Ishak Mohammad dan Parti Rakyat (PR) yang ketuai oleh Ahmad Boestamam (Zabidin 2015). Sungguhpun ada hubungan antara PAS dengan parti lain, ia bukanlah suatu kerjasama yang padu sehingga dapat membentuk suatu front yang kuat. Menurut Mohd Izani (2017), ketiadaan kerjasama politik melalui pakatan pembangkang yang kukuh menjelang kemerdekaan sehinggalah selepas merdeka telah memudahkan penguasaan Parti Perikatan dalam politik Malaysia.

Masyarakat Melayu sebelum merdeka lagi menolak parti yang disertai oleh pelbagai kaum tetapi mereka boleh bersetuju dengan konsep pakatan iaitu hubungan antara parti. Ini dapat dilihat dari kegagalan Dato Onn yang mewujudkan Parti Negara sebagai parti pelbagai kaum hanya dapat bertahan setahun sahaja (Azahar Yaakub 2007). Menurut Mohd Fadli

(2016), pendirian PAS yang tegas dengan agama dan Melayu menjadikan PAS sebagai bukan parti pilihan non-Muslim untuk dibentuk sebarang kerjasama. Ringkasnya, PAS berada di peringkat permulaan untuk mencari rentak dalam persaingan politik di Tanah Melayu menjelang kemerdekaan. Tiada *Tafahum* yang dapat dibentuk dengan non-Muslim, apatah lagi *Ta'awun* dan *Tahaluf*.

Kedua (60an)

Pada awal dekad ini, terdapat pandangan dalam PAS yang ingin mendekati non-Muslim secara lebih serius. Timbalan Yang diPertua PAS, Zulkifli Mohammad mencadangkan kepada mesyuarat Jawatankuasa Agung PAS supaya PAS membuka keahlian bersekutu kepada orang non-Muslim pada Muktamar PAS 1963. Beliau berpandangan dengan jumlah non-Muslim yang semakin bertambah tidak mungkin PAS boleh menegakkan negara Islam tanpa sokongan mereka. Walau bagaimanapun, cadangan ini mendapat tentangan hebat daripada pimpinan PAS yang berjiwa Melayu yang akhirnya cadangan tersebut terpaksa ditolak oleh Jawatankuasa Agung PAS. Beliau menerima kritikan keras dari pemimpin PAS yang lain sehingga berlakunya satu konflik pemikiran dalam kalangan kepimpinan PAS. Bagi mengelakkan ketegangan berlaku di antara Zulkifli Mohammad dan pimpinan PAS, beliau menarik semula kenyataan dan cadangan tersebut (Amaluddin Darus 1969).

Dekad ini merupakan peringkat awal pembentukan hubungan PAS dengan non-Muslim secara lebih serius. Usaha ini perlu dilakukan memandangkan UMNO telah berjaya membentuk pakatan politik yang terdiri dari pelbagai bangsa, sedangkan PAS masih lagi bersendirian. Namun, usaha ini berhadapan dengan semangat nasionalis Melayu yang kuat pada ketika itu menyebabkan idea ini ditentang oleh pemimpin seperti Asri Muda. Menurut Farish A. Noor (2003 & 2014) Asri Muda telah dilabelkan sebagai pejuang nasionalis disebabkan tindakannya yang cuba menyatukan PAS dan UMNO malahan menyertai Barisan Nasional dari tahun 1972 hingga 1978. Pendekatan Asri yang cenderung kepada nasionalisme mencetuskan perbalahan dalam parti kerana beliau dianggap telah membawa parti jauh dari agenda Islam. Menurut Asmak & Mohd Fadhli (2019), keadaan politik perkauman yang membawa kepada tragedi 13 Mei 1969 menyukarkan proses sosialisasi PAS terhadap masyarakat majmuk pada dua dekad pertama pergerakan PAS. Untuk menjaga sokongan politik, PAS perlu menjadi parti yang bersifat nasionalis manakala untuk menjaga kelangsungan dakwah, PAS perlu menjadi parti yang lebih terbuka.

Perkauman merupakan isu yang menjadi cabaran kepada PAS khususnya pada dekad 50an dan 60an untuk mendekati non-Muslim. Pada dekad ini, tiada lagi *Tafahum* yang dapat dibentuk dengan non-Muslim, apatah lagi *Ta'awun* dan *Tahaluf* kerana mengadakan hubungan non-Muslim masih lagi di peringkat perbincangan.

Ketiga (70an)

Dekad ini merupakan dekad yang menyaksikan pengembangan hubungan dengan non-Muslim berikutan PAS dapat membentuk kerajaan campuran dengan BN pada 1973 untuk menyelamatkan masa depan politik Melayu selepas 13 Mei 1969. PAS menggunakan ruang ini untuk berjinak-jinak dengan pihak non-Muslim kerana BN turut disertai oleh parti berdasarkan kepada kaum seperti Malaysia Chinese Association (MCA), Sarawak United Peoples' Party (SUPP) dan Malaysian Indian Congress (MIC) dan Progresif Rakyat (PPP) serta Parti Pesaka Bumiputera Bersatu (PBB) dan Parti Perikatan Sabah yang mewakili masyarakat Bumiputera Sabah dan Sarawak (Ibu Pejabat BN, 1974). Ini merupakan pengalaman pertama PAS membentuk kerajaan campuran dengan gabungan parti yang di dalamnya terdapat parti non-Muslim. PAS telah membahaskan isu kerjasama ini panjang lebar dari sudut hukum dan politik, tetapi pada masa itu masih belum wujud institusi Majlis Syura Ulama yang berperanan sebagai pemutus dasar seperti hari ini (rujukan). Dalam masa yang sama, PAS pada ketika itu lebih dilihat masih lagi cenderung kepada nasionalisme Melayu.

Pada penghujung 1970an, ramai tokoh ulama muda telah menyertai PAS seperti Fadzil Mohd Noor, Nakhaie Ahmad dan Abdul Hadi Awang. Penyertaan mereka telah memberi satu anjakan paradigma ke dalam PAS khususnya pendekatan terhadap non-Muslim. Menurut Nakhaie Ahmad (1986a), mereka telah cuba memberikan konotasi baru terhadap maksud kerjasama politik dengan non-Muslim berdasarkan syariat Islam. Tidak kufur mengadakan kerjasama politik dengan non-Muslim tetapi boleh jatuh kufur apabila reda dengan agama mereka. Gelombang ini cuba meruntuhkan idea nasionalisme dengan mengetengahkan kefahaman bahawa Islam tidak menegah kerjasama dengan non-Muslim dengan tujuan untuk menguatkan Islam selama mana ia tidak membawa kepada kekufuran. Bahkan Islam menuntut penganutnya mendedahkan kebaikan Islam kepada non-Muslim supaya mereka menerima Islam (Nakhie Ahmad 1986b).

Kedudukan PAS dalam kerajaan berakhir pada 1978 dengan berlaku MAGERAN di Kelantan. Dengan itu, PAS kembali bersendirian dan hubungan dengan non-Muslim yang terbina semasa PAS dalam

kerajaan tidak lagi bersama dengan PAS. DAP menyatakan sokongan kepada PAS yang dibuli oleh BN dan ada cadangan dari Dato Asri ialah untuk membina hubungan dengan DAP biarpun mendapat tentangan dari sesetengah pemimpin PAS. Ringkasnya, dekad ini PAS dapat pengalaman baharu dalam kerajaan yang telah mengubah pendekatan PAS ke arah parti yang lebih terbuka.

Keempat (80an)

Pada dekad ini, pendekatan PAS mula dilihat lebih proaktif dalam mendekati non-Muslim. Menurut Liow (2011), PAS telah membuat suatu perubahan dalam pendekatan politik yang boleh diterima dalam masyarakat majmuk khususnya apabila golongan ulama telah menguasai PAS yang dikenali dengan era Kepimpinan Ulama dan tertubuhnya Majlis Syura Ulama. Pada 1982, satu usul telah diluluskan oleh Mukhtamar Dewan pemuda PAS untuk mendedahkan perjuangan PAS kepada masyarakat non-Muslim (Nakhaie Ahmad 1986). Uslu ini juga telah menjadi titik tolak kepada usaha PAS untuk mendekati non-Muslim dengan lebih tersusun. Dengan persetujuan terhadap usul ini dan menjelang pilihanraya pada 1986, PAS telah menubuhkan satu entiti yang dinamakan dengan Chinese Consultative Council (CCC) atau Majlis Perundingan Cina untuk mendekati masyarakat Cina (Badlihasham 1999). PAS telah meletakkan beberapa calonnya dari kalangan Cina Muslim dalam pilihanraya 1986 tetapi tidak berjaya memenangi sebarang kerusi malahan, PAS hanya memenangi satu kerusi parlimen sahaja. Akhirnya, CCC dibubarkan pada 1986 dan ditukar menjadi parti politik yang dikenali sebagai Chinese Communal Congress (CCC) yang menyokong PAS dan perjuangan negara Islam dari luar PAS.

Dalam persaingan politik yang semakin mencabar, PAS mengambil pendekatan mendekati non-Muslim dan bersedia mengadakan pakatan politik dengan parti-parti yang mewakili golongan non-Muslim untuk membentuk kekuatan politik. Menurut Liow (2011), PAS ada juga menjalankan kerjasama dalam pilihanraya dengan beberapa parti pembangkang yang cenderung kepada sosialisme yang turut dipimpin oleh non-Muslim seperti Malaysian Peoples' Socialist Party (PRM), the Sepakat Democratic Party (SDP), dan the Malaysian Nationalist Party (NasMa). Namun, kerjasama yang dinamakan dengan Harakah Keadilan Rakyat (HAK) ini tidak menghasilkan kejayaan dalam politik yang signifikan. Usaha tidak terhenti setakat itu, Dewan Pemuda PAS telah menubuhkan Pusat Perkhidmatan Penerangan Islam (IICS) pada 1989. Penubuhannya adalah bertujuan untuk melaksanakan program dakwah kepada masyarakat non-Muslim.

Ringkasnya, pada dekad ini, PAS terus dengan pendekatan bersendirian dalam mendekati non-Muslim setelah dikeluarkan dari Parti Perikatan. Sepanjang dekad ini PAS telah berusaha mengambil langkah *Tafahum* dalam mendekati non-Muslim menerusi penubuhan CCC pada 1986 di bawah Lajnah Perpaduan Nasional dan berusaha bekerjasama dengan beberapa parti politik yang lain.

Kelima (90an)

Pada awal era 1990, PAS telah berjaya memerintah Kelantan dengan kerjasama Semangat 46 yang sebelum itu membentuk Angkatan Perpaduan Ummah (APU). Sebagai kerajaan, PAS membentuk polisi bagi mengurus tadbir rakyat termasuk non-Muslim namun PAS dianggap tidak berlaku adil terhadap hak non-Muslim seperti menghadkan penjualan arak. Pada peringkat awal ini, hubungan dengan non-Muslim yang terbina ialah hubungan antara kerajaan Kelantan dengan rakyat. Ia telah memberikan persepsi awal non-Muslim terhadap PAS dalam corak pemerintahannya.

Hubungan politik PAS dengan non-Muslim pada dekad ini terbentuk ketika berlaku krisis politik apabila Anwar Ibrahim dipecat dari Timbalan Perdana Menteri pada 1998. Suatu gerakan yang mengandungi pelbagai NGO dan parti telah berjaya digerakkan bagi untuk menghentikan penindasan dan kezaliman politik dengan menyalahgunakan ISA. Gerakan yang dinamakan dengan Gerakan Keadilan Rakyat Malaysia (GERAK) telah bersetuju melantik Fadhil Mohd Noor (Presiden PAS) sebagai pengerusi. Dengan platform ini, PAS telah mendekati pelbagai golongan dan mendapat sokongan berusaha mendapatkan sokongan dari non-Muslim atas usaha membela kezaliman dan salah guna kuasa. PAS telah mengadakan pertemuan dan perbincangan dengan pelbagai pihak pada 1998 yang turut disertai oleh SUARAM, Burma Group of Malaysia (BGSM), CAP, Just dan Aliran (Mohd Fadhli 2003).

Menjelang PRU ke 10, PAS telah berjaya membentuk *Tahaluf* Siyasi dengan DAP yang membentuk Barisan Alternatif (BA). Hasil dari sokongan semua pihak, PAS telah berjaya mengekalkan Kelantan dan menawan Terengganu pada PRU 1999. Antara isu yang berbangkit dalam BA selepas 1999 ialah isu pembentukan negara Islam kerana ia merupakan matlamat perjuangan PAS. Namun, DAP tidak bersetuju dengan konsep negara Islam kerana bercanggah pula dengan konsep Malaysian Malaysia yang menjadi pegangan mereka. Apabila berlaku 9/11 pada 2001 kempen memerangi keganasan digiatkan di peringkat global, maka DAP menarik diri kerana tekanan dalaman terhadap mereka.

Ringkasnya, pada dekad ini PAS telah berjaya membina tapak di Kelantan dalam menunjukkan contoh pemerintahan Islam dan PAS mengambil kesempatan dari konflik politik yang berlaku untuk membina hubungan dengan non-Muslim dan akhirnya membina *Tahaluf* siyasi dengan DAP yang merupakan parti yang mempunyai ideologi yang berbeza dengan PAS.

Keenam (2000)

Pada dekad ini, PAS melihat kesungguhan non-Muslim memberi sokongan politik kepada PAS. Pada 2003 PAS telah membentuk Kelab Penyokong PAS (KPP) sebagai platform untuk memancing undi non-Muslim setelah DAP mengundur dari BA. Kelab ini secara rasminya ditubuhkan pada Oktober 2004 dan ia merupakan satu persediaan untuk berhadapan dengan PRU 2004. Perkembangan politik PAS dengan non-Muslim semakin baik dengan menubuhkan KPP India pada 2005, seterusnya KPP Iban pada 2006 termasuklah KPP Siam ke Kedah dan Kelantan. Semua ini adalah usaha PAS untuk mengembangkan pengaruh politiknya dalam kalangan non-Muslim. Pada 11 September 2007, Nik Abdul Aziz Nik Mat Mursyidul Am PAS telah melancarkan logo dan slogan “PAS For All” dengan satu harapan bahawa slogan ini boleh diterjemahkan dalam bentuk komitmen PAS kepada perpaduan nasional dalam perjuangannya. Slogan ini dan logonya diadaptasikan menjadi lambang yang dipakai dalam parti dan ungkapan “PAS For All” dijadikan tema ucapan dasar Presiden pada Mukhtamar PAS tahun 2008 di Ipoh.

Menjelang PRU 2004, PAS dan DAP telah bersetuju untuk bekerjasama semula dan mengetepikan perbezaan sebelum ini. Kedua parti ini dan beberapa parti yang lain telah membentuk suatu pakatan yang dinamakan dengan Pakatan Rakyat (PR). Namun, sokongan non-Muslim terhadap PAS kembali merosot kerana sentimen global pasca 9/11 yang menolak keganasan dan PAS dikaitkan dengan keganasan apabila membawa idea negara Islam (Ahmad Fauzi, 2011). Walaupun demikian, PAS terus mendapatkan sokongan menerusi KPP khususnya dalam kalangan masyarakat India. PAS terus berusaha selepas itu membina imej yang baik sehingga menjelang PRU 2008, sokongan India kepada PAS melalui KPP semakin meningkat. Peristiwa HINDRAF pada 2007 telah membangkitkan kesedaran politik kaum India dan KPP bersedia sepenuhnya menyambut orang India dari secara besar-besaran daripada MIC yang hilang kepercayaan kepada kerajaan BN. Akibat peralihan undi yang tinggi pengundi Cina dan India yang tidak puas hati dengan beberapa polisi kerajaan (Brown, 2008: 743), kemerosotan undi kepada BN pada

PRU ke 12 yang telah menyebabkan Pakatan Rakyat mengambil alih kerajaan Selangor.

Pengurusan non-Muslim dalam PAS diletakkan bawah satu lajnah khusus iaitu Lajnah Perpaduan Nasional (LPN). Berikutan penyertaan ramai orang India dalam PAS dan sambutan yang memberangsangkan, maka perbincangan keahlian Non-Muslim dalam PAS dibincangkan dengan serius. LPN yang menjadi pengurus kepada KPP tidak mampu lagi menampung keahlian yang begitu ramai sedangkan LPN hanyalah Lajnah yang mempunyai bidang kuasa yang terbatas. Idea untuk diserapkan keahlian non-Muslim ke dalam PAS dibincangkan secara serius. Ada cadangan untuk mengangkat non-Muslim sebagai ahli penuh, namun keputusan yang dibuat ialah mereka hanya menjadi ahli bersekutu sahaja.

Ringkasnya pada dekad ini, PAS telah melakukan *Tahaluf* siyasi dengan DAP dengan nama Pakatan Harapan dan ia merupakan *Tahaluf* kali kedua setelah DAP memutuskannya pada 2001. Dari sudut dalaman pula, PAS terus mengukuhkan organisasinya dalamannya menerusi KPP dalam menguruskan non-Muslim dan India merupakan kelompok yang ramai menyertai KPP.

Ketujuh (2010an)

Setelah PAS telah dilihat berjaya melebarkan sayapnya kepada masyarakat non-Muslim, PAS berusaha untuk melipatgandakan usaha itu dengan mengangkat KPP sebagai sebuah dewan yang dinamakan dengan Dewan Himpunan Penyokong PAS (DHPP) yang mempunyai keahlian (ketika itu) seramai 20,000 orang. Pada ketika ini banyak isu yang menguji sikap sebenar PAS sama ada ia berani membuat pendirian yang teguh dengan prinsip Islam atau pendirian yang boleh bertoleransi dengan non-Muslim seperti isu hudud, moral policing, negara Islam dan sebagainya. Isu ini memberikan kesan kepada sokongan undi non-Muslim kepada PAS kerana mereka lebih mahu kepada pemerintahan yang mementingkan kebebasan, liberal dan demokrasi, bukan negara berasaskan kepada agama. Ini antara sebab PAS tidak menang dalam banyak kerusi dalam PRU13.

Pasca PRU13 menyaksikan bibit perpecahan dalam PAS mula berlaku antara pihak yang ingin mempertahankan keaslian perjuangan Islam dan kumpulan progresif. Kumpulan yang kedua ini cenderung kepada idea kebebasan dan demokrasi yang mereka namakan sebagai Muslim demokrat (Dzulkefly 2014). Antara lain tujuannya ialah untuk mengekalkan sokongan dari non-Muslim. Kumpulan ini akhirnya tidak mendapat sokongan dari ahli PAS pada muktamar 2015 yang menyebabkan mereka keluar dan menubuhkan Parti Amanah Negara

(PAN) (Wan Saiful, 2018). Pada ketika ini juga, hubungan PAS dengan DAP agak tegang kerana banyak kenyataan dari DAP yang dilihat menghina PAS dan juga agama Islam. Ini yang menyebabkan Majlis Syura PAS memutuskan *Tahaluf* siyasi dengan DAP.

Pilihanraya 2018 telah memberi tamparan besar kepada PAS kerana sokongan non-Muslim terhadap PAS sangat merosot khususnya di Pantai Barat Semenanjung (Junaidi, et al 2020). Mereka terkesan dengan kempen dari komponen parti Pakatan Harapan (PH) yang diharapkan dapat memenuhi inspirasi mereka. PH telah berjaya memerintah Malaysia dalam PRU ke 14 tetapi kerajaan PH hanya dapat bertahan dua puluh dua bulan sahaja. Seterusnya, Malaysia dipimpin oleh Pakatan Nasional (PN) yang menggabungkan beberapa parti dan PAS salah satu darinya. Sebagai kerajaan, PAS mempunyai kelebihan untuk mendekati non-Muslim dengan lebih baik menerusi polisi, dasar dan pendekatan yang mesra kepada mereka. Pada tahap ini, PAS mengamalkan pendekatan *Tafahum* iaitu cuba memahami non-Muslim dan cuba ber*Ta'awun* dengan mereka pada perkara yang boleh membawa kebaikan kepada rakyat.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Pendekatan politik PAS dalam mendekati non-Muslim boleh dibahagikan kepada 4 fasa. Fasa pertama ialah fasa permulaan iaitu pada dekad 50an dan 60an. Pada ketika ini, semangat kebangsaan sangat menebal dalam kalangan masyarakat Melayu termasuklah dalam kalangan pimpinan PAS untuk menerima non-Muslim (Wan Norhasniah 2012). Menurut Mohd Fadhli (2016), menjadi cabaran utama PAS pada ketika ini ialah memecahkan tembok ini supaya agenda perjuangan Islam dapat diterima semua bangsa. Pada 1973, apabila PAS menyertai parti Perikatan banyak polisi dan agenda yang berkaitan Islam yang dapat direalisasikan (Mohammad Tawfik & Osman 2017) dan beberapa menteri dilantik dari kalangan orang PAS. Peluang ini secara tidak langsung peluang kepada PAS ber*Tahaluf* dengan parti non-Muslim yang terdapat dalam kerajaan campuran ini dan memberi PAS suatu pengalaman baharu.

Hubungan antara PAS dengan non-Muslim pada ketika ini lebih banyak kepada usaha untuk mendapatkan sokongan politik, manakala aspek dakwah masih dianggap baharu. Dakwah secara umum apatah lagi kepada non-Muslim pada dekad ini bukanlah suatu perkara yang diterima umum kerana kesedaran menggerakkan NGO dakwah pun baru bermula pada pertengahan 1970an seperti Persatuan Ulama Malaysia (PUM), Persatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia (PKPIM), ABIM dan lain-lain (Ab. Aziz, 1999). Manakala, NGO yang ada berkaitan dengan non-Muslim hanyalah PERKIM yang ditubuhkan pada 1960, itu pun tumpuan

utamanya ialah kepada kebajikan muallaf iaitu yang sudah memeluk Islam (Saliha 2003).

Fasa kedua ialah *Tafahum* iaitu usaha mendekati yang bermula pada 1978 apabila PAS keluar dari Kerajaan. PAS bergerak sendirian tetapi menyedari kepentingan mendapatkan sokongan politik dari non-Muslim. Oleh itu, PAS memulakan usaha dengan menubuhkan CCC, menyediakan platform khusus untuk non-Muslim khususnya bangsa Cina. Namun persaingan politik ini tidak menyebelahi PAS yang menyebabkan CCC gagal mencapai matlamatnya. Usaha ini bagaimanapun tidak menemui rentaknya melainkan apabila PAS memegang tampuk pemerintahan di Kelantan pada 1990 dan seterusnya krisis politik di Malaysia pada 1998. Krisis ini telah membuka ruang yang besar kepada PAS untuk mendekati non-Muslim yang akhirnya dapat ber*Tahaluf* dengan DAP.

Fasa ketiga ialah fasa *Tahaluf* yang membentuk kerjasama politik PAS dengan non-Muslim iaitu DAP dan menubuhkan Kelab Penyokong PAS. Kerjasama ini dibentuk menerusi BA pada 1999 dan terputus pada 2011 disebabkan perbezaan nilai dan ideologi. Kerjasama sekali dibentuk dalam PR pada 2004 dan berakhir pada 2015 disebabkan alasan yang sama. Sewaktu kerjasama ini berjalan, banyak usaha dakwah yang dilakukan oleh PAS dan berunding untuk mencapai matlamat masing-masing. Sebagai parti pembangkang, PAS dan DAP boleh duduk semeja dan berbincang supaya menampakkan kesatuan agenda namun apabila matlamat tidak tercapai *Tahaluf* itu terputus. Manakala, hubungan PAS dengan KPP tiada masalah kerana mereka sedia untuk menerima prinsip perjuangan PAS. Menurut Weis (2004), dalam fasa ini PAS berusaha untuk menterjemahkan nilai Islam dalam politik dan ekonomi rakyat dan tentunya ia akan memberikan pelbagai reaksi terhadap usaha itu.

PAS sedia menerima untuk ber*Tahaluf* dengan mana-mana pihak yang ingin bekerjasama PAS dengan syarat boleh menerima pendirian PAS untuk menegakkan negara Islam. Ini ditegaskan oleh PAS sejak awal kemerdekaan Tanah Melayu lagi (Abdul Halim et al. 2017). Ini merupakan syarat penting kerana sebarang kerjasama ini hendaklah memberi manfaat serta boleh menerima perjuangan Islam yang dibawa oleh PAS dalam jangka masa pendek atau panjang. Ini adalah suatu cabaran kepada PAS yang memerlukan kepada ijtihad politik untuk bekerjasama dengan mana-mana pihak yang dijangka boleh menguntungkan politik PAS. Menurut Daeng Sanusi (2010), *Tahaluf* siyasi atau pakatan politik banyak dilakukan semasa Fadzil Mohd. Noor memimpin PAS kerana kelebihannya dalam membaca situasi semasa dan cekap dalam mengambil kesempatan untuk memastikan kejayaan PAS. *Tahaluf* siyasi merupakan pakatan politik yang lebih bersifat mengikat. Ini mungkin menjadi kekangan pada

pihak yang ber*Tahaluf* untuk terus bersama apabila mereka mempunyai matlamat yang berbeza. Namun, *Tahaluf* menjadi batu loncatan untuk mencapai matlamat politik masing-masing dan ia terpulang kebijaksanaan dalam mengatur strategi politik. Dengan *Tahaluf*, PAS dapat memerintah Kelantan pada 1990, Selangor pada 1998 dan Terengganu pada 2004.

Fasa keempat ialah fasa *Tafahum* dan *Ta'awun* apabila PAS memulakan langkah *Ta'awun* dengan mana-mana pihak yang boleh menguntungkan Islam. *Tafahum* di sini ialah usaha PAS untuk memahami non-Muslim menerusi Dewan Himpunan Penyokong PAS. Pendekatan *Ta'awun* pula menjurus kepada kerjasama antara PAS dengan parti lain untuk membentuk kesatuan yang kukuh dan saling bantu-membantu dalam perkara baik. Biar pun *Ta'awun* PAS bersama parti politik non-Muslim tidak dapat dibentuk ketika kerajaan PH memerintah, Presiden PAS berulang kali bertemu secara personal dengan Perdana Menteri, Tun Dr Mahathir untuk berbincang beberapa perkara yang melibatkan kepentingan rakyat. *Ta'awun* ini tidak mengikat mana-mana parti tetapi PAS cuba mendekati sesiapa yang sedia menerima kehadiran PAS atas matlamat tolong-menolong dalam perkara kebaikan dan menentang segala kemungkaran. Ia merupakan pendekatan politik yang matang dan rasional, bukan membantah secara melulu disebabkan sentimen politik.

KESIMPULAN

PAS merupakan parti yang mempunyai matlamat menerusi penglibatan dalam politik untuk menegakkan pemerintahan secara Islam. Sebagai parti politik, PAS perlu mendekati semua pihak untuk mendapat sokongan mereka termasuklah dari non-Muslim. Pada era 50an hingga 70an, PAS berhadapan dengan cabaran semangat Nasionalisme Melayu yang menjadi tembok untuk PAS mendekati non-Muslim. Selama tiga dekad PAS berbincang, berwacana dan bermuktamar untuk melakukan anjakan paradigma dalam kalangan pimpinan dan ahli PAS untuk mendekati non-Muslim. Ia merupakan suatu anjakan yang mencabar bagi PAS untuk menerima non-Muslim selepas mencapai kemerdekaan dan tragedi 1969. Penyertaan PAS dalam kerajaan campuran bersama BN (1973-1978) telah memberikan pengalaman dan pengajaran kepada PAS untuk mendekati non-Muslim secara khusus setelah keluar dari kerajaan campuran itu.

Setelah PAS berjaya membina hubungan dengan non-Muslim menerusi *Tahaluf* siyasi dengan DAP pada 1999 bermula episod baharu PAS membina hubungan dengan parti yang berbeza orientasi nilai, budaya dan agama. PAS cuba menterjemahkan Islam dalam perjuangannya tetapi isu-isu yang berbangkit yang berpunca dari perbezaan ini mengganggu hubungan ini yang menyebabkannya terputus dua kali. Ini bererti PAS

berhadapan dengan dilema dalam mendapatkan sokongan dari non-Muslim yang sangat pragmatik iaitu selagi mana PAS dapat menjaga kebajikan mereka dan merealisasikan matlamat mereka. Walau bagaimanapun, PAS telah melaluinya dengan menerima pasang surut sokongan dari mereka dan PAS tetap terus istiqamah dalam perjuangannya. Kini PAS menggunakan *Ta'awun* iaitu bekerjasama dengan pihak yang mahu bersama tanpa terikat atas dasar tolong menolong kepada perkara kebajikan. Ini menuntut suatu kebijaksanaan yang tinggi antara pimpinan dan strategi tertentu untuk PAS meruntuhkan fobia dan trauma serta mengubah prejudis non-Muslim terhadap PAS dan terhadap Islam amnya.

RUJUKAN

Al-Quran

- Ab. Aziz Mohd Zin. 1999. *Pengantar Dakwah Islamiah*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Abdul Hadi Awang. 2011. *Konsep Asas Negara Berkeadilan*. Kuala Lumpur: Lajnah Penerbitan Dewan Ulama Pas pusat.
- Abdul Hadi Awang. 2018. *Pembentangan Kertas Kerja Konsep Ta'awun Siyasi (Kerjasama Politik)*. Bangi: Liqa' Fikri
- Abdul Hadi Awang. 2019. Islam Memimpin Perpaduan. Ucapan Dasar Presiden PAS Sempena Mukhtamar kali ke 65.
- Abdul Halim bin Ramli Mohammad Redzuan Othman Ahmad Kamal Ariffin bin Mohd Rus. 2017. Reaksi Pas Terhadap Laporan Suruhanjaya Reid Dan Islam Sebagai Agama Persekutuan Dalam Pembentukan Perlembagaan Merdeka. *Jurnal Sejarah* 20: 167-194.
- Abdull Rahman Mahmood, Kamaruddin Hj Salleh, Ahmad Sunawari Long, Faudzinain Badaruddin. 2009. Penerimaan Bukan Islam Terhadap Proses Islamisasi di Malaysia. *Jurnal Hadhari* 2: 33-51.
- Abu Bakar Hamzah. 1992. *Parti PAS dengan Tahaluf Siyasi nya*. Kuala Lumpur: Media Cendekiawan.
- Ahmad Boestamam. 1972. *Burhanuddin, Putera Setia Melayu Raya*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Kejora.
- Ahmad Fakhruddin Mohd Tahir. 2015. *Dakwah Parti Islam SeMalaysia (PAS) melalui politik: Kajian Terhadap Persepsi Jemaah Tabligh di Masjid Jamek Bandar Seri Petaling, Kuala Lumpur*. Jabatan Dakwah dan Pembangunan Insan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya. Kuala Lumpur.
- Ahmad Fauzi Abdul Hamid. 2011. A Critical Appraisal of Parti Islam Semalaysia's (Pas) Opposition-Based Struggle for An Islamic State (Until 2008). *Media Syariah* 13(1): 49-71.

- Ahmad Fauzi Abdul Hamid. 2008. The Islamic Opposition in Malaysia : New Trajectories and Directions? (PDF), Singapore: S Rajaratnam School of International Studies.
- Amaluddin Darus. 1969. *Mengenal Perjuangan*. Kelantan: PAS Cawangan Kota Bharu.
- Asmak Husin dan Mohd Fadhli Ghani. 2019. Dakwah Parti Islam Semalaysia (PAS) Dalam Masyarakat Majmuk. Seminar Serantau Dakwah Dalam Masyarakat Majmuk. Hotel Putra, Kuala Lumpur, 19 Oktober.
- Azahar Yaakub. 2007. *PAS dan Negara Islam: Satu Penilaian Strategi*. Kuala Lumpur: Harakah.
- Badlihisam Mohd Nasir. 1999. The Politico-da'wah Approaches of Pan-Malaysian Islamic Party (PAS): A Historical Review. *Jebat* 26: 27-39.
- Daeng Sanusi. 2010. Peranan PAS dalam demokrasi. Temubual, 10 April.
- Diab, R. 2018. Legal-Political Rhetoric, Human Rights, and the Constitution of Medina. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 36(3): 219-243.
- Dzulkefli Ahmad. 2014. Wacana Peranan Muslim Demokrat [3/3]. https://www.youtube.com/watch?v=plUBZwPbo-M&feature=emb_logo [15 November 2020]
- Farish A. Noor. 2014. *The Malaysian Islamic Party 1951-2013: Islamism in a Mottled Nation*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Farish A. Noor. 2003. Blood, Sweat and Jihad: The Radicalization of the Political Discourse of the Pan-Malaysian Islamic Party (PAS) from 1982 Onwards. *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs* 25(2): 200-232.
- al-Ghadban, Munir Muhammad. 1997. *Al-Manhaj al-Haraki li al-Sirah al-Nabawiyyah*. Al-Urdun: Maktabah al-Mannar.
- Ibn Hisham, Abi Muhammad 'Abd al-Malik. 1999. *Al-Sirah al-Nabawiyyah li Ibn Hisham*. Tahqiq. Mustafa Saqa, Ibrahim al-'Abyari & 'Abd al-Hafiz Shalbi. Jilid 1-4. Cetakan pertama. Saudi 'Arabia: Dar al-Mughni li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Ilonszki, G. & De Giorgi, E. 2018. Introduction, in E. De Giorgi e G. Ilonszki. *Opposition parties in European legislatures. Conflict or consensus?* London: Routledge.
- Junaidi Awang Besar, Nur Ellyanis Mohd Basori & Muhammad Hazim Abdul Ghani. 2020. Prestasi Dan Penerimaan Pengundi Terhadap Parti Islam Semalaysia (PAS) Dalam Pilihan Raya Umum Ke-14 Di Wilayah Pantai Barat Semenanjung Malaysia. *e-Bangi* 17(4): 60-77.
- Liow, Joseph Chinyong. 2011. Islamist Ambitions, Political Change, And The Price Of Power: Recent Success And Challenges For The Pan-

- Malaysian Islamic Party, PAS. *Journal of Islamic Studies* 22(3): 374-403.
- Meredith L. Weiss. 2004. The Changing Shape of Islamic Politics in Malaysia. *Journal of East Asian Studies* 4(1): 139-173
- Mohammad Tawfik Yaakub & Osman Md Rasip. 2017. Impak Kerjasama Politik Umno-Pas Terhadap Perkembangan Islam Di Malaysia Dari Tahun 1973 Hingga 1978. *Sains Insani* 2: 12-16.
- Mohd Fadli Ghani. 2016. *Sejarah PAS Memahami Jiwa Merdeka*. Kuala Lumpur: Harakah.
- Mohd Izani Mohd Zain. 2017. *Parti Islam Semalaysia (Pas)*. Dalam *Kerjasama Politik di Malaysia, 1999-2015*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Mohd Izani Mohd Zain. 2018. Improving Relations between Islamists and Non-Muslims in Malaysia: The Case of Pan-Malaysian Islamic Party (PAS). *International Journal of West Asian Studies* 10(1): 35-45.
- Mohd Syakir Mohd Rosdi. 2016. Pemikiran *Tahaluf Siyasi* Parti Islam SeMalaysia (PAS) dan Implikasinya Terhadap Pembangunan Negara. *Sains Humanika* 8(2): 19-25.
- Muhammad Faiz Mukmin Abdul Mutalib & Wan Fariza Alyati Wan Zakaria. 2015. Pasca Islamisme dalam PAS: Analisis Terhadap Kesan Tahalluf Siyasi. *International Journal of Islamic Thought* 8: 52-60.
- Nakhaie Ahmad. 1986a. *Islam Mengatur Masyarakat Majmuk, dalam PAS dengan Masyarakat Majmuk*. Kuala Lumpur: Jabatan Penerangan PAS Pusat.
- Nakhaie Ahmad. 1986b. *Mengapa Non-Muslim Harus Didekati, dalam PAS Dengan Masyarakat Majmuk*. Kuala Lumpur: Jabatan Penerangan PAS Pusat.
- Nadirsah Hawari. 2019. Tahâluf Siyâsi Dalam Praktik Politik Partai Islam di Indonesia. *MIQOT* 43(2): 222-238.
- Nazri Muslim, Faridah Jalil, Abdul Aziz Bari Mansor Mohd Noor and Khairul Anwar Mastor. 2011. Tahap penerimaan pelajar terhadap peruntukan orang Melayu dalam perlembagaan dari perspektif hubungan etnik di Malaysia. *Jurnal Kemanusiaan* 18: 105-125.
- al-Qaradawi, Yusuf. 1983. *Thaqafah al-Da'iyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Saliha Hassan. 2003. Islamic non-governmental organisations. In *Social Movements in Malaysia* (pp. 108-125). New York: Routledge.
- Steiner, K. 2018. Malaysia at the crossroads? The never-ending discourse between Islam, law, and politics. *Journal of Religious and Political Practice* 4(3): 256-277.

- Surtahman Kastin Hasan. 2008. *Kerjasama Ekonomi Umat Islam Potensi dan Cabaran*. Cetakan pertama. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wan Saiful Wan Jan. 2018. Islamism in Malaysian Politics: The Splintering of the Islamic Party of Malaysia (PAS) and the Spread of Progressive Ideas. *Islam and Civilisational Renewal Journal* 9(4):128-53.
- Wan Norhasniah Wan Husin. 2012. *Peradaban dan Perkauman di Malaysia: Hubungan Etnik Melayu-Cina*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Zabidin Haji Ismail 2015. Pemikiran Dan Perjuangan Politik: Dr Burhanuddin Al-Helmi. *Jurnal Peradaban Melayu* 10: 53-75.

Dr. Muhamad Faisal Ashaari
*Corresponding author
Pensyarah Kanan
Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi
Emel: faisal@ukm.edu.my

Nor Syuhada Roslan
Pelajar Sarjana
Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi
Emel: wadaroslan94@gmail.com

Dr. Zulkefli Aini
Pensyarah Kanan
Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi
Emel: zulaini@ukm.edu.my

Peranan Putera Raja Dalam Tadbir Urus Mughal: Tumpuan Terhadap Awrangzib

A Prince's Role in the Mughal Governance: Focus on Awrangzib

MOHAMAD ZULFAZDLEE ABUL HASSAN ASHARI
MOHD ROSLAN MOHD NOR
EZAD AZRAAI JAMSARI
MD YAZID AHMAD
NOORSAFUAN CHE NOH

ABSTRAK

Awrangzib atau Aurangzeb diiktiraf antara pemerintah terbaik Kerajaan Mughal pada era *The Age of Great Mughals*. Usaha yang dilakukan oleh beliau bagi menjamin kestabilan Kerajaan Mughal disifatkan sebagai indikator utama yang meletakkan Awrangzib setaraf dengan Akbar *The Great*. Namun, peranan beliau dalam tadbir urus Kerajaan Mughal tidak bermula ketika menjadi maharaja bahkan telah bermula lebih awal, khususnya sewaktu menjadi putera raja. Artikel ini meneliti peranan putera raja sebagai suatu intitusi dalam tadbir urus Mughal dengan memberi tumpuan terhadap peranan Awrangzib sebagai putera raja, khususnya semasa zaman pemerintahan bapanya, Shah Jahan. Kajian ini merupakan kajian kualitatif dengan menggunakan reka bentuk kajian sejarah dan analisis kandungan. Dapatan kajian menunjukkan Awrangzib telah memainkan peranan penting sebagai ketua tentera dan gabenor sewaktu menjadi putera raja Mughal. Peranan yang digerakkan oleh beliau ini telah memastikan kestabilan Kerajaan Mughal meskipun terpaksa menghadapi pelbagai cabaran. Pengalaman beliau dalam tadbir urus Mughal semasa menjadi putera raja akhirnya banyak mempengaruhi dasar pemerintahan Mughal setelah beliau menerajui tampuk pemerintahan pada tahun 1657M.

Kata kunci: *Awrangzib, Mughal, India, Shah Jahan, tadbir urus, sejarah politi, sejarah ketenteraan*

ABSTRACT

Awrangzib or Aurangzeb is acknowledged as the best among the Moghul rulers in the Age of the Great Moghuls. His efforts in ensuring the stability of Moghul reign are the primary indicator that places him on par with Akbar the Great. However,

his role in Moghul governance did not just begin on becoming an Emperor. Instead, he was earlier already governing as a prince. This research examines the prince's role as an institution of Moghul governance by focusing on Aurangzeb's roles, particularly during his father, Shah Jahan. This study is a qualitative research within using the historical study and content analysis as the research design. Research findings show that Aurangzeb played the primary roles of military leader and governor. Such roles ensured the stability of Moghul rule despite various challenges. His experience in governing the Moghul kingdom while he was a prince shaped and influenced his Moghul policies when he ascended to the throne in 1657.

Keywords: *Awrangzib, Mughal, India, Shah Jahan, Governance, Political History, Military History*

PENDAHULUAN

Jawatan putera raja, yang turut dikenali sebagai putera mahkota, merupakan suatu jawatan penting dalam sesebuah pemerintahan. Pemegang jawatan berkenaan lazimnya akan dilantik menerajui takhta setelah sultan yang memerintah kerajaan berkenaan meninggal dunia atau dipecat. Jawatan berkenaan yang dikenali sebagai *wali al-'ahd* dalam bahasa Arab bertanggungjawab menjaga kestabilan institusi pemerintahan dan mengekalkan kekuasaan sultan sebagai pemerintah tertinggi (al-Hariri 1987: 262). Antara peranan jawatan putera raja ialah sebagai pembantu kepada sultan dan memangku jawatan tersebut sekiranya sultan tiada di dalam negara. Selain itu, peranan putera raja dapat dilihat dengan lebih jelas di medan perang kerana pemegang jawatan berkenaan sering kali dilantik oleh sultan sebagai ketua tentera dalam satu-satu misi. Pelantikan putera raja dalam mengetuai misi ketenteraan boleh disifatkan sebagai suatu bentuk latihan dan persediaan kepada seseorang putera raja sebelum beliau menaiki takhta tertinggi sesebuah pemerintahan (Harakat 1984, 2:103; Hussain 2014: 263-6).

Namun demikian, jawatan putera raja turut dianggap antara punca yang menggugat kestabilan sesebuah kerajaan. Masalah tersebut boleh berlaku sekiranya seseorang sultan meninggal dunia dan tidak melantik *wali al-'ahd* sebagai penggantinya (Faruqui 2012: 31). Antara masalah lain ialah sultan tidak membuat perbandingan dan keputusan muktamad dalam memilih seorang daripada putera-puteranya untuk memegang jawatan tersebut. Hal sedemikian boleh menyebabkan berlakunya perpecahan dan pertelingkahan dalam kalangan kerabat istana untuk memilih sultan yang baru (al-Hariri 1987: 263). Misalnya, kemelut politik yang berlaku ketika penghujung era pemerintahan Shah Jahan akibat persaingan beberapa putera raja Mughal, khususnya Dara Shikuh dan Awrangzib, dalam

merebut jawatan pemerintah Mughal (Mohd Roslan & Mohamad Zulfazdlee 2017: 27-59). Berdasarkan maklumat yang dinyatakan ini, jelas membuktikan bahawa jawatan putera raja, atau *wali al-‘ahd*, bukan sekadar jawatan semata-mata bahkan merupakan tiang seri kepada sesebuah institusi pemerintahan dan sama pentingnya dengan jawatan sultan. Malah, pemegang jawatan berkenaan turut menentukan kedudukan sesebuah kerajaan, sama ada menuju kestabilan atau sebaliknya, bergantung kepada tindakan pemegang jawatan putera raja ini.

Dalam konteks Kerajaan Mughal, jawatan putera raja ini dianggap penting dalam memacu jatuh bangunnya kerajaan berkenaan di India. Penglibatan putera raja dalam tadbir urus Mughal dapat dilihat pada penyertaan dalam beberapa ekspedisi ketenteraan. Misalnya, Humayun semasa berperanan sebagai putera raja telah bertindak membantu Babur dalam ekspedisi menguasai Delhi daripada Kesultanan Lodi sekali gus menubuhkan Kerajaan Mughal pada tahun 1526M (Faruqui 2012: 26). Selain itu, putera raja turut dilibatkan dalam pertemuan antara pemerintah Mughal dengan segenap lapisan rakyat yang ingin mengemukakan aduan di dalam *Diwan al-‘Am*. Malah, sebilangan putera raja turut dilantik sebagai ketua panglima perang dan gabenor wilayah naungan Kerajaan Mughal sebagai latihan dalam perkara tadbir urus kerajaan (Naqvi 1990: 42). Oleh yang demikian, penglibatan berkenaan semestinya mempunyai cabaran tersendiri yang terpaksa dihadapi oleh setiap putera raja Mughal. Hal ini disebabkan setiap pemerintah Mughal lazimnya melalui zaman dan peringkat ‘putera raja’ sebelum menjadi pemerintah. Justeru, cabaran yang dihadapi dan tindakan yang diputuskan ketika berada dalam peringkat ‘putera raja’ ini kebiasaannya akan mempengaruhi polisi pentadbiran setelah mereka menaiki takhta Mughal. Perkara yang sama turut berlaku kepada pemerintah Mughal, Awrangzib, yang memerintah India hampir 50 tahun (1658-1707M). Awrangzib, tokoh yang diberikan tumpuan dalam makalah ini, berjaya melaksanakan beberapa dasar dalam tadbir urus Mughal berdasarkan pengalamannya sewaktu menjadi putera raja. Misalnya, Awrangzib memutuskan untuk mengambil tindakan ketenteraan ke atas wilayah Deccan ketika zaman pemerintahannya disebabkan beliau mempunyai pengalaman dalam menghadapi situasi tidak menentu di Deccan sewaktu menjadi gabenor ketika pemerintahan bapanya, Shah Jahan (1627-1658M) (Ismail 2000: 238). Justeru, objektif artikel ini adalah untuk membincangkan peranan putera raja dalam pentadbiran Mughal dengan memberikan fokus kepada peranan dan kegiatan Awrangzib, pemerintah terakhir dalam era *The Golden Age of Mughals*.

Awrangzib diiktiraf sebagai antara pemerintah Kerajaan Mughal yang hebat, terutama dalam era *The Age of Great Mughals*. Bahkan,

kehebatan Awrangzib ini disifatkan setaraf dengan pencapaian Akbar (Schimmel 2005: 51). Namun begitu, peranan Awrangzib dalam tadbir urus Mughal tidak bermula ketika menjadi maharaja, malah bermula lebih awal, khususnya ketika menjadi putera raja. Hal sedemikian menepati saranan Joshi (1979) yang berpendapat peranan Awrangzib sebagai putera raja wajar diteliti dan ditekuni memandangkan tempoh berkenaan merupakan fasa pembentukan pengalaman Awrangzib dalam tadbir urus Mughal. Seterusnya pembentukan ini dilihat berjaya mencorakkan dasar pemerintahan beliau setelah menaiki takhta Mughal pada tahun 1658M. Bertitik tolak daripada kenyataan sedemikian, kajian ini meneliti dan menfokuskan peranan Awrangzib dalam pentadbiran Mughal sebagai putera raja, khususnya semasa zaman pemerintahan bapanya, Shah Jahan (1627-1658M).

TINJAUAN LITERATUR

Kerajaan Mughal merupakan antara sebuah kerajaan Islam yang besar di wilayah India. Kewujudan dan pencapaian Kerajaan Mughal dianggap permata dalam tamadun Islam dan disifatkan setara dengan tamadun Islam di al-Andalus ketika era Umawi, Baghdad ketika era 'Abbasi dan Turki ketika era 'Uthmani (Hamka 2006: 500). Malah, penubuhannya yang diasaskan oleh Babur pada tahun 1526M dilihat sebagai satu langkah untuk mewujudkan kerajaan Islam di benua Asia bagi menyaingi kekuatan Kerajaan 'Uthmaniyyah pimpinan Salim I dan Kerajaan Safawiyyah pimpinan Shah Ismail ketika itu (Kulke & Rothermund 2004: 196). Menurut Ismail (2000: 167-168), perkembangan Kerajaan Mughal dapat dibahagikan kepada dua, iaitu zaman pemantapan dan kegemilangan (1526-1707M) serta zaman kemunduran dan kemerosotan (1707-1857M). Jelas beliau, kegemilangan Kerajaan Mughal dapat dilihat pada peringkat separuh masa pertama sewaktu di bawah pemerintahan Babur, Humayun, Akbar, Jahangir, Shah Jahan dan Awrangzib. Manakala, separuh masa kedua pula menyaksikan zaman kemerosotan Mughal, khususnya setelah kematian Awrangzeb pada tahun 1707M. Ketika ini, Kerajaan Mughal berada dalam keadaan lemah disebabkan beberapa faktor tertentu seperti penentangan serius daripada golongan Hindu dan Sikh, perebutan kuasa dalam kalangan kerabat istana, kelemahan dan ketidakcekapan golongan pemerintah, usaha kerajaan kecil melepaskan diri daripada kekuasaan Mughal dan ancaman serta campur tangan kuasa asing, khususnya dari Eropah (Abdullah 1992: 78-81; Mohamad Zulfazdlee, Mohd Roslan, Ezad Azraai & Nursafira 2013: 107-108).

Awangzib dipilih sebagai subjek kajian disebabkan terdapat kenyataan yang menyatakan bahawa beliau merupakan seorang pemerintah

Mughal yang melakukan beberapa pembaharuan dalam bidang pentadbiran. Beliau disifatkan sebagai pemerintah Mughal yang kuat beragama dan tekun mempelajari Islam. Disebabkan itu, beliau beriltizam melaksanakan dasar pro-Islam dalam pentadbirannya, sesuatu yang tidak berlaku dalam pentadbiran Mughal sebelum itu semenjak zaman Akbar (1556-1605M) (Azharudin 2014: 237-239; Bouillier 2018: 525). Polisi pemerintahan Mughal sebelum itu yang dilihat mengamalkan toleransi keterlaluan terhadap golongan Hindu telah diubah apabila Awrangzib menaiki takhta pada tahun 1658M. Beliau lebih mengutamakan umat Islam dalam segala urusan pentadbiran sehingga mencetuskan ketidakpuashatian dalam kalangan golongan bukan Islam (Richards 2008: 172). Penyusunan dan pelaksanaan undang-undang Islam ketika era Awrangzib, yang lebih dikenali sebagai *Fatawa-i 'Alamgiri*, membuktikan kecenderungan beliau untuk meletakkan Islam sebagai teras dalam pemerintahan Mughal (Bakshi & Sharma 1999: 274). Disebabkan hal sedemikian, Awrangzib digelar sebagai pejuang Islam sebenar dalam kalangan umat Islam Mughal. Sebaliknya, beliau dikecam sebagai seorang yang kejam dan tidak mempunyai toleransi beragama terhadap penganut agama lain, khususnya golongan Hindu (Sharma 1962: 175-177). Pendekatan dan dasar tadbir urus yang dilaksanakan oleh Awrangzib ketika menjadi maharaja secara tidak langsung merupakan refleksi pengalamannya sewaktu berkhidmat sebagai putera raja. Cabaran yang dilaluinya serta tindakan yang dilakukan ketika menjadi putera raja ini sedikit sebanyak mempengaruhi polisi pentadbiran Awrangzib setelah beliau menjadi maharaja.

Antara kajian lepas yang mengutarakan perihal Awrangzib ini ialah Bakshi dan Sharma (1999). Perbincangan dalam tulisan mereka merangkumi latar belakang hidup Awrangzib dan polisi-polisi yang diperkenalkan beliau untuk memperkukuh kedudukan Kerajaan Mughal. Polisi-polisi yang dibincangkan dalam penulisan ini menyentuh kepada aspek ekonomi dan penyusunan struktur sosial serta usaha menghapuskan ancaman pemberontakan. Sarkar (1963) turut membincangkan perihal Awrangzib dalam sebuah penulisan yang diterjemahkan daripada karya berbahasa Parsi berjudul *Ahkam-i-Alamgiri*. Perbincangan dalam penulisan memuatkan perihal latar belakang Awrangzib sejak usia muda dan perjalanan politiknya sebelum menaiki takhta. Penulisan ini diakui banyak memberikan maklumat dan membantu pengkaji untuk meneliti peranan Awrangzib dalam pentadbiran Kerajaan Mughal semasa menjadi putera raja. Namun demikian, peranannya sebagai gabenor wilayah lebih banyak ditonjolkan tanpa melihat peranan-peranan lain, antaranya sebagai ketua tentera. Sementara itu, Joshi (1979: 14) pula membincangkan personaliti dan latar belakang kehidupan Awrangzib secara ringkas. Bahkan, Joshi

turut menggesa agar dalam menilai pendekatan politik Awrangzib, kefahaman tentang latar belakang kehidupan tokoh tersebut perlu dipertingkatkan bagi memahami asbab Awrangzib bertindak dengan pelbagai pendekatan bagi menangani masalah ketika pemerintahannya. Melalui gesaan tersebut, kajian ini cuba untuk meneroka dan meneliti peranan Awrangzib sebagai putera raja kerana kedudukannya dalam tempoh berkenaan dijustifikasi sebagai antara faktor yang mempengaruhi beberapa polisi tadbir urus yang dilaksanakan setelah beliau menaiki takhta pada tahun 1658. Namun begitu, penulisan tersebut hanya tertumpu kepada karakteristik dan personaliti Awrangzib tanpa melihat peranan Awrangzib sebagai putera raja dengan lebih jelas dan terperinci.

Menyentuh berkaitan peranan Awrangzib dalam tadbir urus Mughal, rata-rata kajian lepas membahaskan peranan beliau setelah menjadi maharaja Mughal. Antaranya, Agrawal (2000) yang mengupas aspek politik Mughal era Awrangzib dengan menumpukan terhadap struktur *al-Wizarah*. Perbincangan beliau berkisarkan peranan *al-Wazir* sebagai golongan pentadbir, penasihat maharaja dan panglima tentera. Agrawal turut membincangkan peranan dan polisi Awrangzib yang menjalankan tanggungjawab sendiri sebagai seorang *al-Wazir* tanpa melantik individu lain pada satu-satu ketika. Sumber ini mempunyai maklumat berkaitan institusi *al-Wizarah* yang dianggap penting dalam pentadbiran Kerajaan Mughal. Bagaimanapun, sumber ini hanya menumpukan perhatian terhadap usaha Awrangzib dalam pengukuhan politik melalui institusi *al-Wizarah* semata-mata tanpa melihat secara terperinci peranan Awrangzib semasa berperanan sebagai putera raja.

Naqvi (1977: 191-192) membincangkan perihal polisi yang diamalkan Awrangzib sehingga membawa kesan kepada kelemahan Kerajaan Mughal. Beliau berpendapat dua faktor utama polisi Awrangzib tersebut ialah kegagalan golongan bangsawan Mughal untuk melaksanakan tadbir urus terbaik, khususnya dalam isu pengurusan cukai serta gerakan ketenteraan Awrangzib ke selatan India pada tahun 1681M. Perkara yang sama turut diutarakan oleh Pearson secara panjang lebar (Pearson 1976: 221-235). Beliau mengutarakan teori kejatuhan Kerajaan Mughal disebabkan kenaikan cukai yang dikenakan oleh Awrangzib untuk menambahkan pendapatan perbendaharaan negara. Pendapatan tersebut digunakan bagi menampung perbelanjaan gerakan ketenteraan dan menghapuskan beberapa pemberontakan. Bagaimanapun, tindakan sedemikian telah mencetuskan lebih banyak pemberontakan, khususnya golongan Hindu, seperti Shivaji dan Rajput. Sungguhpun Awrangzib menggerakkan aktiviti ketenteraan dengan menawan Bijapur dan Golkonda yang terletak dalam wilayah Deccan, namun peperangan tersebut memakan masa dan perbelanjaan yang banyak serta mengorbankan ramai jiwa.

Artikel daripada kedua-dua sarjana tersebut banyak memberi maklumat dan pendapat berkaitan polisi Awrangzib yang dikatakan membawa kepada kelemahan Kerajaan Mughal. Namun demikian, apa yang ingin diutarakan di sini ialah apa jua polisi dan tindakan ketenteraan yang dilaksanakan oleh Awrangzib dalam menghadapi ancaman di wilayah Deccan semasa beliau memegang tampuk pemerintahan Mughal sedikit sebanyak dipengaruhi oleh pengalamannya sebelum itu sewaktu menjadi putera raja. Hal ini disebabkan beliau pernah ditugaskan oleh bapanya, Shah Jahan, sebagai gabenor Deccan semasa menjadi putera raja Mughal. Pengalaman buruk beliau sewaktu menjadi gabenor itu akhirnya memaksa beliau untuk melakukan tindakan yang keras dan tegas dalam menyelesaikan masalah di Deccan semasa menjadi maharaja. Perkara ini tidak memeranjatkan kerana lazimnya pengalaman merupakan antara elemen utama, bersekali dengan karakteristik dan kemahiran seseorang tokoh dalam melaksanakan beberapa tindakan politik. Justeru, peranan Awrangzib sebagai putera raja amat wajar ditinjau dan dikaji untuk menilai beberapa tindakan politik dan polisi pentadbiran beliau semasa menjadi maharaja Mughal selepas itu.

BIOGRAFI RINGKAS AWRANGZIB

Muhyi al-Din Muhammad Awrangzib Alamgir, atau dikenali sebagai Awrangzib, merupakan anak yang keenam daripada 12 adik-beradik bagi pasangan Shah Jahan dan Mumtaz Mahal. Beliau dilahirkan pada 15 Dhu al-Qa'idah 1027H atau 24 Oktober 1618M ketika keluarganya dalam perjalanan ke Ujjain. Namun, wujud pandangan lain yang menyatakan Awrangzib dilahirkan pada 3 November 1618M (Truschke 2017: 17). Semasa berlaku krisis politik antara Jahangir dengan Shah Jahan pada tahun 1622 hingga 1627M, Awrangzib bersama abangnya, Dara Shikuh, telah diberikan oleh Shah Jahan kepada Jahangir sebagai suatu bentuk tebusan (Sarkar 1912, 1:3). Setelah tewas dalam perbalahan politik, Jahangir meminta Shah Jahan agar menghantar Dara Shikuh dan Awrangzib ke Lahore untuk dijadikan tebusan agar Jahangir dapat mengawasi setiap tindakan Shah Jahan sekiranya beliau berhasrat untuk melakukan pemberontakan semula (Joshi 1979: 16). Namun demikian, Azharudin (2014: 225) menyifatkan tindakan Shah Jahan menyerahkan kedua-dua anaknya sebagai tawanan Jahangir merupakan suatu helah untuk mengaburi mata Jahangir agar percaya bahawa Shah Jahan tidak lagi menentanginya setelah beliau kalah dalam persengketaan antara mereka. Dalam masa yang sama, Shah Jahan telah membina kekuatan dengan mendapatkan sokongan pembesar-pembesar istana untuk menghadapi

Jahangir. Tambahan pula, kesihatan Jahangir yang semakin merosot telah mendorong kepada kelemahan penguasaan Jahangir dalam pentadbiran Mughal. Perjudian Shah Jahan ini membuahkan hasil apabila beliau berjaya menyingkirkan Jahangir daripada takhta Kerajaan Mughal pada tahun 1627M. Setelah menaiki takhta, Dara Shikuh dan Awrangzib, telah dibawa pulang oleh Asaf Khan, wazir dan bapa mertua Shah Jahan, ke Agra untuk disatukan kembali dengan keluarganya (Faruki 1972: xix).

Awrangzib mempunyai enam belas orang adik-beradik, termasuk daripadanya empat orang adik-beradik tiri. Sementalahan itu, beliau mempunyai 12 orang adik-beradik daripada satu ibu, iaitu Mumtaz Mahal, dan beliau merupakan anak keenam dan putera ketiga selepas Dara Shikuh dan Shah Shuja'. Berikut adalah senarai adik-beradik Awrangzib daripada pasangan Shah Jahan dan Mumtaz Mahal (Nicoll 2009: 255-260):

1. Puteri Hur al-Nisa (lahir pada tahun 1613M).
2. Puteri Jahan-Ara (lahir pada tahun 1615M).
3. Putera Dara Shikuh (lahir pada tahun 1615M).
4. Putera Shah Shuja' (lahir pada tahun 1616M).
5. Putera Awrangzib (lahir pada tahun 1618M).
6. Putera Umid Bakhsh (lahir pada tahun 1619M).
7. Puteri Thurayya (lahir pada tahun 1621M).
8. Putera Murad Bakhsh (lahir pada tahun 1624M).
9. Puteri Lutfallah (lahir pada tahun 1626M).
10. Puteri Dawlat Afza (lahir pada tahun 1628M).
11. Puteri Husn Ara (lahir pada tahun 1629M).
12. Puteri Gauhar-Ara (lahir pada tahun 1631M).

Menurut Faruki (1972: 544-548), Awrangzib mengahwini lebih daripada seorang wanita. Isterinya yang pertama, Dilras Banu, merupakan puteri kepada Shah Nawaz Khan Safawi. Perkahwinan diatur oleh Shah Jahan ketika Awrangzib berkhidmat di wilayah Deccan dan mereka berdua dinikahkan pada 8 Mei 1637M. Melalui hubungan pernikahan ini, Awrangzib dikurniakan tiga orang puteri dan dua orang putera, iaitu Zeb-un-Nissa, Zinat-un-Nissa, Zubdat-un-Nissa, Muhammad Azam dan Muhammad Akbar. Dilras Banu meninggal dunia di Aurangabad pada 8 Oktober 1657M. Isterinya yang kedua ialah Rahmat-un-Nissa, atau dikenali sebagai Nawab Bai. Melalui pernikahannya dengan Rahmat-un-Nissa, Awrangzib dikurniakan tiga orang anak iaitu Muhammad Sultan, Muhammad Muazzam dan Badr-un-Nissa. Isterinya yang ketiga dikenali sebagai Aurangabad Mahal kerana beliau menjadi isteri Awrangzib di Aurangabad. Beliau melahirkan seorang puteri Awrangzib yang bernama Mihr-un-Nissa. Isteri Awrangzib yang paling muda dan disayangi ialah

Udaipuri Mahal, seorang khadam wanita berbangsa Georgian dalam *harem* Dara Shikuh. Melalui pernikahan ini, Awrangzib dikurniakan seorang putera dikenali sebagai Kam Bakhsh.

Awrangzib menerima pendidikan daripada guru-gurunya sejak usia muda. Guru-guru yang dilantik untuk mendidik beliau kebanyakannya merupakan pegawai-pegawai istana dan ulama terkenal. Antaranya, Sadullah Khan yang merupakan *wazir* Kerajaan Mughal ketika era pemerintahan Shah Jahan. Sadullah Khan bukan sahaja terkenal dengan reputasi sebagai guru Awrangzib yang bagus bahkan beliau merupakan seorang pentadbir yang cekap (Sarkar 1912, 1:4). Sehubungan itu, bukan suatu perkara yang memeranjatkan sekiranya Awrangzib turut dianggap sebagai pemerintah yang baik dan cekap semasa kerana beliau menerima didikan dan latihan secara langsung daripada golongan aristokrat dan birokrat Mughal. Sementara itu, Faruki (1972: 543) menghujahkan bahawa Maulvi Abdul Latif Sultanpuri merupakan guru Awrangzib yang pertama. Guru Awrangzib yang lain ialah Mullah Mohan, atau dikenali sebagai Muhiuddin, Sayyid Muhammad Kanauj, Mulla Shaykh Ahmad, Mir Muhammad Hashim Gilani dan Shaykh Abdul Qavi. Awrangzib turut menelaah kitab karangan Imam al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, di bawah bimbingan Danishmand Khan (Sarkar 1912, 1:4; Faruki 1972: 543; Joshi 1979: 16-17). Proses pembelajaran melalui para guru daripada pelbagai bidang ini telah membentuk sahsiah dan pemikiran Awrangzib setelah beliau dewasa. Malah, dasar tadbir urus yang diterapkan semasa beliau memerintah India disifatkan sebagai dasar pro-Islam Sunni oleh sebilangan sarjana. Hal sedemikian tidak pelik memandangkan beliau dididik oleh para ulama bermazhab Sunni ketika usia mudanya.

Awrangzib merupakan seorang yang rajin dan sentiasa memberikan tumpuan terhadap pendidikan. Beliau mahir menulis, membaca dan bercakap dalam bahasa Arab, Parsi, Turki dan Hindi. Selain itu, beliau turut menghafal al-Qur'an dan beberapa Hadith Rasulullah SAW. Tambahan pula, bidang agama merupakan bidang ilmu yang diminati oleh Awrangzib. Perkara menarik yang ingin dinyatakan dalam makalah ini ialah kemahiran Awrangzib dalam bidang seni kaligrafi Arab. Beliau menulis dua manuskrip al-Qur'an lalu dihantar ke Makkah dan Madinah. Malah, beliau sendiri menghasilkan beberapa manuskrip al-Qur'an untuk dijual di serata India (Sarkar 1912, 1:5-6). Disebabkan kecenderungan beliau terhadap ajaran Islam, Awrangzib disifatkan seorang pemimpin yang zuhud dan mempunyai belas kasihan terhadap golongan fakir. Selain itu, beliau dikatakan seorang yang kuat beribadah dan lazim mengerjakan amalan malam serta berpuasa sunat di siang hari.

Awrangzib turut menerima banyak latihan dalam memupuk ketahanan lasak dalam diri beliau. Peristiwa yang begitu signifikan dalam menyentuh perihal keberanian Awrangzib ialah kejayaan beliau dalam menumpaskan gajah dalam satu pertempuran yang dikenali sebagai *Elephant Combat*. Pertempuran tersebut merupakan suatu aktiviti sukan yang kebiasaannya akan dijalani oleh putera-putera raja Mughal sebagai latihan dalam membentuk kekuatan fizikal dan ketahanan mental. Merujuk kepada perihal Awrangzib, beliau yang ketika itu hanya berusia kira-kira 15 tahun, bersama dengan abang-abangnya, Dara Shikuh dan Shah Shuja' dilatih untuk berlawan dengan dua ekor gajah, Sudhakar dan Surat-sundar, di Agra. Perlawanan yang disifakan sengit ini akhirnya dimenangi oleh Awrangzib setelah beliau melakukan helah dengan menggunakan serangan api sehingga menyebabkan gajah-gajah tersebut lari dari pertempuran. Kemenangan tersebut menyerlahkan keberanian dan kecerdikan Awrangzib dalam menghadapi cabaran gajah tersebut setelah kedua-dua abangnya berundur kerana kuda-kuda mereka lari daripada serangan gajah. Shah Jahan yang turut menyaksikan perlawanan tersebut turut gembira dengan pencapaian Awrangzib lalu menghadiahkan beliau dengan pelbagai hadiah serta menggelarkannya dengan gelaran *Bahadur*, yang bermaksud perwira (Sarkar 1912, 1:10-11). Kejayaan ini berjaya menaikkan nama Awrangzib dan beliau disifatkan sebagai putera raja Mughal yang mempunyai sifat berani dan cerdik dalam menghadapi sesuatu cabaran.

Awrangzib menaiki takhta Kerajaan Mughal pada 31 Julai 1658M setelah berjaya mengenyahkan saingan daripada adik-beradiknya, khususnya Dara Shikuh yang dianggap sebagai pewaris takhta selepas Shah Jahan (Burgess 1972: 105; Nicoll 2009: 263). Dalam persaingan ini, Awrangzib yang berpakat dengan Murad Baksh berjaya menewaskan tentera Dara Shikuh dalam Perang Samugarh pada 8 Jun 1658M. Kekalahan yang diterima oleh Dara Shikuh memaksa beliau berundur ke Lahore. Bagaimanapun, Dara Shikuh berjaya ditangkap lalu dipenjarakan sehingga meninggal dunia pada tahun 1659M. Setelah itu, Awrangzib menamatkan riwayat adik-beradiknya, Shah Shuja' dan Murad Baksh, serta mengenakan tahanan rumah kepada Shah Jahan sehingga beliau meninggal dunia pada tahun 1666M (Burgess 1972: 105). Walaupun tindakan Awrangzib ini banyak dipersoalkan kewajarannya kerana disifatkan kejam dan zalim, namun tindakan berkenaan merupakan suatu proses yang biasa sekiranya melibatkan kuasa politik. Malah, hal yang dilakukan oleh Awrangzib ini dilakukan oleh pemerintah Kerajaan Mughal sebelum itu antaranya persaingan takhta antara Humayun dengan saudara-saudaranya, persaingan Akbar dengan saudara-saudaranya, pemberontakan Jahangir terhadap Akbar serta pemberontakan Shah Jahan terhadap Jahangir. Semua tindakan berkenaan dilihat tidak wajar kerana cita-cita politik cuba

dipenuhi sehingga melibatkan pertumpahan darah. Namun begitu, persaingan dalam politik ini tidak melihat pada kewajaran sesuatu tindakan bahkan melihat kepada kemenangan dalam merebut kuasa. Dalam konteks Awrangzib, beliau bersungguh-sungguh untuk menguasai takhta bertujuan mengelakkan Kerajaan Mughal menjadi sebuah kerajaan yang liberal terhadap agama atau bermazhab Syiah seperti Kerajaan Safawiyyah. Hal ini disebabkan Dara Shikuh yang dilihat sebagai pengganti kepada Shah Jahan merupakan seorang yang liberal manakala Shah Shuja' dan Murad Baksh lebih cenderung kepada Syiah dan hal ini bertentangan dengan pendirian Awrangzib yang cenderung kepada Sunni (Mohamad Zulfazdlee & Mohd Roslan 2013: 300). Hal sedemikian bertepatan dengan pandangan Hamka yang menyifatkan tindakan Awrangzib ini sebagai suatu tindakan kejam yang dilakukan semata-mata kerana cintakan agama (Hamka 2006: 515). Namun begitu, tindakan Awrangzib dalam merebutkan takhta Kerajaan Mughal turut mempunyai kaitan dengan perihal yang berlaku ketika beliau berperanan sebagai putera raja. Persaingan Awrangzib dengan Dara Shikuh ketika kedua-duanya berkhidmat sebagai putera raja dalam kepimpinan Shah Jahan dilihat sebagai antara faktor kepada peperangan yang berlaku ketika pemerintahan Shah Jahan menuju penghujungnya.

PERANAN AWRANGZIB SEBAGAI KETUA TENTERA DAN GABENOR DALAM TADBIR URUS MUGHAL

Jawatan putera raja mempunyai peranan yang penting dalam pentadbiran Kerajaan Mughal. Kepentingan tersebut dapat dilihat pada institusi putera raja itu sendiri yang mempunyai persamaan dengan institusi maharaja sebagai pemerintah tertinggi Kerajaan Mughal. Misalnya, putera raja turut mempunyai pegawai-pegawainya sama seperti maharaja atau sultan. Bahkan, putera raja turut dianugerahkan *mansabdar* yang membolehkan seseorang itu mempunyai tenteranya sendiri. Justeru, adalah tidak menghairankan sekiranya sebilangan putera raja Mughal melancarkan pemberontakan terhadap maharaja Mughal kerana mereka mempunyai kekuatan ketenteraannya sendiri tanpa mengharapkan kekuatan tentera daripada kerajaan pusat.

Menurut Faruqui (2012: 85), penglibatan putera raja dilihat dominan dalam tadbir urus di peringkat wilayah dan tugas ketenteraan. Arahan daripada maharaja sendiri memungkinkkan putera raja Mughal berperanan sebagai ketua tentera dan gabenor. Hal sedemikian bertujuan untuk melatih putera raja dalam perkara tadbir urus dan ketenteraan. Selain itu, penglibatan pada peringkat awal juga merupakan cara untuk menimba

pengalaman sebagai persediaan sekiranya mereka diangkat menjadi pemerintah Mughal kelak. Disebabkan itu, kedua-dua jawatan tersebut saling berkaitan antara satu sama lain memandangkan ketua tentera lazimnya akan dilantik sebagai gabenor sesuatu wilayah, khususnya setelah berjaya memenangi sesuatu pertempuran. Oleh yang demikian, kedua-dua peranan tersebut, iaitu ketua tentera dan gabenor, akan difokuskan dalam makalah ini bagi melihat peranan Awrangzib dalam tadbir urus Mughal semasa menjadi putera raja.

Sebagai Ketua Tentera

Tugasan pertama Awrangzib semasa menjadi putera raja Mughal adalah sebagai ketua tentera dalam kempen ketenteraan memerangi Jhujhar Singh Bundela, pemerintah Urrhha, pada tahun 1635M. Beliau ketika itu berusia 16 tahun berjaya memimpin tentera berkuda dengan kekuatan sebanyak 10,000 untuk menghadapi musuh berkenaan (Sarkar 1963: 1). Terdapat satu faktor yang signifikan mengapa Awrangzib menjadi pilihan Shah Jahan dalam mengetuai misi ketenteraan ini. Menurut sejarawan era Mughal iaitu Khafi Khan (1870, 1:508) dalam *magnum opus*nya, *Muntakhab al-Lubab*, pemilihan Awrangzib ini berdasarkan keberanian beliau semasa menghadapi suatu pertempuran yang dikenali sebagai *The Elephant Combat*. Awrangzib yang berusia 15 tahun ketika berjaya menewaskan dua ekor gajah yang mengamuk dalam suatu pesta yang dianjurkan di istana Shah Jahan. Kejayaan tersebut telah menaikkan reputasi Awrangzib sekali gus menyebabkan Shah Jahan berkeyakinan bahawa anaknya itu seorang yang berkebolehan. Sehubungan itu, Shah Jahan melantik Awrangzib mengetuai misi ketenteraan ini buat kali pertama dan percaya anaknya itu telah bersedia untuk menggalas tanggungjawab tersebut.

Menurut Sarkar dalam tulisannya yang lain (1912, 1:16-17), antara punca Kerajaan Mughal memerangi Jhujhar Singh Bundela adalah disebabkan sikap Jhujhar Singh Bundela yang bertindak meninggalkan Agra sewaktu Shah Jahan ditabalkan menjadi pemerintah Mughal pada tahun 1627M. Sebelum itu, hubungan antara Kerajaan Mughal dan pemerintah Urrhha, khususnya ketika Jahangir dan Bir Singh Bundela, berada dalam keadaan baik. Bahkan, Jahangir memberikan kebebasan kepada Bir Singh Bundela dalam urusan pentadbiran wilayah Urrhha. Apabila kedua-dua pemimpin tersebut meninggal dunia pada tahun 1627M, Jhujhar Singh Bundela yang berkhidmat di Agra telah meninggalkan kota tersebut lalu ke Urrhha untuk mewarisi pemerintahan bapanya.

Sementara itu, Haq (1962: 5-6) pula menghujahkan tindakan Jhujhar Singh Bundela tersebut disebabkan beliau beranggapan dasar pentadbiran Shah Jahan yang lebih keras akan menyebabkan wilayah Urchha dikuasai secara langsung oleh Kerajaan Mughal. Oleh yang demikian, peristiwa pemergian Jhujhar Singh Bundela ini dianggap sebagai satu penghinaan oleh Shah Jahan dan disifatkan sebagai langkah untuk melepaskan diri dari penguasaan Kerajaan Mughal. Sehubungan itu, Shah Jahan memerintahkan Awrangzib mengepalai pasukan tentera sambil dibantu oleh tiga orang panglima, iaitu Syed Khan-i-Jahan, Abdullah Khan Bahadur Firuz Jang dan Khan-i-Dauran (Khafi Khan 1870, 1:508; Sarkar 1912, 1:19). Meskipun Awrangzib dibantu oleh tiga orang panglima perang yang berpengalaman, namun Shah Jahan menetapkan agar kata putus terhadap misi ini masih di tangan Awrangzib. Tambahan pula, Shah Jahan telah mengurniakan beberapa alatan rasmi, seperti jubah kehormatan, serban, pedang dan dua ekor kuda perang, sebagai langkah mengabsahkan lagi peranan Awrangzib sebagai komander tertinggi dalam misi Perang Bundela ini (Khan 1990: 154).

Pada 2 Oktober 1635M, tentera Mughal tiba di sebuah perkampungan kira-kira dua batu dari Urchha dan membuat kem di situ. Serangan dimulakan oleh tentera Jhujhar Singh Bundela dan berlaku serangan balas antara kedua-dua pihak. Namun demikian, tentera Jhujhar Singh Bundela yang mempunyai kira-kira 15,000 orang mengalami kekalahan dan berundur ke Dhanumi. Pengunduran tersebut membuka ruang untuk tentera Mughal menguasai Urchha pada 4 Oktober 1635M. Tentera Mughal terus memburu Jhujhar Singh Bundela hingga ke wilayah Gondwana. Tentera Mughal telah memberi hadiah kepada penduduk Gondwana untuk mengesan pengunduran Jhujhar Singh Bundela dan tenteranya. Akhirnya, keluarga Jhujhar Singh berjaya ditawan oleh tentera Mughal manakala Jhujhar Singh Bundela dan anaknya, Vikramajit, berundur ke dalam hutan. Namun demikian, kedua-duanya dibunuh oleh penduduk Gondwana dan kepala mereka dipancung dan dibawa kepada pemerintah Mughal. Kejayaan Awrangzib dalam kempen ketenteraan ini menyebabkan Shah Jahan melantik beliau sebagai gabenor wilayah Deccan pada tahun 1636M (Sarkar 1912, 1:31).

Sebagai Gabenor

Walaupun tugas gabenor lebih tertumpu kepada pentadbiran wilayah, namun peranan sebagai ketua tentera turut bergerak seiring kerana lazimnya seorang gabenor Mughal akan mengetuai setiap operasi ketenteraan yang berlaku di wilayahnya. Perkara yang sama turut berlaku

melibatkan Awrangzib semasa beliau dilantik menjadi gabenor di beberapa wilayah seperti Deccan (1636-1644 dan 1652-1658M), Gujerat (1645-1647M), Balkh (1647-1648M) serta Multan (1648-1652M). Ketika Awrangzib berkhidmat sebagai gabenor, Shah Jahan melantik beliau untuk mengetuai beberapa ekspedisi ketenteraan, antaranya ke Balkh (1647M) dan Qandahar (1649 dan 1652M) (Sarkar 1963: 3; Faruqui 2012: 169). Disebabkan itu, pengalaman Awrangzib semakin bertambah luas kerana beliau bukan sahaja menumpukan perhatian terhadap pentadbiran wilayah semata-mata bahkan masih diberikan tugas sebagai ketua tentera. Pendedahan sedemikian memberikan peluang kepada pemerintah Mughal menilai kebolehan dan bakat kepimpinan putera raja berkenaan.

Jawatan gabenor pertama yang disandang oleh Awrangzib ialah gabenor Deccan bermula dari tahun 1636 hingga 1644M (Pandey 1963: 152; Husain 2010: 310). Ketika di Deccan, Awrangzib mewujudkan empat daerah dalam wilayah tersebut bertujuan untuk melicinkan perjalanan jentera kerajaan. Empat daerah tersebut ialah Khandesh, Berar, Telingana dan Dawlatabad. Selain itu, Awrangzib turut mengukuhkan kedudukan Mughal di wilayah Deccan dengan mengikat perjanjian dengan beberapa kerajaan kecil, antaranya Kerajaan Bijapur dan Golkonda. Antara isi perjanjian tersebut ialah pengiktirafan Kerajaan Mughal terhadap Adil Shah sebagai pemerintah Bijapur dan penerimaan Adil Shah terhadap naungan Mughal ke atas wilayah Deccan (Sarkar 1912, 1:38-39). Perjanjian tersebut dilaksanakan sebagai suatu bentuk ikatan perdamaian antara Kerajaan Mughal dengan kerajaan-kerajaan di wilayah Deccan kerana wilayah berkenaan sering kali bergolak dan disifatkan sebagai ‘duri dalam daging’ bagi Kerajaan Mughal.

Namun demikian, Awrangzib masih lagi menghadapi ancaman yang boleh menggugat autoriti Kerajaan Mughal di wilayah Deccan. Misalnya, Baharji, seorang ahli kerabat diraja Rathor, mengisytiharkan dirinya sebagai pemerintah dan berusaha memisahkan wilayah Balagna dari kekuasaan Mughal. Disebabkan itu, Awrangzib memerintahkan Maloji dan Muhammad Tahir Khurasani, pegawai Mughal di wilayah Deccan, mengetuai 7,000 orang tentera untuk menguasai Balagna pada tahun 1638M. Tentera Mughal berjaya menawan kubu Bari yang menjadi jalan ke kota Balagna. Akhirnya, kota Balagna jatuh ke tangan Mughal pada tahun yang sama setelah Baharji meninggalkan kota tersebut (Sarkar 1912, 1:53). Kejayaan tersebut telah mengharumkan nama Awrangzib sebagai gabenor Deccan dan memberikan semangat kepada beliau untuk melakukan usaha perluasan kuasa hingga ke selatan wilayah Deccan. Namun begitu, perancangan Awrangzib ditolak oleh Shah Jahan atas nasihat daripada abangnya, Dara Shikuh. Berikutan itu, Awrangzib telah meletakkan jawatan sebagai gabenor Deccan pada tahun 1644M sebagai

tanda protes terhadap campur tangan Dara Shikuh dalam tugasannya di Deccan (Lane-Poole 1901: 28; Sarkar 1963: 2). Perselisihan berkenaan akhirnya menyebabkan pertembungan politik antara Awrangzib dengan Dara Shikuh sehingga mencetuskan perang apabila kedua-dua tokoh berkenaan cuba merebut jawatan pemerintah Mughal ketika penghujung era pemerintahan Shah Jahan.

Awrangzib kembali semula dalam arena politik Mughal apabila beliau menerima jawatan gabenor Gujerat pada tahun 1645M setelah setahun beliau tidak memegang apa-apa jawatan (Nicoll 2009: 222). Kepulangan Awrangzib sebagai gabenor disebabkan peranan kakaknya, Jahanara Begum, yang memujuk Awrangzib supaya menerima semula jawatan gabenor. Bahkan, Jahanara Begum, yang merupakan puteri kesayangan Shah Jahan, turut memujuk ayahnya supaya melantik semula Awrangzib sebagai gabenor. Shah Jahan yang bersetuju dengan cadangan tersebut telah melantik Awrangzib sebagai gabenor Gujerat (Burgess 1972: 95). Wilayah Gujerat merupakan wilayah yang memiliki banyak masalah, baik dari sudut kesuburan tanah mahu pun kehidupan sosial. Wilayah tersebut digambarkan sebagai wilayah yang kering dan tidak sesuai untuk pertanian. Bagaimanapun, wilayah ini penting kerana terletak di tengah-tengah laluan perdagangan antara Delhi dan Pelabuhan Surat. Disebabkan itu, muncul pelbagai kumpulan pemberontak dan penyamun yang mengambil peluang menyekat laluan perdagangan seterusnya melakukan rompakan ke atas kafilah-kafilah perdagangan yang melalui wilayah ini. Hal sedemikian menyebabkan Shah Jahan menghantar Awrangzib ke Gujerat untuk menangani masalah berkenaan. Awrangzib meneruskan usaha gabenor terdahulu, Azam Khan (1635-1641M), dengan membina beberapa kubu di sepanjang laluan perdagangan dan menangkap serta menghukum kumpulan penyamun yang melakukan jenayah (Haq 1962: 17). Selain itu, Awrangzib turut mengukuhkan kedudukan tentera Mughal di wilayah Gujerat sebagai langkah memastikan keselamatan dan keamanan wilayah tersebut (Sarkar 1912, 1:81). Walaubagaimanapun, khidmat Awrangzib tidak begitu lama di Gujerat kerana Shah Jahan melantik beliau sebagai gabenor di Balkh pada tahun 1647M. Kejayaan Awrangzib dalam mewujudkan keamanan di Gujerat telah membuka mata Shah Jahan untuk menghantar beliau ke Balkh, terutama wilayah tersebut baru sahaja diduduki oleh tentera Mughal. Khidmat Awrangzib di Balkh amat diperlukan untuk memperkukuh autoriti Kerajaan Mughal di wilayah berkenaan.

Pada tahun 1647M, Awrangzib dilantik sebagai gabenor di Balkh sebagai usaha Kerajaan Mughal mengimbangi tekanan dan ancaman daripada Kerajaan Uzbek yang berpusat di Samarqand. Pelantikan

Awrangzib di Balkh disifatkan sebagai usaha Shah Jahan untuk menawan kota Samarqand, terutama sekali kota tersebut dianggap penting dalam sejarah Kerajaan Mughal kerana keturunan mereka berasal daripada kawasan berkenaan (Foltz 1996: 49). Kedudukan Kerajaan Mughal di Kabul dan Peshawar telah mengukuhkan kedudukan mereka di kawasan utara India. Namun, wilayah Balkh dijadikan sasaran penguasaan kerana wilayah berkenaan lebih dekat dengan Samarqand dan jika Kerajaan Mughal berjaya menguasai wilayah Balkh, maka sempadan Kerajaan Mughal menjadi semakin luas dan jauh daripada pusat pemerintahan di Delhi. Perkara berkenaan sekali gus dapat memberikan tekanan kepada Kerajaan Uzbek agar mereka tidak mengancam Kerajaan Mughal (Richards 2008: 132).

Bagaimanapun, usaha penguasaan Kerajaan Mughal bermula apabila pemerintah Uzbek, Nazar Muhammad Khan, menghantar wakilnya mengadap Shah Jahan bagi memohon bantuan ketenteraan. Hal tersebut disebabkan anak Nazar Muhammad Khan, ‘Abd al-Aziz, telah memberontak terhadap ayahnya sekali gus berjaya menguasai Bukhara dan Samarqand. Kedudukan Nazar Muhammad Khan di Balkh disifatkan seperti berada di hujung tanduk (Srivastava 1957:311-2). Pada tahun 1646M, Shah Jahan memerintahkan puteranya, Murad Baksh, dan dibantu oleh Ali Mardan Khan, mengetuai ketumbukan tentera seramai 60,000 kekuatan. Ekspedisi ketenteraan ini dihantar atas dua tujuan, sama ada membantu Nazar Muhammad Khan kekal sebagai pemerintah dan bernaung di bawah naungan Kerajaan Mughal atau menghapuskan sama sekali Kerajaan Uzbek (Richards 2008: 132). Angkatan tentera tersebut berjaya memasuki ke wilayah Balkh tanpa sebarang tentangan kerana Nazar Muhammad Khan telah meninggalkan wilayah tersebut menuju ke Parsi. Setelah kejayaan tersebut, Murad Baksh mengambil keputusan untuk pulang semula ke India tanpa persetujuan Shah Jahan dan meninggalkan angkatan tentera di Balkh tanpa pengganti. Justeru, Shah Jahan mengarahkan *wazir*nya, Sadullah Khan, untuk menyusun semula kedudukan tentera Mughal sementara menunggu pelantikan ketua yang baru.

Sehubungan itu, Awrangzib dilantik sebagai gabenor di Balkh sekali gus berperanan sebagai ketua tentera Mughal di wilayah tersebut (Sarkar 1963: 2). Pelantikan Awrangzib ini dilihat mempunyai kaitan dengan kejayaannya sebagai gabenor di Deccan dan Gujerat. Justeru, Shah Jahan melantik beliau sebagai gabenor di Balkh dengan harapan agar kedudukan tentera Mughal dapat distabilkan, terutama sekali mereka baru sahaja berjaya menawan wilayah tersebut. Pemergian Murad Baksh daripada wilayah Balkh membuka ruang kepada Kerajaan Uzbek untuk mengambil semula wilayah berkenaan. Justeru, pelantikan Awrangzib

dianggap tepat berdasarkan pengalaman luasnya dalam memimpin ekspedisi ketenteraan.

Kehadiran Awrangzib ke wilayah Balkh sememangnya tidak disenangi oleh Kerajaan Uzbek. Pemerintahnya, 'Abd al-Aziz, dibantu oleh Subhan Quli dan Beg Ughli telah melancarkan serangan ke atas tentera Mughal di Balkh. Kekuatan tentera Mughal seramai 25,000 orang bertahan di wilayah tersebut. Namun, serangan yang berlanjutan selama 10 hari itu tidak berpihak kepada Kerajaan Uzbek apabila 'Abd al-'Aziz membuat keputusan untuk berdamai setelah menyaksikan tentera Mughal mampu mempertahankan wilayah Balkh. Bahkan, cita-cita Shah Jahan agar tentera Mughal di Balkh bergerak menguasai Bukhara dan Samarqand juga tidak kesampaian disebabkan kekuatan tentera Mughal semakin mengecil akibat serangan tentera Uzbek, ditambah pula faktor geografi dan cuaca yang tidak mengizinkan ekspedisi ketenteraan digerakkan ke Asia Tengah. Justeru, perdamaian di antara kedua pihak dimeterai yang menyaksikan wilayah Balkh diserahkan kepada cucu Nazar Muhammad Khan dan pemerintah wilayah Balkh tersebut bersetuju berada di bawah naungan Kerajaan Mughal serta membayar ufti kepada Delhi (Sarkar 1912, 1:109).

Setelah pergolakan di wilayah Balkh dapat diselesaikan, Shah Jahan memberi tumpuan kepada wilayah Kandahar dengan tujuan untuk mengambilnya semula daripada tangan Kerajaan Safawiyah. Sehubungan itu, Awrangzib dilantik sebagai gabenor wilayah Multan untuk tujuan di atas (Sarkar 1912, 1:114; Richards 2008: 134). Pengepungan ke atas Qandahar dilakukan sebanyak tiga kali iaitu pada tahun 1649, 1652 dan 1653M (Fisher 2016: 181). Bagaimanapun, Awrangzib hanya melibatkan diri dalam dua ekspedisi ketenteraan terawal manakala ekspedisi pada tahun 1653M diketuai oleh Dara Shikuh (Sarkar 1963: 3). Dalam ekspedisi Kandahar ini, tentera Mughal yang dipimpin oleh Awrangzib gagal untuk menembusi kubu lalu menawan kota tersebut. Walaupun kepungan dilakukan selama empat bulan pada ekspedisi pertama dan dua bulan pada ekspedisi yang kedua, namun kepungan tersebut tidak membuahkan hasil disebabkan beberapa faktor antaranya kekurangan kelengkapan tentera Mughal, khususnya senjata berat serta faktor cuaca yang tidak mengizinkan, terutama ekspedisi ketenteraan digerakkan ketika hampir musim sejuk (Lane-Poole 1901: 32; Richards 2008: 134). Namun begitu, Sarkar (1912, 1:165) mempunyai teorinya sendiri berkaitan kegagalan tentera Mughal menawan Kandahar. Menurut beliau, walaupun tentera Mughal mempersiapkan kelengkapan dalam tempoh tiga tahun sebelum menggerakkan kepungan buat kali kedua pada tahun 1652M, namun kelengkapan tentera Mughal, khususnya senjata berat, tidak dapat menyaingi senjata berat yang digunakan oleh tentera Safawiyah. Selain

itu, arahan Shah Jahan berkaitan misi tersebut melalui pembantu Awrangzib, iaitu Sadullah Khan, yang bertukar saat-saat akhir daripada perancangan asal menyebabkan tentera Mughal ketika itu seolah-olah kehilangan pemimpin sebenar dalam memberikan arahan yang tepat (Srivastava 1957: 134). Keadaan sedemikian menyebabkan Awrangzib hilang pengaruh dalam memberikan arahan yang sebenar kepada tentera Mughal. Sementelahan itu, Awrangzib terus dilantik sebagai gabenor Deccan buat kali kedua setelah kepungan tersebut ternyata tidak membuahkan hasil yang diharapkan.

Menurut Sarkar (1963: 4), pelantikan sebagai gabenor di Deccan buat kali kedua memberikan kesan kepada karakter dan pemerintahan Awrangzib. Pengalaman beliau di Deccan ketika menjadi gabenor dijadikan sebagai suatu faktor mengapa beliau bertindak keras dan tegas terhadap kerajaan-kerajaan di wilayah tersebut semasa beliau menjadi pemerintah Mughal. Antara kerajaan yang memberikan masalah kepada Awrangzib ialah Kerajaan Golkonda dan Bijapur (Khalidi 1992: 36). Selain itu, kemunculan golongan penentang Maratha di wilayah Deccan turut membayangi pentadbiran Awrangzib. Disebabkan itu, Awrangzib melancarkan serangan untuk menguasai kerajaan-kerajaan berkenaan agar dapat melenyapkan sebarang tekanan dan ancaman terhadap autoriti Kerajaan Mughal di Deccan.

Awrangzib menjalinkan pakatan dengan *wazir* Kerajaan Golkonda, Mir Jumla, untuk menguasai kerajaan tersebut. Penyatuan antara kedua-dua tokoh tersebut telah membentuk satu pakatan dan mula menggerakkan tentera ke Golkonda pada tahun 1655M (Abdur Rashid 1974: 210). Setahun kemudian, Awrangzib berjaya memasuki kota Hyderabad, pusat pemerintahan Kerajaan Golkonda setelah mengepung kota berkenaan selama satu bulan. Akibat kepungan tersebut, pemerintah Golkonda, Qutb Shah, menyerah kalah kepada Awrangzib. Sarkar 1912, 1:229). Kejayaan tersebut telah mengharumkan nama Awrangzib dan menambah pendapatan Kerajaan Mughal, khususnya di Deccan, kerana Golkonda merupakan wilayah yang kaya dan menjadi tumpuan perdagangan. Hal ini disebabkan kedudukan kewangan pentadbiran Mughal di Deccan ketika itu berada dalam keadaan defisit. Justeru, kejayaan tersebut dianggap suatu rahmat kepada pentadbiran Awrangzib di Deccan.

Setelah itu, Awrangzib meneruskan usaha untuk menguasai Kerajaan Bijapur setelah kematian pemerintahnya, Sultan Muhammad Adil Shah. Dengan persetujuan Shah Jahan, tindakan tersebut dilaksanakan bertujuan untuk memastikan keharmonian di wilayah tersebut kerana pemerintah Kerajaan Bijapur yang baru, Ali Adil Shah II, berusia muda kira-kira 18 tahun dan dikatakan bukan putera Muhammad Adil Shah. Hal sedemikian dibimbangi akan menimbulkan pemberontakan di Bijapur

kerana bahang pemberontakan sudah mula terasa. Berikutan itu, Awrangzib dengan bantuan Mir Jumla telah memimpin tentera menguasai kubu-kubu penting Kerajaan Bijapur pada tahun 1657M, antara Bidar dan Kaliani (Sarkar 1963: 5). Kejayaan tersebut telah memperkukuhkan nama Awrangzib dalam persada politik Mughal sekali gus dilihat sebagai individu paling layak menggantikan Shah Jahan sebagai maharaja.

KESIMPULAN

Jawatan putera raja amat penting dalam sistem pentadbiran dan pemerintahan sesebuah kerajaan, termasuk Kerajaan Mughal yang menjadi fokus dalam kajian ini. Kedudukannya nombor dua selepas raja atau sultan disifatkan sebagai jawatan yang berstatus tinggi malahan penyandang jawatan tersebut lazimnya akan menaiki takhta menggantikan pemerintah sebelumnya. Dalam konteks Kerajaan Mughal, khususnya Awrangzib, beliau begitu aktif melibatkan diri dalam tadbir urus pemerintahan Mughal ketika menjadi putera raja. Peranannya dapat dilihat dengan jelas ketika dilantik menjadi ketua tentera dan gabenor wilayah oleh ayahnya, Shah Jahan. Penglibatan sedemikian telah membentuk sahsiah Awrangzib sekali gus mempengaruhi beberapa dasar yang dilaksanakan setelah beliau menaiki takhta pada tahun 1657M. Selain itu, penglibatan tersebut turut memberikan pengalaman dan nilai tambah pengetahuan kepada Awrangzib seterusnya menaikkan nama dan kewibawaan beliau dalam kalangan masyarakat di India. Disebabkan itu, kebanyakan sarjana mengiktiraf Awrangzib sebagai pemerintah Mughal yang ulung setaraf dengan Akbar *The Great*.

PENGHARGAAN

Makalah ini ialah sebahagian daripada hasil penyelidikan Kumpulan Penyelidikan Sejarah Ketenteraan Islam (SAKTI), Universiti Kebangsaan Malaysia dengan kod: GUP-2019-027 dan juga PP-2018-006.

RUJUKAN

- Abdullah Ishak. 1992. *Islam di India, Nusantara dan China*. Kuala Lumpur: Nurin Enterprise.
- Agrawal, C.M. 2000. *Aurangzeb and His Wazirs*. Delhi: Indian Publishers Distributors.
- Azharudin Mohamed Dali. 2014. *Sejarah Islam di India Abad ke-8 hingga Abad ke-20*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Bakshi, S.R. & Sharma, S.K. 1999. *The Great Moghuls: Aurangzeb*. Jil. 6. New Delhi: Deep & Deep Publications Pvt. Ltd.
- Bouillier, V. 2018. Aurangzeb and the Nath Yogis. *Journal of the Royal Asiatic Society* 28(3): 525-535.
- Burgess, J. 1972. *The Chronology of Indian History*. Delhi: Cosmo Publications.
- Faruki, Z. 1972. *Aurangzeb & His Times*. Delhi: Idarah-I Adabiyat.
- Fisher, M. H. 2016. *A Short History of The Mughal Empire*. London: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Foltz, R. 1996. The Mughal occupation of Balkh 1646-1647. *Journal of Islamic Studies* 7(1): 49-61.
- Hamka. 2006. *Sejarah Umat Islam*. Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd.
- Haq, S.M. 1962. Prince Awrangzib: A study (1). *Journal of the Pakistan Historical Study* X(I): 1-24.
- Husain, Z. 2010. Aurangzeb's First Viceroyalty of the Deccan: A Reappraisal, *Proceedings of The Indian History Congress* 70: 310-318.
- Hussain, M.F. 2014. Mughal princes and state formation. *International Journal of Innovative Research & Development* 3(2): 263-266.
- Ismail Bakar. 2000. *Sejarah dan Tamadun Islam di India*. Bangi: Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Joshi, R. 1979. *Aurangzeb-Attitudes and Inclinations*. Delhi: Munshiran Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Khafi Khan. 1870. *Muntakhab al-Lubab*. Jil. 1. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Khalidi, Omar. 1992. The Shiah's of the Deccan: An introduction. *Hamdard Islamicus* XV (4): 31-52.
- Khan, 'Inayat. 1990. *The Shah Jahan Nama of 'Inayat Khan*. Sunt. Begley, W.E. & Desai, Z.A. New Delhi: Oxford University Press.
- Kulke, H. & Rothermund, D. 2004. *A History of India*. New York: Routledge.
- Lane-Poole, S. 1901. *Aurangzib and The Decay of the Mughal Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Mohamad Zulfazdlee Abul Hassan Ashari & Mohd Roslan Mohd Nor. 2013. Kepemimpinan Awrangzib (1658-1707M) dan usaha menstabilkan Kerajaan Mughal: Satu kerangka konseptual. *Prosiding Seminar Penyelidikan Siswazah UniSZA 2013*, hlm. 297-304.
- Mohamad Zulfazdlee Abul Hassan Ashari, Mohd Roslan Mohd Nor, Ezad Azraai Jamsari & Nursafira Ahmad Safian. 2013. Kerajaan Mughal di India menurut buku *Sejarah Umat Islam* karya Hamka. *Prosiding*

- Nadwah Ulama Nusantara (V): Ulama dan Cabaran Idealisme Semasa*, hlm. 99-109.
- Mohd Roslan Mohd Nor & Mohamad Zulfazdlee Abul Hassan Ashari. 2017. Kemelut politik Mughal pada penghujung era pemerintahan Shah Jahan. *Jurnal Usuluddin* 45(1): 27-59.
- Naqvi, H.K. 1977. Aurangzeb's policies and the decline of the Mughal Empire. *The Journal of Asian Studies* 37(1): 191-192.
- Naqvi, H.K. 1990. *History of Mughal Government and Administration*, Delhi: Kanishka Publishing House.
- Nicoll, F. 2009. *Shah Jahan: The Rise and Fall of the Mughal Emperor*. London: Haus Publishing Ltd.
- Pandey, A.B. 1963. *Later Medieval India: A History of the Mughals*. Allahabad: Central Book Depot.
- Pearson, M.N. 1976 Shivaji and the decline of the Mughal Empire. *The Journal of Asian Studies* 35(2): 221-235.
- Rashid, Abdur. 1974. Shah Jahan. Dlm. Majumdar, R.C. (pnyt.). *The History and Culture of The Indian People: The Mughul Empire*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Richards, J.F. 2008. *The New Cambridge History of India: The Mughal Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarkar, J. 1912. *History of Aurangzib*. Jil. 1. Calcutta: M.C. Sarkar & Sons Private Ltd.
- Sarkar, J. 1963. *Anecdotes of Aurangzib*. Calcutta: M.C. Sarkar & Sons Private Ltd.
- Schimmel, A. 2005. *The Empire of the Great Mughals: History, Art and Culture*. Lahore: Sang-E-Meel Publications.
- Sharma, S.R. 1962. *The Religious Policy of the Mughal Emperors*. Bombay: Asia Publishing House.
- Srivastava, A.L. 1957. *The Mughal Empire (1526-1803 A.D.)*. Agra: Shiva Lal Agarwala & Co. Pvt. Ltd.
- Truschke, A. 2017. *Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial King*. Stanford: Stanford University Press.

Dr. Mohamad Zulfazdlee Abul Hassan Ashari
Pensyarah Kanan
Pusat Kajian Bahasa Arab dan Tamadun Islam
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
Emel: mozaha@ukm.edu.my

Prof. Dr. Mohd Roslan Mohd Nor
Profesor dan Ketua
Jabatan Sejarah dan Tamadun Islam
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya
Emel: m_roslan@um.edu.my

Ezad Azraai Jamsari
*Corresponding author
Pensyarah Kanan
Pusat Kajian Bahasa Arab dan Tamadun Islam
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
Emel: ezad@ukm.edu.my; eajsti@gmail.com

Dr. Md Yazid Ahmad
Pensyarah Kanan
Pusat Kajian Syariah
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
Emel: yazid@ukm.edu.my

Dr. Noorsafuan Che Noh
Pensyarah Kanan & Ketua
Pusat Pengajian Pendidikan, Dakwah dan Peradaban Islam
Fakulti Pengajian Kontemporari Islam
Universiti Sultan Zainal Abidin
Emel: noorsafuancn@unisza.edu.my