



Isu-isu
Zakat, Wakaf
dan Filantropi Islam
di Nusantara

Editor

Najahudin Lateh, PhD
Adibah Abdul Wahab, PhD
Mohammad Farid Mohammad Zainal

Isu-isu Zakat, Wakaf
dan Filantropi Islam
di Nusantara

Isu-isu Zakat, Wakaf dan Filantropi Islam di Nusantara

Editor

Dr. Najahudin Lateh
Dr. Adibah Abdul Wahab
Mohammad Farid Mohammad Zainal

Penerbit

Akademi Pengajian Islam Kontemporari
Universiti Teknologi MARA

© Akademi Pengajian Islam Kontemporari, UiTM 2018

Hak Cipta Terpelihara. Tidak dibenarkan mengeluarkan mana-mana bahagian artikel, ilustrasi dan isi kandungan buku ini dalam apa jua bentuk dan dengan apa cara jua sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman atau cara lain sebelum mendapat keizinan bertulis daripada Dekan, Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi MARA, 40450 Shah Alam, Selangor Darul Ehsan, Malaysia.

Diterbitkan oleh Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi MARA, 40450 Shah Alam, Selangor Darul Ehsan, Malaysia.

Perpustakaan Negara Malaysia

Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan

Najahudin Lateh, 1974

Isu-isu Zakat, Wakaf dan Filantropi Islam di Nusantara /

Najahudin Lateh, PhD, Adibah Abdul Wahab, PhD,

Mohammad Farid Mohammad Zainal

1. Zakat. 2. Islam-Charities. 3. Waqf. 4. Government publication-Malaysia

I. Adibah Abdul Wahab. II. Mohammad Farid Mohammad Zainal

ISBN 978-967-18-91-3

297.54

Kandungan

<i>Prakata</i>	<i>iv</i>
<i>Senarai Penyumbang</i>	<i>v</i>

BAB 1 ISU-ISU ZAKAT

Penggunaan Teknologi Dalam Pengurusan Zakat Menurut Perspektif Islam.....	1
<i>Shamsiah Mohamad</i>	
Digital Journey Of Lembaga Zakat Selangor.....	10
<i>Abdul Halim Abdul Rahim</i>	
Peranan ICT Dalam Pengurusan Zakat, Wakaf Dan Sedekah: Sorotan Kajian Kes Di Malaysia	14
<i>Sulaiman Mahzan, Siti Fairuz Nurr Sadikan, Mohd Abd Malek Md Shah & Mohd Harun Shahudin</i>	
Determination Of Proportion Allocation Of Financial Aids Among The Poor People In Selangor Using Loglinear Analysis.....	18
<i>Izzat Hafizuddin Mohammad Halmi & Sayang Mohd Deni</i>	
Peranan Zakat Sebagai Mekanisme Agihan Bantuan Makanan: Kajian Di Kedai Makan Asnaf 1 Malaysia (KMA1M)	28
<i>Norzuraida Hasan & Asmak Ab Rahman</i>	
Analisis <i>Maqasid Syariah</i> Dalam Ibadah Zakat.....	36
<i>Azri Bhari, Mohammad Mahyuddin Khalid, Mohd Ashrof Zaki Yaakob, Mohd Faiz Mohamed Yusof, Baharuddin Sayin & Luqman Abdullah</i>	
Sorotan Kajian Gelagat Kepatuhan Zakat Perniagaan Di Selangor	45
<i>Siti Aminah Mad Amin & Hairunnizam Wahid</i>	

BAB 2 ISU-ISU WAKAF

Pembinaan Model Wakaf Pendidikan Tinggi Berorientasikan Gagasan Keusahawanan Sosial Islam	49
<i>Noor Hisham Md Nawawi</i>	
Peranan Dan Sumbangan Dana Wakaf Ilmu Di UPM	58
<i>Adlina Ab. Halim & Nurasyikin Azri</i>	
Institusi Masjid Sebagai Agen Penyumbang Dana Wakaf Perak Al-Ridzuan.....	65
<i>Fidlizan Muhammad, Azila Abdul Razak, Mohd Yahya Mohd Hussin & Salwa Amirah Awang</i>	

Projek Wakaf Rumah Kekal Baharu (RKB) Mangsa Banjir Di Laman Seri Ehsan, Kampung Telekong, Kuala Krai Kelantan	77
<i>Huzaimah Ismail, Mohd Yadman Sarwan, Syed Zainal Abidin Syed Muhammad Tahir & Farahdina Abdul Manaf</i>	
Integrating Islamic Philanthropy And Corporate Social Responsibility Concept To Enhance Mudarabah Family Takaful Model In Malaysia.....	83
<i>Muhamad Fazil Ahmad</i>	
Waqf Communal Land Dispute Resolution In West Sumatra With Regard To National Law	94
<i>Yulia Mirwati Amir, Yontri Faisal & Zahara</i>	

BAB 3 ISU-ISU FILANTROPI ISLAM

Pandangan Mufti Di Malaysia Terhadap Baitulmal Negara	99
<i>Mohd Farihal Osman, Ahmad Bashir Aziz & Shuhairimi Abdullah</i>	
Menyejahterakan Perekonomian Bangsa Dengan Menanamkan Pola Pikir Berfilantropi Dan Mengoptimalisasikan Pemanfaatan “Ziswaf”	107
<i>Aditya Tri Nugroho, Galih Sejati & Intan Shafira</i>	
Distribution Of Wealth Of The Deceased: Problems And Challenges In Implementation Of Faraid In Malaysia	114
<i>Suraiya Hashim, Norazlina Abd Wahab & Norsyazwani Abu Hassan</i>	
Pengaruh Zaman Kemerdekaan Terhadap Perundangan Wasiat Orang Islam Di Tanah Melayu.....	122
<i>Asjad Mohamed, Mohd Kamal Azman Jusoh, Norhapizah Mohd. Burhan, Hainnur Aqma Rahim & Mohd Daud Awang</i>	
Proposed Methodology For The Development Of Shariah Compliant Financial Remedy For Late Interim Payment In Construction Works	132
<i>Noor Aishah Mohamad Hamdan, Khairuddin Abdul Rashid, Sharina Fariah Hasan & Puteri Nur Farah Naadia Mohd Fauzi</i>	
Pengaruh Pembiayaan Mikro Syariah Terhadap Pemberantasan Kemiskinan: Studi Kes Tiga BMT Di Wilayah Jabodetabek	141
<i>Aisyah Tika, Rosmita Rasyid & Sparta</i>	

BAB 4
ISU-ISU KEPENGGUNAAN DAN PENDIDIKAN ISLAM

Islam Dan Penggunaan: Panduan Asas Penggunaan Menurut Perspektif Islam.....	153
<i>Lynda Daud & Nor Asmat Ismail</i>	
Sistem Perakodan Menurut Perspektif Al-Qur'an	158
<i>Ahmad Azman Mohamad Ramli, Mohd Ridzuan Ibrahim, Mohd Naim Mohd Nasfi, Wan Mohd Hafiz Wan Hasnol, Kasmarini Baharuddin, Nor Zaina Zaharah Mohamad Ariff, Intan Nurbaizura Zainuddin, Amirah Abu Hassan, Noor Faraliza Samsudin & Zuraidah Jantan</i>	
Research On Olea Plants Or The Olives	164
<i>Ibtisam Abdul Wahab, Nur Nabila Fatini Ab Muib & Hannis Fadzillah Mohsin</i>	
Dampak Kegiatan <i>Off Balance Sheet</i> Terhadap Risiko Perbankan Di Indonesia	167
<i>Sparta</i>	
Sumber Khalayak Dari Perspektif Islam: Tumpuan Kepada Rujukan Al-Qur'an	182
<i>Mohamad Norzamani Sahroni</i>	
Kompetensi Guru Pendidikan Islam Sebagai Penasihat Aktiviti Kokurikulum: Satu Sorotan Literatur	188
<i>Muhammad Asraf Mazlan & Najahudin Lateh</i>	
Sorotan Kajian Penilaian Tahap Penguasaan Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar	196
<i>Muhamad Ammar Abdul Mutalib & Siti Noorbiah Md Rejab</i>	
Pembangunan Sumber Manusia Melalui Asas 20S	205
<i>Ghafarullahuddin Din, Najahudin Lateh & Muhamad Faisol Alwi</i>	

Prakata

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن تبعهم إلى يوم الدين

Segala puji-pujian hanya layak bagi Allah *Subhanahu wa Ta'ala*, penguasa bumi dan pemilik segala hukum-hakam-Nya. Selawat dan salam ke atas junjungan besar Nabi Muhammad *Sollallahu 'Alayhi wa Sallam*, ahli keluarga, para Sahabat dan seluruh pejuang Islam.

Buku ini menghimpunkan 27 tajuk yang terkandung dalam empat bab. Bab pertama mengandungi tujuh tajuk tentang isu-isu semasa dalam pengurusan dan aplikasi zakat. Bab kedua dan ketiga masing-masing mempunyai enam tajuk sementara bab keempat terdapat lapan tajuk. Bab kedua berkaitan isu semasa wakaf, bab ketiga berkaitan isu filantropi Islam dan bab terakhir tentang isu penggunaan dan pendidikan Islam. Tajuk perbincangan memberi tumpuan kepada isu-isu dan aplikasi zakat, wakaf dan filantropi Islam di Nusantara, khususnya di Malaysia dan Indonesia.

Tajuk-tajuk dalam buku ini membicarakan amalan *sadaqah* sama ada secara material seperti *sadaqah* wajib (seperti zakat), *sadaqah* sunat (derma *infaq*), *sadaqah* *jariyah* (wakaf) ataupun *sadaqah* spiritual seperti senyum, *amal ma'ruf nahi munkar* serta konsep filantropi Islam seperti hibah, takaful, wasiat, faraid, pusaka, kebajikan, kesukarelawan dan sebagainya. Malah, istilah *sadaqah* dalam Islam berkait rapat dengan terminologi filantropi sebagai rasa kasih seseorang kepada orang lain hingga melahirkan kesanggupan memberikan kebajikan secara sukarela tanpa bayaran dan paksaan.

Kami memohon sebarang teguran atas kesalahan atau kekurangan buku ini. Semoga usaha kecil ini terbilang sebagai amal soleh berterusan dengan keikhlasan serta diterima oleh Allah *Subhanahu wa Ta'ala* sebagai suatu ibadah dalam titian kami menjejak Jannah. Mudah-mudahan buku ini merupakan suatu *infaq* yang bermanfaat dan dimanfaatkan oleh kita semua.

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾

“Bandingan (*infaq*) orang-orang yang membelanjakan hartanya pada jalan Allah adalah sama seperti sebiji benih yang tumbuh menerbitkan tujuh tangkai, tiap-tiap tangkai itu pula mengandungi seratus biji dan (ingatlah) Allah akan melipatgandakan pahala bagi sesiapa yang dikehendaki-Nya dan Allah Maha Luas (rahmat) kurnia-Nya, lagi meliputi ilmu pengetahuan-Nya.” (al-Baqarah, 2:261)

Dr. Najahudin Lateh
Dr. Adibah Abdul Wahab
Mohammad Farid Mohammad Zainal

Senarai Penyumbang

Abdul Halim Abd. Rahim, Ketua Divisyen Teknologi Maklumat, Lembaga Zakat Selangor (MAIS). Email: abdul.halim@zakatselangor.com.my.

Adibah Abdul Wahab (Dr.), Ketua Divisyen Penyelidikan dan Pusat Kecemerlangan, Lembaga Zakat Selangor. Email: adibah@zakatselangor.com.my.

Aditya Tri Nugroho, STIE Indonesia Banking School, Jakarta, Indonesia. Email: trinugroho.aditya@yahoo.co.id.

Adlina Ab. Halim (Dr.), Profesor Madya Jabatan Pengajian Kenegaraan dan Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia (UPM), Serdang. Email: adlina@upm.edu.my.

Ahmad Azman Mohamad Ramli, Pensyarah Kanan Fakulti Pengurusan Maklumat Universiti Teknologi MARA (UiTM), Negeri Sembilan. Email: ahmadazman@salam.uitm.edu.my.

Ahmad Bashir Aziz. Profesor Madya Pusat Pengajian Perniagaan Islam, Kolej Perniagaan, Universiti Utara Malaysia (UUM), Sintok.

Aisyah Tika, SE, PT Bank BNI, Alumni Departemen Ilmu Ekonomi, Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Indonesia, Depok. Email: aisyahatika95@gmail.com.

Amirah Abu Hassan, Pensyarah Kanan Fakulti Pengurusan Maklumat Universiti Teknologi MARA (UiTM), Negeri Sembilan.

Asjad Mohamed (Dr.), Pensyarah Kanan Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Pahang. Email: asjad@pahang.uitm.edu.my.

Asmak Ab Rahman (Dr.), Pensyarah Kanan, Jabatan Syariah dan Ekonomi, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (UM). Email: asmak@um.edu.my.

Azila Abdul Razak, Pensyarah Kanan, Universiti Pendidikan Sultan Idris, Perak. Email: azila@fpe.upsi.edu.my.

Azri Bhari (Dr.), Pensyarah Kanan Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: azrib178@salam.uitm.edu.my.

Baharuddin Sayin, Pensyarah Kanan Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: bahar199@salam.uitm.edu.my.

Nor Asmat Ismail (Dr.), Pensyarah Kanan, Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia. Email: norasmat@usm.my.

Farahdina Abd Manaf, Pensyarah Kanan Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: fdina061@salam.uitm.edu.my.

Fidlizan Muhammad, Pensyarah Kanan, Fakulti Pengurusan & Ekonomi Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI), Perak. Email: fidlizan@fpe.upsi.edu.my.

Galih Sejati, STIE Indonesia Banking School, Jakarta, Indonesia.

Ghafarullahuddin Din (Dr.), Profesor Madya Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: ghafar903@salam.uitm.edu.my.

Hainnur Aqma Rahim, Pensyarah Universiti Teknologi MARA (UiTM), Pahang. Email: hainnuraqma.rahim@gmail.com.

Hairunnizam Wahid, Pusat Pengajian Ekonomi, Fakulti Ekonomi Dan Pengurusan, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM). Email: hairun@ukm.edu.my.

Hannis Fadzillah Mohsin, Pensyarah Kanan, Faculty of Pharmacy, Universiti Teknologi MARA (UiTM), Puncak Alam. Email: hannis@puncakalam.uitm.edu.my.

Huzaimah Ismail (Dr), Profesor Madya Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: huzaimah@salam.uitm.edu.my.

Ibtisam Abdul Wahab, Pensyarah Kanan, Faculty of Pharmacy, Universiti Teknologi MARA (UiTM), Puncak Alam. Email: ibtisam@puncakalam.uitm.edu.my.

Intan Nurbaizura Zainuddin, Pensyarah Kanan Fakulti Pengurusan Maklumat Universiti Teknologi MARA (UiTM), Negeri Sembilan.

Intan Shafira, STIE Indonesia Banking School, Jakarta, Indonesia.

Izzat Hafizuddin Mohammad Halmi, Jabatan Pengurusan Risiko dan Kepatuhan, Lembaga Zakat Selangor (MAIS). Email: izzat@zakatselangor.com.my.

Kasmarini Baharuddin, Pensyarah Kanan Fakulti Pengurusan Maklumat Universiti Teknologi MARA (UiTM), Negeri Sembilan.

Khairuddin Abdul Rashid (Prof. Sr. Dr.), Profesor International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur. Email: khairuddin@iium.edu.my.

Luqman Abdullah (Dr.), Pensyarah Kanan, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (UM). Email: luqmanabdullah@um.edu.my.

Lynda Daud, Calon Doktor Falsafah, Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia. Email: lyndadaud2015@gmail.com.

Mohamad Norzamani Sahroni, Pensyarah Kanan, Pusat Asasi, Universiti Teknologi MARA (UiTM), Dengkil. Email: mohamadnorzamani@uitm.edu.my.

Mohammad Mahyuddin Khalid, Pensyarah Kanan Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: emkay@salam.uitm.edu.my.

Mohd Abd Malek Md Shah, Pensyarah Kanan Universiti Teknologi MARA (UiTM) Melaka. Email: malek625@melaka.uitm.edu.my.

Mohd Ashrof Zaki Yaakob, Pensyarah Kanan Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: ashrof@salam.uitm.edu.my.

Mohd Daud Awang (Dr.), Pensyarah Kanan Universiti Putra Malaysia (UPM). Email: amdaud@upm.edu.my.

Mohd Farihal Osman (Dr.), Pensyarah Kanan Pusat Pengajian Perniagaan Islam, Kolej Perniagaan, Universiti Utara Malaysia (UUM), Sintok. Email: farihal@uum.edu.my.

Mohd Harun Shahudin, Pensyarah Kanan Universiti Teknologi MARA (UiTM) Negeri Sembilan. Email: harun025@uitm.edu.my.

Mohd Kamal Azman Jusoh (Dr.), Pensyarah Kanan Universiti Teknologi MARA (UiTM), Pahang. Email: mkamalazman@pahang.uitm.edu.my.

Mohd Naim Mohd Nasfi, Pensyarah Kanan Fakulti Pengurusan Maklumat Universiti Teknologi MARA (UiTM), Negeri Sembilan.

Mohd Ridzuan Ibrahim, Pensyarah Kanan Fakulti Pengurusan Maklumat Universiti Teknologi MARA (UiTM), Negeri Sembilan.

Mohd Yadman Sarwan, Pensyarah Kanan Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: mohdy494@salam.uitm.edu.my.

Mohd Yahya Mohd Hussin, Profesor Madya, Universiti Pendidikan Sultan Idris, Perak. Email: yahya@fpe.upsi.edu.my.

Muhamad Ammar Abdul Mutalib, Calon Sarjana Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: ammar.abdmusalib@gmail.com.

Muhamad Faisol Alwi, Pegawai Eksekutif, Pusat Zakat, Sedekah dan Wakaf, Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: faisol@salam.uitm.edu.my.

Muhamad Fazil Ahmad, Senior Lecturer, Faculty of Applied Social Sciences, Universiti Sultan Zainal Abidin. Email: mfazilahmad@unisza.edu.my.

Muhammad Asraf Mazlan, Calon Sarjana Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: asraf8707@gmail.com.

Najahudin Lateh (Dr.), Pensyarah Kanan, Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam. Email: najahudin@salam.uitm.edu.my.

Noor Aishah Mohamad Hamdan, Pensyarah Kanan Universiti Teknologi MARA (UiTM), Perak. Email: noora755@perak.uitm.edu.my.

Noor Faraliza Samsudin, Pensyarah Kanan Fakulti Pengurusan Maklumat Universiti Teknologi MARA (UiTM), Negeri Sembilan.

Noor Hisham Md Nawawi (Dr.), Pensyarah Kanan, Pusat Pengajian Bahasa & Pembangunan Insaniah, Universiti Malaysia Kelantan, hisham@umk.edu.my.

Nor Zaina Zaharah Mohamad Ariff, Pensyarah Kanan Fakulti Pengurusan Maklumat Universiti Teknologi MARA (UiTM), Negeri Sembilan.

Norazlina Abd Wahab, Pensyarah Kanan Islamic Business School, Universiti Utara Malaysia. Email: norazlina.aw@uum.edu.my.

Norhapizah Mohd. Burhan (Dr.), Pensyarah Kanan Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA (UiTM), Pahang. Email: izahuaum@pahang.uitm.edu.my.

Norsyazwani Abu Hassan, Calon Pascasiswazah Islamic Business School, Universiti Utara Malaysia. Email: norsyazwanibtabuhassan@gmail.com.

Norzuraida Hasan, Calon Doktor Falsafah Jabatan Syariah dan Ekonomi, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (UM). Email: zuraida.nzh@gmail.com.

Nur Nabila Fatini Ab Muib, Pelajar Faculty of Pharmacy, Universiti Teknologi MARA Selangor, Puncak Alam. Email: nabila.fatini97@gmail.com.

Nurasyikin Azri, Graduan Bachelor Sains Pembangunan Manusia (BSPM), Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia (UPM), Serdang. Email: norasyikinazri@gmail.com.

Puteri Nur Farah Naadia Mohd Fauzi (Dr.), Assistant Professor, International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur. Email: puteri@iium.edu.my.

Rosmita Rasyid, SE., Ak.MM., CA. (Dr.), Assoc. Prof. Jurusan Akuntansi Fakultas Ekonomi Universitas Tarumanagara, Indonesia. Email: rosmitar@fe.untar.ac.id.

Salwa Amirah Awang, Pensyarah Politeknik Sultan Azlan Shah, Behrang Stesen, Perak. Email: salwa1680@gmail.com.

Sayang Mohd Deni (Dr.), Profesor Madya Center for Statistical and Decision Science Studies, Advanced Analytics Engineering Center (AAEC), Fakulti Sains Komputer dan Matematik, Universiti Teknologi MARA (UiTM). Email: sayang@tmsk.uitm.edu.my.

Shamsiah Mohamad (Dr.), Penyelidik Kanan, International Shariah Research Academy (ISRA), Kuala Lumpur.

Sharina Fariah Hasan (Dr.), Assistant Professor, International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur. Email: sfariah@iium.edu.my.

Shuhairimi Abdullah, Pensyarah Kanan, Pusat Pengajian Pembangunan Insan & Tekno komunikasi, Universiti Malaysia Perlis (UMP).

Siti Aminah Mad Amin, Fakulti Ekonomi dan Pengurusan, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Bangi. Email: sitiaminahmadamin@gmail.com.

Siti Fairuz Nurr Sadikan, Pensyarah Universiti Teknologi MARA (UiTM) Melaka. Email: sitifairuzz@melaka.uitm.edu.my.

Sparta, SE.,Ak., ME., CA., (Dr.), Assoc. Prof. STIE Indonesia Banking School, Indonesia. Email: sparta@ibs.ac.id.

Sulaiman Mahzan, Pensyarah Kanan Universiti Teknologi MARA (UiTM) Melaka. Email: sulaiman@melaka.uitm.edu.my.

Suraiya Hashim, Pensyarah Islamic Business School, Universiti Utara Malaysia. Email: suraiya@uum.edu.my.

Syed Zainal Abidin Syed Mohamed Tahir (Dato Sri), Pengerusi Ahli Lembaga Pengarah Universiti Teknologi MARA (UiTM), Shah Alam dan Chairman Petronas Dagang Berhad.

Wan Mohd Hafiz Wan Hasnol, Pensyarah Kanan Fakulti Pengurusan Maklumat Universiti Teknologi MARA (UiTM), Negeri Sembilan.

Yontri Faisal, SH, SPN, MKN, Studi Universitas Sumatera Utara, Indonesia. Email: yontrifaisal3@gmail.com.

Yulia Mirwati Amir SH, CN, MH (Dr.), Profesor Universitas Andalas, Indonesia. Email: yuliamirwati@gmail.com.

Zahara, SH, MH, Pensyarah Universitas Andalas, Indonesia.

Zuraidah Jantan, Pensyarah Kanan Fakulti Pengurusan Maklumat Universiti Teknologi MARA (UiTM), Negeri Sembilan.

PENGGUNAAN TEKNOLOGI DALAM PENGURUSAN ZAKAT MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

Shamsiah Mohamad

PENDAHULUAN

Islam adalah agama yang sentiasa selari dengan kehendak semasa. Ini kerana dalam Islam ada prinsip yang bersifat tetap (*thabat*) di mana ia tidak akan berubah sampai bila-bila walau di mana sahaja dan ada juga unsur fleksibel (*murunah / mutaghayyirat*) yang boleh berubah mengikut keperluan semasa. Alat dan kemudahan dalam mengurus sesuatu adalah suatu yang termasuk dalam kategori unsur fleksibel. Ia boleh berubah dari masa ke semasa bergantung kepada perubahan zaman dan kemajuan. Jika pada suatu masa dahulu, segalanya dibuat secara manual yang mana kebanyakannya memerlukan masa dan tenaga yang banyak, kemungkinan banyak kesilapan juga boleh berlaku dan sampai satu tahap daya capaian yang terhad yang menyebabkan sasaran tidak tercapai. Kemajuan dalam pelbagai aspek sentiasa berkembang demi memenuhi keperluan semasa. Antaranya kemajuan teknologi dalam pelbagai bidang. Ini kerana kemudahan teknologi membawa manfaat yang banyak dalam pengurusan sesuatu perkara termasuk pengurusan zakat. *Maqasid al-Syariah* dalam penyariatian zakat lebih cepat untuk direalisasikan melalui penggunaan teknologi terkini. Ini kerana *Maqasid al-Syariah* dalam penyariatian sesuatu hukum adalah untuk menjana *maslahah* dan menjauhi *mafsadah*.

SOROTAN LITERATUR

Tidak dinafikan banyak penulisan tentang pengurusan zakat. Antaranya tulisan Kaslam (2009) yang menyatakan bahawa e-zakat adalah salah satu inisiatif kerajaan dalam mengintegrasikan aplikasi internet untuk membina sebuah institusi zakat yang berdaya saing dan moden. Penggunaan e-zakat adalah untuk menyokong kaedah penyampaian perkhidmatan yang diberikan oleh institusi zakat terutamanya dalam aspek kutipan dan agihan zakat kepada asnaf. Ibrahim (2014) pula mengulas tentang strategi digunakan oleh institusi-institusi zakat negeri di Malaysia bagi menyebarkan dan menyampaikan maklumat mengenai kewajipan berzakat menerusi laman sesawang. Beliau menjelaskan bahawa maklumat tersebut merangkumi aktiviti terkini, maklumat mengenai pusat zakat, kaunter atau cawangan pusat zakat di peringkat daerah atau mukim, persoalan mengenai zakat, pembayaran (pengiraan *Had al-Kifayah*), permohonan (baru dan berulang), perkhidmatan pembayaran zakat secara atas talian, maklumat tambahan kepada pelanggannya berkaitan nisab semasa zakat, statistik kutipan dan agihan serta tawaran-tawaran biasiswa zakat untuk golongan yang memerlukan. Selain itu beliau juga menyatakan bahawa pembangunan laman sesawang berkaitan zakat di Malaysia oleh institusi-institusi zakat yang menjadikan laman sesawang sebagai medium utama menyedarkan masyarakat Islam tentang kewajipan berzakat memberi kesan yang ketara kepada prestasi institusi yang mengurus zakat dalam pelbagai aspek seperti kutipan, agihan dan lain-lain.

Menurut Azad *et al.*, (2013), penggunaan aplikasi atas talian dapat mengurangkan masalah ketirisan atau kebocoran dalam pengurusan kewangan serta meningkatkan keberkesanan perkhidmatan. Penggunaan ICT juga mampu mengawal rasuah di setiap sektor secara tidak langsung (Cadbury, 2000), iaitu dengan cara menekankan setiap proses dibuat secara telus terutamanya di peringkat transaksi, akses yang lebih mudah untuk rekod awam dan penyepaduan sistem untuk akauntabiliti yang lebih baik (Hussain *et al.*, 2012). Ketelusan ini sebenarnya dapat membantu pihak yang berkepentingan mendapatkan maklumat yang tepat bagi membantu mereka dalam pembuatan keputusan (Bandsuch *et al.*, 2008). Ketiadaan ketelusan akan menimbulkan keraguan. Wahid *et al.*, (2009) menyatakan, masyarakat Islam di Malaysia masih lagi kurang membayar zakat kerana mereka masih mempersoalkan proses agihan zakat serta di mana wang zakat ini diagihkan.

Walaupun penulisan tentang pengurusan zakat menggunakan teknologi maklumat telah banyak ditulis tetapi setakat pengetahuan terhad penulis, belum ada yang mengulas dari aspek merealisasikan *Maqasid al-Syariah* dalam pensyariaan zakat melalui penggunaan teknologi maklumat dalam pengurusan zakat. Oleh itu, penulis merasakan adalah satu keperluan untuk mengisi kelompangan tersebut bagi melengkapkan lagi kajian-kajian lain berkaitan dengan pengurusan zakat.

APA ITU TEKNOLOGI?

Dari segi bahasa, perkataan teknologi adalah hasil gabungan dua perkataan; *techne* dan *logos* yang mana kedua-duanya adalah Bahasa Yunani. *Techne* bermaksud seni atau kerja tangan dan *logos* bermakna wacana atau kajian sistematis (Radzi & Bakar, n.d.). Mesthere (1970) mentakrifkan teknologi sebagai “satu himpunan ilmu yang tersusun dan berkaitan serta berperanan untuk mencapai matlamat yang bersifat praktikal”. Walau bagaimanapun perkataan ini telah diberikan pengertian yang luas oleh Ellul (1932). Menurutnya, teknologi adalah “kajian sistematik ke atas kerja yang dilakukan dan ia menuju ke suatu matlamat. Kerja ini dilakukan oleh manusia untuk menghasilkan benda-benda atau bahan-bahan untuk keperluan dan keselesaan manusia. Kerja boleh dilakukan secara mekanikal iaitu dibuat dengan sedikit atau tanpa langsung menggabungkan fikiran (umpamanya penggunaan mesin) dan sebagai cara untuk menimbulkan penentuan dari ilmu sains atau boleh juga dikatakan sebagai sains gunaan (seperti di dalam kejuruteraan dan sebagainya).

ADAKAH ISLAM MENGIKTIRAF TEKNOLOGI?

Syariat Islam adalah satu sistem yang selari dengan kehendak zaman. Ini kerana ia berpaksi kepada *Maqasid al-Syariah* yang mana ia bertujuan untuk *jalb al-masalih wa dar' al-mafasid* [menjana *maslahah* (kebaikan) dan menolak *mafsadah* (keburukan)]. Atas asas itulah, sesuatu yang mendatangkan kebaikan kepada umat manusia mengikut neraca Islam dan dapat menjauhkan mereka daripada perkara-perkara yang membawa kemudaratan sangat menepati *Maqasid al-Syariah*. Salah satu daripada perkara yang pada pandangan saya memenuhi kehendak *Maqasid al-Syariah* ialah penggunaan teknologi dalam urusan kehidupan di dunia ini. Malah Sains dan Teknologi merupakan bidang yang amat maju di zaman Khilafah Islam.

Penggunaan teknologi telah ditunjukkan sendiri oleh Rasulullah SAW dalam peperangan Khandak. Dalam peperangan tersebut, Rasulullah SAW telah menggunakan teknologi perang Persia, di mana Baginda dan para sahabatnya menggali parit di sekeliling kota Madinah. Parit tersebut adalah sebagai benteng pertahanan bagi melindungi kota Madinah daripada diserang dan seterusnya menyelamatkan umat Islam yang tidak begitu ramai lagi ketika itu dan yang lebih penting lagi ialah pertahanan itu sangat penting untuk kelangsungan agama Islam di muka bumi ini. Begitu juga di zaman Khalifah Muhammad Al-Fatih sewaktu penaklukan kota Constantinople di mana meriam pertama telah direka cipta dan digunakan. Beliau telah memanfaatkan teknologi untuk Islam. Dengan kebijaksanaan yang ada beliau berusaha menggunakan teknologi baru dalam peperangan kerana beliau sedar ia merupakan suatu yang boleh mendatangkan manfaat kepada Islam. Al-Qur'an banyak menyarankan supaya umat Islam bergiat menggunakan segala ciptaan Allah SWT untuk kegunaan mereka di dalam kehidupan seharian. Allah SWT berfirman:

“*Tidakkah kamu memperhatikan bahawa Allah telah memudahkan untuk kegunaan kamu apa yang ada di langit dan yang ada di bumi dan telah melimpahkan kepada kamu nikmat-nikmatNya yang zahir dan yang batin?*” (Luqman, 20)

“*Allah jualah yang menciptakan langit dan bumi dan menurunkan hujan dari langit lalu mengeluarkan dengan air hujan itu buah-buahan untuk menjadi makanan bagi kamu; dan Ia yang memberi kemudahan kepada kamu menggunakan kapal-kapal untuk belayar di laut dengan perintahNya, juga yang memudahkan sungai-sungai untuk kamu (mengambil manfaat darinya).*” (Ibrahim, 32)

“Katakanlah (wahai Muhammad): "Siapakah yang (berani) mengharamkan perhiasan Allah yang telah dikeluarkanNya untuk hamba-hambaNya dan demikian juga benda-benda yang baik lagi halal dari rezeki yang dikurniakanNya?" Katakanlah: "Semuanya itu ialah (nikmat-nikmat) untuk orang-orang yang beriman (dan juga yang tidak beriman) dalam kehidupan dunia; (nikmat-nikmat itu pula) hanya tertentu (bagi orang-orang yang beriman sahaja) pada hari kiamat". Demikianlah Kami jelaskan ayat-ayat keterangan Kami satu persatu bagi orang-orang yang (mahu) mengetahui.” (al-A’raf, 32)

Daripada apa yang dijelaskan di atas, jelas bahawa penggunaan teknologi adalah suatu yang dituntut dalam Islam kerana ia boleh membawa kepada pencapaian *Maqasid al-Syariah*. Tindakan Rasulullah SAW mengambil manfaat daripada teknologi Persia misalnya telah membawa kepada tercapai *Maqasid al-Syariah*. Dengan tindakan tersebut, agama Islam dapat terus dipelihara dan nyawa dan harta umat Islam juga terselamat.

PENGURUSAN ZAKAT PADA ZAMAN AWAL ISLAM

Zakat telah pun disyariatkan kepada para Nabi dan Rasul terdahulu (Anwar, 2014). Dalam al-Qur’an ada menyebut bahawa Nabi Ibrahim (al-Anbiya’, 73), Nabi Ismail (Maryam, 55) dan Nabi Musa (al-Baqarah, 83) dan Nabi Isa (Maryam, 31) telah melaksanakan zakat. Walau bagaimanapun pensyariatan zakat pada zaman mereka tidaklah sama dengan pensyariatannya di zaman Rasulullah SAW kerana pada zaman para nabi terdahulu sebelum Rasulullah SAW, zakat hanyalah bersifat sukarela dan bukannya satu kewajipan.

Pada masa Rasulullah SAW di Makkah, zakat juga masih berbentuk sukarela. Hanya ketika pada zaman Madinah sahaja, barulah zakat diwajibkan (K.Ali, 1980, Umar.M *et al.*, 2016). Menurut al-San`ani (t.t.), kewajipan zakat mula disyariatkan pada Tahun Kedua Hijrah, iaitu selepas pensyariatan puasa Ramadan dan zakat fitrah. Pada zaman Rasulullah SAW, pengurusan dan pentadbiran zakat diuruskan sendiri oleh Baginda. Hanya setelah umat Islam makin ramai dan meluasnya wilayah Islam, maka Rasulullah SAW mula melantik amil beberapa wilayah Islam (al-Qaradawi, 1993) yang ditugaskan untuk memungut, menaksir harta yang diwajibkan zakat serta mengagihkannya kepada yang berhak. Ini boleh difahami daripada beberapa hadis antaranya:

“Dari Uttab ibn Usayd, bahawa Nabi SAW telah mengutuskan seseorang kepada kaum muslimin untuk menaksir anggur dan biji-bijian milik mereka.”

Antara amil-amil yang dilantik oleh Baginda ialah Anas bin Malik yang diutus ke Bahrain, Abdullah ibn Rawahah ke Khaybar, Ibn al-Lutaybah kepada Bani Salim dan al-Walid ibn Uqbah kepada Bani Mustaliq. Terdapat juga sekumpulan amil yang diarahkan Nabi Muhammad SAW untuk memungut zakat di dusun-dusun di padang pasir seperti: Abu Mas`ud, Abu Jahm, Uqbah ibn Amir, Dahhaq, Ibn Qays dan Ubadah ibn Samit (Anwar, 2014).

Dalam mengurus zakat, Rasulullah SAW telah membentuk dua kelompok amil. Kelompok pertama terdiri daripada Gabenor atau pemerintah wilayah yang mana pada masa yang sama bertanggungjawab melakukan pungutan zakat. Kelompok kedua pula adalah amil yang hanya bertugas untuk mengumpul dan mengagih zakat. Zakat dikumpulkan di Masjid al-Nabawi atau diletakkan di tempat yang khusus. Pengagihan zakat dilakukan sendiri oleh Rasulullah SAW dan ada kalanya baginda melantik pihak tertentu untuk menyampaikan zakat kepada asnaf yang datang sendiri ke masjid untuk menerima hak mereka atau memintanya. Apa yang telah ditunjukkan oleh Rasulullah SAW ini menunjukkan bahawa zakat bukanlah diurus secara individu tetapi ia merupakan satu tanggungjawab pemerintah (Anwar, 2014). Oleh itu, pemerintah berkewajipan menyediakan kemudahan yang sewajarnya bagi memudahkan urusan pembayar zakat dan juga penerima zakat.

Perkara yang sama dilakukan oleh para Khulafa' al-Rasyidin dalam menguruskan zakat setelah kewafatan Rasulullah SAW. Malah pada zaman Khalifah Uthman, pengurusan zakat telah mencapai tahap puncak kemajuan dan kejayaan seiring dengan kemajuan pentadbiran dan pengurusan dalam bidang lain (Hafhifuddin, 2002).

KEPENTINGAN TEKNOLOGI DALAM PENGURUSAN ZAKAT DAN KAITANNYA DENGAN MAQASID AL-SYARIAH

Allah tidak mensyariatkan sesuatu hukum *taklifi* melainkan ada maqasidnya yang tersendiri. Salih (t.t.) menyatakan bahawa antara *Maqasid al-Syariah* dalam pensyariatan zakat adalah seperti berikut:

Menjaga *daruriyyat al-khamsah* (agama, nyawa, keturunan, akal dan harta)

Penjagaan agama dan nyawa dapat direalisasikan melalui pemberian zakat pada golongan yang berjuang di jalan Allah (*fi sabilillah*) dan golongan yang dijinakkan hatinya [kepada Islam] (*mu'allafah qulubuhum*). Penjagaan keturunan dapat direalisasikan melalui pemberian zakat kepada fakir dan miskin. Penjagaan akal dicapai melalui pemberian zakat kepada penuntut ilmu. Sementara penjagaan harta tercerna dalam ibadat zakat itu sendiri di mana dengan pengeluaran zakat oleh umat Islam seperti yang ditetapkan Allah akan menambah keberkatan pada harta mereka dan dengan itu akan bertambah dengan izin Allah.

Menggembirakan golongan yang berhajat

Bantuan zakat yang diberikan kepada mereka yang memerlukan tentu dapat mengurangkan beban kewangan yang mereka hadapi dan ini tentu sekali dapat menggembirakan mereka. Malah bantuan yang diberikan boleh membantu mereka keluar dari garis kemiskinan dan seterusnya mereka boleh pula menjadi pembayar zakat jika pihak berkuasa bijak dalam mengatur strategi dalam bantuan yang diberi kepada mereka.

Merealisasikan ukhuwah berdasarkan iman dan *takaful ijtima'i* (saling membantu secara kolektif)

Semua orang-orang yang beriman adalah bersaudara. Jadi, pensyariatan zakat merupakan salah satu cara yang telah Allah wajibkan untuk merealisasikan persaudaraan yang berteraskan iman dan seterusnya menterjemah konsep *takaful ijtima'i* dalam kehidupan mereka.

Pembersihan jiwa

Kewajipan zakat dapat mengikis perasaan kedekut dan tamak daripada jiwa orang yang berharta serta menanam rasa belas ihsan kepada mereka yang memerlukan.

Mensyukuri nikmat

Ibadat zakat merupakan satu didikan kepada umat Islam terutama yang kaya untuk bersyukur kepada Allah atas limpahan nikmat harta yang dianugerahi kepada mereka.

Sebagaimana yang telah disebut sebelum ini bahawa pada zaman khalifah Uthman, pengurusan dan pentadbiran zakat telah mencapai kemuncak kemajuan dan kejayaan. Ini menunjukkan bahawa dalam Islam, pengurusan dan pentadbiran zakat mestilah seiring dengan perkembangan semasa. Segala kemudahan yang telah dibangunkan pada zaman semasa perlulah dimanfaatkan agar segala urusan di dunia ini memberikan satu kesejahteraan hidup kepada umat Islam baik di dunia ataupun di akhirat nanti.

Dalam era globalisasi sekarang ini, yang tidak lagi ada sempadan geografi dan politik, peranan teknologi maklumat dan komunikasi (ICT) menjadi sangat signifikan dalam apa jua bidang. Oleh itu, amat wajar sekali kemudahan ini dimanfaatkan sebaiknya apatah lagi dalam mengurus hal ehwal berkaitan agama agar Islam dan umatnya dipandang hebat dan tidak ketinggalan zaman. Ini selari dengan apa yang menjadi paksi *Maqasid al-Syariah* dalam pensyariatannya sesuatu hukum iaitu menjana *maslahah* dan menolak *mafsadah*. Dengan penggunaan ICT, tentu sekali banyak manfaat dan faedah yang boleh dijana dan dalam masa yang sama sebarang perkara yang tidak baik yang boleh membawa kepada kerosakan dapat dielak.

Oleh itu jika penggunaan ICT boleh membawa kepada pencapaian *Maqasid al-Syariah*, maka mengguna ICT itu juga merupakan satu tuntutan syarak. Ibn Asyur ada menyebut (*فحيثما كانت المصلحة فثمّ (شرع الله*) yang bermaksud “Di mana ada masalah, di situ ada hukum Allah”. Justeru, pihak berkuasa zakat hendaklah tidak ketinggalan dalam aspek penggunaan teknologi untuk mengurus dan mentadbir zakat. Antara kelebihan penggunaan ICT adalah sebagaimana berikut:

Penyampaian perkhidmatan menjadi lebih cekap melalui atas talian 24 jam sehari

Dengan penggunaan ICT, pihak berkuasa zakat akan lebih cekap dalam memberikan perkhidmatan kepada pihak-pihak berkepentingan terutama pembayar zakat dan penerima zakat. Semua urusan boleh dibuat secara atas talian pada bila-bila masa. Ini sudah tentu dapat menjimatkan masa pihak-pihak yang berkenaan tanpa batasan waktu berbanding jika perkhidmatan secara manual yang terikat dengan batasan waktu. Kecekapan dalam perkhidmatan ini tentu sekali suatu yang sangat selari dengan *Maqasid al-Syariah*. Dengan adanya perkhidmatan atas talian, pembayar zakat dapat menunaikan zakat dengan penuh keselesaan dan cepat tanpa perlu menghabiskan masa di perjalanan dan beratur di kaunter misalnya.

Begitu juga mereka yang ingin memohon bantuan zakat, mereka dengan mudah boleh memohon secara atas talian dan seterusnya menyemak status permohonan mereka walau di mana sahaja mereka berada. Malah pengagihan zakat kepada asnaf dapat dibuat secara cepat dan efisien. Dengan kata lain, matlamat pensyariatannya zakat itu lebih mudah dan cepat untuk direalisasikan dengan penggunaan ICT.

Komunikasi menjadi lebih mudah melalui perkhidmatan atas talian dan e-mel

Pihak berkuasa zakat mampu memperoleh maklumat dengan cepat apabila mereka dapat berhubung dengan pihak-pihak berkepentingan melalui WhatsApp, e-mel, Facebook dan lain-lain medium komunikasi atas talian. Penyaluran maklumat yang cepat dan tepat bukan sahaja dapat membantu pihak berkuasa zakat untuk memudahkan pihak yang ingin membayar zakat, malah pemberian bantuan kepada mereka yang berhak dapat dilakukan dengan lebih cepat dan efisien. Dengan itu, *Maqasid al-Syariah* dalam pensyariatannya zakat itu dapat direalisasikan dalam bentuk yang lebih cepat dan efisien.

Penyimpanan data lebih teratur dan sistematik melalui penggunaan pangkalan data

Urusan kerja menjadi lebih mudah, ringkas dan cepat melalui penggunaan pelbagai perisian atau sistem berkomputer. Malah data zakat dapat dijadikan sebagai sumber untuk menganalisis maklumat secara cepat dan efisien; seperti bagaimana agihan zakat yang dilakukan benar-benar sampai kepada mereka yang layak menerimanya. Oleh itu, pihak berkuasa zakat dapat mengurus zakat dalam bentuk yang lebih efektif. Selain daripada itu, penggunaan ICT akan menjadikan urusan pencarian data yang diperlukan secara cepat, mudah dan tepat. Justeru, penggunaan ICT ini sudah tentu dapat menjimatkan masa dan kos. Ini juga selari dengan *Maqasid al-Syariah* dalam aspek pemeliharaan harta.

Keselamatan data dan maklumat lebih terjamin

Dengan penggunaan ICT, data dan maklumat dalam talian dapat dikendalikan dengan cara yang lebih selamat dengan syarat pemilik atau penyedia data dan maklumat menawarkan kemudahan keselamatan standard dan diperakui (*standard and certified security facilities*) untuk menghubungkan akaun pengguna dengan pengesahan akaun multi faktor (multi factor account authentication) seperti SMS dan pengesahan identiti biometric (biometric identity verification). Menjaga keselamatan data termasuk data peribadi amat penting kerana ia ada kaitan dari segi pemeliharaan nyawa dan harta yang merupakan antara lima *masalah daruriyyah* yang ingin dicapai dalam *Maqasid al-Syariah*.

Peningkatan dalam aspek ketelusan maklumat

Ini kerana pihak berkuasa zakat dapat menyampaikan maklumat berkaitan kutipan dan agihan zakat secara mudah dan ia boleh diakses di mana sahaja. Ini boleh dilakukan dengan menaik turun laporan berkaitan aktiviti yang dilakukan di samping laporan tahunan tentang jumlah kutipan dan agihan zakat. Dengan ketelusan ini, keyakinan orang ramai akan meningkat dan tidak lagi merasa ragu untuk membayar zakat kepada pihak berkuasa. Dengan komitmen padu daripada umat Islam untuk membayar zakat kepada pihak berkuasa tentu sekali dapat meningkatkan jumlah kutipan. Dengan itu agihan kepada mereka yang layak dapat dibuat secara sistematik dan efisien. Oleh itu, ketelusan dalam pengurusan zakat ini merupakan satu cara untuk menjamin pencapaian *Maqasid al-Syariah* dalam pensyariaan zakat.

Peningkatan pengetahuan masyarakat dengan perkongsian maklumat dan capaian maklumat berkaitan zakat tanpa batasan melalui internet dan laman web

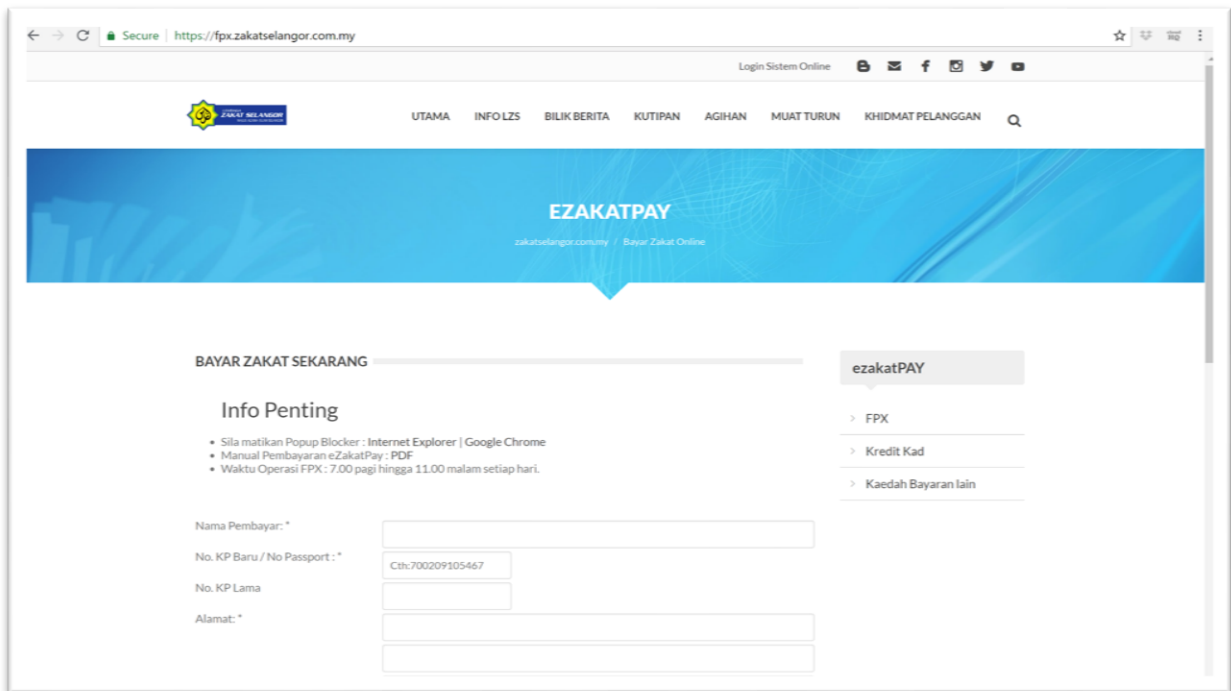
Menurut Mamat dan Mahamood (2014), dalam era global hari ini, masyarakat Islam tidak ada pilihan selain menjadi pengguna teknologi terkini walaupun ia bukanlah dicipta pada asalnya berdasarkan kepada prinsip ketuhanan. Ini kerana Islam tidak menghalang suatu perkara melainkan jika keburukannya lebih banyak berbanding manfaatnya. Oleh itu, dalam konteks penggunaan teknologi maklumat, sudah tentu ia dapat meningkatkan ilmu masyarakat dan seterusnya menyedarkan mereka tentang kewajipan zakat. Ini kerana segala maklumat boleh dicapai di hujung jari sahaja. Bila ilmu dan kesedaran bertambah, maka akan bertambah mereka yang membayar zakat. Pertambahan jumlah kutipan zakat tentu sekali akan membuahkan hasil yang positif kerana lebih banyak bantuan dapat diberi kepada asnaf.

CONTOH PENGGUNAAN KEMUDAHAN TEKNOLOGI DALAM PENGURUSAN ZAKAT

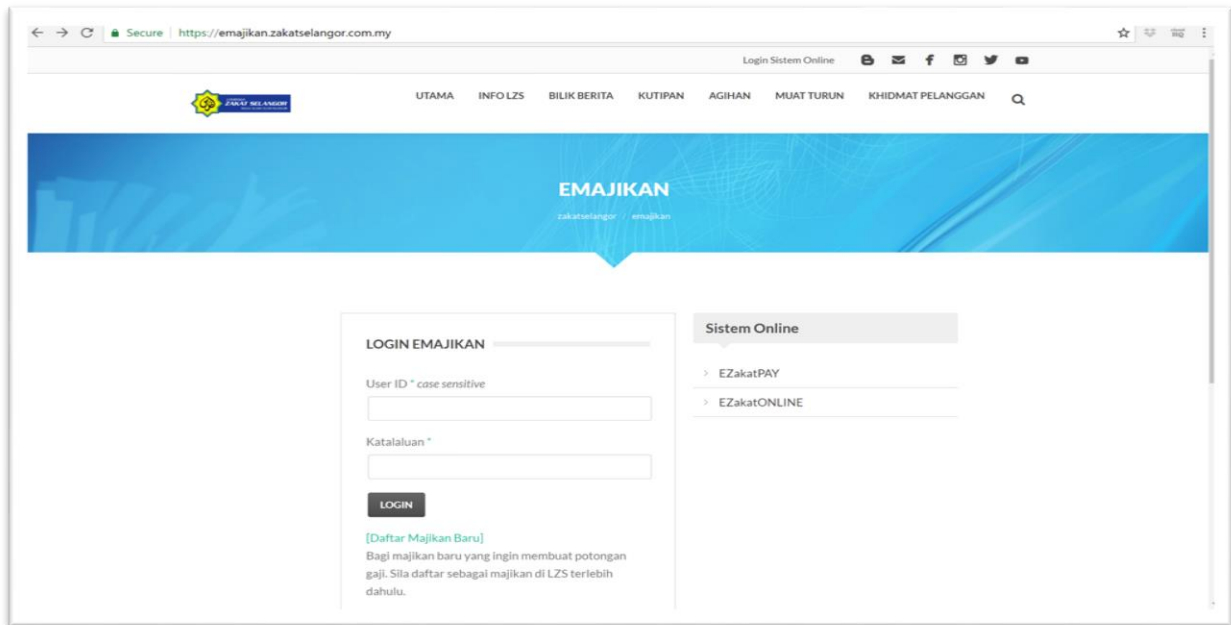
Antara bentuk penggunaan teknologi maklumat oleh pihak yang menguruskan zakat adalah urusan berkaitan zakat boleh dibuat secara atas talian (online) tanpa perlu ke kaunter yang menyediakan khidmat berkaitan zakat. Dengan ini, banyak faedah yang diperoleh oleh pihak pembayar, penerima apatah lagi yang menguruskan zakat. Antara kemudahan atas talian adalah urusan pembayaran zakat, maklumat atau rekod tentang bayaran atau penerimaan zakat baik oleh individu atau institusi/majikan, permohonan bantuan zakat, taksiran pelbagai jenis zakat. Sebagai contoh, Lembaga Zakat Selangor (LZS) telah mengambil inisiatif untuk menggunakan teknologi moden dalam pengurusan zakat. Rajah 1, Rajah 2, Rajah 3 dan Rajah 4 adalah contoh kemudahan atas talian yang disediakan oleh LZS.



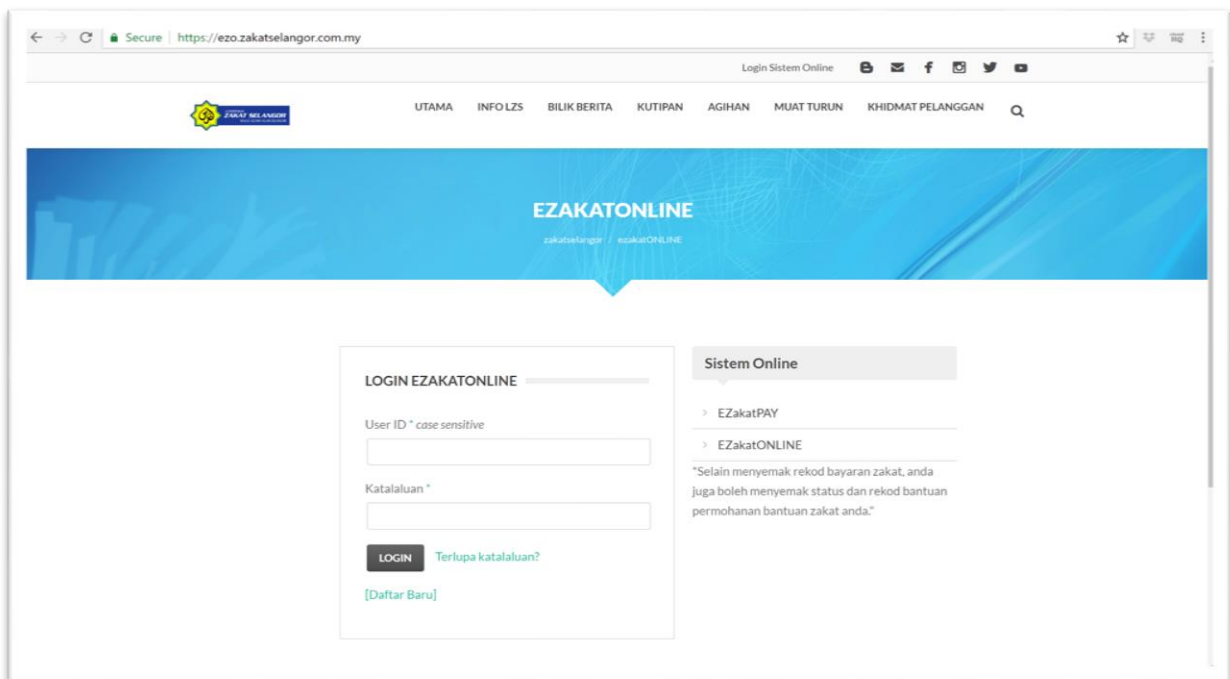
Rajah 1: Laman sesawang Lembaga Zakat Selangor
 Sumber: LZS, <http://www.zakatselangor.com.my>



Rajah 2: Bayaran zakat secara atas talian di LZS
 Sumber: LZS, <https://ezo.zakatselangor.com.my>



Rajah 3: Kemudahan majikan membuat potongan gaji pekerja bagi tujuan zakat
 Sumber: LZS, <https://emajikan.zakatselangor.com.my>



Rajah 4: Kemudahan semakan rekod zakat oleh individu berdaftar
 Sumber: LZS, <https://ezo.zakatselangor.com.my/>

PENUTUP

Pada pandangan penulis, keperluan penggunaan teknologi maklumat dalam pengurusan zakat bukan lagi dikira dalam kategori *tahsiniyyat* atau *hajjiyyat*. Malah ia sudah sampai tahap *daruriyyat*. Ini kerana matlamat pensyariatkan zakat itu dapat direalisasikan secara lebih cepat berbanding mengurus zakat secara manual. Menunaikan zakat adalah satu kewajipan dan mengagihkan zakat kepada asnaf juga suatu kewajipan. Oleh itu, apa-apa cara yang boleh membawa kepada tertunainya kewajipan itu dalam bentuk yang lebih efisien dan berkesan, maka cara itu juga menjadi satu kewajipan juga selari dengan kaedah fiqh (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) yang bermaksud “suatu kewajipan itu jika tidak dapat disempurnakan melainkan dengan [melakukan] sesuatu perkara, maka perkara itu juga adalah satu kewajipan.”

RUJUKAN

- Abdullah al-Zubayr Abdul Rahman salih (t.t.). al-Maqasid al-Mar`iyyah. Dicapai dari <http://hssb.gov.sd/ar/file/886/download?token=u2hHMFP7>
- Al-Qaradawi, Y. (1993). *Al-Ibadah fi al-Islam*. Beirut: Mu`assasah al-Risalah.
- Al-San`ani (t.t.), *Subul al-Salam*. t.p.
- Anwar. (2014). Undang-undang Pentadbiran Zakat Pada Zaman Awal Islam. *Proceeding of International Conference on Masjid, Zakat and Waqf (IMAF 2014)*, 1-2 December, Kuala Lumpur. Malaysia.
- Bandsuch, M., Pate, L. & Thies, J. 2008. Rebuilding stakeholder trust in business: An examination of principle-centered leadership and organizational transparency in corporate governance. *Business & Society Review* 113(1): 99-127.
- Cadbury, A. (2000). The corporate governance agenda. *Corporate Governance* 8(1): 7-15.
- Chowdhury, M. S. A, et al., (2013). Corruption in Islamic perspective and the roles of Information and Communication Technology (ICT) to control it. *Journal of Islamic Management and Business* 5(11): 36-43. Diakses dari <https://www.scribd.com/document/350303597/CORRUPTION-IN-ISLAM-PERSPECTIVE-pdf>
- Hafhifuddin D. (2002), *Zakat Dalam Perekonomian Modern*, Jakarta: Gema Insani, h.75. Dipetik daripada Anwar. (2014). Undang-undang Pentadbiran Zakat Pada Zaman Awal Islam. *Proceeding of International Conference on Masjid, Zakat and Waqf (IMAF 2014)*, 1-2 December, Kuala Lumpur. Malaysia.
- Ellul, J., (1932). *The Technological Society*, Alfred Knopf, New York. Melalui Radzi, W.J.M & Bakar, O.(n.d.),Teknologi Menurut Perspektif Barat dan Islam. Diakses dari <https://ajba.um.edu.my/index.php/JUD/article/download/.../1131/>
- Ibn Asyur, M.T (2004). *Maqasid al-Syariah al-Islamiyyah*. Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah. 2/172
- K.Ali (1980). *Study of Islamic History*. Delhi: Idarah Adabiyah.
- LZS, <https://emajikan.zakatselangor.com.my/>
- LZS, <https://ezo.zakatselangor.com.my/>
- Mamat. M.N. & Mahamood, S.F. (2004). Konsep pendidikan dan perundangan integratif sebagai solusi penjaan etika hadhari menghadapi impak ICT. *Persidangan Kebangsaan Sains, Teknologi dan Masyarakat*, 10-11 Disember. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Md Hussain, M. H, et al., (2012). Ketelusan di dalam tadbir urus institusi zakat. *Seminar Isi-isu Kontemporari Zakat di Malaysia*, 25-27 November. Universiti Utara Malaysia.
- Mesthere, E.G. (1970), *Technological Change: Its Impact on Man and Society*. UK: Havard Univ. Press. Melalui Radzi, W.J.M & Bakar, O. (n.d.),Teknologi Menurut Perspektif Barat dan Islam. <https://ajba.um.edu.my/index.php/JUD/article/download/.../1131/>
- Radzi, W.J.M & Bakar, O. (n.d.),Teknologi Menurut Perspektif Barat dan Islam. <https://ajba.um.edu.my/index.php/JUD/article/download/.../1131/>
- Umar, M. et al., (2016). Konsep zakat dan Peranannya Terhadap Masyarakat Sejagat. *Muzakarah Fiqh & International Fiqh Conference*. Diakses dari <http://conference.kuis.edu.my/mfifc/eprosiding/2016/68-86-mfifc-2016.pdf>
- Wahid H., et al., (2009). Pengagihan zakat oleh institusi zakat di Malaysia: Mengapa masyarakat Islam tidak berpuas hati?, *Jurnal Syariah* 17(1): 89-112.

DIGITAL JOURNEY OF LEMBAGA ZAKAT SELANGOR

Abdul Halim Abdul Rahim

INTRODUCTION

Lembaga Zakat Selangor (LZS) was established in 1994 and formerly known as Pusat Zakat Selangor, Selangor Islamic Religious Council (MAIS). In 2006, Pusat Zakat Selangor (MAIS) became Lembaga Zakat Selangor (MAIS) under the Trustees (Incorporation) Act 1952 to assume greater responsibilities in the management of both zakat collection and zakat distribution in the State of Selangor. Today, LZS has 28 branches throughout the state supported by 7 Zakat-on-Wheel mobile units to provide zakat related services to the people of Selangor. LZS's digital journey began with the establishment of the Information Technology unit back in 1994 when the accounting and the collection system were first introduced. Over 20 years later and after five (5) phases of enterprise-level digitalization exercises, IT has become the driving force behind a sustained growth for both the collection and distribution of Zakat in the State of Selangor. With just over two decades, LZS has managed to leapfrog into forefront of zakat institutions in the country. As zakat collection increases especially in the last 5 years, so is the ability of LZS to distribute more to those in needs. This growth phenomenon has presented the IT organization with the 21st century challenge – making IT and digital work for LZS.

EARLY DIGITAL ADOPTION

LZS's digital journey began with the setting up of an IT unit under the Administration Department to oversee the implementation of a basic accounting system and a zakat collection system. These basic systems were in use for more than six years before they were replaced or upgraded beginning 2001 when the distribution system (sistem Agihan) was also introduced. At around this time, LZS also began to set its footprint in the Internet with the introduction of an online zakat portal including an Internet portal to support the “Zakat Pendapatan” Salary Deduction Scheme (*Skim Potongan Gaji*). LZS's Internet presence continues to expand with the launch of an online payment facility by 2010. The IT unit was also expanded and became an IT department in line with its increased roles and responsibilities.

Beginning 2011, LZS went through a digital transformation when a suit of systems and applications was introduced to support the growing number of zakat transactions as well as zakat products, and services. A new finance system was implemented to replace the aging system, both the zakat distribution and collection systems were upgraded, and a number of internal support systems such as an HR system, a Helpdesk system, a Risk Management system, a Collection Counter system, among others, were also introduced. The LZS inter-office connectivity network was upgraded and the LZS server operations were moved to a dedicated data center. The IT department became an IT division in recognition for its growing importance in supporting LZS business and operations.

LZS DIGITAL CHALLENGES

Adopting to Changes

Replacing old technologies with new ones is a relatively small shift compared to the revolution in operating cultures and strategies required for success in the digital age. As an enterprise, LZS has always been ready to adopt new technologies and services especially those which will help LZS achieve its goals and objectives. However, changing standard operating procedures and learning to use new tools may not always be as easy. Successful change requires the courage to abandon legacy operating models and think about the future as a blank slate. Digitalization is not a mere renewal or update of current system rather it is a mean to enable completely new operating models to be

introduced and deployed. Successful change requires bold, long-term thinking, considered and controlled risks, a common strategic intent and the ability to push the boundaries of the comfort zone which in most cases can be very challenging. LZS's adoption to technological changes has always been addressed from the perspectives of the affected policies and procedures, the users and stakeholders, as well as the overall process improvements. The consideration of these elements help ensure that LZS digital initiatives are not only sustainable but will also result in increased productivity and improved efficiency.

Meeting Customers' Needs

One of the key challenges in embracing new technologies in LZS is to make sure that these digital initiatives not only benefit the users but more importantly they reach the target customers or the intended recipients. For LZS where the majority of its customers are technologically-challenged group of people, deploying digitally-dependent services can be very tricky and may even backfire if not carefully thought of. For example, online-only available services may not be practical if the intended recipients of the services are group of people with limited or no access to the internet.

Human Interactions

Digitalization has always been associated with automation and "human-less" processes. Zakat operation on the other hand requires the touch of human in some of its functions either from the perspectives of *Fiqh* or general perceptions and culture. In such case, substituting human with machines or automated process may not seem to be appropriate neither will it be accepted by the target customers. The challenge for digital adoption is to identify and define which of the functions may be digitally transformed and which will continue to be on analog mode.

LZS CURRENT DIGITAL FOOTPRINT

Core Functions

LZS primary function is to manage both zakat collection and zakat distribution for the State of Selangor. To date, there are almost fifty thousand regular recipient households of zakat with more than two hundred thousand individual recipients. There are also more than two hundred thousand regular zakat contributors. All of these generated thousands of transactions daily to be managed by LZS IT system infrastructure. To support the above requirements, LZS application systems has been developed to be able to handle large number of transactions supported by sufficient server and network infrastructure across all of LZS branches and offices. Some of these functions are automated and integrated to other supporting systems or sub-systems.

Human-machine interaction is kept to the minimum wherever possible. Workflow and task functions are pre-defined and configured making the review and approval process seamless. Online systems are available for some key functions enabling customers to interact with LZS over the Internet. Online application, online registration, and online payment are some of the available alternative channels for LZS customers in addition to the traditional over-the-counter services.

Server and Network Infrastructure

The server and network architecture has been designed to be both robust and highly available in terms of capacity and accessibility. This is on top of a Disaster Recovery setup which will enable LZS business operation to function with minimal interruptions in the event the primary environment is inaccessible or not operational. Redundancy across all physical and virtual environments is available with complete and incremental backup procedures in place to make sure loss of business data is sufficiently mitigated.

Mobile Presence

The percentage of smartphone users in Malaysia is at 75.9% in 2017 according to the Malaysian Communications and Multimedia Commission (MCMC) user survey and this trend is expected to continue to grow. While a high percentage of the use of smartphone remains to do text and voice communication, performing mobile transactions such as banking transactions is growing.

Recognizing the growing percentage of market share of smartphone-based transactions, LZS embarked on a number of mobile initiatives starting with the Ezakat mobile application which mainly provides information on LZS and zakat in general. LZS latest mobile initiative is an application for *Pembantu Amil Fitrah* to collect *Zakat Fitrah* using smartphone and eliminating the need to issue manual payment receipts. The first-of-its-kind mobile application for *Zakat Fitrah* also enables quick and transparent reconciliation between collections and financial statement which usually otherwise would take weeks if not months to be reconciled.

THE FUTURE OF LZS DIGITAL PROGRAM

As the LZS is moving toward an ecosystems of processes, systems, and networks, functional digital solutions will be required to enable efficient collaboration and information sharing within LZS as well as between LZS and external organizations. Digitalization in LZS should help increase productivity and efficiency. New solutions should not be based on organizational silos, instead they should enable users to connect to the systems from anywhere, at any time and via any device. The solutions should be secured and easy to use.

Multi-channels

Future digital initiatives will focus on exploiting new media to connect to LZS customers with simple, easy to navigate, and less intrusive interfaces. The use of various social media platforms, extensive use of internet portals, and expanding the functionalities of mobile applications will provide greater access to LZS target audience.

New and emerging transaction and payment delivery channels such as e-Wallet, e-Cash, and QR code will redefine the way aids are delivered or collections are made. In addition, the popularization of smartphones has enabled anytime, anywhere commerce. Artificial intelligence (AI), will enable an organization to synthesize data better and incorporate those learnings to improve service delivery experience. AI will help in the decision-making process from fulfillment and logistics to personalization to error prevention. The use of chatbots for example will allow LZS customers to conduct basic interactive inquiries, including the status of applications, payments and other services provided by LZS. LZS may also incorporate machine learning to enable faster and more efficient reaction to changes in customer requirements or trends.

Brilliant with Data

MIT Sloan School of Management professors Andrew McAfee and Erik Brynjolfsson found that among the companies surveyed, the ones that were mostly data-driven had 4% higher productivity and 6% higher profits than the average. Digital initiatives in LZS shall be data-driven enabling LZS executives make informed decisions. Data shall be harnessed to help identify targets to be used in both zakat collection and zakat distribution. Forward thinking and data-driven LZS will be more customer focused and have a deeper insight into the customer life-cycle. Clever use of data will help LZS detect new opportunities, helping LZS to grow and improve regularly. LZS will also become more agile and better able to respond to markets and innovate.

Process improvement mindset

The effectiveness of LZS hinges on constant improvements to products, services, and processes. Improvements can reduce errors, add values or resolve issues that slow down a process or make it unpleasant for users or customers. These improvements in the forms of incremental initiatives and innovations shall result in best practices.

As part of LZS digital strategy, process improvements shall be embedded into all its initiatives to achieve optimum outcomes. In an era when customers expect to interact on their preferred channel, at the time of their choosing, doing the same thing and expect a different result will no longer be sustainable. The combination of both technology and improvements in the process will enable LZS to connect with the customers with the answers they need, fast, and with the minimal number of steps required.

CONCLUSION

In the future, IT will be in a perpetually more central role in all areas of LZS business and operations. This translates into the need for more knowledge and expertise in IT innovations as well as the opportunities they can create. LZS will also need strong resources to build future-proof solutions while IT continues to spearhead LZS into digital age.

REFERENCES

- Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia (Malaysian Communications and Multimedia Commission). *Hand phone users Survey 2017 – Statistical Brief Number Twenty-two.*
- Pricewaterhouse Coopers Advisory Services Sdn Bhd. *Development of ICT Strategic Plan for Lembaga Zakat Selangor (LZS) – Current State Assessment Report October 2017.*
- Andrew McAfee and Erik Brynjolfsson. The Wall Street Journal. *What Makes a Company Good at IT?*

PERANAN ICT DALAM PENGURUSAN ZAKAT, WAKAF DAN SEDEKAH: SOROTAN KAJIAN KES DI MALAYSIA

Sulaiman Mahzan, Siti Fairuz Nurr Sadikan, Mohd Abd Malek Md Shah & Mohd Harun Shahudin

PENDAHULUAN

Islam tidak meminggirkan pengurusan ekonomi dalam usaha memakmurkan kelangsungan kehidupan khalifah Allah di muka bumi sejagat. Menerusi dimensi falsafah pengurusan ekonomi Islam, antara kelebihan dalam pengurusan ekonomi Islam ialah matlamat yang jelas dalam kalangan pengamalannya untuk mendapatkan keredhaan Allah untuk kebaikan di dunia dan balasan yang baik di akhirat. Ini adalah selaras dengan firman Allah SWT di dalam al-Qur'an:

“Dan tuntutanlah dengan harta kekayaan yang telah dikurniakan Allah kepadamu akan pahala dan kebahagiaan hari akhirat dan janganlah engkau melupakan bahagianmu (keperluan dan bekalanmu) dari dunia dan berbuat baiklah (kepada hamba-hamba Allah) sebagaimana Allah berbuat baik kepadamu (dengan pemberian nikmatNya yang melimpah-limpah) dan janganlah engkau melakukan kerosakan di muka bumi sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang berbuat kerosakan.” (al-Qashash, 77)

Antara elemen penting dalam ekonomi Islam ialah zakat, wakaf dan sedekah yang diperintahkan ke atas golongan yang berkemampuan; sepertimana yang telah difardhukan oleh syariat Islam. Dalam konteks ini, kewajipan menunaikan zakat merupakan salah satu rukun Islam yang wajib dilaksanakan oleh setiap umat Islam yang berkemampuan mengikut hisab dan *haul* yang telah ditetapkan. Manakala waqaf dan sedekah merupakan amalan sunat yang dianjurkan dalam Islam yang kesemuanya mempunyai kesan secara langsung dalam ekonomi sebuah negara. Entiti yang bertanggungjawab dalam melaksanakan zakat, wakaf dan sedekah diletakkan secara langsung di bawah institusi agama bagi setiap negeri. Namun, dalam pengurusan waqaf dan sedekah tidak sepenuhnya diuruskan oleh institusi agama negeri malah organisasi lain mempunyai rwang untuk menguruskan waqaf dan sedekah masing-masing mengikut bidang kuasa yang telah ditetapkan oleh institusi agama negeri.

Berbeza juga dalam kaedah pungutan zakat dengan wakaf dan sedekah. Zakat akan dipungut oleh amil yang bertauliah yang dilantik oleh institusi agama negeri dan diuruskan oleh institusi berkenaan. Manakala waqaf dan sedekah pula, sesiapa sahaja yang berminat untuk menyumbang sama ada dalam bentuk aset mahupun wang tunai boleh berurusan terus dengan institusi agama negeri ataupun mana-mana organisasi bukan kerajaan yang berdaftar dan institusi berkenaan bebas untuk menguruskannya.

ICT DALAM PROMOSI KESEDARAN

Kesedaran mengenai kewajipan menunaikan zakat menunjukkan peningkatan lantaran usaha berterusan yang dilakukan oleh institusi agama negeri. Ini dapat dibuktikan dengan peningkatan hasil kutipan zakat di negeri-negeri di Malaysia. Laporan yang dikeluarkan oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia menunjukkan pertambahan dalam kutipan zakat secara konsisten di setiap negeri-negeri. Sementara itu, dalam kajian yang dilakukan oleh Mohd Zaim *et al.*, (2013) tentang perkembangan wakaf di Malaysia juga menunjukkan peningkatan kesedaran dalam kalangan masyarakat dengan prestasi pertumbuhan jumlah wakaf tanah yang memberangsangkan. Ini membuktikan bahawa peranan ICT sebagai agen penyebar maklumat yang sangat penting dalam usaha memberikan kesedaran kepada semua.

Selain itu, ICT juga mempunyai kuasa yang besar dalam mempengaruhi kehidupan seharian terutamanya generasi muda yang lebih terdedah kepada kepelbagaian teknologi terkini dalam ICT. Penggunaan Facebook, Twitter dan Instagram sebagai contoh memberikan wadah baru dalam komunikasi dan penghebahan maklumat. Institusi agama negeri dilihat tidak ketinggalan dalam memanfaatkan sepenuhnya peluang yang wujud dalam jaringan sosial ini seperti yang usaha yang dilakukan Pusat Pungutan Zakat, Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (PZZ-MAIWP) (Muhsin, 2014). Kempen-kempen berkaitan sedekah dan wakaf juga giat dilakukan sama ada oleh institusi agama negeri mahupun organisasi bukan kerajaan secara dalam talian dan bertambah rancak melalui penggunaan media sosial.

ICT DALAM PENDIDIKAN

Tidak dapat dipertikaikan lagi akan kepentingan ICT dalam membantu proses pengajaran dan pembelajaran. Ini dilihat menerusi langkah drastik pihak kerajaan dalam menyediakan infrastruktur yang berkualiti di sekolah dan juga institusi pengajian tinggi awam seperti penyediaan makmal komputer, alat bantuan mengajar, aplikasi sokongan pembelajaran dan juga penyediaan akses internet. Pendidikan mengenai zakat, wakaf dan sedekah juga merupakan elemen utama terutamanya melalui Pendidikan Agama Islam di sekolah-sekolah kerajaan. Peranan guru amat penting dalam memberikan kefahaman kepada pelajar mengenai kewajipan menunaikan zakat dan galakkan dalam melakukan wakaf dan sedekah. Guru-guru juga memberikan reaksi positif terhadap penggunaan ICT dalam pembelajaran. Ini disokong kajian yang dilakukan oleh Siti Fatimah & Ab. Halim (2010), mendapati persepsi guru-guru pendidikan Islam terhadap bahan bantu mengajar berasaskan teknologi multimedia untuk pengajaran adalah tinggi. Penggunaan perisian pembelajaran atau *courseware* yang dibangunkan dapat meningkatkan keseronokan pembelajaran dan seterusnya mampu memberikan kesan yang lebih positif berbanding kaedah konvensional dalam pembelajaran.

Laman sesawang dan internet merupakan salah satu medium penyebaran maklumat yang boleh dijadikan rujukan pendidikan seharian. Melalui penggunaan internet dengan merujuk kepada laman sesawang yang dibina oleh organisasi berasaskan pendidikan Islam, ia dapat memberikan alternatif kepada pelajar untuk mendapatkan maklumat di samping membantu para guru dalam pengajaran dan pembelajaran (Norliza Hussin *et al.*, 2013). Sebagai contoh laman sesawang e-zakat.com.my dan www.shariaonline.com selain portal Majlis Fatwa Kebangsaan dan Jabatan Agama Islam Negeri. Penggunaan blog juga merupakan salah satu kaedah yang digunakan dalam mendapatkan maklumat mengenai sesuatu perkara. Walau bagaimanapun, kredibiliti maklumat berbentuk pendidikan menggunakan kaedah ini bergantung kepada keyakinan pembaca terhadap kredibiliti maklumat dan pemilik blog (Ab. Hamid Adi, 2014).

ICT SEBAGAI MEDIUM TRANSAKSI MODEN

Perkembangan teknologi ICT juga memberikan kesan positif terhadap pengurusan institusi agama dalam menguruskan hal ehwal zakat, wakaf dan sedekah. Peranan ICT dalam pengurusan zakat pada peringkat awal sebagai contoh boleh dilihat dengan penubuhan Kaunter Zakat Berkomputer sebelum Pusat Zakat Melaka menjadi satu entiti khas dalam pengurusan zakat di Melaka pada tahun 1996 (Ili Diyana, Sanep & Hairunnizam, 2013). Penubuhan kaunter berkenaan yang lebih sistematik dan berkesan dengan bantuan sistem komputer yang memudahkan perekodan maklumat mengenai zakat berbanding kaedah simpanan fail konvensional. Dalam situasi ini, adalah tuntas untuk dinyatakan bahawa institusi agama negeri juga dilihat tidak ketinggalan dalam mengaplikasi dan seterusnya mengimplikasi sepenuhnya segenap ruang dan peluang yang wujud dalam jaringan sosial ini. (Muhsin, 2014). Ini memberikan peluang yang lebih luas kepada pembayar zakat untuk membuat

bayaran secara dalam talian dan lebih fleksibel terutamanya kepada golongan yang mengalami kekangan masa pada waktu pejabat.

Pendekatan yang dilakukan oleh PPZ-MAIWP sebagai contohnya telah menggunakan pelbagai kaedah yang lebih cenderung kepada keselesaan pembayar zakat antaranya melalui kaedah kad kredit, kad debit, laman sesawang agen zakat, pejabat pos dan menggunakan aplikasi telefon pintar iaitu i-Zakat (Kosmo, 2014) malah penggunaan kad Touch n Go juga boleh digunakan untuk tujuan berkenaan (Utusan Malaysia, 2014).

Pendekatan yang hampir sama juga digunapakai dalam transaksi melibatkan wakaf. E-Wakaf Johor sebagai contoh merupakan salah satu aplikasi laman sesawang Jabatan Agama Islam Negeri Johor yang telah dibangunkan untuk menguruskan pembelian saham wakaf secara dalam talian. Cara sama juga dilakukan di beberapa negeri di Malaysia dalam memastikan transaksi wakaf dapat dilaksanakan selari dengan perkembangan dan keperluan semasa. Walau bagaimanapun, peranan ICT dalam pelaksanaan wakaf kurang menyerlah disebabkan penglibatan dan pemahaman masyarakat yang masih kurang jelas mengenai. Pelaksanaan sedekah secara formal juga tidak seghairah zakat dan wakaf yang membawa kepada kurangnya penggunaan ICT sebagai medium alternatif untuk tujuan tersebut. Wujud juga sikap prejudis terhadap aplikasi mahupun laman sesawang yang menyediakan kemudahan sedekah lantaran kredibiliti laman sesawang berkenaan di samping curiga mengenai sejauhmana wang sedekah berkenaan dibelanjakan.

ICT DALAM PENGURUSAN BERKAITAN

Selain daripada membantu institusi berkaitan, ICT juga memainkan peranan dalam hal-hal berkaitan zakat, wakaf dan sedekah. Penggunaan teknologi Sistem Maklumat Geografi (GIS) telah diperkenalkan dalam membantu pemetaan tanah wakaf. Sistem Maklumat Wakaf Berasaskan Sistem Maklumat Geografi (GISWAQF) yang menggunakan teknologi ini yang bangunkan oleh UTM sebagai contoh dilihat mampu membantu dalam pengurusan tanah wakaf dengan lebih berkesan (Mohd Zaim, 2013).

Selain daripada itu penggunaan aplikasi mudah alih juga dapat membantu dalam menyokong aktiviti sedekah. Ini dapat dilihat dengan penubuhan beberapa pertubuhan sukarela yang masing-masing membangunkan aplikasi seumpama ini. Terdapat juga organisasi yang menjalankan jualan amal dengan menggunakan kaedah secara dalam talian yang sedikit sebanyak membantu menambahkan penglibatan masyarakat dalam aktiviti sedekah. Peranan ICT dalam aktiviti sebegini amat diperlukan bagi memastikan amalan sedekah bukan sahaja bersifat bersemuka tetapi boleh dilakukan secara maya. Ini penting dalam memudahkan masyarakat untuk memberikan sumbangan walaupun dikekang dengan masa dan lokasi.

PENUTUP

Teknologi ICT sememangnya tidak dapat dinafikan sebagai aplikasi mudah, tepat dan sistematik dalam pengurusan zakat, wakaf dan sedekah di Malaysia. Penglibatan secara proaktif yang bukan sahaja melibatkan setiap institusi agama negeri malah terdapat kecenderungan oleh organisasi lain yang sama-sama turut berusaha bagi memastikan agar penghayatan, penglibatan dan pengurusan zakat, wakaf dan sedekah yang lebih sistematik; demi memacu sistem perkhidmatan muamalah dalam pembangunan ekonomi Islam yang terbaik bukan sahaja kepada manfaat sesama insan sejagat malah demi mendapat keredhaan Allah secara tuntas dan berkesan.

RUJUKAN

Al-Qur'an.

Ab. Hamid Adi. (2014). *Penerimaan Blog Sebagai Medium Agama Dalam Kalangan Pelajar IPTA Di Malaysia*. Proceeding of the International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization iCasic 2014. Kuala Lumpur.

Ili Diyana Yusop, Sanep Ahmad & Hairunnizam Wahid. (2013). *Zakat: Analisis Pengurusan dan Trend Agihan di Melaka*. Prosiding PERKEM VIII, Jilid 2, m.s 926 – 937.

Kosmo!. (2014). Bayar Zakat Semakin Mudah. 1 Disember 2014.

Mohd Zaim Isamail. (2013). *Pemeriksaan Wakaf di Malaysia: Satu Sorotan*. Proceeding of the 5th Islamics System Conference (iECON, 2013). Kuala Lumpur.

Muhsin Nor Paizin. (2014). *Amalan Dakwah Zakat Di Wilayah Persekutuan Malaysia: Satu Pemerhatian*. Proceeding of the International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization iCasic 2014. Kuala Lumpur.

Norliza Hussin, Mohamad Sattar Rasul & Roseamnah Abd. Rauf. (2013). Penggunaan Laman Web Sebagai Transformasi Dalam Pengajaran Dan Pembelajaran Pendidikan Islam. *The Online Journal of Islamic Education*, vol. 1, Issue 2. Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

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*, vol. 2, Issue 2, m.s 53-64.

Utusan Malaysia. (2014). Pembayaran zakat guna elektronik. 18 November 2014.

DETERMINATION OF PROPORTION ALLOCATION OF FINANCIAL AIDS AMONG THE POOR PEOPLE IN SELANGOR USING LOGLINEAR ANALYSIS

Izzat Hafizuddin Mohammad Halmi & Sayang Mohd Deni

INTRODUCTION

Poverty defined as the state of having or insufficient of material possessions or money to continue on living in certain places. It is a multifaceted concept, which includes social, economic, and political elements. Poverty may be defined as either absolute or relative. Absolute poverty or destitution refers to the lack of means necessary to meet basic needs such as food, clothing and shelter. Relative poverty takes into consideration individual social and economic status compared to the rest of society. The problem of poverty is now an issue that has always existed in various countries. Poverty has so much impacts such as that the rising number of crimes, declining purchasing power, non-fulfilment of basic needs of life, rising unemployment and other continuous negative side effects to individual or the nation herself.

Johari *et al.*, (2014) mentioned that poverty is related with inadequacy of salary or consumption and the powerlessness in satisfying fundamental human needs. They also emphasized that there is no particular methods to quantify destitution, as it is constantly connected with some level of pay or consumption required to accommodate the essential human needs. They evaluated some past writing on the subject of poverty in the middle of urban and rural region. They concluded the number of registered one of Zakat recipient, *Muallaf* are higher in the urban compared to rural. By characterizing poverty in the middle of urban and rural regions, consequently one ought to guarantee that they consider contrasts in the average cost for basic items over these areas. However, Ismail (2010) emphasized more details explanation of the Islamic view of poverty. There are 5 types of human needs arrange in significant order known as *Maqasid al-Shari'ah* – which are to preserve religion, self-physical, intellect or knowledge, offspring and wealth. Clearly, wealth or sustenance is a principal human need. It can be arranged into 3 levels: necessities (*Daruriyyat*); convenience (*Hajiyyat*); and refinements (*Tahsiniyyat*). An individual is considered as poor when he has inadequate necessities to satisfy his essential needs. Similarly, if one of the *Maqasid al-Shari'ah* failed to be fulfilled, it is likely that unpleasant events will befall on the individual and the surroundings.

Malaysia is moving toward to standardize poverty measurement with other countries as announced in the 11th Malaysian Plan (2016 – 2020) to reduce and eradicate poverty. Even though the Malaysian government through its agency – Social Welfare Department, religious institutions and other NGOs introduced many types of financial aids to various types of people, due to increase cost of living, taxes and rapid growth in the economic situation, the amount allocation of financial aids need to be revised. Therefore, the goals of this paper is to determine the proportion of allocation of financial aids among the poor people in Selangor.

METHODOLOGY

Description of the Research Area

There are nine districts in Selangor - Sabak Bernam, Kuala Selangor, Hulu Selangor, Gombak, Klang, Petaling, Hulu Langat, Kuala Langat and Sepang. Klang Valley fits the urban definition by Department of Statistics Malaysia and Town and Country Planning Department (TCPD) Malaysia. A radius of 25 kilometres from Kuala Lumpur City Centre was placed as benchmark to classify districts into specified regions of urban and rural. Any districts fall on the radius will be classified as urban.

The districts will be grouped into two regions – Rural and Urban areas. Therefore, rural area comprises of six (6) districts meanwhile the urban area is comprised of three (3) districts.

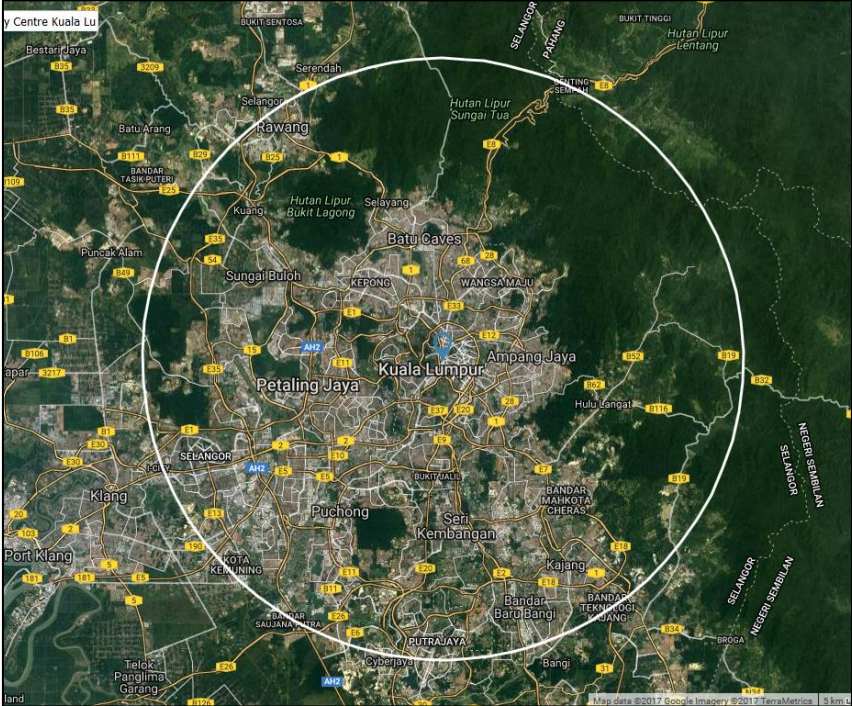


Figure 1: Satellite terrain image of districts within radius of 25 kilometres from Kuala Lumpur City Centre

Sample Size and Sampling Technique

Based on the census data from 2010 Malaysian Census and Population Projections of Malaysia for 2010 – 2040 published by Department of Statistics Malaysia (DOSM), stratification sampling procedure was used to attain the number of samples for each district which were based on a total number of Malaysian Muslim citizens in Selangor. A total of 8,500 samples were attained from LZS for the census years between 2015 and 2018. The samples were Muslims between aged 20 and 64 years old; and who earned below median of Selangor Household Income for M40 group (DSM, 2017).

Table 1: Districts classification and attained number of samples

Region	District	Number of Samples	Total
Rural	Sabak Bernam	450	5,777
	Kuala Selangor	2,577	
	Hulu Selangor	237	
	Kuala Langat	382	
	Klang	1738	
	Selangor	393	
Urban	Petaling	1,180	2,723
	Hulu Langat	1,137	
	Gombak	406	
Total Number of Samples			8,500

Analytical Methods

Crosstabulation Analysis

Prior to loglinear analysis, crosstabulation will be done. It is a data table that present the results of the entire respondents' groups and results from subgroups of survey respondents. It enables us to examine relationship between the variables. The explanatory variables are both categorical. The analysis of multiway contingency tables is based on loglinear models. To develop this theory, we will consider three categorical variables ($2 \times 2 \times 5$) table produced by a cross classified by **Region**, **Household Size**, and **Income Level**. All variables are classified as explanatory variables. The nominal category is region because there is no ordering between them. However, household size and income level are prescribed as ordinal since they provide good information about the order of choices.

The Chi-Square, χ^2 Test of Independence or χ^2 Test of Association is a nonparametric test to determine whether there is an association between categorical variables. This test is required to determine whether there is a relationship between income level and household size.

The null hypothesis (H_0) and alternative hypothesis (H_a) of the χ^2 test of independence can be expressed as:-

H_0 : Income level is independent of / not associated with household size

H_a : Income level is dependent of / associated with household size

The calculated χ^2 value is then compared to the critical value from the χ^2 distribution table with degrees of freedom, $df = (\text{Row} - 1) (\text{Column} - 1)$ and chosen confidence level. If the calculated χ^2 value $>$ critical χ^2 value, then the null hypothesis is rejected.

Measures of Association

is a general measures of association that can be used with any variable types. χ^2 Test of Independence informs us whether there is an association between variables but it does not notify the strength of association. Since income level and household size are ordinal variables and symmetrical, we could measure the strength of relationship of the variables using Gamma correlation coefficient, (γ). Gamma defined as

$$\gamma = \frac{N_c - N_d}{N_c + N_d} \quad (1)$$

where N_c is the total number of pairs that rank the same (concordant) and N_d is the number of pairs that don't rank the same (discordant). Other correlation coefficient that could be used is Kendall's *tau-c*. *Tau-c* is more suitable for non-square tables and defined as

$$\tau_c = \frac{P - Q}{N^2 \left[\frac{m}{m-1} \right]} \quad (2)$$

Where P and Q are the number of concordant pairs and discordant pairs respectively; and m is the smallest number in a set of values where the set of values are number of rows and number of columns.

Development of Loglinear Models

The loglinear model is one of the specialized cases of generalized linear models for Poisson-distributed data. It is an extension of the two-way contingency tables where the conditional relationship between two or more discrete, categorical variables is analysed by taking the natural logarithm of the cell frequencies within a contingency table. Loglinear model is commonly used to evaluate multiway contingency tables that involve three or more independent and dependent variables.

Therefore, loglinear models only demonstrate association between variables. The rules of thumb have to be compelled or otherwise the statistics may become overly conservative. The required rules are primarily all design cells must have expected frequencies (E_{ij}) greater than 1, and have at least 80% of the design cells must have E_{ij} greater than 5.

The fundamental of loglinear modelling involves fitting models to the observed frequencies in the cross-tabulation of categorical variables. The models then represent by a set of expected frequencies that may or may not resemble the observed frequencies. Models will vary in terms of marginal they fit, and described in terms of the constraints place on the association or interactions that are present in the data. Thus, the association pattern among variables could be described by a set of odds and by one more odds ratios derived from them. When the expected frequencies are retrieved, models are compared that are hierarchical to one another and a preferred model will be chosen, which considered as the most parsimonious models that fits the data.

Decision whether to apply Saturated Model or Hierarchical Model

Prior on running the analysis, a decision has to be made on which loglinear model is to be used. Agresti (2002) expressed unsaturated models or hierarchical models are highly recommended to be used in practice since it has simpler interpretations and fit smoothly the sample data. Likewise, Brzezinska (2012) also emphasized using hierarchical loglinear models to analyse multiway table to find the smallest model that fits the data. This strengthens claim that in most situations, it is advisable for the researcher to apply saturated model only as the last choice. As the number of variables grow, saturated model become more and more difficult to interpret. Therefore, we will start with the hierarchical loglinear analysis using Model Selection in SPSS.

To pursue this type of analysis rigorously, the natural logarithms of the cell proportions will be fitted to a model with coefficients which are function of the relative odds' ratios. In its full generality, the model equation is based on Saturated model:

Income Level, Region and Household Size

$$\ln(\mu_{ijk}) = \lambda + \lambda_i^I + \lambda_j^R + \lambda_k^H + \lambda_{ij}^{IR} + \lambda_{ik}^{IH} + \lambda_{jk}^{RH} + \lambda_{ijk}^{IRH} \quad (3)$$

Table 2: Parameter symbols and its interpretation

Parameter symbols	Interpretation
μ_{ijk}	Cell count $i = 1, \dots, I, j = 1, \dots, J$ and $k = 1, \dots, K$
λ	An "overall" effect, or a grand mean of the logarithms of the expected counts, and it ensures that $\sum_i \sum_j \sum_k \mu_{ijk} = n$
$\lambda_i^I, \lambda_j^R, \lambda_k^H$	First order effect or "Main" effects of variables Income Level (I), Region (R) and Household Size (H), or deviations from the grand mean.
$\lambda_{ij}^{IR}, \lambda_{ik}^{IH}, \lambda_{jk}^{RH}$	Second order effect or the interaction / association between two variables (Income Level, Region), (Income Level, Household Size) and (Region, Household Size) while controlling the third (used to find the conditional odds ratios and test for partial associations), and reflect the departure from independence.
λ_{ijk}^{IRH}	Third order effect or interaction / association between three variables (Income Level, Region and Household Size) and reflect the departure from independence.

The superscripts I, H, and R stand for income level, household size and region respectively. The three lambdas (λ) having only one superscript reflect the contribution of each of the factors taken by itself and the grand mean λ (without superscript). There are other three lambdas (λ) needed to account for the factors acting in pairs; λ_{ijk}^{IRH} is a three-way interactions. The above model is known as Saturated Model because they include all possible one-way and two-way effects. The main effect

parameters are differences in log-probabilities, which are related to *odds*. The second order effect and three order effects are related to *odds ratio*.

Test for K-Way and Higher Order Effects

K refers to the number of order effect in loglinear analysis. As more variables or terms are inserted or removed, the Likelihood Ratio chi-square statistic, G^2 would change and it is an indicator of the model's improvements. In logistic or linear regression, the coefficient of determination, R^2 indicates proportion of the variance in the dependent variable that is predictable from the independent variable. The larger the value of the coefficient, the better the model is. On contrary, the smaller values of likelihood ratio chi-square in loglinear models, the better the model.

RESULTS AND DISCUSSION

Association Analysis between the Household Size, Income Level and Region

The classification of household size into 2 categories (less than 3 persons; and more than or equal to 3 persons) was predetermined by averaging all of household members which also include the head of family. Specifically, the categorization of income level into 5 categories was preset by taking into consideration of percentiles of income for every respondent. From Table 3, we infer that amongst the urban and rural respondents, there is an association between household size and income level at least at the 5% significance level. About 37.3% of the respondents earned below RM1,000; 28.4% earned between RM1,000 and RM1,499; 16.7% earned between RM1,500 and RM1,999; 7.3% earned between RM2,000 and RM2,499; and 10.2% earned RM2,500 and above respectively.

table 3: Crosstabulation: Region, household size and income level

Region			Income Level (RM)					Total	
			< 1,000	1,000 – 1,499	1,500 – 1,999	2,000 – 2,499	≥ 2,500		
Urban	Household Size	< 3	Count	898.0	566.0	333.0	167.0	291.0	2,255.0
			Expected Count	901.8	579.7	339.5	164.0	270.0	2,255.0
	≥ 3	Count	191.0	134.0	77.0	31.0	35.0	468.0	
		Expected Count	187.2	120.3	70.5	34.0	56.0	468.0	
	Total	Count	1,089.0	700.0	410.0	198.0	326.0	2,723.0	
		Expected Count	1,089.0	700.0	410.0	198.0	326.0	2,723.0	
Rural	Household Size	< 3	Count	1,507.0	1,150.0	699.0	327.0	450.0	4,133.0
			Expected Count	1,489.5	1,229.1	724.0	301.2	389.2	4,133.0
	≥ 3	Count	575.0	568.0	313.0	94.0	94.0	1,644.0	
		Expected Count	592.5	488.9	288.0	119.8	154.8	1,644.0	
	Total	Count	2,082.0	1,718.0	1,012.0	421.0	544.0	5,777.0	
		Expected Count	2,082.0	1,718.0	1,012.0	421.0	544.0	5,777.0	
Total	Household Size	< 3	Count	2,405.0	1,716.0	1,032.0	494.0	741.0	6,388.0
			Expected Count	2,383.1	1,817.2	1,068.7	465.2	653.8	6,388.0
	≥ 3	Count	766.0	702.0	390.0	125.0	129.0	2,112.0	
		Expected Count	787.9	600.8	353.3	153.8	216.2	2,112.0	
	Total	Count	3,171.0	2,418.0	1,422.0	619.0	870.0	8,500.0	
		Expected Count	3,171.0	2,418.0	1,422.0	619.0	870.0	8,500.0	
% of Total			37.3	28.4	16.7	7.3	10.2	100.0	

Table 4: The Chi-Square Tests for association between household size and income level based on region

Region		Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Urban	Pearson Chi-Square	12.565	4	0.014
	Likelihood Ratio	13.690	4	0.008
	Linear-by-Linear Association	6.144	1	0.013
	N of Valid Cases	2,723		
Rural	Pearson Chi-Square	68.802	4	0.001
	Likelihood Ratio	66.098	4	0.001
	Linear-by-Linear Association	19.306	1	0.001
	N of Valid Cases	5,777		
Total	Pearson Chi-Square	82.506	4	0.001
	Likelihood Ratio	87.472	4	0.001
	Linear-by-Linear Association	25.275	1	0.001
	N of Valid Cases	8,500		

Table 5: Result of strength of association between household size and income level

		Value	Approx Sig.
Ordinal by Ordinal	Kendall's tau-c	-0.030	.002
	Gamma Zero-Order	-0.055	
	Gamma First-Order	-0.059	
	Partial		
N of Valid Cases		8,500	

Gamma is a Proportional Reduction in Error (PRE) measure which could be identified as the gain in precision of predicting a dependent variable from knowing the independent variable. The value of gamma tends to be large compared to Kendall's τ_c due to how it is calculated. Kendall's τ_c is not a PRE measure but it is preferred. From Table 5 above, we conclude that there is a weak relationship between household size and income level.

Loglinear Model – Based on Region, Household Size and Income Level

Table 6 shows the Likelihood Ratio chi-square with no parameters and only the mean, G^2 equals to 6,356.417. The value for the first order effect is 248.403. The difference $6,356.417 - 248.403 = 6,108.014$ is displayed on the first line of the same table (**K-way Effects**). At the same time, Pearson chi-square, χ^2 gives out larger value than G^2 . Nonetheless, the smaller values of both G^2 and χ^2 the model is better. The difference is a measure of how much the model improves when first order or main effects are included. This significantly small p -value (0.001) means that the hypothesis of first order effect being zero is rejected. In other words, there is a first order effect.

Table 6: Test for K-Way and Higher Order Effects for Loglinear Model
- Based on Region, Household Size and Income Level

K	df	Likelihood Ratio		Pearson		Number of Iterations	
		G^2	Sig.	χ^2	Sig.		
K-way and Higher Order Effects	1	19	6,356.417	0.001	6,966.447	0.001	0
	2	13	248.403	0.001	249.065	0.001	2
	3	4	2.064	0.724	2.072	0.722	3
K-way Effects	1	6	6,108.014	0.001	6,717.382	0.001	0
	2	9	246.339	0.001	246.993	0.001	0
	3	4	2.064	0.724	2.072	0.722	0

The hypothesis is similarly done but for second order effect as shown in Table 6. The addition of a second order effect improves tremendously the likelihood ratio chi-square, G^2 by 246.339 and χ^2 by 246.993. The p -value = 0.001 < 0.05 shows that the second order effect is also significant. But the addition of third order effect has left the p -value insignificant.

Table 7: Backward Elimination Statistics – Step Summary for Loglinear Model
- Based on Region, Household Size and Income Level

Step	Effects	Chi-Square	df	Sig.	Number of Iterations
0	Generating Class Region*Household Size*Income	0.001	0		
	Deleted Effect 1 Region*Household Size*Income	2.064	4	.0724	3
1	Generating Class Region*Household Size, Region*Income, Household Size*Income	2.064	4	0.724	
	Deleted Effect 1 Region*Household Size	122.120	1	0.001	2
	2 Region*Income	26.998	4	0.001	2
	3 Household Size*Income	77.724	4	0.001	2
2	Generating Class Region*Household Size, Region*Income, Household Size*Income	2.064	4	0.724	

Table 8: Goodness-of-fit test statistics Summary for Loglinear Model
- Based on Region, Household Size and Income Level

	Chi-Square	df	Sig.
Likelihood Ratio	2.064	4	0.724
Pearson	2.072	4	0.722

The overall goodness-of-fit of a model is assessed by comparing the expected frequencies to the observed cell frequencies for each model. The goodness-of-fit of a loglinear model can be tested using likelihood ratio statistic, G^2 or Pearson Chi-Square, χ^2 test statistic. Hence, insignificant interaction terms are removed one at a time until all those left are significant. From Table 8, it is hypothetically proved that there is no significant difference between observation and expected value. Although the goodness-of-fit for both tests are insignificant at 5% significance level, based on the data, the fit is still good. Therefore, the final loglinear model in notation is:

$$\ln(\mu_{ijk}) = \lambda + \lambda_i^I + \lambda_j^R + \lambda_k^H + \lambda_{ij}^{RH} + \lambda_{ik}^{RI} + \lambda_{jk}^{HI} \quad (4)$$

Denoted by (RH, RI, HI) and known as loglinear homogenous model.

Interpretation of Parameter Estimates of Loglinear Model Based on Household Size, Income Level and Region

The main effect parameters are related to odds, while the interaction terms are log odds ratios. Table 9 shows the parameter estimates of the Loglinear Model A based on Region, Household Size and Income Level. The insignificant 3-way interaction for Model A has been omitted which the model turned into unsaturated or a homogenous model. We are mainly interested in the interaction terms which assess the association between the 2 variables by taking the exponential of the estimate which gives the odds and odds ratio. Observe some of the parameter estimates were redundant and replaced with zero. It is often called *reference levels*. For example, those earn below RM1,000 (Income = 1) is on average 1.802 units higher than the reference income (Income = 5). When using the log odds ratio, it would be easy to understand the odds ratio treats the two variables being compared symmetrically and can be estimated using some types of non-random samples.

Table 9: Parameter Estimates for Loglinear Model
 - Based on Region, Household Size and Income Level

Term	Parameter Estimate	Std. Error	Z	Sig.	95% Confidence Interval		Symmetrical Estimate*	Exp(λ)
					Lower Bound	Upper Bound		
Constant	4.561	0.091	50.192	0.001	4.383	4.740	-	95.679
[Region = 1.00]	-1.056	0.087	-12.100	0.001	-1.228	-0.885	-	0.348
[Region = 2.00]	0.000	-	-	-	-	-	1.056	2.875
[HHSize = 1.00]	1.544	0.097	15.878	0.001	1.353	1.735	-	4.683
[HHSize = 2.00]	0.000	-	-	-	-	-	-1.544	0.214
[Income = 1]	1.802	0.097	18.513	0.001	1.611	1.993	-	6.062
[Income = 2]	1.765	0.098	18.003	0.001	1.573	1.957	-	5.842
[Income = 3]	1.180	0.104	11.353	0.001	0.976	1.384	-	3.254
[Income = 4]	0.019	0.128	0.151	0.880	-0.232	0.271	-	1.019
[Income = 5]	0.000	-	-	-	-	-	-	1.000
[HHSize = 1.00] * [Income = 1]	-0.593	0.105	-5.669	0.001	-0.798	-0.388	-	0.553
[HHSize = 1.00] * [Income = 2]	-0.815	0.106	-7.686	0.001	-1.023	-0.607	-	0.443
[HHSize = 1.00] * [Income = 3]	-0.734	0.113	-6.488	0.001	-0.955	-0.512	-	0.480
[HHSize = 1.00] * [Income = 4]	-0.346	0.139	-2.487	0.013	-0.618	-0.073	-	0.708
[HHSize = 1.00] * [Income = 5]	0.000	-	-	-	-	-	-	1.000
[HHSize = 2.00] * [Income = 1]	0.000	-	-	-	-	-	0.593	1.809
[HHSize = 2.00] * [Income = 2]	0.000	-	-	-	-	-	0.815	2.259
[HHSize = 2.00] * [Income = 3]	0.000	-	-	-	-	-	0.734	2.083
[HHSize = 2.00] * [Income = 4]	0.000	-	-	-	-	-	0.346	1.413
[HHSize = 2.00] * [Income = 5]	0.000	-	-	-	-	-	-	1.000
[Region = 1.00] * [HHSize = 1.00]	0.630	0.059	10.709	0.001	0.515	0.746	-	1.878
[Region = 1.00] * [HHSize = 2.00]	0.000	-	-	-	-	-	-0.630	0.533
[Region = 2.00] * [HHSize = 1.00]	0.000	-	-	-	-	-	-0.630	0.533
[Region = 2.00] * [HHSize = 2.00]	0.000	-	-	-	-	-	0.630	1.878
[Region = 1.00] * [Income = 1]	-0.082	0.080	-1.029	0.304	-0.239	0.074	-	0.921
[Region = 1.00] * [Income = 2]	-0.307	0.084	-3.655	0.001	-0.471	-0.142	-	0.736
[Region = 1.00] * [Income = 3]	-0.322	0.092	-3.499	0.001	-0.502	-0.142	-	0.725
[Region = 1.00] * [Income = 4]	-0.213	0.112	-1.911	0.056	-0.432	0.005	-	0.808
[Region = 1.00] * [Income = 5]	0.000	-	-	-	-	-	-	1.000
[Region = 2.00] * [Income = 1]	0.000	-	-	-	-	-	0.082	1.085
[Region = 2.00] * [Income = 2]	0.000	-	-	-	-	-	0.307	1.359
[Region = 2.00] * [Income = 3]	0.000	-	-	-	-	-	0.322	1.380
[Region = 2.00] * [Income = 4]	0.000	-	-	-	-	-	0.213	1.237
[Region = 2.00] * [Income = 5]	0.000	-	-	-	-	-	-	1.000

Coding: Region = 1 (Urban), Region = 2 (Rural) = 2. Household Size = 1 (Less than 3), Household size = 2 (More than or equal to 3). Income = 1 (< RM1,000), Income = 2 (RM1,000 – RM1,499), Income = 3 (RM1,500 – RM1,999), Income = 4 (RM2,000 – RM2,499), Income = 5 (More than or equal to RM2,500).

Table 10: Interpretation of Parameter Estimates for Loglinear Model
- Based on Region, Household Size and Income Level

Main Term	Estimate	Exp(λ)	Interpretation
λ	4.561	95.679	A constant. By including the constant, the results will generate estimated frequency for each case which correspond to the observed values.
λ^R_1	-1.056	0.348	The odds of people live in Urban area is 65.2% lower than those who live in Rural area.
λ^H_1	1.544	4.683	The odds of having Household Size less than 3 persons is 4.68 times higher than Household Size more than or equal to 3 persons.
λ^I_1	1.802	6.062	The odds of those who earned income less than RM1,000 is 6.06 times as those who earned income more than or equal to RM2,500.
λ^I_2	1.765	5.842	The odds of those who earned income between RM1,000 and RM1,499 is 5.84 times as those who earned income more than or equal to RM2,500.
λ^I_3	1.180	3.254	The odds of those who earned income between RM1,500 and RM1,999 is 3.25 times as those who earned income more than or equal to RM2,500.
λ^I_4	0.019	1.019	The odds of those who earned income between RM2,000 and RM2,499 is 1.02 times or about as those who earned income more than or equal to RM2,500.
λ^{HI}_{11}	-0.593	0.553	Shows a strong association between Household Size and Income Level conditioned on the Region = 2 (Rural). The odds ratio for those earn below RM1,000 and having a household size of less than 3 is 0.55 times.
λ^{HI}_{12}	-0.815	0.443	Shows a strong association between Household Size and Income Level conditioned on the Region = 2 (Rural). The odds ratio for those earn between RM1,000 and RM1,499 and having a household size of less than 3 is 0.44 times.
λ^{HI}_{13}	-0.734	0.480	Shows a strong association between Household Size and Income Level conditioned on the Region = 2 (Rural). The odds ratio for those earn between RM1,500 and RM1,999 and having a household size of less than 3 is 0.48 times.
λ^{HI}_{14}	-0.346	0.708	Shows a strong association between Household Size and Income Level conditioned on the Region = 2 (Rural). The odds ratio for those earn between RM2,000 and RM2,499 and having a household size of less than 3 is 0.71 times.
λ^{RH}_{11}	0.630	1.878	Shows a strong association between Household Size and Region conditioned on the Income Level of more than or equal to RM2,500. The odds ratio of household size less than 3 persons living in Urban area is 1.88 times greater than the people who live in Rural area.
λ^{RI}_{11}	-0.082	0.921	Shows a strong association between Income Level and Region conditioned on the Household Size ≥ 3 . The odds ratio of people lives in Urban and earned below than RM1,000 by a factor of 0.92 less than those who earned \geq RM2,500 per month.
λ^{RI}_{12}	-0.307	0.736	Shows a strong association between Income Level and Region conditioned on the Household Size ≥ 3 . The odds ratio of people lives in Urban and earned between RM1,000 and RM1,499 by a factor of 0.736 less than those who earned \geq RM2,500 per month.
λ^{RI}_{13}	-0.322	0.725	Shows a strong association between Income Level and Region conditioned on the Household Size ≥ 3 . The odds ratio of people lives in Urban and earned between RM1,500 and RM1,999 is 0.725 times less than those who earned \geq RM2,500 per month.
λ^{RI}_{14}	-0.213	0.808	Shows a strong association between Income Level and Region conditioned on the Household Size ≥ 3 . The odds ratio of people lives in Urban and earned between RM2,000 and RM2,499 is 0.81 times less than those who earned \geq RM2,500 per month.

The main objective of this article is to determine the proportion of financial aids' allocation based on the size of household, region and total income. Therefore, exponentiation of the sum of the homogenous and symmetrical estimates will provide the output of multipliers or odds-ratio.

Table 11: Selected cases for odds-ratio comparison for Respondent 3, 62, 67 and 2,607.

#	Total Income (RM)	Household Members (Including Head of Family)	Region (1: Urban) (2: Rural)	Household Size (1: < 3) (2: ≥ 3)	Income Level (RM)		Sum of Parameter	Odds-Ratio
					(1: <1,000)	(2: 1,000 – 1,499)		
3	700	4	2	2	1	1.305	3.69	
62	1,000	5	2	2	2	1.752	5.77	
67	1,920	5	2	2	3	1.686	5.40	
2607	2,142	4	1	2	4	-0.497	0.61	

Table 11 shows that two respondents were selected from the samples. For Respondent 3, the odds ratio / proportion of getting financial aids is approximately 3.7 times higher than those who earned more than RM2,500 per month given that the respondent resides in rural region and has more than 3 household members. Likewise, the odds ratio / proportion of Respondent 62 of getting financial aids is 5.77 times higher than those who earned more than RM2,500 per month given that the respondent resides in rural region and has more than 3 household members.

Furthermore, the odds-ratio for Respondent 67 is 5.4 times higher than those who earned more than RM2,500 per month given that the respondent resides in rural region and has more than 3 household members. The proportion is lower than Respondent 62 due to the total income is more than RM1,500 eventhough the size of household is equal. Meanwhile, for Respondent 2,607, the obtained odds-ratio is 39.2% lower than those who earned more than RM2,500 per month given that the respondent live in urban region and has more than 3 household members.

CONCLUSION

From the analysis above, the multipliers or odds ratio appeared to be remarkable and reliable in determining the proportion allocation of financial aids. Nonetheless, for the odds ratio to be more precised, huge collection of data has to be acquired and more categories of household sizes and income levels have to be expanded. This would require much longer times to process and interpret the results. Loglinear method provides unique results based on odds ratio in determining the “likely” but in determining the amount of financial aids, logit model is more preferred.

REFERENCES

- Agresti, A. (2002). *Categorical Data Analysis* (2 ed.). Florida: Wiley-Interscience.
- Brzezinska, J. (2012). Analysis of emigration in Poland with the use log-linear models. 7th Professor Aleksander Zelias International Conference on Modelling and Forecasting of Socio-Economic Phenomena.
- DSM, Department of Statistics Malaysia (2017). *The Report of Household Income and Basic Amenities Survey 2016*.
- Ismail, Abdul Ghafar. "Working Paper in Islamic Economics and Finance No. 1018: An Islamic View on Poverty." Research Center for Islamic Economics and Finance. 2010.
- Johari, F., Ali, A. F. M., Ab Aziz, M. R., & Ahmad, N. (2014). The Importance of Zakat Distribution and Urban-Rural Poverty Incidence among Muallaf (New Convert). *Asian Social Science*, 10(21), p42.
- Social Welfare Department Malaysia. (2017, July). *Financial Aids Services*. Retrieved from <http://www.jkm.gov.my>

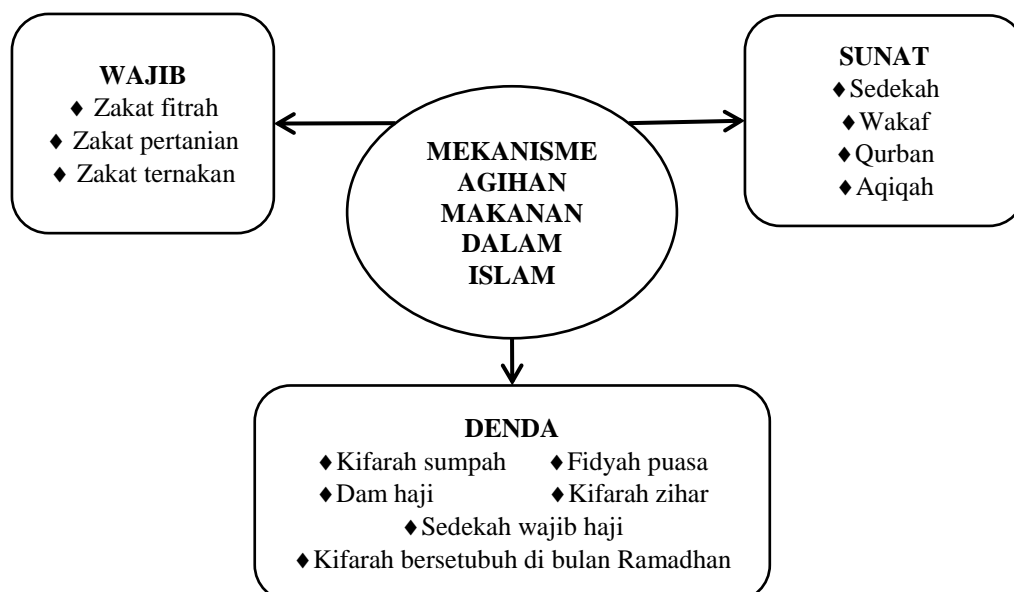
PERANAN ZAKAT SEBAGAI MEKANISME AGIHAN BANTUAN MAKANAN: KAJIAN DI KEDAI MAKAN ASNAF 1 MALAYSIA (KMA1M)

Norzuraida Hasan & Asmak Ab Rahman

PENDAHULUAN

Kelaparan dan kekurangan zat makanan menjadi masalah yang serius bagi ramai orang di kebanyakan negara. Terdapat sebanyak 795 million orang di dunia ataupun 1 daripada 9 orang di dunia yang tidak mempunyai makanan yang mencukupi untuk dimakan. Terdapat 98 peratus golongan yang tidak mempunyai nutrisi berada di negara membangun di mana di Negara Asia adalah paling teruk dan tertinggi iaitu seramai 519.6 million orang yang berada dalam keadaan kelaparan (THP, 2018). Kelaparan ini mempunyai perkaitan rapat dengan kemiskinan. Hal ini kerana kemiskinan adalah antara faktor utama yang selalu dikaitkan dengan kelaparan kerana menyebabkan ketidakmampuan untuk mendapatkan makanan yang mencukupi (Majda, 2013). Walaupun insiden kemiskinan di Malaysia telah menunjukkan pengurangan dengan ketara daripada 49.3% pada tahun 1970 kepada hanya 0.6% pada tahun 2014 namun kenaikan kos sara hidup dan harga makanan yang meningkat saban tahun makin membebankan golongan yang kurang berkemampuan untuk mendapatkan makanan yang mencukupi. Oleh itu, bagi mengatasi masalah tersebut, perlunya kepada satu mekanisme bagi membantu golongan yang tidak berkemampuan. Maka, bantuan makanan telah muncul sebagai respons utama bagi masalah tersebut untuk mewujudkan akses terhadap makanan bagi golongan miskin.

Jika dilihat daripada perspektif Islam, terdapat beberapa mekanisme agihan makanan yang telah digariskan dalam Islam bagi memastikan golongan yang tidak berkemampuan turut memperoleh bekalan makanan yang mencukupi. Islam telah menggariskan mekanisme agihan makanan tersebut sama ada melalui suruhan wajib atau sunat bagi memastikan golongan tersebut turut memperoleh bekalan makanan bagi meneruskan kelangsungan hidup. Mekanisme agihan yang tersebut adalah seperti dalam Rajah 1.



Rajah 1: Mekanisme agihan makanan menurut Islam
Sumber: Diubahsuai daripada Asmak (2009)

Berdasarkan kepada mekanisme agihan ini, zakat adalah mekanisme agihan makanan yang wajib dikeluarkan oleh umat Islam yang cukup syarat. Zakat dalam Islam merupakan ibadah dan satu kefardhuan kepada umatnya juga mempunyai pengaruh yang penting dalam sistem pentadbiran negara Islam. Zakat merupakan kaedah pengurusan kewangan yang bermatlamat untuk mengatasi masalah kemiskinan dan kesempitan hidup dengan meletakkan tanggungjawab kepada golongan yang berada terhadap golongan asnaf yang telah jelas dinyatakan di dalam al-Qur'an.

Dalam konteks ini, institusi zakat melalui Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP) telah mewujudkan satu-satunya kedai makan percuma untuk golongan asnaf terutamanya golongan miskin bandar yang dinamakan dengan Kedai Makan Asnaf 1 Malaysia (KMA1M). KMA1M telah diwujudkan pada 1 Januari 2013 di mana ianya adalah satu-satunya program berbentuk kedai makan percuma yang disediakan kepada golongan miskin bandar melalui sumber zakat. Program KMA1M adalah di bawah Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan (JAWI). Program ini berbentuk pemberian makan tengah hari secara percuma kepada golongan asnaf fakir, miskin, saudara baru, gelandangan dan terbuka kepada mana-mana kakitangan kerajaan/ swasta yang berpendapatan di bawah *Had al-Kifayah*. Ia adalah kesinambungan daripada program pemberian makanan melalui masjid dan surau yang telah diperkenalkan sejak 2009. Sebelum ini pemberian makanan melalui masjid dan surau kepada golongan asnaf hanya diadakan tiga kali seminggu tetapi KMA1M ini dibuka setiap hari. Antara objektif program ini adalah bagi membantu golongan asnaf untuk mendapatkan keperluan asas makanan dan meningkatkan kefahaman Islam melalui program-program yang diadakan (JAWI, 2015). Ini kerana selain daripada makan tengah hari percuma, program ini juga turut mengadakan kelas-kelas pengajian Islam yang dikendalikan oleh tenaga pengajar yang terpilih untuk memberi pengetahuan asas al-Qur'an, fardu ain, akhlak dan motivasi (JAWI, 2015).

Terdapat beberapa penulisan yang mengkaji tentang peranan zakat dalam mempertingkatkan pertumbuhan ekonomi negara dan kesejahteraan masyarakat, terutamanya golongan miskin. Antara pengkaji yang meneliti perkara ini ialah Ataul (1993); Patmawati (2008); Hasan *et al.* (2010) dan Mohammed Yusoff (2011). Namun, tidak ada kajian yang memfokuskan kepada peranan zakat melalui agihan bantuan makanan. Oleh itu, artikel ini ditulis untuk melihat pelaksanaan program KMA1M dan bagaimana zakat berperanan membantu golongan asnaf melalui program bantuan makanan serta impaknya kepada masyarakat terutamanya golongan asnaf tersebut.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui metode temu bual bagi mendapatkan data yang terperinci tentang pelaksanaan program bantuan makanan yang dilaksanakan KMA1M. Temu bual telah dijalankan bersama pihak yang menguruskan KMA1M iaitu pegawai JAWI, iaitu Husna Junaibi, Pegawai Hal Ehwal Islam JAWI, Luthfee Alias, Penolong Pegawai Hal Ehwal Islam, Bahagian Pengurusan Dakwah JAWI, Baharuddin Idris, Penolong Pengarah Kanan, Bahagian Pengurusan Dakwah JAWI dan Mohd Rafi Jaafar serta Khaime Farzu Mohamed yang merupakan penceramah mingguan di KMA1M. Metode observasi turut digunakan semasa melakukan kajian di KMA1M di Bangunan Darul Jam'iyah, Kuala Lumpur dengan melihat sendiri operasi pengagihan bantuan makanan dan golongan yang menerima bantuan makanan di tempat tersebut.

Temubual telah dijalankan secara bersemuka dengan menggunakan soalan separa berstruktur untuk mendapatkan maklumat tentang program bantuan makanan yang dijalankan di KMA1M. Data telah dianalisis dengan menggunakan kaedah analisis kandungan yang merupakan satu kaedah menganalisis bahan-bahan bertulis, lisan atau mesej komunikasi visual. Melalui kaedah ini, penulis akan mengkodkan petikan temubual dan kemudian ia dipecahkan mengikut tema yang bersesuaian dengan kerangka konsep kajian. Maklumat tersebut akan dipamerkan dalam bentuk jadual mengikut tema persoalan kajian untuk dianalisis. Antara tema perbandingan yang dikemukakan adalah daripada aspek sistem operasi bantuan makanan yang meliputi pengurusan, sumber dana, pengagihan makanan, jenis bantuan makanan dan golongan penerima bantuan.

KONSEP ZAKAT

Zakat adalah kata nama daripada perkataan *zaka* (زكاة) dalam Bahasa Arab yang mempunyai beberapa makna iaitu suci, tumbuh dan berkembang (al-Qaradawi, 1973) dengan maksud mengeluarkan kadar tertentu daripada harta yang tertentu bagi faedah golongan yang berhak menerimanya sebagaimana yang ditentukan oleh Allah SWT (Mahmood, 2003). Zakat merupakan satu daripada rukun Islam yang lima yang diwajibkan ke atas setiap individu Muslim yang telah cukup syarat-syaratnya (al-Baqarah, 43; al-Tawbah, 103). Tujuan ibadah zakat adalah untuk menyucikan harta pengeluar zakat daripada hak orang lain yang ada di dalamnya dan menyucikan diri pengeluar daripada sifat tamak dan terlalu kasihkan harta (Sofian & Amir, 2002).

Zakat terbahagi kepada dua iaitu zakat fitrah dan zakat harta. Zakat harta pula terbahagi kepada tujuh jenis iaitu zakat ternakan, zakat tanaman, zakat emas dan perak, zakat harta rikaz (harta karun), zakat simpanan, zakat perniagaan dan zakat pendapatan. Namun, zakat yang dikeluarkan dalam bentuk makanan hanya dalam tiga jenis iaitu zakat fitrah, zakat pertanian dan zakat ternakan. Ia dikeluarkan setelah mencukupi syarat-syarat yang telah ditetapkan (Mahmood, 2003). Zakat diagihkan untuk membantu golongan yang miskin dan memerlukan bagi memenuhi keperluan asas mereka. Ia diagihkan untuk memenuhi pelbagai keperluan jangka pendek dan panjang. Objektif utama agihan zakat ialah untuk menjadikan zakat sebagai asas pembangunan masyarakat, menunaikan hak dan tanggungjawab kepada golongan yang berhak yang ditetapkan oleh syarak serta melaksanakan usaha kebajikan dan meningkatkan penghayatan agama Islam (Mohamad Sabri & Riki, 2016).

Zakat hanya boleh diagihkan kepada golongan-golongan yang tertentu sahaja, iaitu fakir, miskin, amil, mualaf, hamba yang ingin memerdekakan dirinya, orang yang berhutang, orang yang berjuang pada jalan Allah dan orang yang bermusafir (al-Tawbah, 60). Para ulama memberi penekanan bahawa fakir dan miskin merupakan golongan yang diberi keutamaan dalam penerimaan harta zakat (Mahyuddin & Abdullah, 2011). Ini bersesuaian dengan objektif zakat yang bertujuan untuk membasmi kemiskinan (Patmawati, 2007). Zakat dan kemiskinan berkait rapat antara satu sama lain. Ini kerana tujuan utama zakat adalah untuk membasmi kemiskinan memandangkan golongan fakir miskin menjadi keutamaan penerima zakat. Penerimaan zakat dapat memastikan setiap masyarakat dapat menikmati kehidupan sekurang-kurangnya pada tahap kualiti hidup yang minimum dan dapat menjamin kebajikan sosial masyarakat. Oleh itu, zakat seharusnya dapat membantu golongan fakir miskin daripada terus dibelenggu masalah kemiskinan (Noor Syafinas, 2014).

PROGRAM BANTUAN MAKANAN DI KMA1M

Hasil kajian melalui temu bual dengan pihak pegawai JAWI yang bertanggungjawab menguruskan KMA1M, pengurusan dan sistem operasi KMA1M ditunjukkan melalui Jadual 1.

Jadual 1: Sistem operasi program bantuan makanan di Kedai Makan Asnaf 1 Malaysia

Bil	Aspek	Keterangan
1	Pihak Pengurusan	Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan (JAWI)
2	Sumber Dana	Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP) Peruntukan: 1.2 juta setahun (2013) : 1.28 juta 2 tahun (Nov 2015- Okt 2017)
3	Cara Pengagihan	Diagihkan secara berpusat di premis KMA1M di Bangunan Darul Jamiyyah pada setiap hari dari pukul 12 hingga 3 petang
4	Jenis makanan	Hidangan bermasak mengikut menu yang telah ditetapkan
5	Jumlah makanan	Hidangan untuk 300 orang
6	Penerima	Asnaf dan gelandangan fakir miskin Majoriti penerima golongan lelaki Terdiri daripada pelbagai latar belakang; mempunyai masalah kesihatan, mental, penagihan dadah, kemiskinan, tiada tempat tinggal, dibuang keluarga

7	Bantuan lain	Kelas pengajian setiap Isnin, Selasa, Khamis (fardhu ain, motivasi, akhlak) Menyediakan khidmat untuk menyalurkan permasalahan penerima kepada badan yang bertanggungjawab seperti PERKIM, Baitulmal dan Jabatan Kebajikan Masyarakat.
---	--------------	---

KMA1M merupakan salah satu program di bawah kelolaan Bahagian Pengurusan Dakwah, JAWI. Program ini berbentuk pemberian makan tengah hari secara percuma kepada golongan asnaf fakir, miskin, saudara baru, gelandangan dan terbuka kepada mana-mana kakitangan kerajaan/ swasta yang berpendapatan di bawah *Had al-Kifayah*. Sumber dana bagi pembiayaan program ini sepenuhnya adalah daripada sumber zakat MAIWP. Pada awal penubuhannya, MAIWP telah memperuntukkan sebanyak 1.2 juta setahun daripada 1 Januari 2013 hingga 31 Disember 2013 untuk 800 orang. Namun pada tahun 2015 peruntukan telah dikurangkan kepada 1.28 juta untuk tempoh dua tahun daripada bulan November 2015 hingga Oktober 2017 kerana jumlah penerima telah berkurang. Tambahan pula, peruntukan untuk bantuan makanan ini juga turut diberikan kepada program bantuan makanan yang lain iaitu bantuan makanan berbungkus telah diagihkan di empat bazar zakat iaitu di Bazar Setiawangsa, Bazar Batu, Bazar bandar Tun Razak dan Bazar Seputeh sebanyak 100 bungkus di setiap lokasi. Selain itu, ia juga turut mendapat dana sumbangan secara berkala daripada Yayasan Taqwa mengikut program yang diadakan. Yayasan Jam'iyah juga turut memberi sumbangan melalui kadar sewa yang rendah bagi bangunan yang disewa berbanding dengan bangunan kedai yang lain iaitu sebanyak RM3500 sebulan termasuk bil air dan api.

Dari sudut pengagihan bantuan makanan, ia diagihkan secara berpusat di premis bangunan Darul Jamiyyah yang terletak di Bangunan Darul Jam'iyah, Jalan Rahmat Off Jalan Ipoh, Kuala Lumpur. Masa pengedaran makanan adalah mulai jam 11.45 tengahari hingga 3.00 petang setiap hari. Walau bagaimanapun tempoh masa pemberian makanan bergantung kepada bekalan makanan pada hari tersebut. Sekiranya makanan habis awal maka ia akan ditutup awal kerana jumlah bekalan yang dimasak adalah terhad iaitu dianggarkan untuk 300 orang sahaja setiap hari. Bantuan makanan yang diberikan adalah dalam bentuk hidangan yang telah dimasak. Makanan yang dimasak adalah mengikut menu yang telah ditetapkan mengikut hari. Penetapan menu dilakukan bagi memudahkan pihak katering yang menyediakan hidangan tersebut. Menu makanan yang disediakan adalah variasi makanan seimbang dan ia boleh dinikmati di premis ini. Menu yang disediakan adalah seperti pada Jadual 2.

Jadual 2: Pilihan menu harian Kedai Makan Asnaf 1 Malaysia

Hari	Menu Minggu 1	Menu Minggu 2
Isnin	- 2 cawan nasi putih - 1 ekor ikan goreng berlada - 1 mangkuk sayur lemak putih - 220ml air mineral water - 1 potong tembikai susu	- 2 cawan nasi putih - 1 ketul ikan kembung masak asam pedas - 1 piring sayur goreng - 220ml air mineral water - 1 potong tembikai susu
Selasa	- 2 cawan nasi tomato - 1 ketul ayam masak merah - ½ cawan jelatah - 220ml air mineral water - 1 potong tembikai merah	- 2 cawan nasi putih - 1 cawan ayam masak lada hitam - 1 piring sayur goreng - 220ml air mineral water - 1 potong tembikai merah
Rabu	- 2 cawan nasi putih - 1 ekor ikan masak kicap manis - 1 mangkuk sup sayur - 220ml air mineral water - oren	- 2 cawan nasi putih - 1 ekor ikan masak kicap - 1 piring sayur goreng - 220ml air mineral water - 1 biji epal
Khamis	- 2 cawan nasi ayam Hainan - 1 ketul ayam - 1 mangkuk sup - Sos kicap - Sos cili - 220ml air mineral water - 1 potong epal	- 2 cawan nasi putih - 220ml air mineral water - 1 cawan ayam masak lemak cili api - 1 piring sayur goreng sos tiram - oren

Jumaat	- 2 cawan nasi putih - 1 ketul ayam vanggey - 1 mangkuk dalca sayur - jelatah - 220ml air mineral water - 1 potong tembikai merah	- 2 cawan nasi beriani - 1 ketul ayam goreng berempah - 1 mangkuk dalca sayur - jelatah - 220ml air mineral water - 1 potong tembikai susu
Sabtu	- 2 cawan nasi putih - 1 ekor ikan masak masam manis - 1 mangkuk sup - 220ml air mineral water - 1 biji pisang	- 2 cawan nasi putih - 1 ekor sambal tumis ikan - 1 mangkuk sup sayur - 220ml air mineral water - 1 potong tembikai merah
Ahad	- 2 cawan nasi putih - 1 ketul ayam goreng berempah - 1 piring sayur paprik - 220ml air mineral water - oren	- 2 cawan nasi putih - 1 ketul ayam kurma - ¾ cawan kobis goreng - 220ml air mineral water - 1 biji pisang

Berdasarkan kepada menu yang disediakan kepada penerima bantuan, ia menunjukkan satu hidangan yang lengkap yang diperlukan dalam pemakanan seseorang individu. Ia mempunyai nutrisi yang mencukupi iaitu mengandungi karbohidrat, protein dan vitamin untuk memenuhi diet yang seimbang. Bagi bantuan hidangan makanan, setiap penerima diberikan satu hidangan makanan sahaja setiap hari. Walau bagaimanapun, mereka dibenarkan untuk menambah makanan tetapi tidak dibenarkan untuk membungkus makanan tersebut. Namun, bagi kes-kes tertentu seperti penerima yang mempunyai masalah seperti kesihatan seperti tengah berpantang, mereka dibenarkan untuk membungkus makanan. Kebanyakan kes begini adalah bagi penerima tetap yang dikenali dan telah dikenalpasti oleh pihak JAWI.

Bantuan makanan ini adalah terbuka kepada golongan asnaf tanpa melalui sebarang pemeriksaan sama ada mereka telah mendapat bantuan atau tidak seperti pada Jadual 3. Namun, proses pemantauan turut dilakukan dengan melihat kepada penampilan dan temu bual secara tidak rasmi bagi memastikan bantuan tersebut sampai kepada golongan sasaran. Penerima dikehendaki mendaftar nama dan maklumat diri sebelum mengambil makanan (Husna, 2016).

Jadual 3: Status penerima bantuan makanan

Aspek	Keterangan
Bangsa	Majoriti bangsa Melayu, namun terdapat juga penerima daripada bangsa Cina dan India
Jantina	Penerima lelaki dan perempuan namun majoriti adalah lelaki
Umur	Pelbagai peringkat umur, 20-an hingga 60-an
Golongan penerima	Gelandangan, ibu tunggal, bapa tunggal, penganggur
Status ekonomi	Bekerja namun pendapatan tidak mencukupi, tidak bekerja
Masalah	Mental, kesihatan, penagihan dadah, dibuang keluarga, HIV

Berdasarkan kepada status penerima, kebanyakan mereka yang datang ke KMA1M adalah terdiri daripada golongan asnaf fakir miskin daripada kategori gelandangan yang bekerja dan tidak bekerja, ibu tunggal, bapa tunggal dan daripada pelbagai kaum. Hampir separuh daripada penerima adalah golongan gelandangan iaitu mereka yang tidak mempunyai tempat tinggal. Berdasarkan pemerhatian, majoriti penerima adalah daripada golongan lelaki. Terdapat penerima yang datang mendapatkan makanan setiap hari dan ada juga yang datang pada hujung bulan sahaja kerana sumber pendapatan yang tidak mencukupi (Husna, 2016; Mohd Rafi, 2016).

Terdapat juga daripada golongan penerima yang telah menerima bantuan daripada Baitulmal MAIWP tapi dengan peningkatan kos sara hidup mereka sanggup datang dari jauh semata-mata untuk makan. Antaranya yang datang daripada Sentul, Selayang dan Senawang. Kebanyakan daripada penerima mempunyai pelbagai masalah menyebabkan mereka terpaksa bergantung kepada bantuan makanan. Antaranya mempunyai masalah mental, masalah keluarga hingga menyebabkan mereka lari

daripada rumah dan tiada tempat pergantungan, tidak mendapat peluang pekerjaan menyebabkan mereka terpaksa merempat dan ada juga yang tidak mampu untuk menyewa disebabkan baru bekerja dan lain-lain lagi.

Mengikut pengalaman Husna (2016) menguruskan KMA1M, antara masalah yang dihadapi oleh penerima asnaf fakir miskin yang sepatutnya layak untuk terima bantuan daripada JKM atau Baitulmal adalah kerana mereka mempunyai masalah dokumentasi seperti tiada kad pengenalan dan tidak tahu untuk menulis. Oleh itu, mereka memerlukan tunjuk ajar dan medium pengantara bagi membantu masalah yang mereka hadapi. Selain daripada makan tengah hari percuma, program ini juga turut mengadakan kelas-kelas pengajian Islam yang dikendalikan oleh tenaga pengajar yang terpilih untuk memberi pengetahuan asas al-Qur'an, fardu ain, akhlak dan motivasi. Menurut Husna (2016) dan Luthfee (2016), pemilihan tenaga pengajar dipilih melalui penceramah yang mempunyai latar belakang agama dan mempunyai pengalaman dengan NGO-NGO yang terlibat dengan golongan gelandangan. Hal ini bertujuan supaya golongan penerima mudah didekati oleh penceramah. Apabila mereka selesa dan percaya kepada penceramah, mereka akan mudah untuk menceritakan tentang masalah dalam kehidupan mereka dan seterusnya memudahkan pihak JAWI untuk membantu mereka (Husna Junaibi, 2016; Luthfee Alias, 2016).

Kelas-kelas pengajian ini dijalankan pada setiap hari Isnin, Selasa dan Khamis sepanjang tahun. Selain itu, urusetia JAWI yang dilantik akan memantau secara harian dan memberi khidmat nasihat kepada golongan asnaf yang memerlukan bantuan. Program KMA1M ini merupakan usaha dakwah JAWI melalui pelaksanaan dakwah bil hal iaitu bukan sahaja pengisian jasmani malah pengisian rohani bagi golongan asnaf sekitar Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur (JAWI, 2015). Selain itu juga, terdapat kemudahan lain yang turut disediakan di KMA1M iaitu tempat untuk membersihkan diri dan surau untuk solat zohor kerana tempat ni hanya dibuka dari pukul 11 tengahari hingga pukul 4 petang sahaja setiap hari (Husna Junaibi, 2016; Luthfee Alias, 2016).

PERANAN ZAKAT MELALUI BANTUAN MAKANAN KEPADA MASYARAKAT

Berdasarkan kepada program bantuan makanan yang dilaksanakan di KMA1M, ia dilihat bukan sahaja berperanan dalam memberi makanan malah ia turut mempunyai pengisian dengan ilmu-ilmu agama. Ini kerana antara matlamat utama pemberian bantuan makanan di KMA1M adalah untuk menyampaikan dakwah kepada golongan penerima melalui pengisian agama yang dijalankan pada setiap hari Isnin, Selasa dan Khamis. Program ini ternyata telah memberi kesan yang besar kepada masyarakat terutamanya kepada golongan asnaf itu sendiri. Pertamanya melalui bantuan makanan ini, ia dapat memenuhi keperluan asas asnaf dan mengelakkan daripada berada dalam kelaparan. Maka, secara tidak langsung ia dapat mencapai salah satu unsur *Maqasid al-Syari'ah* iaitu menjaga nyawa. Sebagai seorang individu Muslim berhak dan sewajarnya bertanggungjawab bagi memastikan keperluan menjaga nyawa (termasuk nyawa orang Islam yang lain) ini dipenuhi demi kesejahteraan semua dan tidak melakukan sesuatu yang akan mengancam nyawa diri sendiri dan masyarakat. Dengan adanya bantuan makanan, ini bererti kita telah menjaga keperluan hidup orang-orang yang memerlukan agihan zakat tersebut terutama golongan fakir dan miskin bandar daripada ancaman kebuluran yang boleh mengundang kepada kematian. Melalui peranan zakat ia secara langsung dapat mengeluarkan manusia daripada kelaparan dan seterusnya menjamin keselamatan sosial.

Selain itu, melalui pengisian ilmu agama, ia dilihat dapat mengumpulkan penerima yang terdiri daripada golongan gelandangan dan miskin Bandar untuk mendengar ceramah tentang fardu ain, akhlak dan motivasi diri. Melalui kaedah ini, ia bukan sahaja memberi pendedahan dan ilmu kepada orang Islam malah dapat mendekatkan orang-orang bukan Islam kepada Islam. Menurut Husna (2016), antara impak yang dilihat adalah melalui program tersebut, mereka dapat mendekati golongan gelandangan dengan lebih dekat dan mengetahui permasalahan yang dihadapi oleh mereka.

Berdasarkan hasil temu bual dengan pihak JAWI, program KMA1M dilihat memberi dua impak yang besar kepada masyarakat iaitu pertamanya dari sudut akidah dan keduanya adalah dapat

mengurangkan kadar jenayah (Baharuddin, 2016). Ini kerana sebelum ini timbul isu terdapat golongan miskin Muslim yang terpaksa pergi mendapatkan bantuan daripada pihak gereja kerana tidak mempunyai sumber kewangan untuk membeli makanan dan sebagainya. Sekiranya hal ini berterusan, ia boleh menggugat tahap keimanan seseorang yang boleh membawa kepada murtad. Oleh itu, melalui pemberian bantuan makanan terutamanya yang dijalankan oleh jabatan agama, ia mampu untuk menyelesaikan isu tersebut.

Keduanya, ia dapat mengurangkan kadar jenayah. Hal ini kerana menurut Khaime Farzu (2016), program KMA1M pernah ditutup selama sembilan bulan setelah pembukaannya selama setahun kerana kerajaan ingin menjalankan kajian impak ke atas program tersebut bagi menilai sama ada program tersebut perlu diteruskan atau tidak. Selama tempoh KMA1M ditutup, didapati kes kecurian meningkat semula di kawasan berhampiran. Ini menunjukkan bahawa dengan ketiadaan bantuan makanan, ia sedikit sebanyak telah mempengaruhi golongan tersebut mencuri. Ini kerana secara normalnya, manusia boleh bertindak di luar norma-norma kemanusiaan seperti mencuri dan merompak sekiranya keperluan asas mereka tidak dipenuhi.

Selain itu, impak-impak positif yang dapat dilihat adalah akhlak penerima semakin baik di mana mereka semakin berdisiplin semasa makan di kedai asnaf berbanding dengan keadaan pada awal pembukaan dahulu. Impaknya, sahsiah atau akhlak penerima dilihat semakin berubah ke arah positif berbanding pada awal program dan terdapat seramai 20 orang bukan Islam pada 2014 yang terbuka hati untuk memeluk Islam. Selain itu, kes-kes jenayah di kawasan kajian didapati telah berkurang setelah program KMA1M diwujudkan.

PENUTUP

Syariat telah menekankan bahawa penubuhan sebuah masyarakat yang adil, melindungi manusia dari kelaparan, menjamin keselamatan sosial dan menjaga maruah dan kehormatan insan adalah elemen-elemen yang sangat penting dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Oleh itu, Islam meletakkan zakat sebagai satu mekanisme yang dapat menyelamatkan manusia dari kelaparan, menjamin keadilan sosio-ekonomi dalam masyarakat dan menyediakan satu suasana yang membolehkan manusia memelihara kehormatan dan melaksanakan tanggungjawab kepada Allah (Mohamad Sabri Haron & Riki Rahman, 2016). Walaupun bantuan makanan adalah satu bentuk program agihan zakat yang tidak produktif namun ia turut memberi sumbangan yang besar kepada masyarakat terutama golongan asnaf itu sendiri. Agihan zakat melalui bantuan makanan ini bukan sahaja dapat menyelamatkan manusia dari kelaparan malah secara tidak langsung dapat menghindarkan masyarakat daripada melakukan jenayah dan seterusnya dapat mewujudkan kesejahteraan dalam masyarakat.

RUJUKAN

Abdullah (2009). *Panduan menyempurnakan zakat*. Johor: Perniagaan Jahabersa.

Asmak Ab Rahman (2009). "Sekuriti makanan dari perspektif Syariah", *Jurnal Syariah*, 17(2).

Asmak Ab Rahman (2011). *Pertanian dari perspektif ekonomi Islam*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Ataul Haq (1993). *Development and distribution in Islam*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publications.

Baharuddin Idris, temu bual dengan penulis pada 12 Januari 2016.

Hasan Bahrom, Jailani Sidek & Muhamad Azam Adil. 2010. "Agihan dana zakat sebagai modal perniagaan kepada asnaf fakir dan miskin di Malaysia". The 4th ISDEV International Islamic Development Management Conference (IDMAC 2010), 21-22 September.

- Husna Junaibi, temu bual dengan penulis pada 12 Januari 2016.
- JAWI (2015), Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan (JAWI), <http://www.jawi.gov.my/my/sosial/kedai-makan-asnaf-1-malaysia>. Dicapai 15 November 2015.
- Khaime Farzu Mohamad, temu bual dengan penulis pada 14 Januari 2016.
- Luthfee Alias, temu bual dengan penulis pada 12 Januari 2016.
- Mahmood Zuhdi Abd. Majid (2003). *Pengurusan zakat*. Selangor: Dawama Sdn. Bhd.
- Majda Bne Saad. *The global hunger crisis: Tackling food insecurity in developing countries*. (London: Pluto Press, 2013).
- Mohamad Sabri Haron & Riki Rahman, 2016. Pengagihan zakat dalam konteks kesejahteraan masyarakat Islam: Satu tinjauan berasaskan maqasid al-syari'ah. *Labuan e-journal of muamalat and society*, 10 (2016), 129-140.
- Mohammed Yusoff. 2011. Zakat expenditure, school enrollment, and economic growth in Malaysia. *International Journal of Business and Social Science*, 2(6), 175-181.
- Mohd Rafi, temu bual dengan penulis pada 12 Januari 2016.
- Noor Syafinas Binti Muda, "Keberkesanan agihan zakat kepada asnaf fakir dan miskin: Kajian kes bantuan jayadiri, Jabatan Zakat Negeri Kedah", (Tesis, Ijazah Sarjana Kemasyarakatan (Ekonomi), Universiti Sains Malaysia, 2014).
- Patmawati Ibrahim (2007). Peranan agihan zakat dalam meningkatkan tahap ekonomi ummah. Kertas kerja dibentangkan dalam Konvensyen Zakat dan Cukai Peringkat Kebangsaan 2007 di PWTC, Kuala Lumpur, 22/5/07 – 24/5/07.
- Patmawati Ibrahim (2008). Pembangunan ekonomi melalui agihan zakat: Tinjauan empirikal. *Jurnal Syariah*, 16(2), 223-244.
- Pusat Pungutan Zakat MAIWP, http://www.zakat.com.my/index.php?option=com_content&view=article&id=102&Itemid=95&lang=ms, 12 Mei 2016.
- Sofian Ahmad & Amir Husni Mohd Nor (2002). *Zakat membangun ummah*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.
- THP, The Hunger Project (2018), <https://www.wfp.org/hunger/stats>. Dicapai 12 Jun 2018.
- Utusan, http://ww1.utusan.com.my/utusan/Dalam_Negeri/20130227/dn_08/Kedai-Makan-Asnaf-1Malaysia-dilancar. Dicapai 12 Januari 2016
- Yusuf al-Qaradawi (1973). *Fiqh al-Zakah*, jil.1. Beirut: Muassasah al-Risalah.

ANALISIS MAQASID SYARIAH DALAM IBADAH ZAKAT

Azri Bhari, Mohammad Mahyuddin Khalid, Mohd Ashrof Zaki Yaakob,
Mohd Faiz Mohamed Yusof, Baharuddin Sayin & Luqman Abdullah

PENGENALAN

Tanggapan segelintir masyarakat bahawa setiap hukum-hakam yang dikategorikan sebagai ibadah tidak boleh difikirkan hikmah dan rahsianya adalah kurang tepat jika dinilai melalui kajian dan penelitian yang lebih kritis dan mendalam. Berdasarkan pelbagai ayat al-Qur'an dan hadis boleh diperhatikan objektif ibadah yang tersirat di sebaliknya. Jelas bahawa ajaran Islam bukanlah hanya sekadar bersifat *ta'abbud* semata-mata sehingga tidak boleh difikirkan objektifnya (al-Raysuni, 2009). Pensyariatan zakat sangat unik berbanding dengan ibadah-ibadah yang lain, ini kerana ia menggabungkan antara dua tanggungjawab iaitu terhadap Allah (*haq Allah*) serta tanggungjawab terhadap manusia (*haq al-'abd*). Oleh itu, objektif pensyariatannya juga terbahagi kepada dua sama ada memberi erti mendekatkan diri kepada Allah SWT (*al-taqarrub*) berdasarkan ibadah semata-mata (*ibadah mahdah*) yang bersifat *ta'abbud*, atau juga bermaksud memenuhi kehendak fakir miskin atau lebih dikenali sebagai *ibādah maliyah* yang lebih bersifat *mu'allal* (al-Raysuni, 2013). Perintah melaksanakan ibadah zakat mengandungi pelbagai rahsia dan objektif syarak di dalamnya bagi memastikan *maṣlahah* dijaga dan menolak *mafsadah* daripada menimpa kehidupan manusia. Kepentingan memastikan *maqasid* pensyariatan zakat dipenuhi dan dicapai adalah suatu perkara yang sangat penting bagi menjamin keberkesanan sistem zakat dalam sesebuah negara.

KONSEP MAQASID AL-SYARIAH

Maqasid al-Syari'ah dibincangkan oleh para sarjana hukum Islam bagi menggambarkan bahawa Islam yang diturunkan oleh Allah adalah untuk memberi kebaikan dan kemaslahatan kepada manusia. Antara dalil yang menjadi petunjuk kepada *Maqasid al-Syariah* adalah firman Allah SAW:

“Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan (kepayahan), tetapi ia berkehendak membersihkan (menyucikan) kamu dan hendak menyempurnakan nikmat-Nya kepada kamu, supaya kamu bersyukur.” (al-Maidah, 6)

Menurut pandangan al-Syatibi (2001), Allah telah menetapkan syariat-Nya adalah untuk memberikan kebaikan di dunia dan akhirat. Allah SWT menjadikan tujuannya kebaikan semata-mata. Maka sudah pasti kebaikan yang dijanjikan Allah SWT dalam syariat-Nya itu bersifat kekal dan umum, serta meliputi kesemua perintah-Nya, semua hamba-Nya yang mukallaf dan dalam setiap keadaan. Al-Ghazali (1973) mendefinisikan *Maqasid al-Syariah* sebagai tujuan untuk memelihara lima perkara asas manusia (*usul al-khams*) iaitu untuk memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Setiap perkara yang bertujuan untuk memelihara *usul al-khams* ini dikenali sebagai *maṣlahah*, manakala perkara yang memudaratkan *usul al-khams* pula dikenali sebagai *mafsadah*.

Al-Amidī (1388H) pula menjelaskan *Maqasid al-Syariah* ialah tujuan disyariatkan hukum sama ada mendapat kebaikan ataupun menolak kemudaratan ataupun kedua-duanya untuk seseorang hamba. Selepas diketahui tujuan pensyariatan adalah mendapat kebaikan dan menolak kemudaratan, maka perlu diketahui bahawa ia berlaku sama ada di dunia ataupun di akhirat. Ibn 'Ashur (2009) ketika mendefinisikan *Maqasid al-Syariah*, telah membahagikannya kepada dua bahagian iaitu *maqāṣid 'am* dan *maqāṣid khas*. *Maqāṣid 'am* ialah makna dan hikmah yang telah dititik beratkan oleh Allah SWT dalam keseluruhan atau sebahagian besar perkara yang disyariatkan. *Maqāṣid khas* pula ialah kaedah yang dimaksudkan oleh syariat, sama ada untuk mencapai maksud yang berfaedah untuk manusia, atau untuk memelihara kepentingan umum mereka pada urusan sesama mereka.

Seterusnya al-Fasi (2011) pula menghimpunkan *maqāṣid ‘am* dan *maqāṣid khas* dalam definisi beliau yang disebut sebagai tujuan dan rahsia pensyariaan yang ditetapkan oleh penggubal syariah bagi setiap hukum-hakamnya. Definisi ini merangkumi *maqāṣid ‘am* dalam perkataan pertama iaitu tujuan (الغاية) dan *maqāṣid khas* dalam perkataan kedua iaitu rahsia (الأسرار). Manakala al-Raysuni (2013) dilihat seolah-olah merumuskan definisi yang telah diberikan oleh Ibn ‘Ashur dan al-Fasi dengan menyatakan sebagai tujuan-tujuan di sebalik syariat untuk merealisasikan kemaslahatan hamba. Boleh juga dikatakan definisi ini merujuk kepada definisi yang telah diberikan oleh al-Fasi dengan menghapuskan perkataan (الأسرار) yang merujuk kepada *maqāṣid khas*.

Berdasarkan definisi yang telah dibincangkan di atas, dapat difahami bahawa *Maqasid al-Syariah* merupakan matlamat, hikmah, rahsia, objektif dan tujuan di sebalik penetapan sesuatu hukum syarak. Dalam erti kata lain, syariat mempunyai objektif tertentu dalam penentuan sesuatu hukum. Malah, setelah sarjana hukum Islam meneliti semua yang terkandung di dalam kebanyakan hukum syariah, didapati bahawa *Maqasid al-Syariah* yang utama adalah untuk menjamin kemaslahatan manusia serta melindungi manusia daripada kerosakan, sama ada dalam kehidupan mereka di dunia mahupun di akhirat (Azri & Luqman, 2016).

MAQASID AL-SYARIAH DALAM IBADAH ZAKAT

Terdapat pelbagai lagi *maqasid* di sebalik pelaksanaan ibadah zakat yang telah diwajibkan ke atas umat Islam. *Maqasid* zakat boleh dilihat dari pelbagai perspektif antaranya ialah dalam konteks agama, pembayar zakat, penerima zakat, pembangunan negara, ekonomi dan sosial.

Maqasid Zakat Dalam Konteks Agama

Dalam konteks agama, *maqasid* ibadah zakat dilihat berperanan membentuk kepatuhan dan ketaatan manusia kepada Allah SWT supaya menjadi hamba yang beriman dan bertakwa. Selain itu, ia dapat melahirkan manusia yang bersyukur dengan nikmat pemberian Allah SWT dan dapat membersihkan diri dari dosa. Harta kekayaan sangat bermakna kepada manusia jika dimanfaatkan ke jalan yang dituntut oleh Islam. Sekiranya harta dibelanjakan ke jalan yang bermanfaat, maka pastinya aset berkenaan akan menjadi penjamin untuk masuk ke dalam syurga kelak. Oleh itu, jika ibadah zakat dilaksanakan dengan penuh keinsafan dan ruh Islam, maka pasti mendapat keberkatan dan keredaan dari Allah SWT. Sebaliknya, jika ingkar mengeluarkan zakat sedangkan mengetahui kewajipan dan kepentingannya, maka balasan Allah menanti di kemudian hari (Hisham & Zulkifli, 2006) sebagaimana firman Allah SWT:

“Dan jangan sekali-kali orang-orang yang bakhil dengan harta benda yang telah dikurniakan Allah kepada mereka dari kemurahanNya - menyangka bahawa keadaan bakhilnya itu baik bagi mereka, bahkan ia adalah buruk bagi mereka. Mereka akan dikalungkan (diseksa) dengan apa yang mereka bakhilkan itu pada hari kiamat kelak.” (Ali-‘Imrān, 180)

Menurut al-Ghazālī (2004), objektif utama pensyariaan zakat adalah untuk membuktikan sepenuhnya kepatuhan, ketaatan, pengabdian diri dan keimanan kepada Allah SWT. Hakikatnya segala harta adalah hak milik mutlak Allah SWT. Manusia hanyalah sebagai khalifah yang diamanahkan untuk mengurus dan mentadbir harta disekeliling ini dengan sebaiknya. Sebagai bukti menyatakan kepatuhan dan ketaatan kepada Allah SWT maka manusia diuji dengan kewajipan berzakat iaitu dengan mengeluarkan kadar tertentu daripada harta yang disayangi yang dikurniakan kepada hamba-Nya (al-Ghafili, 2008; Abdul Mannan, 2007).

Melalui ibadah zakat juga ia dapat membersihkan diri seseorang daripada dosa sebagaimana yang telah dinyatakan dalam firman Allah SWT:

“Ambillah (sebahagian) dari harta mereka menjadi sedekah (zakat), supaya dengannya Engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan menyucikan mereka (dari akhlak yang buruk); dan doakanlah untuk mereka, kerana sesungguhnya doamu itu menjadi ketenteraman bagi mereka. Dan (ingatlah) Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.” (al-Tawbah, 103)

Menurut al-Nawawi (t.t), ayat di atas adalah berkaitan dengan hikmah pembersihan dari dosa-dosa. Terdapat juga hadis yang menegaskan makna berkenaan, sebagaimana dalam riwayat Muaz bin Jabal r.a, sabda baginda SAW:

“Sedekah itu memadamkan kesalahan sebagaimana air memadamkan api.” (al-Tarmidhī, 2008).

Demikianlah *naş* yang dinyatakan di atas menunjukkan objektif syarak di sebalik kewajipan berzakat. Tujuan dan hikmah itu terangkum dalam dua perkataan iaitu (تطهرهم وتزكئهم) yang bermaksud, “dengan zakat itu Engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk)”.

Maqasid Zakat Dalam Konteks Pembayar Zakat

Melalui berzakat dapat memupuk jiwa menjadi pemurah, melatih diri menunaikan amanah dan menyampaikan hak-hak kepada pemiliknya (Permono, 1993). Hal ini secara tidak langsung dapat menghiasi akhlak dengan sifat dermawan dan pemurah selain membuang sifat kikir dan kedekut, kerana sifat semulajadi manusia memang sangat sayangkan harta benda (Mahmood, 2003). Firman Allah SWT:

“Ambillah (sebahagian) dari harta mereka menjadi sedekah (zakat), supaya dengannya Engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk); dan doakanlah untuk mereka, kerana sesungguhnya doamu itu menjadi ketenteraman bagi mereka. dan (ingatlah) Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.” (al-Tawbah, 103)

Oleh itu, zakat dikenakan kepada orang kaya adalah dengan tujuan sebagai latihan mendidik hati nuraninya. Dengan amalan memberi melalui zakat, sedikit demi sedikit hatinya akan terlepas dari belunggu kekayaan dan hilang sikap tamak serta bakhil dalam dirinya. Dengan demikian, lahirilah sikap baru iaitu sebagai seorang yang bersifat pemurah, tidak bakhil. Pelaksanaan zakat akan melahirkan individu Muslim yang bebas tetapi bertanggungjawab dalam masyarakatnya di mana mereka bebas untuk mencari kekayaan, tetapi tidak lupa tanggungjawabnya terhadap golongan yang kurang bermampuan.

Selain itu, harta yang dimiliki dianggap kotor kerana dalam usaha mencari kekayaan, kadangkala secara tidak sengaja berlaku pencerobohan terhadap orang lain. Keadaan tersebut boleh menyebabkan harta yang dikumpul itu dicemari oleh hak orang lain. Oleh itu, Allah telah menggariskan kaedah bagi membersihkan pencemaran dan kekotoran tersebut dengan mengeluarkan zakat. Zakat bertujuan untuk membersihkan harta, kerana harta kekayaan seseorang itu bukan haknya seorang, tetapi ada mengandungi hak orang lain iaitu golongan miskin seperti yang tersebut dalam ayat berikut:

“Dan pada harta-harta mereka, (ada pula bahagian yang mereka tentukan menjadi) hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang menahan diri (daripada meminta).” (al-Dhariyat, 19)

Selain itu, Mahmood (2003) menjelaskan zakat juga menambahkan kuantiti harta dan menjadikan kehidupan bertambah berkat. Sebagaimana sedia maklum, antara maksud zakat dalam Bahasa Arab ialah pertumbuhan. Walaupun pada zahirnya, harta berkenaan akan mengalami

kekurangan akibat daripada pengeluaran zakat namun pada hakikatnya, ia akan mempertingkatkan kegiatan ekonomi masyarakat dan mungkin juga akan memberi pulangan yang lebih kepada diri pengeluar zakat itu sendiri. Syariat telah menyokong makna “pertumbuhan” ini dengan membawa kepada kewajipan berzakat. Firman Allah SWT:

“Allah memusnahkan riba dan menyuburkan (berkat harta yang dikeluarkan) sedekah-sedekah dan zakatnya, Allah tidak suka kepada tiap-tiap orang yang kekal terus dalam kekufuran dan selalu melakukan dosa.” (al-Baqarah, 276)

Ini menunjukkan bahawa Allah SWT telah memberi jaminan kepada orang yang mengeluarkan zakat bahawa harta mereka tidak akan berkurang malah makin bertambah dan berkembang melalui keberkatan berzakat.

Maqasid Zakat Dalam Konteks Penerima Zakat

Menurut Zulkifli (2010), objektif zakat dalam konteks agihan zakat berbeza-beza mengikut golongan penerima zakat sebagaimana yang telah ditentukan oleh *naş* sebanyak lapan asnaf. Orang miskin dan fakir yang melihat orang di sekelilingnya hidup senang dengan harta melimpah sedangkan dirinya diselubungi derita kemiskinan, berkemungkinan menjadi penyebab timbulnya rasa dendam, cemburu, dengki, permusuhan dan kebencian dalam hati mereka terhadap orang kaya. Sekiranya dibiarkan sifat negatif ini pasti akan menjadi barah dalam masyarakat. Senario ini pastinya menjejaskan hubungan sesama Muslim, malah berpotensi memutuskan tali persaudaraan dan menyemarakkan kebencian.

Shofian (2002), pula menyatakan sifat cemburu, dengki dan kebencian adalah penyakit berbahaya yang mengancam masyarakat dan menjejaskan strukturnya. Islam sedaya upaya cuba mengatasi hal ini dengan menjelaskan risiko penyakit berkenaan, dalam masa yang sama mensyariatkan kewajipan zakat. Ini adalah metode praktikal dan efektif dalam mengatasi penyakit-penyakit tersebut, selain menyebarkan rasa kasih sayang dan harmoni di kalangan masyarakat Muslim. Antara lain tujuan zakat adalah untuk menyampaikan dakwah supaya beriman kepada Allah dan menyebarkan agama Islam di atas muka bumi. Pengaruh zakat dalam usaha dakwah terserlah melalui pengkategorian asnaf. Penyusunan ini bertujuan mendekatkan hati mereka kepada Islam, seterusnya istiqamah dan tetap dengan ajaran Islam. Kesemuanya disyariatkan demi mendukung dan menguatkan usaha dakwah kepada Allah SWT (al-Ghafili, 2008).

Dalam konteks *hifz al-dīn* iaitu penjagaan dari sudut agama yang dikaitkan dengan pegangan akidah umat Islam boleh dilihat dari sudut membantu meringankan golongan asnaf muallaf yang baru memeluk agama Islam agar mereka kekal berpegang dengan akidah Islam dan terus istiqamah menjaga agama (*hifz al-dīn*). Kajian yang dilakukan oleh Mohd Mahyeddin *et al.* (2001) menunjukkan, antara faktor yang mendorong kepada muallaf keluar daripada Islam ialah kerana pujukan keluarga akibat kesempitan wang.

Menjaga agama (*hifz al-dīn*) juga dikaitkan dengan pemberian zakat kepada asnaf *fi sabīlillāh* iaitu mereka yang berperang untuk menjaga akidah dan agama Allah SWT daripada dihancurkan oleh musuh-musuh Islam (Ibn ‘Abidīn, 1995; al-Nawawī, t.t). Hal ini juga menegaskan kepentingan zakat dalam *jihād fi sabīlillāh* seperti pandangan jumur ulama malah ada yang berpendapat bahawa zakat adalah satu daripada elemen-elemen jihat (al-Ghafili, 2008). Menurut al-Qaraḍāwī (2006), menjelaskan *fi sabīlillāh* ini juga telah diperluaskan tafsiran kepada perkara yang bersifat semasa dan fleksibel iaitu melakukan amalan untuk ketaatan, *taqarrub* dan menjaga agama Allah SWT atau yang berkaitan dengan kepentingan umum (*maşālih al-‘ammah*). Ia juga termasuk mereka yang menuntut ilmu bertujuan untuk menjaga kepentingan agama dan manfaat umat Islam atau seumpamanya.

Pada masa kini, pembiayaan sangat diperlukan untuk mendapatkan pendidikan bagi menampung kos yuran, buku rujukan, tempat tinggal dan sebagainya. Bagi individu yang bergelar pelajar lazimnya tidak memiliki pendapatan sendiri dan bergantung pada pihak tertentu untuk

membayai seperti ibu-bapa, biasiswa, pinjaman dan sebagainya. Oleh itu dana zakat adalah alternatif yang boleh membantu golongan pelajar untuk memenuhi keperluan pembiayaan pengajian. Menurut Zakaria Stapa *et al.*, (2012), kehormatan dan kemuliaan diri, keluarga, agama, bangsa dan negara adalah terletak pada kekuatan ilmu pengetahuan di dalam sesebuah masyarakat. Ilmu yang bermanfaat akan menjadikan setiap individu Muslim itu maju dan berdaya saing.

Dalam konteks *hifz al-‘aql*, Kūrkuḷī (1983) menyatakan bantuan zakat antara mekanisma yang boleh membantu membayai para pelajar untuk memenuhi tuntutan fardhu kifayah. Ni‘amat (1988) pula menegaskan terutama kepada golongan pelajar asnaf fakir dan miskin atau agihan zakat kepada golongan asnaf *fiṣabilillāh*. Bantuan zakat untuk pendidikan yang diberikan akan dapat membantu melahirkan ilmuan dalam kalangan umat Islam dalam pelbagai bidang kemahiran dan kepakaran yang kebanyakannya dikuasai oleh orang bukan Islam. Melalui pembiayaan zakat ini juga masalah umat Islam akan terus terpelihara demi kesejahteraan umat Islam keseluruhannya. Ini menunjukkan pembiayaan pendidikan menggunakan dana zakat juga dapat memberikan manfaat jangka panjang ke arah melahirkan golongan yang berpengetahuan dan berkemahiran tinggi. Secara tidak langsung akan memberikan manfaat kepada masyarakat dan negara Islam kembali.

Maqasid Zakat Dalam Konteks Pembangunan Negara

Zakat turut dilihat mempunyai peranan dalam konteks pembangunan negara supaya kestabilan dan keseimbangan dapat dicapai dengan baik. *Maqasid* pensyariat zakat seterusnya ialah mewujudkan suasana aman dan tenteram dalam kehidupan masyarakat di dalam sesebuah negara. Perkara ini boleh digambarkan melalui ketiadaan berlaku kes jenayah, rompakan dan sebagainya apabila golongan yang memerlukan kewangan dibantu dengan wang zakat. Menurut Amin Khan (2015), statistik jenayah menunjukkan kes jenayah secara keseluruhannya meningkat daripada 70,745 kes kepada 212, 678 kes dari tahun 1980 hingga 2009 dan telah menurun kepada 128, 544 kes pada tahun 2014. Dalam laporan jenayah indeks, kes kecurian harta mencapai jumlah kira-kira 80 peratus secara keseluruhan indeks dan 20 peratus lagi merupakan jenayah kekerasan. Antara faktor yang mendorong kepada berlakunya kes jenayah adalah disebabkan oleh pengangguran, kemiskinan dan kegawatan ekonomi.

Melalui pemberian zakat, ia dapat membantu memenuhi keperluan masyarakat bagi golongan asnaf yang telah ditetapkan. Sekiranya keperluan asas hidup tidak dipenuhi, maka ia akan menyebabkan berlakunya kemudaratan dalam masyarakat seperti wujudnya keadaan kucar-kacir, berlaku kecurian, rompakan dan sebagainya bagi mendapatkan keperluan yang dikehendaki. Dalam hal ini, al-Jarjawi (2009) ada menjelaskan bahawa antara hikmah menunaikan zakat ialah membawa keamanan ke dalam negara. Beliau telah membentangkan pelbagai hujah dan alasan bagi membenarkan kenyataan tersebut yang jelas menunjukkan bala bencana menimpa masyarakat, negeri, negara dan tempat di mana pengabaian untuk mengeluarkan zakat berlaku. Kesan yang lebih membimbangkan lagi membawa kepada kes jenayah, pembunuhan, rompakan dan juga ramai yang ditangkap dan dimasukkan ke penjara disebabkan oleh kesempitan kewangan.

Maqasid Zakat Dalam Konteks Pembangunan Ekonomi

Zakat merupakan satu sistem kehartan dan ekonomi ummah Islam yang berperanan untuk membangunkan diri manusia dan budaya mereka. Justeru itu, zakat yang terkumpul adalah salah satu sumber tetap perbendaharaan Islam. Menurut Islam, harta tidak boleh dibekukan dalam bentuk simpanan sahaja tanpa dikeluarkan. Allah SWT berfirman:

“*Supaya harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya sahaja.*” (al-Ḥashr, 7)

Menurut al-Qaradawi (2006) dalam melaksanakan tuntutan berzakat, maka secara tidak langsung ia mampu memberikan keseimbangan dari aspek pembangunan ekonomi di kalangan masyarakat. Bahkan jika ditinjau dengan lebih jauh lagi, ia dijana untuk memberikan keselesaan

kepada masyarakat Islam di muka bumi ini secara kolektif. Namun begitu, harus diingat bahawa sumbangan zakat yang diperolehi perlu digunakan dengan sebaiknya dan tidak membazir. Ia adalah keperluan optimum bagi meneruskan kehidupan secara semulajadi (Hisham & Zulkifli, 2006).

Di Malaysia, kepentingan hasil zakat kepada negara amnya dan masyarakat Muslim khususnya, tidak dapat dinafikan. Hasil kutipan zakat datang daripada pelbagai sumber seperti perniagaan, pendapatan, ternakan, wang simpanan dan lain-lain lagi (Ram, *et al.*, 2010). Sebagai contoh, peningkatan hasil kutipan zakat pendapatan di Malaysia daripada tahun 2002 sehingga tahun 2012 dengan purata sebanyak 27 peratus setiap tahun. Bagi tahun 2012, jumlah keseluruhan hasil kutipan zakat pendapatan di Malaysia dicatatkan sebanyak RM939.75 juta (Norlela & Hairunnizam, 2014). Pendapatan zakat ini kemudiannya digunakan untuk tujuan pembangunan ummah terutamanya dalam usaha membantu kerajaan untuk mengurangkan golongan miskin.

Hisham & Zulkifli (2006) menyatakan kekuatan yang dimiliki oleh dana zakat amat besar sehingga mampu memberikan impak yang positif kepada pertumbuhan ekonomi negara. Hal ini telah berlaku semasa pemerintahan khulafa al-rashidin sehinggakan sumber kewangan negara dan perkembangan ekonomi mencapai tahap yang amat memberangsangkan. Selain itu, Patmawati (2008) menjelaskan zakat mempunyai pengaruh positif yang sangat signifikan dalam menggerak dan merangsang kitaran ekonomi Islam. Hal ini kerana pertumbuhan harta individu pembayar zakat memberikan kekuatan dan memajukan ekonomi masyarakat. Sebagaimana zakat juga dapat menghalang monopoli harta di tangan orang-orang kaya sahaja.

Kemampuan dari segi harta benda oleh kebanyakan anggota masyarakat mendorong pemiliknya untuk membeli keperluan hidup. Senario ini merancakkan kuasa beli terhadap barangan komoditi, seterusnya mendorong peningkatan produksi dan membuka peluang-peluang kerja sekaligus membasmi kadar pengangguran. Semua ini memberi manfaat yang besar kepada ekonomi Islam (Rif'at, 2002). Selain itu, Hasan Bahrom *et al.*, (2013) menyatakan melalui agihan zakat ia dapat meningkatkan kuasa beli golongan asnaf di mana penerima mampu menjalankan kegiatan ekonomi atau melakukan pelaburan menggunakan wang tersebut yang seterusnya akan mengaktifkan kegiatan ekonomi dalam negara.

Penggunaan sumber zakat secara profesional dan bertanggungjawab akan dapat meningkatkan pertumbuhan ekonomi daerah dan negara. Zakat bertindak sebagai salah satu sumber dalam menyelesaikan masalah semasa berlakunya kegawatan ekonomi. Dengan adanya zakat, ia dapat menyelesaikan masalah golongan miskin dan memerlukan (Maizatul *et al.*, 2013). Zakat juga menyekat kecenderungan golongan kaya untuk menyimpan beku wang dan menyediakan dorongan kuat untuk membuat pelaburan yang produktif (Abdul Mannan, 2007).

Melalui agihan zakat kepada asnaf yang layak, zakat juga berupaya meningkatkan perbelanjaan pengguna yang seterusnya dapat menjana pertumbuhan ekonomi negara (Nur Azura *et al.*, 2015). Agihan zakat kepada golongan berpendapatan rendah dapat meningkatkan permintaan agregat dan merangsang pertumbuhan ekonomi kerana kecenderungan mengguna sut golongan miskin lebih tinggi daripada kecenderungan mengguna sut golongan kaya, yang akhirnya dapat membantu mempercepatkan pencapaian status negara berpendapatan tinggi (Zarina Kadri *et al.*, 2012).

Maqasid Zakat Dalam Konteks Sosial

Dalam konteks sosial, zakat memainkan peranan menyusun kehidupan masyarakat agar lebih aman, harmoni dan terhindar dari segala konflik negatif yang boleh tercetus kesan daripada hubungan masyarakat yang tidak berkerjasama. Kepentingan hasil zakat sebagai medium pembangunan ummah tidak dapat dipertikaikan oleh mana-mana pihak. Jika kutipan zakat dapat ditingkatkan dari semasa ke semasa, maka taraf hidup masyarakat akan menjadi lebih baik. Melalui zakat, ia dapat mewujudkan kesatuan masyarakat dan jaminan sosial serta memupuk hubungan sosial yang baik dalam masyarakat.

Hailani (2007) menjelaskan konsep jaminan sosial dalam Islam bukan bermaksud untuk membangunkan ekonomi sesebuah negara secara keseluruhan, tetapi sebaliknya menyediakan asas bagi memenuhi keperluan ekonomi masyarakat dalam bentuk dan ukuran yang paling minimum dan menyeluruh kepada semua orang. Dalam hal ini, zakat merupakan medium yang berperanan secara langsung kepada asas jaminan sosial. Harta yang terkumpul akan disalurkan kegunaannya untuk tujuan kebajikan dan keredhaan Allah sebagaimana yang terangkum dalam konsep jaminan sosial. Harta yang dibelanjakan melalui konsep jaminan sosial ini sebahagian besarnya akan menambah kuasa beli setiap individu yang berkenaan dalam masyarakat.

Ariffin (2006) menegaskan zakat memainkan peranan penting dalam masyarakat sebagai ejen jaminan sosial (*daman al-ijtima'ī*), bagi menjamin setiap anggota masyarakat mendapat keperluan asasi kehidupan. Menghurai lanjut berkaitan keperluan asasi, al-Qaradawi (2003) menyatakan seperti keperluan makanan, pakaian, tempat tinggal, melangsaikan hutang, membantu orang-orang yang tersekat kembali ke negara mereka, membebaskan hamba dan bentuk-bentuk kerjasama lain yang ditetapkan dalam Islam.

Zakat adalah satu bentuk perkongsian dengan kaedah mengambil harta daripada golongan kaya dan berada untuk diberikan kepada yang miskin, melarat dan melata serta mereka yang memerlukan. Falsafah zakat juga menggambarkan keseimbangan sosial di dalam Islam. Semakin kaya sesebuah masyarakat, semakin meningkat kutipan zakat. Semakin meningkat kutipan zakat maka semakin terbelah golongan asnaf-asnaf zakat (Zarina *et al.*, 2012). Nabi SAW bersabda:

“Perumpamaan orang mukmin dalam berkasih sayang, berkasihan belas dan menaruh simpati adalah seperti satu tubuh. Apabila salah satu anggota yang sakit, maka seluruh anggota tubuh akan merasai demam dan tidak dapat tidur malam” (Muslim, 2008).

Seterusnya, Hisham & Zulkifli (2006) menyatakan objektif zakat bertujuan menguatkan ikatan persaudaraan dan kasih sayang dalam kalangan umat Islam. Hubungan ukhwah yang terjalin ini melalui institusi zakat boleh memberikan impak yang amat baik serta menyatupadukan umat manusia. Golongan yang kurang berkemampuan akan dibantu oleh golongan kaya dengan memberikan sumbangan material mengikut kadar yang telah ditetapkan oleh syarak. Oleh itu, jika difokuskan kepada agenda kerajaan negeri, maka secara tidak langsung ia akan mengurangkan kadar kemiskinan di setiap negeri. Kesannya sudah pasti dirasai oleh pembangunan sosioekonomi di negeri berkenaan.

Dengan adanya pengalihan dan pengaliran harta daripada orang kaya kepada golongan asnaf melalui saluran zakat, ia dapat mewujudkan hubungan kasih sayang dan saling menghargai antara satu sama lain yang melambangkan kemesraan dan keharmonian yang amat mendalam dalam kalangan mereka (Ariffin, 2006). Zakat juga boleh merapatkan hubungan klasifikasi sosial dalam masyarakat. Golongan berada bersikap prihatin manakala golongan miskin pula tidak akan mengambil harta dengan cara yang tidak dibenarkan syariat melalui jenayah mencuri, menipu dan sebagainya. Keadaan ini akan mewujudkan satu suasana yang harmoni dalam hubungan tersebut dan saling hormat menghormati (Shofian *et al.*, 2002).

PENUTUP

Maqasid al-Syariah merupakan objektif yang ingin dicapai oleh syarak dalam pensyariaan hukum. Secara umum *Maqasid al-Syariah* bertujuan untuk menarik *maṣlahah* dan menolak *mafsadah* dalam kehidupan manusia. *Maqasid al-Syariah* merupakan suatu pendekatan bagaimana sumber-sumber hukum itu perlu dianalisis atau ditafsirkan bagi memenuhi keperluan penentuan hukum dalam realiti yang ada. Dengan kata lain, ia bukan asas kepada penentuan hukum, tetapi sebaliknya orientasi dalam memahami atau berurusan dengan asas berkenaan. Pensyariaan hukum ke atas zakat merangkumi pelbagai objektif bagi memastikan kemaslahatan bermasyarakat dan mengelakkan daripada berlaku *mafsadah* dalam kehidupan. Terdapat pelbagai *maqasid* di sebalik pelaksanaan ibadah zakat yang

telah diwajibkan ke atas umat Islam. *Maqasid* zakat boleh dilihat dari pelbagai perspektif antaranya ialah dalam konteks agama, pembayar zakat, penerima zakat, pembangunan negara, ekonomi dan sosial. Jika diperhatikan setiap ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW semuanya membawa maksud melaksanakan *Maqasid al-Syariah*. Dalam proses memahami hukum, seseorang sarjana hukum fiqh bukan hanya perlu memahami dalil-dalil hukum tersebut semata-mata, malah perlu melihat dengan lebih jauh lagi iaitu dengan memahami aspek *maqasid* hukum tersebut disyariatkan. Oleh itu, keperluan memahami *Maqasid al-Syariah* bagi sarjana hukum fiqh dan para mufti sangat penting untuk memastikan penilaian yang dibuat terhadap sesuatu itu selari dengan kehendak penggubal syariah iaitu Allah SWT.

RUJUKAN

- Al-Amidī, Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Abī ‘Alī bin Muḥammad. (1388H). *al-Iḥkām fī Usūl al-Aḥkām* t.tp.: Muassasah al-Nūr.
- Al-Fasi, ‘Alal. (2011). *Maqāsid Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Makarimuha*. Miṣr: Dār al-Salam lil Tiba‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘ wa al-Tarjamah.
- Al-Ghafilī, ‘Abdullah bin Manṣūr. (2008). *Nawazil al-Zakāh Dirāsah Fiqhiyyah Ta’siliyyah li Mustajiddat al-Zakāt* Riyāḍ: Dār al-Mayman.
- Al-Ghazālī, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (2004). *Ihya’ ‘Ulum al-Din*. Jilid 1. Bayrūt: Dar al-Ma‘rifah.
- Al-Ghazālī, Abū Hāmid. (1973). *al-Mustasfā min ʿIlm al-Usūl*. Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah.
- Al-Jarjāwīy, ‘Alī Aḥmad. (2009). *Ḥikmah al-Tashrī‘ wa Falsafatuhu*, terj. Puli Taslim MA. Kuala Lumpur: Pustaka al-Shafa.
- Al-Nawawī, al-Imām Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn bin Sharaf. (t.t). *Kitāb al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhazdhab lil Shīrāzī*. Jilid ke-5. al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah: Maktabah al-Irshad.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Fiqh al-Zakāh Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihā wa falsafatihā fī Daw’ al-Qur’ān wa al-Sunnah*. (2006). cet. ke-25. Qāhirah: Maktabah Wahbah.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Mushkilah al-Faqr wa Kayfa ‘Alijuha al-Islām* (Qahirah: Maktabah Wahbah, 2003).
- Al-Raysuni, Ahmad. (2009). *Madkhal ila Maqasid al-Shari‘ah*. Miṣr: Dar al-Kalimah lil Nashr wa al-Tawzī‘.
- Al-Raysuni, Ahmad. (2013). *Nazariyyah al-Maqasid ‘ind al-Imam al-Shatibi*. Cet. ke-2. Miṣr: Dar al-Kalimah lil Nashr wa al-Tawzī‘.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. (2001). *al-Muwāfaqāt fī ‘Uṣūl al-Sharī‘ah*. Bayrūt: Dār Ihya’ al-Turath al-‘Arabī
- Amin Khan, “Bolehkah Kita Percaya Pada Statistik Jenayah?”, laman sesawang *mstar*, dicapai 14 Februari 2016, <http://www.mstar.com.my/lain-lain/suara/2015/05/06/pemandu-rekod-jenayah/>
- Ariffin Omar. (2006). *Sedekah Jaminan Keharmonian Umat Menurut Sunah*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd.
- Azri Bhari & Luqman Abdullah. (2016). Maqasid Syariah Dalam Fatwa-fatwa Zakat di Malaysia dalam *Journal of Contemporary Islamic Studies*, Selangor: Akademi Pengajian Islam Kontemporari UiTM, vol.2, Issue 2.
- Hailani Muji Tahir. (2007). *Institusi Baitulmal Dalam pembangunan Negara*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ḥasan ‘Alī Kūrkulī. (1983). “Maṣārif al-Zakāh fī al-Islām,” Disertasi master fiqh uṣūl, Jām‘iah Umu al-Qurā Kuliyyah al-Sharī‘ah Wa al-Dirasāt Islāmiyyah Makkah al-Mukarramah.
- Hasan Bahrom, Abd Halim Mohd Noor & Mohd Sayidi Mokhtar Mat Roni. (2013). “Impak Agihan Zakat Terhadap Pembangunan Negara” dalam *Pengurusan Zakat Kontemporari*, ed. Abd Halim Mohd Noor et al., Selangor: Institut Kajian Zakat Malaysia, Universiti Teknologi Mara.

- Hisham Sabri dan Zulkifli Hasan. (2006). “Zakat: Instrumen Penyumbang Pembentukan Usahawan” (Seminar Kebangsaan Pengurusan Harta Dalam Islam Kolej Islam Pahang Sultan Ahmad Shah (KIPSAS), Kuantan, 8-9 Ogos.
- Ibn ‘Abidīn. (1995). *Hāshiyat Raad al-Mukhtār*. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad al-Tahir ‘Ashūr. (2009). *Maqāṣid Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, cet. ke-4 (Miṣr: Dār al-Salam lil Tiba‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘ wa al-Tarjamah).
- Mahmood Zuhdi Abd. Majid. (2003). *Pengurusan Zakat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Maizatul Saadiah Mohamad, Siti Mariam Ali & Maymunah Ismail. (2013). “Kutipan dan Agihan Zakat ke Arah Pertumbuhan Ekonomi Negeri Melaka” dalam *Pengurusan Zakat Kontemporari*, ed. Abd Halim Mohd Noor *et al.*, Selangor: Institut Kajian Zakat 135.Malaysia, Universiti Teknologi Mara.
- Mohd Mahyeddin Mohd Salleh, Nisar Mohammad Ahmad dan Azman Ab. Rahman. (2001). “Peranan Zakat Dalam Mengatasi Masalah Murtad Dalam Kalangan Muallaf di Malaysia: Satu Tinjauan Awal,” *Jurnal Pengurusan JAWHAR* 7, no. 2.
- Muhammad Abdul Mannan. (2007). *Ekonomi Islam: Teori dan Praktis*, (terj.) Radiah Abdul Kader. Kuala Lumpur: A.S. Nordeen.
- Ni‘amat ‘Abd al-Laṭif Mashūr. (1988). *al-Zakāh al-Usus al-Shar‘iyyah Wa al-Dawwūr al-‘Inmā‘i Wa al-Tawzī‘*, Bayrūt: al-Mū‘assasah al-Jām‘iyyah li al-Dirasāt wa al-Nashar wa al-Tawzī‘i.
- Norlela Zaman & Hairunnizam Wahid. (2014). “Pewartaan Zakat Pendapatan dan Trend Kutipan Zakat Pendapatan: Kajian di Malaysia” (Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia ke-9 (PERKEM ke-9), Kuala Terengganu, Terengganu, 17 – 19 Oktober 2014).
- Nur Azura Sanusi, Norazlina Abd. Wahab & Nor Fadzlin Mohammad Bahar. (2015). “Gelagat Kepatuhan Pembayaran Zakat Pendapatan: Kajian Kes Universiti Utara Malaysia (UUM)” dalam *Aplikasi Zakat Dalam Ekonomi Gunaan*, ed. Nur Azura Sanusi. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Patmawati Ibrahim. (2008). “Pembangunan Ekonomi Melalui Agihan Zakat Tinjauan Empirikal”, *Jurnal Syariah* 16..
- Permono, K.H.Sjechul Hadi. (1993). *Sumber-sumber Penggalian Zakat*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Ram Al Jaffri Saad, Zainol Bidin, Kamil Md Idris, Md Hairi Md Hussain. (2010). “Faktor-faktor yang Mempengaruhi Gelagat Kepatuhan Zakat Perniagaan,” *Jurnal Pengurusan*, 30 (2010), 49.
- Rif‘at Abd. Latif Masyhur. (2002). *Al-Zakah: Al-Asas al-Shar‘iy wa al-Tanmiy wa al-Tawzī‘iy*, terj. Abū Mazayā al-Ḥafīz (Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers.
- Shofian Ahmad *et al.*, (2002). *Zakat Membangun Ummah* (Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn.Bhd.).
- Zakaria Stapa *et al.*, (2012). “Pendidikan Menurut al-Qur’an dan Sunah Serta Peranannya Dalam Memperkasakan Tamadun Ummah,” *Jurnal Hadhari Special Edition*.
- Zarina Kadri, Sanep Ahmad dan Mohd Ali Mohd Noor. (2012). “Zakat sebagai Pemangkin Pembangunan Ekonomi: Ke Arah Negara Berpendapatan Tinggi,” (prosiding, PERKEM IV, 2012).
- Zulkifli Mohamad al-Bakri. (2010). *Ahkam wa Fatawa al-Zakah*. Selangor: Darul Syakir Enterprise.

SOROTAN KAJIAN GELAGAT KEPATUHAN ZAKAT PERNIAGAAN DI SELANGOR

Siti Aminah Mad Amin & Hairunnizam Wahid

PENDAHULUAN

Zakat perniagaan merupakan salah satu sumber zakat yang dapat diperoleh daripada semua bentuk perniagaan sama ada persendirian atau perkongsian dengan pemilik Islam atau bukan Islam dan lain. Perniagaan yang telah memenuhi syarat-syarat zakat perniagaan wajib mengeluarkan zakat perniagaan seperti yang telah tertulis dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Berdasarkan hadith di atas juga, Rasulullah SAW berpesan kepada sahabat-sahabatnya untuk menzakatkan harta perniagaan yang disiapkan untuk dijual, maka zakat perniagaan tidak hanya dikenakan apabila sesebuah perniagaan itu menghasilkan keuntungan. Apabila perniagaan itu rugi, tetapi harta atau modalnya masih mencapai nisab, maka perniagaan itu masih wajib dizakatkan. Sumber zakat adalah amat penting untuk jaminan sosial, keharmonian masyarakat dan kekuatan ekonomi masyarakat Islam (Zainol Bidin & Kamil Md. Aris, 2009). Malah, pengagihan zakat yang efektif dapat membantu meningkatkan ekonomi negara melalui rangsangan kuasa membeli di kalangan masyarakat. Hal ini disokong oleh Eko, Radiah & Azhar (2013) yang membuktikan bahawa pengagihan zakat dapat memberi kesan yang tinggi terhadap penggunaan (*consumptions*).

Menurut kepada kutipan zakat perniagaan yang diterima oleh Lembaga Zakat Selangor (LZS) MAIS dari tahun 2012 hingga 2016, kutipan zakat perniagaan memperoleh peningkatan dari RM 84,925,124 ke RM 123,326,670. Namun, jumlah syarikat di Selangor yang mengeluarkan zakat perniagaan hanya sebahagian daripada jumlah syarikat Islam yang berdaftar dengan Suruhanjaya Syarikat Malaysia. Hal ini menunjukkan bahawa peningkatan kutipan zakat perniagaan setiap tahun tidak selari dengan jumlah syarikat Islam yang berdaftar setiap tahun. Terdapat Peniaga dan syarikat yang mengeluarkan zakat perniagaan tetapi tidak menyalurkan ke institusi zakat menyebabkan kutipan zakat semakin terjejas dari semasa ke semasa. Hal ini dapat dibuktikan dengan penurunan kutipan zakat yang diperoleh dari tahun 2007 sehingga 2016. Namun, peningkatan pengagihan dan permohonan asnaf semakin meningkat dari semasa ke semasa. Perkara ini membimbangkan dan menyebabkan institusi zakat perlu menangguhkan permohonan baru bagi asnaf.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan konsep secara kualitatif dan kuantitatif bagi menghasilkan keputusan yang mencapai objektif kajian. Konsep pragmatisme (kualitatif dan kuantitatif) di pilih bagi memperoleh hasil kajian yang mencapai objektif dan memenuhi jangkaan kajian. Konsep kualitatif dengan menggunakan kaedah temu bual separa berstruktur bersama pegawai LZS (MAIS) dan pegawai akauntan syarikat akan dilakukan bagi mendapat maklumat yang lebih terperinci. Konsep kuantitatif yang menggunakan soal selidik kepada pegawai akauntan syarikat diedarkan dan difokuskan kepada beberapa syarikat sendirian berhad di Selangor yang terpilih sebagai sampel kajian. Malah, analisis data kutipan dan agihan zakat di Selangor telah dilakukan dan segala informasi yang berkaitan dinyatakan dalam kajian ini.

KAJIAN LEPAS

Menurut kajian Abd Rahman, Hairunnizam & Sanep (2015) melaporkan bahawa terdapat peningkatan kutipan zakat perniagaan koperasi pada tahun 2012 hingga 2013 iaitu dari RM517.4 juta ke RM451.3 juta. Namun, jumlah syarikat Islam yang layak mengeluarkan zakat adalah lebih banyak berbanding

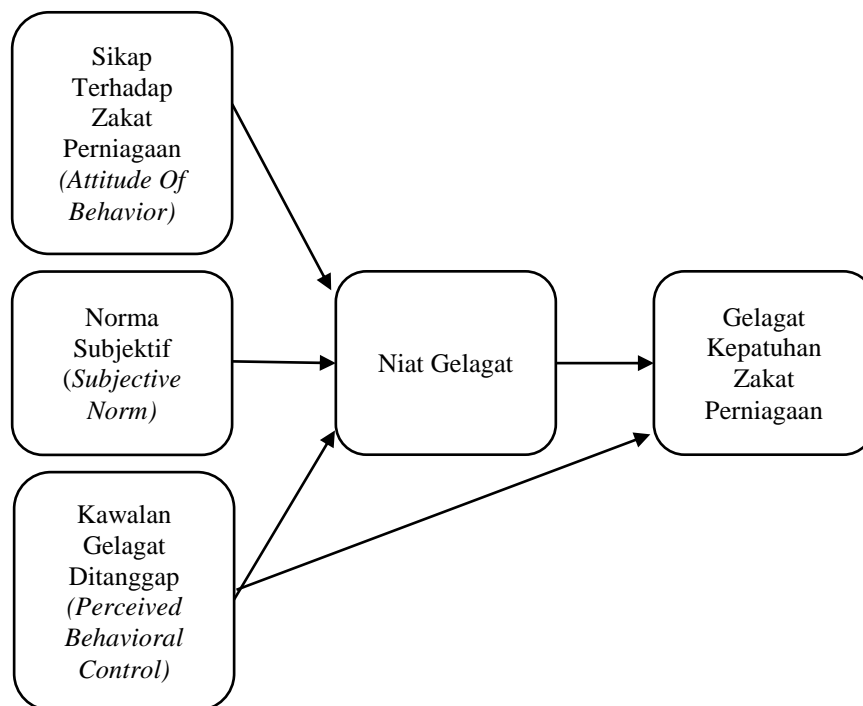
syarikat yang mengeluarkan zakat perniagaan. Hal ini dapat dilihat dengan membandingkan jumlah syarikat Islam yang berdaftar dan jumlah syarikat yang mengeluarkan zakat perniagaan.

Menurut Adibah (2016), faktor yang mempengaruhi pembayaran zakat di syarikat tersenarai awam (*public listed companies*) di Malaysia membuktikan bahawa faktor dalaman dan luaran mempengaruhi pembayaran zakat perniagaan. Hasil kajian membuktikan bahawa dorongan dalaman yang terdiri daripada kefahaman, komposisi Muslim dan kewangan syarikat mempunyai hubungan signifikan dan secara langsung terhadap pembayaran zakat perniagaan. Malah, ia menunjukkan dorongan dalaman merupakan mediasi kepada faktor luaran dan pembayaran zakat perniagaan. Tambahan lagi, peranan institusi zakat dan tindakan kerajaan yang dikategorikan sebagai faktor luaran memberi hubungan yang secara langsung terhadap pembayaran zakat.

Kebanyakan kajian lepas hanya menyelidik usahawan dan peniaga terhadap gelagat kepatuhan zakat perniagaan. Masih tidak terdapat kajian yang mengkaji peranan akauntan syarikat dalam menasihati pengurus atau pemilik syarikat untuk mengeluarkan zakat perniagaan. Kajian ini akan fokus kepada akauntan syarikat bagi mengenal pasti sebab ketidakpatuhan syarikat Islam dalam mengeluarkan zakat perniagaan. Oleh itu, kajian ini akan menyelidik faktor yang mempengaruhi akauntan syarikat terhadap gelagat kepatuhan zakat perniagaan.

Teori Gelagat terancang (*Theory of Planned Behaviour*)

Teori Gelagat Terancang (Ajzen, 1991) seperti Rajah 1 di bawah membuktikan sikap, norma subjektif dan kawalan gelagat ditanggapi mempengaruhi niat terhadap gelagat individu. Niat merupakan mediasi kepada Sikap, norma subjektif dan kawalan ditanggapi terhadap gelagat kepatuhan. Sikap, norma subjektif dan kawalan ditanggapi boleh di kategorikan sebagai dorongan dalaman individu. Dorongan dalaman ini mampu mempengaruhi niat dan gelagat individu dalam tindakan dan keputusan yang dibuat. Berdasarkan teori ini juga, kawalan gelagat ditanggapi (*perceived behavioural control*) mempengaruhi secara langsung terhadap gelagat kepatuhan. Menurut Hogan (1973), moral dan etika adalah sistem norma yang membantu dalam proses membuat keputusan. Hal ini selari dengan ajaran Islam yang mengutamakan keperibadian dan niat individu dalam melakukan sesuatu keputusan bagi memperoleh ganjaran pahala.



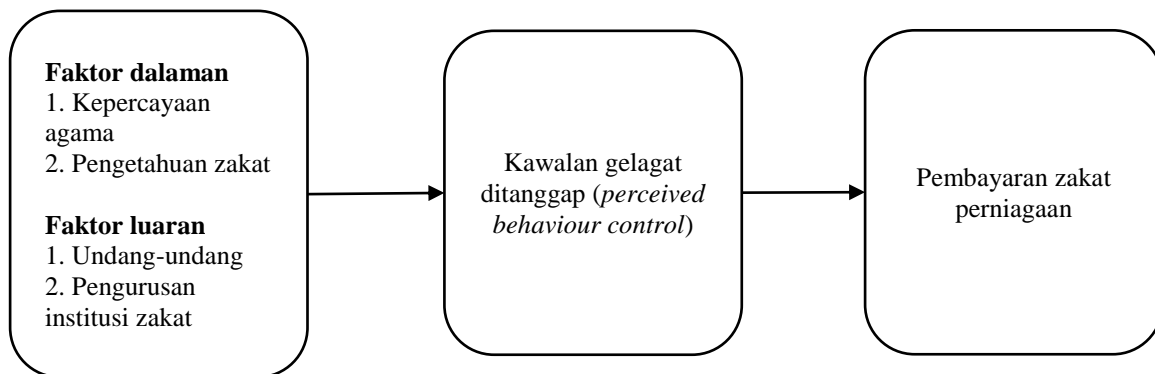
Rajah 1: Teori Gelagat Terancang (Ajzen, 1991, 2005)

Kawalan Gelagat Ditanggapi (*Perceived Behavioural Control*)

Menurut Bobek & Hatfield (2003) menunjukkan bahawa asas penentu kawalan gelagat ditanggapi dalam teori gelagat terancang adalah kepercayaan kawalan. Kawalan gelagat ditanggapi merangkumi halangan dalaman dan luaran dalam menentukan keputusan dan gelagat individu. Niat individu terhad kepada halangan dalaman dan luaran bagi menjalankan gelagat dan keputusan.

Kajian Ajzen (2005) mengenai teori gelagat terancang menunjukkan bahawa kawalan gelagat ditanggapi dipengaruhi oleh faktor dalaman dan luaran. Faktor ini akan mempengaruhi secara langsung dengan tindakan dan gelagat kepatuhan individu. Dorongan dalaman dan luaran juga adalah dua elemen yang berbeza yang dapat mempengaruhi keputusan dan tindakan individu dalam organisasi. Menurut teori organisasi, matlamat utama organisasi adalah untuk mencapai keuntungan yang optima. Hal ini menunjukkan keputusan individu dan organisasi tidak dapat dipisahkan kerana ia saling berkait rapat di dalam membuat keputusan. Individu sesebuah organisasi mesti membuat dan menetapkan keputusan dalam mencapai matlamat yang telah ditetapkan bagi organisasi tersebut.

KERANGKA KONSEPTUAL KAJIAN



Rajah 2: Kerangka Konseptual Kajian

Kerangka konseptual di Rajah 2 direka berpandukan teori gelagat terancang dan teori rasional terbatas. Kedua-dua teori ini digunakan kerana akauntan adalah individu yang melaksanakan tugas yang ditetapkan bagi menasihati dan menguruskan kewangan syarikat. Tambahan lagi, syarikat merupakan organisasi yang ditubuhkan bagi mencapai keuntungan optima.

Kerangka Konseptual Kajian ini menggunakan faktor dalaman yang terdiri daripada kepercayaan agama dan pengetahuan zakat sebagai pemboleh ubah yang tidak bersandar. Malah, kajian ini menggunakan faktor luaran iaitu undang-undang dan pengurusan institusi zakat sebagai pemboleh ubah tidak bersandar. Berdasarkan teori Ajzen (1991), kajian ini hanya mengetengahkan kawalan gelagat ditanggapi (*perceived behavioural control*) yang menjadi pengantara atau pencelah kepada faktor dalaman dan faktor luaran terhadap gelagat kepatuhan zakat. Kajian ini juga melihat kesan secara langsung antara elemen dalaman dan elemen faktor luaran terhadap pembayaran zakat perniagaan.

Terdapat banyak kajian lepas yang membuktikan hubungan secara langsung antara factor dalaman dan luaran terhadap pembayaran zakat. Namun, masih tiada kajian yang terperinci dengan menggunakan kawalan gelagat ditanggapi (*perceived behaviour control*) sebagai mediasi antara faktor dalaman dan luaran terhadap pembayaran zakat. Malah masih kurang kajian yang melihat dan melibatkan gelagat akauntan syarikat dalam isu zakat perniagaan ini.

PENUTUP

Kajian ini akan mengkaji faktor yang mempengaruhi akauntan syarikat dalam gelagat kepatuhan zakat perniagaan. Berdasarkan kepada kerangka konseptual, kajian ini akan mengenal pasti faktor luaran dan dalaman yang mempengaruhi gelagat kepatuhan zakat perniagaan. Malah kajian ini akan mengenal pasti sama ada kawalan gelagat ditanggapi (*perceived behavioural control*) merupakan moderasi/mediasi kepada faktor luaran dan dalaman dengan gelagat kepatuhan zakat perniagaan. Kajian ini dijangka dapat membantu pusat zakat dalam meningkatkan kutipan zakat perniagaan di kalangan syarikat Islam yang telah memenuhi syarat yang ditetapkan. Dengan ini, pusat zakat dapat lebih fokus kepada faktor yang mempengaruhi kepatuhan zakat di kalangan syarikat Islam. Malah kajian ini dapat membantu pusat zakat dalam melaksanakan strategi yang lebih berkesan dalam menyedarkan semua pihak dalam syarikat Islam tentang kewajipan dan tanggungjawab mengeluarkan zakat perniagaan. Kajian ini juga dijangka mampu menjadi tanda aras bagi menyedarkan akauntan dalam tanggungjawab dan meningkatkan kemahiran mereka dalam pengiraan dan penaksiran zakat perniagaan.

RUJUKAN

Al-Qur'an.

- Abu Bakar, N. B. (2007). A zakat accounting standard (ZAS) for Malaysian companies. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 24 (4), 74-92.
- Adnan, M. A., & Abu Bakar, N. B. (2009). Accounting treatment for corporate zakat: a critical review. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 2 (1), 32-45.
- Ahmad, S., & Othman, A. (2010). Penilaian semula taksiran zakat perniagaan korporat bagi menghasilkan satu nilai taksiran zakat yang seragam di Malaysia. *Jurnal Shariah*, 18 (3), 565-584.
- Anon (2014). IFSA kukuhkan kedudukan Malaysia sebagai hab kewangan Islam global http://www.utusan.com.my/utusan/Ekonomi/20140514/ek_05/IFSA-kukuhkan-kedudukan-Malaysia-sebagai-hab-kewangan-Islam-global [31 Mei 2014].
- Dhar, P. (2013). Zakat as a Measure of Social Justice in Islamic Finance: An Accountant's Overview. *Journal of Emerging Economies and Islamic Research*, 1(1).
- IFSA (2013). Akta Perkhidmatan Kewangan Islam (ISFA) 2013. (Akta 759). http://www.bnm.gov.my/documents/act/bm_ifsa.pdf [31 Mei 2014].
- JAKIM, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (2001). *Panduan Zakat di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- JAKIM, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. (2014). Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/zakat-ke-atas-syarikat> [15 Mei 2014].
- Malaysian Accounting Standard Board (MASB). (2006). Technical Release i-1 (TR i-1): *Accounting for Zakat on Business*. Malaysian Accounting Standard Board, Kuala Lumpur.
- Mohamad, A. H. (2013). Obligation of companies to pay zakat: issues arising from effects of separate legal entity. The Malaysian legal and corporate conference (MLCC), 3rd-4th July.
- Mohamad, A. H., & Trakic, A. (2013). Critical Appraisal of the Companies' Obligations to Pay Zakat in the Malaysian Context. *International Company and Commercial Law Review*, (10), 375-381.
- Nakagawa, R. (2009). The Evolution of Islamic Finance in Southeast Asia: The Case of Malaysia. *The Journal of Applied Business Research* 25(1).
- Wafa, S. M. G. (1998). Zakat accounting: standards and disclosures for business application. *Isu pengurusan perniagaan* 4: 37-49.
- Wigglesworth, R. (2014). UK in race to be non-Muslim country to issue Islamic bond. <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/7fb508d4-e3f7-11e3-8565-00144feabdc0.html?siteedition=intl#axzz34E9yiMri> [31 Mei 2014].

PEMBINAAN MODEL WAKAF PENDIDIKAN TINGGI BERORIENTASIKAN GAGASAN KEUSAHAWANAN SOSIAL ISLAM

Noor Hisham Md Nawi

PENDAHULUAN

Wakaf pendidikan tinggi adalah satu gagasan yang berpotensi besar untuk menyelesaikan pelbagai isu pendidikan tinggi khususnya isu kemandirian dari segi ekonomi dan intelektual. Manakala keusahawanan sosial pula adalah satu bidang ilmu baharu yang sedang berkembang pesat di Barat dan berpotensi besar untuk menyelesaikan permasalahan masyarakat tempatan khususnya dalam aspek ekonomi dan kebajikan. Kedua-dua ini boleh digabungkan untuk menghasilkan impak yang berganda kepada umat Islam dan manusia sejagat. Namun usaha untuk mengintegrasikan keduanya dalam satu model yang relevan dengan perkembangan zaman bukanlah satu perkara mudah kerana keduanya datang dari pandangan alam yang berbeza.

KONSEP WAKAF PENDIDIKAN TINGGI

Menurut Nor Ashikin & Nor Adha (2014), wakaf pendidikan boleh didefinisikan sebagai sesuatu harta, barangan, aset atau tunai yang diberikan kepada sektor pendidikan atau sesebuah institusi pendidikan sama ada secara berterusan atau tidak demi untuk kepentingan dan manfaat awam. Dalam penulisan ini, wakaf pendidikan tinggi adalah sesuatu harta, barangan, aset atau tunai atau perkhidmatan yang diberikan kepada sektor pendidikan tinggi sama ada secara berterusan atau tidak untuk kepentingan dan manfaat awam bagi mencapai tujuan pendidikan yang menepati pandangan alam Islam. Sebagaimana definisi wakaf pendidikan sebelumnya, konsep wakaf pendidikan tinggi turut mencakupi objek abstrak dan perkhidmatan yang membawa nilai manfaat atau amalan *sadaqah* yang berterusan dalam bidang pendidikan tinggi (Abdul Hamid, 2016). Ia adalah suatu bentuk muamalat yang melibatkan penahanan suatu harta yang boleh dimanfaatkan dengan mengekalkan 'ainnya bagi tujuan pendidikan tinggi semata-mata untuk mendekati diri kepada Allah. Wakaf yang diterima oleh sesebuah institusi pendidikan boleh digunakan untuk apa sahaja aktiviti pendidikan (seperti urus tadbir, kos operasi, pembiayaan pelajar, pembinaan bangunan dan lain-lain) yang bersambungan dengan tujuan pendidikan yang sah mengikut Islam dan seiring dengan tujuan asal perwakafan iaitu mendekati diri kepada Allah.

Wakaf pendidikan tinggi seharusnya bersambungan dengan tujuan dan matlamat sistem pendidikan Islam untuk merealisasikan kesejahteraan ummah dengan menghasilkan insan berkualiti yang dapat memberi sumbangan kepada negara (Mohd Afandi *et al.* 2016). Walau bagaimanapun tujuan sistem pendidikan Islam bukan hanya terhad kepada penghasilan warganegara yang baik bagi kemajuan fizikal negara semata-mata bahkan yang lebih utama ialah melahirkan insan yang baik untuk memajukan negara dan memakmurkan alam menurut kerangka prinsip tauhid (al-Attas, 1999). Pada masa kini, Malaysia mempunyai beberapa institusi pengajian tinggi yang telah ditubuhkan berasaskan wakaf seperti Universiti Islam Malaysia (UIM), Universiti Islam Sultan Azlan Shah (USAS), Kolej Universiti Bestari (KUB), Kolej Universiti Islam Perlis (KUIP), Kolej Universiti Islam Selangor (KUIS) dan Kolej Islam Darul Ulum (KIDU) (Mokhtar *et al.* 2015). Di samping itu, terdapat beberapa universiti awam (UA) di Malaysia yang serius menjadikan konsep wakaf sebagai kaedah penjana kewangan strategik universiti seperti Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Universiti Teknologi Malaysia (UTM) dan Universiti Putra Malaysia (UPM).

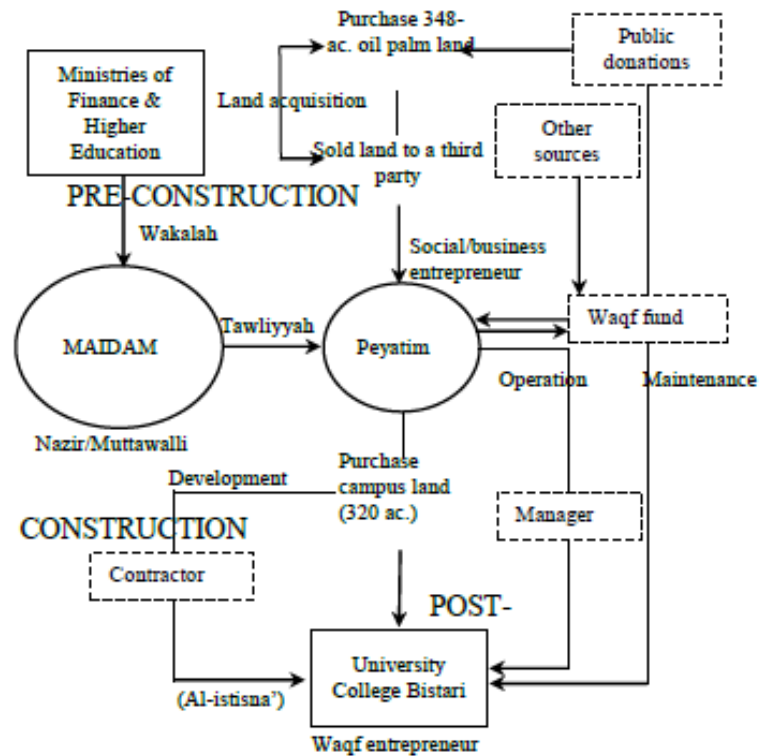
MODEL WAKAF PENDIDIKAN TINGGI

Amalan wakaf pendidikan tinggi tidak sama antara universiti samada dalam dan luar negara. Keperibagaian ini disebabkan oleh pelbagai faktor seperti latar belakang sejarah, sistem perundangan, pengurusan dan pentadbiran, keperluan dan syarat-syarat setempat, serta budaya yang diamalkan. Oleh sebab itu, pelaksanaan wakaf pendidikan tinggi tidak sama antara satu sama lain meskipun berada pada lokasi yang hampir sama. Keperibagaian amalan ini menyebabkan model wakaf pendidikan tinggi juga berbeza kerana keperluan setiapnya adalah unik. Menurut Ackoff *et al.* (1962), model dapat dilihat dari tiga jenis kata iaitu sebagai kata nama, kata sifat dan kata kerja. Dalam penulisan ini, model adalah kata nama yang merujuk kepada gambaran atau deskripsi yang menjelaskan suatu objek, sistem, atau konseptual yang dipermudahkan dari yang maksudnya yang asal. Model boleh berbentuk fizikal, gambaran atau rumusan matematik. Dalam konteks wakaf pendidikan, model adalah suatu gambaran operasi dari suatu sistem nyata secara ideal dengan tujuan untuk menjelaskan atau menunjukkan hubungan-hubungan penting yang berkaitan antaranya. Wakaf pendidikan tinggi mempunyai pelbagai bentuk model.

Menurut Azri *et al.* (2012), perbincangan yang terperinci ke atas setiap model yang ada tidaklah memberi manfaat yang besar kerana setiap satunya berusaha untuk memenuhi masalah yang tersendiri dan khusus. Model-model wakaf pendidikan telah banyak dibincangkan. Sebagai contoh, dua puluh kertas kerja telah dibentangkan di Simposium Wakaf Antarabangsa Kali ke-2 yang bertemakan Wakaf dan Pendidikan; Model Inovatif anjuran Zayed University dengan kerjasama Kuwait Awqaf Public Foundation dan Islamic Development Bank (Jeddah) pada 27-28 Mac 2011. Walau bagaimanapun, perbincangan tentang wakaf pendidikan lebih banyak tertumpu kepada isu pembiayaan atau sumber kewangan (Mashitoh & Asmak, 2015). Dalam erti kata lain, apa yang sering ditimbulkan dalam perbincangan mengenai wakaf pendidikan ialah ‘pembiayaan’ pendidikan menerusi amalan wakaf; bukannya ‘sistem pendidikan wakaf’ itu sendiri. Dalam konteks Malaysia, sistem pendidikan wakaf secara *total* masih belum wujud secara tersusun dan jelas.

Terdapat pelbagai bentuk model pelaksanaan wakaf pendidikan tinggi di pelbagai negara. Keperibagaian ini boleh dibahagikan kepada dua bentuk iaitu model wakaf pendidikan penuh (MWPP) dan model wakaf pendidikan tidak penuh (MWPTP). Model wakaf pendidikan penuh (MWPP) bermaksud suatu model yang mengaplikasikan konsep universiti wakaf secara penuh sebagai satu sistem di mana semua aktiviti pembangunan universiti, operasi, pembiayaan dan lain-lain datang dari sumber wakaf sepenuhnya seperti Universiti al-Azhar di Mesir dan UNIDA di Gontor Indonesia. Manakala model wakaf pendidikan tidak penuh pula (MWPTP) merujuk kepada model yang hanya mengaplikasi sebahagian daripada konsep wakaf seperti menjadikan wakaf sebagai wadah untuk membiayai pendidikan pelajar khususnya yang miskin dan memerlukan. Inilah model yang paling banyak diamalkan di IPT dalam negara. Dalam konteks antarabangsa, antara model wakaf yang unggul dan mempunyai tradisi yang tersendiri adalah wakaf pendidikan Universiti al-Azhar Mesir dan Universiti Fatih Sultan Mehmet Turki.

Dalam konteks Malaysia, pelaksanaan wakaf pendidikan tinggi juga boleh dibahagikan kepada dua kategori sebagaimana sebelumnya iaitu model wakaf pendidikan penuh (MWPP) dan model wakaf pendidikan tidak penuh (MWPTP). Merujuk kepada kategori MWPP, setakat ini belum ada UA yang memiliki status secara rasmi sebagai universiti wakaf. Walau bagaimanapun, terdapat beberapa IPTS yang boleh dikaitkan dengan status universiti wakaf meskipun terdapat beberapa perdebatan mengenainya. Antara IPT terbaik yang boleh dikaitkan sebagai universiti wakaf di Malaysia ialah Kolej Universiti BISTARI seperti model wakaf pendidikan tinggi pada Rajah 1. Ini bermakna sebahagian besar IPT di Malaysia (awam atau swasta) berada dalam kategori MWPTP. Model ini memanfaatkan konsep wakaf sebagai sebahagian daripada operasi pengurusan dan pentadbiran seperti wakaf digunakan untuk membiayai yuran pengajian atau wakaf fasiliti tertentu seperti wakaf buku atau meja dan kerusi. Antara IPTA yang dianggap terkehadapan dalam melaksanakan wakaf pendidikan tinggi ialah Universiti Putra Malaysia yang dikendalikan oleh Pusat Pengurusan Wakaf, Zakat Dan Endowmen (WAZAN) dan Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) yang dikendalikan oleh Pusat Pembangunan Pembiayaan Wakaf (PPPW).



Rajah 1: Model Kolej Universiti Kolej Universiti Bistari (Hamid & Tahir, 2016)

KONSEP KEUSAHAWANAN SOSIAL

Konsep keusahawanan sosial sudah pun lama wujud tetapi baru mendapat perhatian pada masa kini di peringkat global. Terminologi keusahawanan sosial mula digunakan buat pertama kalinya dalam penulisan dalam dekad 60an dan 70an dan mula diguna pakai secara meluas pada era 80an dan 90an oleh Bill Drayton, pengasas Yayasan Ashoka. Ini bermakna konsep ini lahir dari peradaban Barat dan kemudiannya berkembang ke Timur. Agenda keusahawanan sosial kini mula di beri perhatian oleh pelbagai pihak sama ada dari kalangan sarjana, pengamal mahupun pihak swasta, kerajaan dan Organisasi Bukan Kerajaan (Nicholls, 2008). Antara contoh Badan Bukan Kerajaan (NGO) terkenal yang dikaitkan dengan konsep keusahawanan sosial ialah Grameen Bank (Bangladesh), SIX-S (Afika Barat) dan Amanah Ikhtiar Malaysia (Malaysia). Ia digerakkan oleh para aktivis sosial yang inovatif untuk membawa perubahan sosial dan impak sosial melalui penggabungan pendekatan amalan perniagaan, kerja sosial dan kebajikan.

Secara ringkasnya, konsep keusahawanan sosial terhasil dari refleksi kepada amalan yang berlaku dalam sektor perniagaan yang tidak berorientasikan keuntungan untuk mengatasi permasalahan dalam persekitaran kehidupan masyarakat. Justeru itu, ia melibatkan percampuran antara kaedah perniagaan dan *philanthropy* untuk menghasilkan suatu nilai sosial yang akan memberikan impak kepada masyarakat dalam sekala yang lebih besar (Dees & Anderson, 2006). Oleh itu, konsep keusahawanan sosial merupakan suatu pendekatan *hybrid* melibatkan pendekatan perniagaan sebagai medium dan nilai sosial sebagai objektif utama kepada sesuatu inisiatif sosial yang dijalankan oleh institusi sosial. Pendekatan bertujuan untuk mewujudkan kelestarian kewangan kepada organisasi dan program yang dijalankan bagi meningkatkan kualiti kehidupan dan impak kesejahteraan kepada persekitaran kehidupan masyarakat.

Ramai pengkaji yang telah memberi definisi kepada konsep keusahawanan sosial. Skillern *et al.* (2007) mendefinisikan keusahawanan sosial sebagai sesuatu yang berkaitan dengan inovasi, aktiviti yang berupaya menghasilkan suatu nilai sosial. Ianya boleh dilaksanakan sama ada oleh

organisasi bukan berasaskan keuntungan atau organisasi perniagaan atau sektor kerajaan. Marwan (2014) merumuskan bahawa konsep keusahawanan sosial terdiri daripada empat domain utama iaitu mengenalpasti peluang, inovasi sosial, perniagaan sosial dan nilai sosial. Keusahawanan sosial boleh dilaksanakan oleh pelbagai pihak dan institusi (NGO, kerajaan serta swasta) dan pengukuran penilaiannya adalah manfaat yang diperolehi dan dirasakan oleh masyarakat. Justeru, konsep keusahawanan sosial lebih maju dan lebih ke hadapan berbanding dengan konsep keusahawanan umum.

GABUNGAN KONSEP WAKAF PENDIDIKAN TINGGI DAN KEUSAHAWANAN SOSIAL

Kedua-dua konsep tersebut datang dari dua pandangan alam yang berbeza dari aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi. Ringkasnya, konsep wakaf datang dari peradaban Islam sementara gagasan keusahawanan sosial berasal dari tamadun Barat. Tidak mudah untuk menggabungkan keduanya dalam satu adunan yang mantap dan bermakna. Dalam tradisi Islam, kesemua disiplin ilmu pada hakikatnya adalah bersumberkan Tuhan. Namun, kesan pemetaan ilmu (*compartmentalization of knowledge*) yang difahami dalam kerangka Barat sekular, pelbagai disiplin ilmu dilihat secara terpisah antara satu sama lain terutama antara ilmu naqli dan aqli serta tiada kaitan antara setiapnya. Lebih malang lagi, pemetaan ilmu ini telah menghilangkan elemen ketuhanan dan menolak faktor metafizik kerana dilihat tidak bersifat saintifik. Penulisan ini cuba untuk mendekatkan kedua-dua konsep tersebut dengan memanfaatkan kekuatan setiapnya dengan menjadikan pandangan alam Islam sebagai kerangka rujukan. Terdapat dua pendekatan yang sering digunakan untuk melakukan proses gabungan tersebut iaitu konsep kesepaduan dan Islamisasi ilmu (Noor Hisham, 2015). Takrifan bagi kedua-dua konsep tersebut adalah berbeza-beza antara setiap pakar. Dalam konteks penulisan, kedua-dua konsep tersebut diaplikasikan dan telah menghasilkan empat pendekatan utama untuk menggabungkan konsep wakaf dan keusahawanan sosial. Empat pendekatan tersebut adalah pendekatan simplistik, instrumental, inovatif dan *turath*. Setiap pendekatan tersebut mempunyai kekuatan dan kelebihan masing-masing. Dari empat pendekatan tersebut, satu pendekatan yang dianggap paling baik dan sesuai dalam konteks negara kita akan dipilih dan diperincikan.

OBJEKTIF DAN METODOLOGI KAJIAN

Objektif kajian adalah sebagaimana berikut:

- Apakah pandangan pakar terhadap usaha untuk menggabungkan konsep wakaf pendidikan tinggi dengan gagasan keusahawanan sosial?
- Apakah model wakaf pendidikan tinggi berorientasikan konsep keusahawanan sosial terbaik menurut pandangan pakar?

Kajian ini menggunakan teknik Delphi untuk mendapatkan persetujuan sebulat suara dalam kalangan para pakar terhadap pelbagai cadangan model wakaf pendidikan peringkat IPT yang berorientasikan konsep keusahawanan sosial. Teknik Delphi yang digunakan dalam kajian ini ialah teknik Delphi ubahsuai (*Modified Delphi Technique*) kerana soal selidik pusingan pertama yang terbentuk adalah hasil dari kajian yang dijalankan sebelumnya. Soal selidik tersebut mengandungi tiga bahagian utama iaitu wakaf pendidikan tinggi, keusahawanan sosial dan sinergi keusahawanan sosial dan wakaf pendidikan tinggi. Dalam penulisan ini, fokus hanya diberikan kepada bahagian ketiga sahaja iaitu sinergi keusahawanan sosial dan wakaf pendidikan tinggi. Untuk melaksanakan kaedah ini, seramai 6 pakar telah dipilih (3 pakar wakaf dan 3 pakar keusahawanan sosial) dan hanya lima daripadanya yang memberi maklumbalas sehingga tamat pusingan terakhir. Pemilihan pakar adalah perkara yang paling penting dalam penggunaan teknik Delphi (Helmer, 1975). Menurut Turoff (1971), jumlah lima pakar yang terlibat dalam teknik ini adalah memadai. Kriteria pemilihan tenaga pakar adalah berdasarkan kepada kepakaran dan kemahiran masing-masing. Justeru, pemilihan sampel dalam kajian ini berbentuk pensampelan bertujuan (*purposive sampling*). Untuk mendapatkan

persetujuan pakar secara ijmak, soal selidik yang dibentuk perlu diedarkan kepada para pakar sebanyak tiga pusingan. Pada setiap pusingan, pakar diminta untuk menandakan tahap persetujuan bagi setiap pernyataan dalam soal selidik tersebut. Kajian ini menggunakan statistik deskriptif iaitu median, mod dan Julat Antara Kuartil (JAK). Median digunakan untuk melihat kekuatan persetujuan bagi setiap item dan mod pula memperlihatkan kekerapan tertinggi jawapan pakar. Tahap minimum kekuatan persetujuan yang diterima dalam kajian ini ialah 5 (sangat setuju). Manakala JAK digunakan untuk melihat tahap kesepakatan para pakar pada setiap item. Tahap minimum kesepakatan yang diterima dalam kajian ini ialah ≤ 1.5 . Justeru, terdapat dua perkara yang menjadi fokus utama dalam pemrosesan data kaedah Delphi ini iaitu susunan kekuatan persetujuan item dan tahap kesepakatan pandangan pakar.

DAPATAN

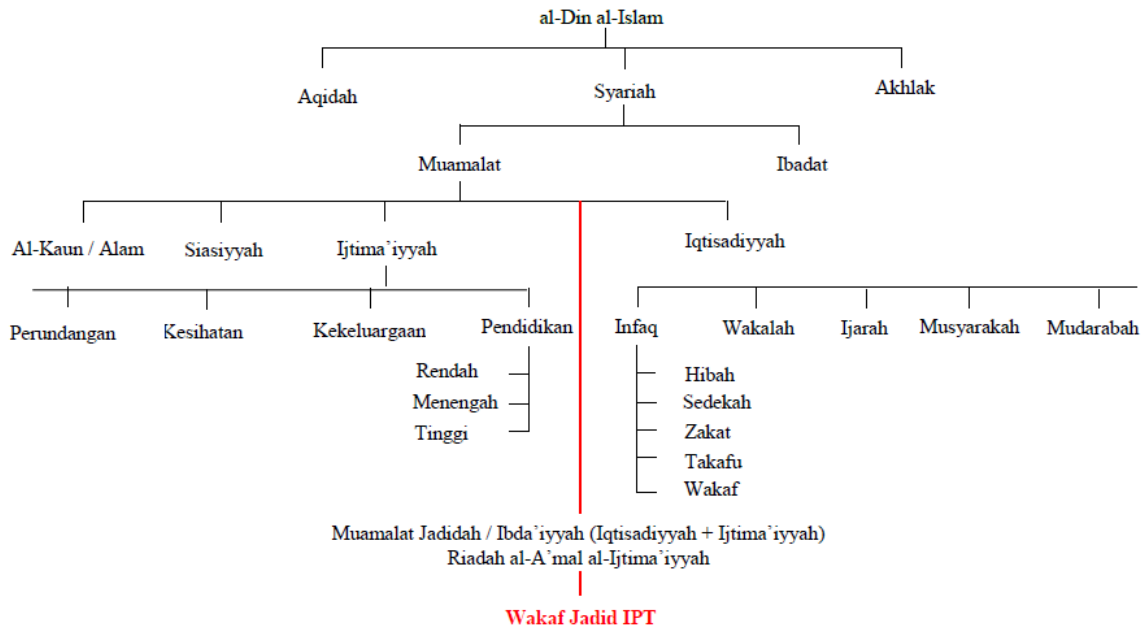
Dapatan pusingan kedua menunjukkan bahawa majoriti pakar menyokong kuat dan sepakat bahawa konsep wakaf pendidikan tinggi dan keusahawanan sosial mempunyai kekuatan yang tersendiri dalam usaha untuk membantu komuniti sasaran. Mereka juga menyokong kuat dan bersepakat bahawa usaha untuk menggabungkan antara keusahawanan sosial dan wakaf pendidikan tinggi adalah suatu usaha wajar dan strategik. Panel pakar turut bersetuju bahawa konsep keusahawanan sosial yang disinergikan dengan konsep wakaf pendidikan tinggi dengan cara yang tepat layak untuk dinamakan konsep keusahawanan sosial Islam. Sebagai rumusan, kesemua panel pakar bersetuju dan bersepakat bahawa usaha untuk membina model wakaf pendidikan tinggi berorientasikan konsep keusahawanan sosial adalah suatu yang penting, memberi impak dan wajar didokong oleh semua pihak. Dalam konteks mencari pendekatan terbaik untuk menggabungkan kedua-dua gagasan besar tersebut, majoriti pakar pada pusingan kedua menunjukkan bahawa mereka bersepakat memberi sokongan kuat kepada model pendekatan inovatif berbanding dengan tiga pendekatan lain iaitu pendekatan simplistik, instrumental dan *turath*. Walau bagaimanapun, keputusan para pakar belum lagi muktamad sepenuhnya sehinggalah berlakunya pusingan ketiga yang dijangka bakal diperoleh dalam masa yang terdekat.

MODEL WAKAF PENDIDIKAN TINGGI BERORIENTASIKAN KEUSAHAWANAN SOSIAL PILIHAN

Pendekatan ini menjadikan konsep keusahawanan sosial sebagai kerangka asas rujukan manakala wakaf pula adalah komponen yang berada di dalamnya. Pendekatan ini adalah satu usaha yang berani dan berisiko tinggi. Cabaran yang paling besar ialah usaha untuk membina kerangka KSI yang benar-benar mematuhi prinsip syariah yang melayakkan konsep wakaf sesuai menjadi komponen kepada KSI tersebut. Pendekatan ini cuba mengaplikasikan pendekatan al-Attas (1978) yang mencadangkan agar proses Islamisasi ilmu kontemporari melalui dua tahap iaitu pembebasan dan pengembalian diri kepada kejadiannya yang asal. Pembebasan bermaksud penyingkiran segala elemen dan konsep yang mencirikan peradaban Barat dan pengembalian bermakna proses memasukkan elemen dan konsep-konsep Islam dalam bidang ilmu tersebut. Menurut Wan Mohd Nor (1998), proses ini sebenarnya berlaku secara serentak dan tiada rwang kosong antara kedua-duanya.

Proses pertama yang perlu dilakukan ialah membebaskan konsep keusahawanan sosial masa kini dari pengaruh peradaban Barat. Untuk itu, konsep keusahawanan sosial perlu dimodifikasi atau diperbaharui dengan menolak konsep neo-kapitalisme, humanisme, altruisme dan hak asasi manusia menurut perspektif Barat yang menjadi asas kepada kewujudan bidang ilmu tersebut. Pada masa yang sama, konsep keusahawanan sosial menerima dua konsep-al-Qur'ani yang baharu iaitu '*al-birr*' (Ali Imran, 92) dan '*al-qurbah*' (al-Insan, 9) dengan makna kegiatan kebajikan dalam pengertiannya yang luas untuk mendekatkan diri kepada Allah; bukan semata-mata kerana sifat kemanusiaan yang tinggi. Secara lebih tepat, konsep keusahawanan sosial diperbaharui atau didefinisikan semula sebagai suatu inisiatif yang menggunakan pendekatan sistem muamalat Islam secara berinovatif berasaskan prinsip *maqasid al-syari'ah* untuk mempertingkatkan nilai sosial bagi mencapai kebajikan (*al-birr*) dengan

tujuan mendekatkan diri kepada Allah (*al-qurbah*). Dengan demikian, terhasillah konsep keusahawanan sosial Islam (KSI) yang tunduk sepenuhnya kepada kerangka akidah, syariah dan akhlak. Konsep ini dikenali sebagai satu bidang muamalah Islam baharu yang digelar muamalah berinovatif (*muamalah ibda'iyah*). Ia dikatakan baharu kerana kedudukannya di antara *muamalah maliyyah* dan *muamalah ijtimaiyyah*. Rajah 2 menjelaskan perkara ini.

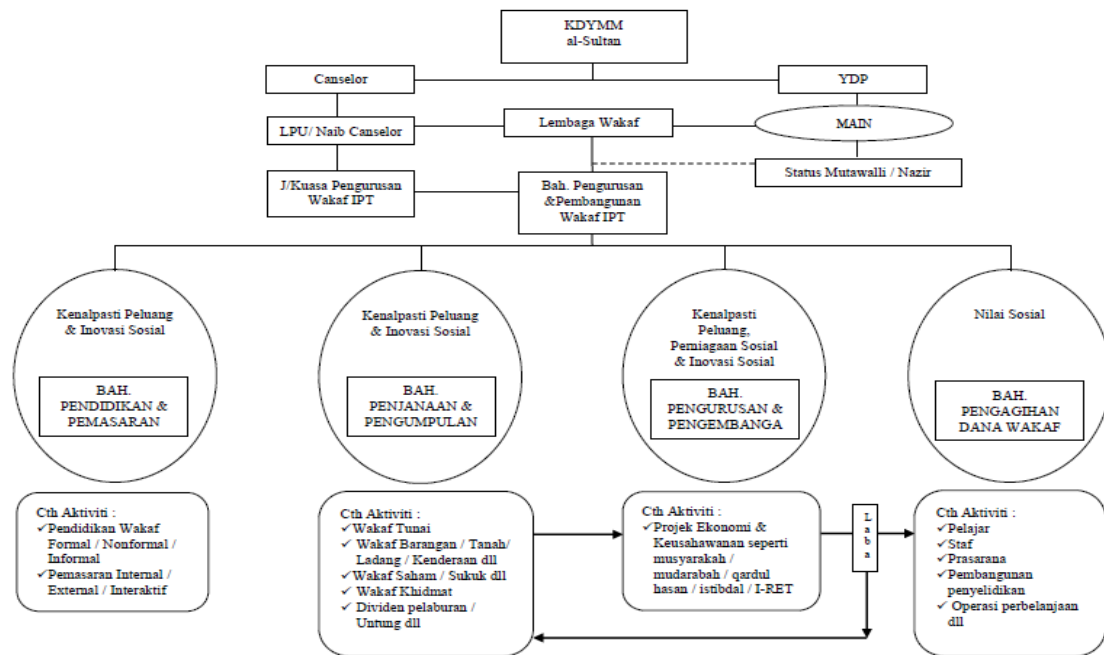


Rajah 2 : Kedudukan *al-muamalat al-ibda'iyah* dalam kerangka pandangan alam Islam

Di bawah kerangka ini, wakaf pendidikan dijadikan sebagai salah satu pendekatan atau strategi utama untuk melestarikan agenda pembangunan dan kesejahteraan ummah melalui gagasan baharu tersebut. Medan aplikasi gagasan baharu ini adalah institusi pendidikan tinggi. Dengan cara ini, konsep keusahawanan sosial dan wakaf boleh disinergikan untuk memenuhi agenda pendidikan tinggi negara. Ini bermaksud tujuan terakhir waqaf direalisasikan melalui konsep KSI dalam seting pendidikan tinggi. Jika diteliti dengan teliti, kedua-dua gagasan tersebut mengangkat ciri inovasi sebagai satu elemen penting untuk menjayakan agenda pendidikan negara. Dalam konteks pengurusan dan pembangunan harta wakaf, konsep 'kenalpasti pelwang' dan 'perniagaan sosial' dalam keusahawanan sosial boleh digabung dan diaplikasikan dengan tetap tegas menjaga konsep keberkekalan harta wakaf dalam pengertiannya yang kontemporari. Apa yang cuba dikongsi disini ialah bagaimana kedua-dua gagasan tersebut boleh disinergikan berdasarkan prinsip-prinsip syariat untuk membina IPT yang benar-benar memenuhi aspirasi ummah dan negara serta menepati falsafah pendidikan tinggi Islam. Justeru, konsep wakaf dan konsep keusahawanan sosial boleh diintegrasikan untuk membina satu konsep baharu yang disinergikan secara bersama dalam mendepani permasalahan yang dihadapi dalam kehidupan masyarakat, khususnya dalam konteks pendidikan tinggi.

Gabungan kedua-dua potensi konsep ini melahirkan gagasan baharu yang dinamakan konsep Keusahawanan Sosial Islam (KSI) yang secara asasnya bermaksud "sesuatu inisiatif yang bermatlamatkan *al-qurbah* dalam menyebarkan *al-birr* melalui pendekatan sistem muamalah Islam secara berinovatif berasaskan prinsip *Maqasid al-Syariah* untuk mempertingkatkan nilai sosial bagi kesejahteraan kehidupan manusia dan alam persekitaran." Konsep KSI ini dilihat mempunyai potensi besar khasnya apabila wakaf diangkat menjadi instrumen paling penting dalam menjayakan agenda pembangunan pendidikan tinggi. Sinergi ini dijangka akan menghasilkan pendekatan baharu yang lebih efektif dan berdaya saing. Pendekatan ini juga mengambil kira elemen muamalah Islam yang melibatkan perniagaan sosial, mengenalpasti pelwang, inovasi sosial dan nilai sosial berteraskan prinsip *Maqasid al-Syariah* dalam melaksanakan setiap fungsinya sama ada aspek keimanan, ibadah,

akhlak, ekonomi dan sosial. Sila lihat Rajah 3 untuk melihat gambaran model wakaf pendidikan tinggi berorientasikan keusahawanan sosial Islam berdasarkan pendekatan inovatif.



Rajah 3 : Model wakaf pendidikan tinggi berorientasikan gagasan keusahawanan sosial Islam

Pendekatan ini tidak terlepas dari kelebihan dan kelemahan. Kelebihan yang ketara ialah keberanian untuk mendakwa bahawa KSI adalah sebahagian daripada sistem muamalat Islam dengan mengubah struktur dan falsafah bidang keusahawanan sosial Barat kepada kerangka pendekatan Islam. Pendekatan ini sesungguhnya berisiko tinggi kerana ia perlu melalui proses penelitian rapi seperti proses penfatwaan dengan segala implikasinya. Meskipun pendekatan ini pernah ditanya kepada dua orang mufti dan respons yang di berikan adalah berbeza. Seorang daripadanya berpandangan positif dan bakinya berpendirian neutral (tidak menyokong dan tidak menghalang). Risiko inilah yang menjadi sebahagian daripada kelemahan pendekatan ini. Kemungkinan untuk melakukan kesalahan adalah lebih besar berbanding dengan pendekatan-pendekatan lain. Secara ringkas, pendekatan ini menjadikan konsep KSI sebagai induk atau kerangka rujukan manakala konsep wakaf pula sebagai instrument atau sebahagian komponen daripadanya.

RUMUSAN DAN CADANGAN

Perlu diulangi semula bahawa model wakaf pendidikan sangat berkait rapat dengan konteks latar belakang sejarah penubuhan, keperluan dan visi serta misi IPT berkenaan. Justeru, pihak IPT boleh memilih mana-mana pendekatan yang dirasakan lebih sesuai. Kriteria yang lebih utama dalam membuat pilihan adalah ketepatannya dalam mematuhi prinsip atau pandangan alam Islam, boleh dilaksanakan (workable), realistik, selari dengan falsafah pendidikan Islam dan memberi impak kepada masyarakat. Secara ringkasnya, bentuk pilihan terbaik adalah pendekatan yang meraikan idealisme dan praktis. Dari sudut idealisme, pendekatan inovatif adalah pilihan yang terbaik menurut pandangan para pakar. Meskipun begitu, dalam konteks amalan, pilihan terbaik perlu mengambil kira tahap kesediaan IPT yang ingin melaksanakannya. Pendekatan inovatif sangat dicadangkan kepada IPT yang belum mendapat taraf *mutawalli* sebagai pusat wakaf yang bertauliah. Pendekatan ini mengajak IPT yang berminat untuk memulakan projek keusahawanan sosial (dalam pengertiannya yang baharu) dan kemudian secara perlahan-lahan dan terancang mengaplikasikan konsep wakaf apabila taraf *mutawalli* sudah diperolehi dari pihak berkuasa.

PENUTUP

Konsep wakaf sangat berpotensi untuk digandingkan dengan gagasan keusahawanan sosial Islam bagi menjana produktiviti yang memberi manfaat yang besar kepada masyarakat. Meskipun pelbagai pendekatan boleh digunakan untuk menggabungkan potensi keduanya, pendekatan inovatif dipilih sebagai pendekatan yang terbaik dalam konteks IPT tempatan khususnya bagi yang belum lagi mendapat status *mutawalli* wakaf. IPT yang mengaplikasikan gagasan wakaf pendidikan tinggi berorientasikan keusahawanan sosial dijangka akan memperolehi beberapa kelebihan dan keistimewaan terutama dari aspek kemandirian ekonomi dan intelektual.

RUJUKAN

- Abdul Hamid Mar Iman. 2016. UMK Dan Agenda Wakaf – Strategi Pelaksanaan Dan Cabaran. Kertas kerja yang dibentangkan dalam *Seminar Wakaf Pendidikan Tinggi*, Universiti Malaysia Kelantan, Bachok, 21 Ogos 2016
- Ackoff, *et al.*, (1962). *Scientific Method*. New York, Wiley.
- Alvord, Sarah H., etl. (2003). Social Entrepreneurship: Leadership that Facilitates Societal Transformation-an Exploratory Study. *Center for Public Leadership Working*. Working Paper Series, 03-05.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1978. *Islam and secularism*. Kuala Lumpur : Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM).
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1999. *The concept of education in Islam*. Ed. Ke-3. Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC).
- Azri A., Syarqawi M., and Mohd Asyran Safwan Kamaruzaman (2012). Education Development through Waqf. *3rd. International Conference on Islam and Higher Education (3rd ICIHE)*, Organized by Pahang State Foundation at Pahang State Foundation Complex, Kuantan, 21 – 22 October.
- Dees & Anderson (2006) Framing A Theory of Social Entrepreneurship : Building on Two Schools of Practice and Thought (https://centers.fuqua/uploads/sites/7/2015/02_books_chapter_Deese_framing_theoryofsocial_2006pdf).
- Helmer, O. (1975). Analysis of the future; the Delphi method. Dlm. Brighth, James R. (Ed), *Technological forecasting for industry and government; method and application*, hlm: 116-143. New Jersey: Prentice hall. Inc.
- Hulgard, Lars. (2010). Discourse of sosial entrepreneurship-variation of same theme. *EMES Eropean Research Network*. WP. No.10/10.
- Kementerian Pendidikan Malaysia. 2001. Pemantapan pengurusan dan maklumat pendidikan swasta. Jabatan Pendidikan Swasta. Terbitan berkala.
- Magda Ismail Abdel Mohsin El Sayed Ali.2014. Corporate Waqf From Principle to Practice: A New Innovation for Islamic Finance. Kuala Lumpur: Pearson Sdn. Bhd.
- Marwan Ismail (2014). Pembangunan komuniti menerusi keusahawanan sosial : kajian kes mengenai organisasi bukan kerajaan di Malaysia. *International Conference on Social Entrepreneurship (ICSE)*, 7-9 Nov 2014.
- Mohd Afandi Mat Rani, Ahmad Zaki Abdul Latiff, Baharuddin Sayin, Azri Bhari, Baterah Alias & Hamizan Ab. Hamid. 2016. Wakaf Pendidikan Tinggi : Konsep Dan Kelestarian Di Malaysia. Dlm. Wakaf Pendidikan Tinggi: Urus Tadbir Kolej Islam Malaya. Huzaimah Ismail. Pnyt. 2016. Shah Alam : IkaZ UiTM

- Mokhtar Ismail, Mohd Isa Mohd Deni, Muna Sulaiman & Hairullfazli Muhammad Som. 2015. Laporan akhir penyelidikan dana dalaman. Melestari ekonomi institut pengajian tinggi Islam melalui wakaf. Bangi : Pusat Pembangunan Penyelidikan KUIS.
- Nicholls, A. 2008. *Social Entrepreneurship : New Models Of Sustainable Social Change*. Oxford : Oxford University Press.
- Noor Hisham Md Nawi. 2015. *Perjuangan Pendidikan ; Dari Kesepaduan Ke Islamisasi*. Kota Bharu : Universiti Malaysia Kelantan
- Nor Asyikin & Nor Adha (2014). Kelestarian wakaf dalam membangunkan institusi pendidikan: kajian awal. Kertas kerja *International Conference on Postgraduate Research (ICPR 2014)*. 1 – 2 Disember 2014, Kuala Lumpur Malaysia.
- Siti Mashitoh Mahamood and Asmak Ab Rahman (2015). Financing Universities through Waqf, Pious Endowment: Is It Possible?, *Humanomics*, 31(4): 430 – 453.
- Skillern, Jane Wei., Austin, James E., Leonard, Herman & Steveson, Howard (2007). *Entrepreneurships in the Social Sector*. California : SAGE Publication.
- Turoff, M. 1971 . Delphi + Computer + Communications ?. Dlm. M.J. Cetron & C.A. Ralph (Ed.), *Industrial application of technological forecasting its utilization in R & D management*, hlm. 243-258. U.S: John Wiley & Sons, Inc.
- Wan Mohd Nor Wan Daud. 1998. *The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naquib Al-Atass; an exposition of the original concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC.

PERANAN DAN SUMBANGAN DANA WAKAF ILMU DI UPM

Adlina Ab. Halim & Nurasyikin Azri

PENDAHULUAN

Makalah ini bertujuan membincangkan peranan dan sumbangan wakaf pendidikan atau di peringkat Universiti Putra Malaysia (UPM) dikenali sebagai Dana Wakaf Ilmu UPM. Dana Wakaf Ilmu ini ditubuhkan pada tahun 2011 dan dikoordinasikan oleh Seksyen Dana Wakaf Ilmu, iaitu satu seksyen khusus bagi melancarkan operasinya. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui kaedah temu bual mendalam dengan seorang informan yang dipilih menggunakan teknik pensampelan bertujuan. Data temu bual dianalisis secara manual dan dihuraikan secara deskriptif berdasarkan tema. Kajian mendapati Dana Wakaf Ilmu UPM mempunyai peranan yang penting dalam meningkatkan pembangunan pendidikan pelajar dan warga universiti. Seksyen Dana Wakaf Ilmu UPM disyorkan agar mempergiatkan promosi agar para pelajar beroleh manfaat wakaf yang telah diinfaqkan. Kepekaan dan keprihatinan masyarakat untuk melaksanakan amalan berwakaf dalam pendidikan adalah penting bagi mewujudkan instrumen kewangan yang lestari untuk pembangunan jangka panjang sesebuah universiti.

WAKAF DI UPM

Wakaf dan pendidikan bukanlah sesuatu yang asing dalam Islam. Masjid merupakan antara institusi pendidikan wakaf terawal sebagaimana yang berlaku sejak zaman Nabi Muhammad (S.A.W). Masjid Quba' merupakan masjid yang diasaskan sendiri oleh Baginda sewaktu tiba di Kota Madinah pada tahun 622M dan diikuti dengan pembinaan Masjid Nabawi serta institusi pendidikan wakaf lainnya di zaman awal Islam (Mohd Afendi, 2011). Sejak abad ke-17, banyak aktiviti pendidikan dibiayai oleh wakaf dan sumbangan sukarela. Konsep wakaf pendidikan ini telah melahirkan institusi-institusi pengajian yang berkekalan serta melahirkan ribuan ulama yang terkenal dan tersohor di seluruh dunia. Antaranya ialah Universiti Cordova di Andalus, Universiti al-Azhar di Mesir, Madrasah Nizamiyyah di Baghdad, Universiti Islam Indonesia, Pondok Pesantren Darunnajah, Indonesia, Madrasah al-Junied, Singapura, al-Jamiah al-Islamiah di Madinah dan lain-lainnya (Ahmad Zaki Latif *et al.*, 2008).

Di Malaysia, pembangunan wakaf dilihat mampu menjadi sumber ekonomi utama bagi sesebuah institusi pendidikan dan mampu mengurangkan kebergantungan sumber kewangan kepada kerajaan sama ada di peringkat negeri mahupun negara (Raja Nor Ashikin *et. al.*, 2014). Harta wakaf yang dibangunkan dengan pelbagai projek boleh memberikan manfaat kepada ekonomi umat Islam secara langsung dan tidak langsung. Antara peranan yang dimainkan oleh institusi wakaf adalah seperti penyediaan pendidikan, penyediaan keperluan perumahan, penyediaan kemudahan kesihatan, menggerakkan kegiatan ekonomi, menyediakan tempat peribadatan, memajukan sektor pertanian, menangani kebajikan anak yatim dan menangani kemiskinan (Asmak, 2009). Hal ini menunjukkan bahawa peranan wakaf itu adalah bersifat holistik dalam menjaga kebajikan dan keperluan ummah di samping tidak terbatas hanya pada sesuatu perkara sahaja. Wakaf pendidikan merupakan satu instrumen yang berkesan untuk mengukuhkan dana sesebuah universiti (Rahisam Ramli *et. al.*, 2015, Najibah Mustaffa *et. al.*, 2014). Melalui kaedah wakaf pendidikan, universiti awam (UA) dan universiti swasta (US) dapat memperkasa ekonominya dengan lebih mantap (Mokhtar Ismail, 2014). Penubuhan wakaf pendidikan di universiti-universiti awam di Malaysia semakin mendapat perhatian umum.

Di peringkat Universiti Putra Malaysia, wakaf pendidikan ini dikenali dengan nama 'Dana Wakaf Ilmu dan ia telah dirasmikan oleh Sultan Selangor, Sultan Sharafuddin Idris Shah pada 19 Ogos 2011. Mengimbuai latar belakang sejarahnya, usaha bagi menubuhkan Dana Wakaf Ilmu bermula sejak tahun 2004, namun penubuhan rasminya adalah pada tahun 2011 dengan slogan 'Wakaf Untuk Ilmu'. Pelancaran Dana Wakaf Ilmu secara besar-besaran telah disempurnakan oleh Duli Yang Maha Mulia

Tuanku Canselor pada 19 Ogos 2015. Namun begitu dana Wakaf Ilmu ini telah menjalankan operasinya lebih awal pada 2 Februari 2012, setelah termeterainya perjanjian bersama Majlis Agama Islam Selangor (www.wazan.upm.edu.my).

Dari segi operasi dana Wakaf Ilmu diletakkan di bawah Seksyen Dana Wakaf Ilmu, Pusat Pengurusan Wakaf, Zakat dan Endowmen UPM (WAZAN). Dana Wakaf Ilmu UPM ini mengaplikasikan konsep wakaf demi kepentingan pendidikan dan keilmuan di peringkat universiti (sumber dari temu bual). Di samping itu dana Wakaf Ilmu UPM merupakan satu inisiatif yang boleh digarap oleh semua pihak tanpa mengira latar belakang, status ekonomi dan agama dalam melaksanakan amalan berwakaf sama ada berbentuk tunai atau harta (alih/tidak alih). Secara umumnya, hasil dana wakaf yang diterima oleh Dana Wakaf Ilmu UPM diagihkan sepenuhnya melalui penyediaan fasiliti dan prasarana bagi aktiviti keilmuan, merangkumi program pengajaran dan pembelajaran, aktiviti dakwah dan pengimarahannya, penyelidikan dan inovasi serta khidmat komuniti yang menjadi aktiviti teras universiti (www.wazan.upm.edu.my).

Matlamat penubuhan Dana Wakaf Ilmu adalah untuk menjadi penggerak dan penganjur utama kepada amalan sedekah jariah dan pengimarahannya melalui sumbangan wakaf dan infak. Selain itu, menyuburkan pelwang kepada semua lapisan masyarakat untuk melaksanakan aktiviti kebajikan dan amal jariah, serta memainkan peranan sebagai pemudahcara dan pengurus amalan kebajikan serta dakwah. Setiap dana infak dan wakaf ilmu di UPM akan dimanfaatkan sepenuhnya melalui penyediaan fasiliti dan prasarana bagi aktiviti keilmuan, merangkumi program pengajaran dan pembelajaran, aktiviti dakwah dan pengimarahannya, penyelidikan dan inovasi serta khidmat komuniti yang menjadi aktiviti teras universiti (www.wazan.upm.edu.my).

Penubuhan Dana Wakaf Ilmu bertujuan memudahkan warga UPM serta komuniti setempat memberi sumbangan berpandukan konsep wakaf untuk membantu pembiayaan aktiviti akademik, penyelidikan dan pemajuan ilmu di UPM. Agihan manfaat wakaf melalui projek-projek khas seperti Fasiliti Masjid, Ambulan Pusat Kesihatan, Hospital Wakaf Pengajar UPM, Fasiliti Pelajar Perpustakaan Sultan Abdul Samad dan banyak lagi (www.wazan.upm.edu.my). Kesemua usaha ini menunjukkan UPM mengambil serius tentang dana dan agihan harta wakaf pendidikan. Namun, usaha murni ini memerlukan kefahaman yang jelas dan sokongan padu dari warga UPM serta komuniti setempat. Justeru, makalah ini akan meneliti peranan Dana Wakaf Ilmu UPM terhadap komuniti setempat.

METODOLOGI

Lokasi kajian ialah di Universiti Putra Malaysia, Serdang. UPM dipilih kerana faktor kepenarafannya sebagai universiti penyelidikan di Malaysia dan UPM juga merupakan salah satu universiti bagi model wakaf pendidikan. Reka bentuk penyelidikan yang dipilih dalam kajian ini adalah pendekatan kualitatif yang menggunakan kaedah temu bual mendalam dengan seorang informan iaitu Nuruliman Ibrahim merangkap Ketua Seksyen Dana Wakaf Ilmu UPM. Kaedah pensampelan bertujuan digunakan dalam kajian ini. Sesi temu bual telah dirakamkan dengan kebenaran informan serta ditranskripkan dalam bentuk penulisan. Seterusnya, analisis penganalisan data dibuat secara sistematik (*coding*, tema) dan data yang diperoleh diuraikan secara deskriptif.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Bahagian ini akan membincangkan dapatan kajian dan perbincangan mengenai beberapa perkara iaitu peranan dan pelaksanaan Dana Wakaf Ilmu serta penerima wakaf hasil daripada dari tabung Dana Wakaf Ilmu ini. Perlu dinyatakan di sini bahawa dapatan kajian yang diuraikan ini merupakan sebahagian kecil daripada keseluruhan dapatan kajian yang diperoleh bagi tajuk penyelidikan ini.

Peranan Dana Wakaf Ilmu UPM

Dapatan kajian yang pertama memperincikan tentang peranan penting Dana Wakaf Ilmu UPM. Hasil temu bual mendapati bahawa terdapat tiga skop tugas atau matlamat utama yang digariskan oleh Dana Wakaf Ilmu UPM untuk dicapai. Skop yang pertama adalah menjadi penggerak dan penganjur utama amalan sedekah jariah dan mengimarahkan dan menyemarakkan keilmuan melalui sumbangan wakaf. Kedua, menyuburkan pelang kepada semua lapisan masyarakat untuk melaksanakan aktiviti kebajikan dan amal jariah. Akhir sekali, sebagai pemudah cara dan pengurus amalan kebajikan serta dakwah. samping itu dana Wakaf Ilmu UPM ini bertanggungjawab dalam memainkan peranan untuk meningkatkan kesedaran masyarakat umumnya mengenai amalan berwakaf. Menurut informan:

“Skop tugas kita ini sebenarnya inilah matlamat kita. Ada tiga perkara. Kita sebenarnya nak jadi penggerak dan penganjur utama amalan sedekah jariah dan juga nak mengimarahkan dan menyemarakkan keilmuan ini melalui sumbangan wakaf. Itu kita punya matlamatlah dan juga tugas lah sebenarnya. Yang kedua kita nak suburkan pelang kepada semua lapisan masyarakat untuk melaksanakan aktiviti kebajikan dan amal jariah. Jadi, kita nak suburkan pelang supaya lebih ramai orang dapat berwakaf. Dengan adanya Dana Wakaf Ilmu ini, lebih ramai orang dapat berwakaf kan. Kemudian yang ketiga kita nak mainkan peranan kita sebagai pemudah cara dan pengurus amalan kebajikan serta dakwah sebab kesedaran tentang wakaf ini masih rendah sebenarnya. Awarenesskan. Ramai orang tidak faham wakaf.”

Pelaksanaan Dana Wakaf Ilmu UPM

Dapatan kajian yang kedua meneliti pelaksanaan dan operasi Dana Wakaf Ilmu sepanjang penubuhannya di UPM. Kajian mendapati bahawa terdapat banyak kaedah yang telah diperkenalkan oleh Dana Wakaf Ilmu bagi menarik minat umat Islam untuk melaksanakan amalan berwakaf, antaranya melalui kaunter tunai, cek, peti derma di masjid, kotak derma, tabung besi, kemudahan atas talian (*CIMBClicks*, *SPX*), kemudahan pelbagai jenis bank untuk melakukan transaksi (CIMB Bank, Maybank, Bank Islam, RHB, Hong Leong Bank dan Public Bank); dan *e-claim* untuk staf UPM. Di samping itu dana Wakaf Ilmu turut bercadang untuk melakukan kemudahan berwakaf melalui sistem pesanan ringkas (*SMS*). Menurut Informan:

“Banyak kaedah yang kita dah perkenalkan. Antaranya kaunter tunai, cek pun boleh pakai kad pun boleh, peti-peti derma dekat masjid dekat hotspot hotspot dalam universiti ini kita sediakan tempat untuk derma dalam bentuk kotak pun ada tabung besi pun ada. Kemudian kita sudah dapat kemudahan direct dengan CIMBClicks untuk kita boleh online Kemudahan tuntutan E-Claim staff pun ada, staff-staff UPM ni dia boleh buat E-Claim tau. Dalam sistem-sistem E-Claim kat UPM ni mesti ada pilihan untuk wakaf, dia boleh tick sahaja nak wakaf semua ke wakaf sikit ke tak nak wakaf ke boleh...” (Informan)

Selain itu dana Wakaf Ilmu UPM turut memperkenalkan satu sistem sokongan yang baru iaitu *Freeshop* UPM. Tujuan penubuhan *Freeshop* UPM ini adalah untuk menggalakkan lebih ramai orang menyumbang barangan yang sudah tidak digunakan untuk diberikan kepada orang yang lebih memerlukan. Dana Wakaf Ilmu juga menubuhkan *Free Kitchen* untuk membantu golongan asnaf yang tidak berkemampuan dengan menyediakan makanan percuma (Lihat Rajah 1).



Rajah 1: Iklan *Freeshop* dan *Free Kitchen*

Menurut informan:

“Selain daripada itu kita perkenalkan sistem sokongan contohnya macam kita ada *Freeshop*. Dekat UPM ini kita nak galakkan orang menyumbang dan nak membantu orang dengan cara sistematik lah sebagai satu cara one-stop center kan. Ini sebagai sokongan kepada wakaf sebenarnya. Kita ada khidmat lagi kan kita ada nak buat *Free Kitchen*. *Free Kitchen* ni dapur percuma untuk golongan-golongan tertentu. Datang makan percuma kan sebab ramai orang kita dengar tidak cukup makan kan sebab tidak ada duit. Kita tak nak macam itu sebab makan ini benda utama. Dengan *Freeshop* ni alhamdulillah, macam-macam ada barang pakaian semua ada, songkok, tudung sampailah ke kasut, semua ada. Dulu kita buat kecil sahaja, sekarang makin berkembang, macam-macam ada. Alhamdulillah.”

Kajian juga mendapati bahawa saluran penyampaian maklumat Dana Wakaf Ilmu adalah melalui laman web rasmi Dana Wakaf Ilmu. Selain itu dana Wakaf Ilmu juga ada membuat iklan bergerak melalui kenderaan orang kurang upaya yang bergerak di sekitar UPM. Terkini dana Wakaf Ilmu UPM telah melancarkan skuad sukarelawan Rakan Bakti Putra (Lihat Rajah 2) yang berperanan untuk menyokong aktiviti zakat dan wakaf di samping menjadi duta di kolej-kolej. Menurut informan:

“Setakat ini saya rasa dekat laman web itu sahaja atau pun facebook. Laman web Dana Wakaf Ilmu ini sama dengan laman web zakat dia (www.wazan.upm.edu.my). dekat situ adalah maklumat wakaf, maklumat zakat. Biasa kita promote url itulah. Kita ada cadangan untuk buat iklan bergerak dekat bas UPM kan tapi ada sedikit masalah tetapi kita sudah ada satu kenderaan OKU tau. Dekat kenderaan OKU itu kita letak iklan kita, iklan bergeraklah. Kenderaan OKU itu hasil daripada sumbangan wakaf dan zakat. Dekat kenderaan OKU itu kita letakkan iklan zakat dan wakaf UPM dan kenderaan ini memang bergerak dalam UPM. Kemudian, lain-lain cara untuk dapatkan maklumat itu datang ke pejabat sahajalah kan. Kita pun sudah ada sukarelawan Rakan Bakti Putra. Rakan Bakti Putra ni sukarelawan pelajar yang menyokong aktiviti wakaf, zakat, *Freeshop* dan macam-macam lah dan mereka ini juga jadi duta kita di kolej-kolej jadi macam pemberi maklumat, penyampai kan. Alhamdulillah saya rasa dengan adanya Rakan Bakti Putra ini Insyaa-Allah akan datang lebih ramai lagi pelajar UPM sedar kewujudan Dana Wakaf Ilmu ni.”



Rajah 2: Jualan Amal Rakan Bakti Putra

Penerima Wakaf

Dapatan kajian yang ketiga menerangkan proses agihan dana wakaf kepada penerimanya. Dana Wakaf Ilmu UPM telah membuat agihan manfaat wakafnya melalui Dermasiswa Asasi dan Dermasiswa Penyelidikan. Agihan ini berdasarkan prinsip bahawa semua orang layak menerima manfaat wakaf tanpa mengira latar belakang dan status ekonomi mereka. Menurut Informan:

“Semua orang layak tetapi manfaat ini ada dua aspek yang utama. Yang pertama tadi saya sebutkan principle dia pokok dia itu macam yang RM 6.48 juta ini kan, yang ini dalam bentuk tunai. Sepatutnya kita kena jadikan dia dalam bentuk aset atau properties haa dalam bentuk yang kekal. Jadikan dia dalam bentuk shop lot ke, bina makmal ke. Maksudnya bukan dalam bentuk tunai tetapi jadikan dia dalam bentuk aset yang kekal dan aset ini boleh dimanfaatkan oleh semua orang. Ini yang principle tadi itu. Lagi satu yang dipanggil return dia profit dia tu. Dalam istilah, dia dipanggil manfaat. Contohnya RM 6.5 juta kita dapat RM 300,000. Okay, RM 6.5 juta ini sepatutnya dibina aset lah. Beli tanah ke, beli shop lot ke beli bangunan ke kan. Dimanfaatkan oleh semua atau kita sewakan ke kan. Hasil dia tu dipanggil sebagai manfaat. Contohnya sekarang ini kita dapat manfaat dia RM300,000 setahun. Yang hasilnya ini kita agihkan terus dan kita tidak gunakan untuk beli aset biasanya. Kita agihkan terus dalam bentuk sekarang ini kita ada Wakaf Pendidikan n Wakaf Penerbitan. Untuk hasil dana ini tadi lah. Untuk wakaf pendidikan sekarang ini ada dua kita buat untuk Dermasiswa Asasi dan Dermasiswa Penyelidikan.”

Informan turut menjelaskan sebab dermasiswa ini diberikan kepada pelajar asasi laluan pantas Pusat Asasi UPM dan pelajar tahun akhir yang menjalankan penyelidikan. Hal ini adalah kerana pelajar asasi laluan pantas ini diterima masuk ke UPM dengan keputusan peperiksaan percubaan Sijil Pelajaran Malaysia. Oleh itu, mereka tidak mempunyai ruang dan peluang untuk mendapatkan biasiswa mahupun pinjaman bagi membiayai pengajian mereka di UPM. Inisiatif membantu golongan pelajar ini diambil oleh Dana Wakaf Ilmu UPM dengan menilai dan melihat kepada latar belakang keluarga pelajar yang memohon bantuan. Manakala, pelajar tahun akhir yang sedang menjalankan penyelidikan juga tidak mempunyai sebarang sumber dan bantuan bagi melaksanakan projek ilmiah mereka. Maka dana Wakaf Ilmu UPM turut membuka ruang bagi membantu pelajar yang memenuhi kriteria-kriteria yang telah ditetapkan di atas sebab limitasi bajet yang disediakan.

Menurut informan:

“Dia sebenarnya macam ini, asasi yang guna SPM trial results dia fast track. Dia masuk asasi fast track dia bukan asasi tulen. Trial SPM punya results itu keluar, dia terus mohon masuk UPM haa keputusan sebenar SPM belum keluar lagi tau. Orang-orang yang macam ini, tidak akan dapat bantuan mana-mana. JPA ke MARA ke tidak ada bantu sebab dia pakai keputusan trial tu kan. So, dekat situ kita nampak ada peluang lah yang boleh kita bantu kan. Tak semua lah kita tengok juga latar belakang keluarga dia dan tidak semua kita bantu kan. Ada proses dia yang Dermasiswa Penyelidikan ini pun first kita tengok ada ruang yang boleh kita bantu sebab kita tengok final year project ni memang tidak ada bantuan kan. So, kita rasa dekat situ kita kena bantu lah kan. Tetapi buat masa sekarang, bajet terhad kita utamakan kajian penyelidikan yang relate dengan wakaf atau zakat atau apa-apa yang boleh membangunkan ummah la kan. Buat masa ini kita utamakan tajuk-tajuk yang begitulah. Ramai yang mohon, itu membuktikan memang ramai orang perlukan bantuan untuk projek tahun akhir. Bertimbun-timbun permohonan, berkotak-kotak. Nanti saya akan bawakan kepada panel dan panel yang akan shortlist tapi memang ramai sangat yang mohon.”

Selain itu dana Wakaf Ilmu UPM turut mengagihkan manfaat wakaf melalui Wakaf Penerbitan dengan tujuan untuk membantu penerbitan buku-buku yang bermanfaat. Buku-buku ini adalah hasil karya pensyarah UPM sendiri seperti Mashaf al-Qur’an “Waqf Ibtida”, buku Memoir Radin Umar, Mashaf Qiyam al-Qur’an, buku Kenali Rasul Kita dan buku Solat Waktu Kritikal. Buku-buku ini dipilih kerana dilihat akan memberi impak yang positif kepada umat Islam. Menurut informan:

“Wakaf Penerbitan ini sebenarnya kita beli buku sahaja atau kita bantu penerbitan buku-buku tetapi buku yang bermanfaatlah. Buku-buku itu hasil pensyarah UPM sendiri macam Mashaf al-Qur’an “Waqf Ibtida”, buku Memoir Radin Umar dan Mashaf Qiyam al-Qur’an. Buku Kenali Rasul Kita ini, kita MOU dengan Telaga Biru. Solat Waktu Kritikal. Kita pilihlah buku-buku yang bermanfaat dan dihasilkan oleh staf UPM dan dia memberi impaklah..”

Secara keseluruhan, ketiga-tiga dapatan kajian yang dihuraikan di atas menunjukkan peranan penting Dana Wakaf Ilmu UPM dan sumbangannya terhadap warga UPM dan komuniti setempat.

KESIMPULAN

Secara kesimpulannya, hasil kajian mendapati bahawa Seksyen Pengurusan Dana Wakaf Ilmu mempunyai peranan yang penting dalam pembangunan pendidikan di UPM. Terdapat tiga peranan utama dalam melancarkan lagi operasinya. Terdapat tiga sebab utama penubuhan Dana Wakaf Ilmu UPM ini. Pertama sekali, penubuhan Dana Wakaf Ilmu ini dilihat mampu memberikan peluang dan ruang khususnya kepada umat Islam bagi melaksanakan amalan berwakaf di samping untuk meningkatkan tahap kesedaran umat Islam mengenai wakaf. Kedua, wakaf ini berpotensi untuk menjadi suatu instrumen kewangan yang lestari atau jangka panjang bagi pembangunan universiti. Hal ini demikian kerana bajet universiti yang telah dipotong oleh kerajaan menyebabkan universiti mengalami kekangan kewangan bagi menjalankan program-program pembangunan, penyelidikan dan penambahbaikan infrastruktur. Ketiga, amalan berwakaf ini mempunyai keistimewaan jangka panjang kepada umat Islam sekiranya diamalkan. Hal ini demikian kerana amalan berwakaf ini bukan sahaja menjanjikan pahala yang berlipat kali ganda malah berterusan sehingga ke hari kiamat kelak (www.wazan.upm.edu.my).

Seksyen ini disyorkan membuat penambahbaikan terhadap aktiviti, promosi, kumpulan sasaran dan operasi Dana Wakaf Ilmu UPM. Justeru dana Wakaf Ilmu UPM seharusnya mempergiatkan lagi promosi dalam kalangan pelajar agar mereka dapat menerima manfaat wakaf yang

disalurkan oleh Dana Wakaf Ilmu. Kepekaan dan keprihatinan masyarakat untuk melaksanakan amalan berwakaf dalam pendidikan adalah penting kerana kos pembiayaan pengajian semakin meningkat di Malaysia. Masyarakat juga harus sedar bahawa mereka adalah sebagai pewakaf (penyumbang) dan juga penerima manfaat wakaf. Amalan berwakaf ini boleh dilakukan oleh sesiapa sahaja tanpa mengira latar belakang, status ekonomi (miskin atau kaya) dan latar belakang agama mereka. Justeru, masyarakat boleh memberikan sumbangan mengikut kemampuan mereka demi mendapatkan kesejahteraan dunia dan akhirat. Untuk kajian akan datang, dicadangkan agar penyelidik memberi fokus kepada beberapa universiti awam yang menjadi model wakaf pendidikan serta membuat perbandingan dari sudut operasi dan pelaksanaan mereka.

PENGHARGAAN

Para penyelidik merakam ucapan terima kasih kepada Seksyen Dana Wakaf Ilmu UPM, Pusat Pengurusan Wakaf, Zakat dan Endowmen (WAZAN) UPM atas kerjasama yang diberikan dalam menjayakan kajian ini.

RUJUKAN

- Ahmad Zaki Latiff Hj. Abd. Latiff, Abdul Halim Ramli, Che Zuina Ismail, Kamarulzaman Sulaiman & Norzaidi Mohd.Daud.(2008). Wakaf Pengurusan dan Sumbangannya Terhadap Pendidikan Islam di Malaysia. Shah Alam: Pusat Penerbitan UPENA UiTM.
- Asmak Ab Rahman, (2009). Peranan Wakaf Dalam Pembangunan Ekonomi Umat Islam dan Aplikasinya di Malaysia. *Jurnal Syariah*, 17(1), 113-152.
- Mohd Afendi Mat Rani, (2011). Waqaf Pendidikan: Pengalaman di Pondok Moden Darussalam Gontor Ponorogo Indonesia. Dalam. *Isu-Isu Semasa Mengenai Waqaf*, Baharuddin Sayin (Penyunting), Pusat Penerbitan Universiti (UPENA), Universiti Teknologi Mara, Shah Alam Selangor.
- Mokhtar Hj. Ismail, (2014). Memperkasa Ekonomi dan Kewangan Institusi Pengajian Tinggi Islam (IPTI) di Malaysia: Pandangan dan Cadangan. *Conference on Management and Muamalah*. 26-27 Mei 2014.
- Najibah Mustaffa, & Mohd Zamro Muda, (2014). Pengurusan Wakaf Pendidikan di Institusi Pengajian Tinggi Malaysia: Satu Sorotan Literatur. *International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, 1(1), 45-57.
- Rahisam Ramli, Roslina Hashim, Nur Farhana Dahalan, Nur Yuhanis Ismon, & Shahrina Romli, (2015). Model Pengurusan Risiko dalam Mengendalikan Wakaf Pendidikan Tinggi: Satu Kerangka Konseptual. *Muktamar Waqf Ilmi II 2015*. Bandar Baru Nilai Negeri Sembilan. 26-27 Ogos 2015.
- Raja Nor Ashikin Raja Ramli, &Nor 'Adha Abd Hamid, (2014). Kelestarian Wakaf dalam Membangunkan Institusi Pendidikan: Kajian Awal. *International Conference on Postgraduate Research 2014*, (pp. 454-465). Kuala Lumpur. 1-2 Disember 2014.
- www.facebook.com/pages/Freeshop-UPM/1636635816624391
- WAZAN, www.wazan.upm.edu.my (2018) Laman Web Pusat Pengurusan Wakaf, Zakat dan Endowmen (WAZAN) UPM, muat turun 1 September 2018

INSTITUSI MASJID SEBAGAI AGEN PENYUMBANG DANA WAKAF PERAK AL-RIDZUAN

Fidlizan Muhammad, Azila Abdul Razak, Mohd Yahya Mohd Hussin & Salwa Amirah Awang

PENGENALAN

Instrumen sedekah, zakat dan wakaf telah menyumbang secara signifikan terhadap pembangunan dan perkembangan pelbagai bidang dalam Islam. Di Malaysia, instrumen zakat dan wakaf telah diuruskan secara institusi yang diletakkan di bawah bidang kuasa Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) mengikut negeri. Melalui institusi berkaitan, instrumen ini ditadbir secara sistematik mencakupi sistem, proses, perundangan dan sebagainya yang menjadi garis panduan kepada pihak-pihak berkepentingan. Dalam pengurusan zakat misalnya, proses kutipan dilakukan oleh amil yang dilantik oleh MAIN dan diagihkan dalam kawasan pentadbiran sesebuah negeri. Hal yang sama juga di aplikasi dalam instrumen wakaf yang mana pewakaf perlu menyerahkan aset wakaf kepada MAIN sebagai institusi yang berperanan sebagai pemegang amanah tunggal untuk mengurus dan membangunkan harta-harta wakaf berkenaan.

Walaupun instrumen-instrumen ini telah diuruskan secara institusi, terdapat beberapa isu yang sering dikaji dalam kalangan pengkaji semasa. Isu berkaitan zakat antaranya ialah definisi dan bahagian asnaf yang berbeza mengikut negeri (Ahmad Fahmee & Muhammad Ridhwan 2014; Ahmad Fahmee *et al.*, 2014; Ahmad Fahmee *et al.*, 2013; Mansor *et al.*, 2013), *Had al-Kifayah* tidak seragam (Khairudin, Sharina Farihah & Azila 2015), pengetahuan mengenai sumber-sumber zakat (Mohd Ali, Hairunnizam & Nor Ghani 2004; Nur Azura, NorAzlina & NorFadzlin 2005, Nur Barizah & Hafiz Majdi 2010) dan tahap kesedaran pembayar zakat (Hairunnizam, Sanep & Mohd Ali 2007; Hairunnizam, Sanep & Radiah 2009). Manakala isu dalam wakaf pula adalah undang-undang wakaf mengikut negeri yang berbeza (Abdul Rahman & Othman, 2006; Sharifah Zubaidah 2016), kadar sewaan rendah tanah wakaf (Kamarudin 1992; Mohamad Zaim, Muhammad Ikhlas & Mohd Anuar 2015), pelaksanaan wakaf oleh individu atau organisasi tanpa melalui MAIN (Siti Mashitoh 2017; Mohd Ali 2016; Sallehuddin 2013) dan sebagainya. Namun demikian, kewujudan institusi khusus yang menguruskan zakat dan wakaf dengan set perundangan yang ditambah baik memudahkan pihak bertanggungjawab untuk mengawal selia dan menyelesaikan isu-isu yang berlaku dari semasa ke semasa.

Instrumen sedekah atau derma pula berbeza dengan zakat dan wakaf. Individu atau organisasi memerlukan kelulusan daripada pihak MAIN sebelum melakukan pungutan daripada sumbangan orang ramai untuk tujuan khairat kepada kepentingan agama Islam atau bagi faedah orang-orang Islam mengikut hukum Syarak (rujuk contoh Enakmen Pentadbiran Agama Islam dari Negeri Selangor, Pulau Pinang, Kelantan, Kedah, Perak). Penetapan peraturan ini bertujuan untuk mengelakkan penyalahgunaan wang sumbangan, masalah peminta sedekah jalanan dan sebagainya. Bagi penyumbang pula, mereka bebas untuk menyumbang kepada pihak-pihak yang memerlukan mengikut kemampuan dan kepentingan tertentu seperti manfaat percukaian. Dalam senario ini, pemberian sumbangan yang layak menerima layanan percukaian adalah sumbangan yang diberikan kepada organisasi berdaftar dan diluluskan di bawah Subseksyen 44 (6) Akta Cukai Pendapatan 1967 oleh Lembaga Hasil Dalam Negeri (LHDN) seperti Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YaPEIM), Yayasan Islam Negeri Kedah, Yayasan Kebajikan Nusantara (YAKIN) dan sebagainya.

INSTITUSI MASJID SEBAGAI AGEN PENYUMBANG

Dana sumbangan yang dimiliki oleh institusi masjid menarik untuk diterokai lanjut untuk dimanfaatkan bagi pembangunan Islam. Institusi masjid menerima satu jumlah purata sumbangan yang sama pada setiap bulan yang disumbangkan oleh masyarakat melalui tabung-tabung masjid.

Walaupun sumbangan melalui tabung-tabung ini tidak dijanjikan dengan layanan percukaian, namun jumlah kutipan yang memberangsangkan diterima oleh masjid sama ada secara mingguan, bulanan atau tahunan. Hal ini menunjukkan bahawa masyarakat menaruh kepercayaan yang tinggi kepada kemampuan institusi masjid untuk membelanjakan dana tersebut bagi tujuan kebajikan. Melalui sumbangan ini, institusi masjid telah melaksanakan pelbagai projek pembangunan dan aktiviti keagamaan untuk manfaat masyarakat setempat.

Penerimaan sumbangan tanpa perbelanjaan sepenuhnya telah menimbulkan isu simpanan beku dalam institusi perbankan (Jaafar *et al.*, 2001; Joni *et al.*, 2001). Institusi masjid yang menerima wang kutipan yang melebihi perbelanjaan perlu memanfaatkan wang berkaitan untuk memberi faedah kepada semua pihak. Memandangkan masjid menerima wang secara berterusan daripada sumbangan orang ramai dan MAIN pula memiliki dan membangunkan wakaf, maka penyertaan institusi masjid adalah penting sebagai entiti alternatif yang menyumbang dana bagi merealisasikan rancangan pembangunan wakaf. Namun demikian, cadangan penyertaan masjid dalam pembangunan wakaf ini memerlukan satu penelitian lanjut dari aspek pengurusan dan sekatan peraturan perbelanjaan wang masjid. Dasar dan amalan perbelanjaan yang terhad untuk sesebuah masjid dan kariah tertentu ini perlu dinilai semula (Asharaf *et al.*, 2014). Hal ini untuk memastikan manfaat sumbangan yang dikutip di masjid, memberikan kesan limpahan dalam pelbagai aspek keperluan masyarakat.

Cadangan untuk melibatkan institusi masjid sebagai penyumbang dana secara langsung dalam pembangunan wakaf dapat direalisasikan khususnya di negeri Perak. Pengurusan dua institusi iaitu masjid dan wakaf di bawah MAIPK adalah kelebihan yang memudahkan kawal selia dilakukan. Institusi pengurus wakaf di negeri Perak telah ditubuhkan dalam satu Persidangan Majlis Agama Islam dan Adat Melayu Perak ke-193 pada 18 Disember 2015 yang dikenali sebagai Waqaf Perak al-Ridzuan (WPAR). WPAR telah merancang pelbagai projek pembangunan berasaskan dana wakaf bagi kemaslahatan penyumbang dan masyarakat di Perak. Pada tahun 2015, beberapa projek pembangunan wakaf telah dilancarkan oleh WPAR dengan nilai pembangunan sebanyak RM65 juta. Walau bagaimanapun, sumbangan yang diterima oleh WPAR agak perlahan. Sehingga Disember 2017, jumlah kutipan wakaf yang diperoleh adalah sebanyak RM 6.2 juta atau bersamaan 9.53 peratus dari nilai pembangunan yang disasar. Jumlah ini meningkat sedikit kepada RM6.4 juta melalui semakan atas talian WPAR pada Julai 2018. Jumlah kutipan yang perlahan ini menimbulkan pelbagai persoalan sama ada kewujudan WPAR sebagai institusi pengurus wakaf di Perak dan kaedah sumbangan yang dilaksanakan diketahui oleh masyarakat Islam atau sebaliknya.

Penerimaan sumbangan wakaf oleh WPAR yang perlahan ini memerlukan MAIN membuat satu perubahan strategi dengan memberi kelonggaran dalam sekatan pengurusan perbelanjaan dana masjid. Institusi masjid yang berkemampuan dan menerima sumbangan melebihi perbelanjaan dan simpanan yang tinggi perlu diberi ruang untuk berperanan sebagai penyumbang dana langsung dan berterusan kepada WPAR berbanding peranan sebagai perantara atau agen mewakili WPAR pada masa kini. Peranan masjid sebagai pusat pengumpulan sumbangan daripada orang ramai untuk tujuan telah diterima dalam kehidupan masyarakat Muslim kini. Kutipan ini dilakukan melalui pelbagai cara seperti menyediakan tabung khusus dan hebahan yang sering dilakukan pada hari Jumaat. Menariknya, wang kutipan ini digunakan untuk pembangunan yang melangkaui sempadan kariah, negeri bahkan negara. Hal ini berbeza dengan wang kutipan yang diperoleh oleh institusi masjid melalui tabung yang dihadkan perbelanjaannya untuk masjid dan kariah sahaja.

Memandangkan pihak luar yang membuat kutipan melalui masjid menerima kutipan memberangsangkan, maka MAIN perlu membuka ruang kepada masjid-masjid yang mempunyai lebih pendapatan untuk terlibat langsung sebagai penyumbang dana dalam pembangunan yang dilakukan oleh institusi lain termasuk WPAR. Hal ini penting untuk memberi kesan limpahan menyeluruh kepada penyumbang dan penerima manfaat dana. Realitinya, cadangan ini dapat dilaksanakan berdasarkan penelitian semula definisi penggunaan wang masjid di dalam garis panduan yang terhad kepada maksud pelaburan bertujuan menjana pendapatan. Penambahbaikan takrifan dalam garis panduan membolehkan pihak pengurusan masjid menyalurkan nilai sumbangan secara konsisten

kepada WPAR dengan tujuan pelaburan yang menjana manfaat dan dapat dinikmati oleh seluruh masyarakat berbanding penjanaan semula kepada pendapatan masjid sahaja.

Sokongan sumber kewangan WPAR dari institusi masjid dijangka memberi natijah positif jangka panjang kepada meningkatnya bilangan penyumbang dan amaun disumbangkan oleh masyarakat Islam kepada masjid. Untuk merealisasikan cadangan ini, MAIPk perlu meneliti kekangan dan penyelesaian yang boleh dilakukan untuk melibatkan institusi masjid secara aktif dalam pembangunan wakaf oleh WPAR. Perbincangan lanjut cadangan ini diterangkan dalam empat bahagian berikutnya. Pada bahagian kedua dan ketiga makalah menerangkan mengenai latar belakang WPAR dan hubungan antara wakaf dengan institusi masjid. Cadangan penyaluran sumbangan masjid untuk mendanai projek WPAR pula dibincangkan dalam bahagian keempat dan diakhiri dengan kesimpulan pada bahagian kelima.

WAKAF PERAK AL-RIDZUAN (WPAR) DAN RANCANGAN PEMBANGUNAN WAKAF

Wakaf Perak al-Ridzuan (WPAR) merupakan sebuah institusi wakaf baharu yang ditubuhkan di negeri Perak. Institusi ini ditubuhkan pada 18 Disember 2015 dalam satu Persidangan Majlis Agama Islam dan 'Adat Melayu Perak (MAIPk) kali ke-193. Perkataan Perak al-Ridzuan yang mengikuti perkataan wakaf dalam nama institusi ini bermaksud penerimaan hasil wakaf oleh pihak institusi akan digunakan dan dinikmati oleh seluruh rakyat di negeri Perak. Bagi menyokong institusi ini untuk beroperasi dengan baik, Enakmen Wakaf (Perak) 2015 telah digubal dan berkuat kuasa pada 15 Februari 2016. Enakmen ini mengandungi 10 bahagian dengan 50 seksyen yang mencakupi aspek pewujudan wakaf, *istبدال* dan pembangunan, pengurusan, kewangan dan sebagainya.

Penubuhan WPAR adalah selaras dengan enakmen berkaitan pada Bahagian IX, Seksyen 34 iaitu Penubuhan Kumpulan Wang Wakaf. Menerusi enakmen ini, MAIPk memberikan kuasa kepada WPAR untuk mentadbir dan membangunkan harta wakaf. Hal ini dinyatakan dalam Seksyen 38 yang mana wang wakaf dibenarkan untuk dilaburkan secara syariah di dalam mana-mana bank, institusi pelaburan dan sekuriti yang diterbitkan oleh kerajaan negeri dan kerajaan persekutuan. Pihak WPAR boleh mendapatkan wang wakaf daripada orang ramai dengan mewujudkan skim-skim tertentu yang bersesuaian dengan enakmen pada Bahagian II, Seksyen 11 iaitu Skim Wakaf dan Wakaf Saham. Penyertaan skim-skim ini dapat dilakukan melalui pelbagai kaedah seperti sumbangan kaunter pejabat MAIPk, ejen berdaftar seperti amil dan staf MAIPk, potongan gaji dan perbankan atas talian.

Bagi merealisasikan pembangunan projek wakaf oleh WPAR supaya dapat disiapkan mengikut kos dan tempoh yang telah dirancang, maka sokongan dana secara berterusan daripada semua pihak adalah penting. Dalam kes wakaf di Selangor misalnya, Bank Muamalat Malaysia Berhad telah berperanan mewujudkan produk perbankan wakaf korporat (Asharaf & Abdullah 2014) melalui usaha sama dengan Perbadanan Wakaf Selangor (PWS) di Selangor yang dikenali sebagai Wakaf Selangor Muamalat, Majlis Agama Islam Negeri Sembilan (Wakaf Negeri Sembilan Muamalat) dan Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan (Wakaf MAIK Muamalat) (Waqaf Muamalat. (n.d.)). Sokongan yang sama juga telah diperolehi oleh WPAR melalui usaha samanya dengan Maybank Islamic. WPAR telah menerima sokongan dana daripada Maybank Islamic yang telah bersetuju menyumbang sebanyak RM10 juta yang meliputi sumbangan untuk pembangunan projek wakaf kediaman pelajar di Universiti Islam Sultan Azlan Shah (USAS) sebanyak RM5 juta dan wakaf am berbentuk tunai sebanyak RM5 juta (World Bank Group 2016). Di samping itu, Maybank Islamic juga bersetuju untuk menyediakan wakaf berbentuk pemberian sepadan bagi setiap RM1 yang disumbangkan oleh peserta kepada WPAR menerusi saluran bayaran atas talian iaitu Maybank2u bertujuan menggalakkan penyertaan masyarakat untuk berwakaf dengan WPAR (WPAR, n.d) Melalui usaha sama dan kaedah yang menguntungkan ini, maka WPAR perlu melaksanakan strategi berkesan dalam memasarkan skim-skim wakaf yang mampu menarik minat masyarakat Muslim di Perak khususnya.

Semenjak ditubuhkan, WPAR telah merancang pelbagai projek wakaf untuk kemaslahatan penduduk di negeri Perak. Secara umum, nilai projek pembangunan bersasar yang telah dirancang adalah berjumlah RM65 juta dan dapat ditunjukkan dalam Jadual 1 berikut.

Jadual 1: Projek pembangunan wakaf oleh WPAR

Projek Pembangunan	Sasaran (RM)	Kutipan Semasa (RM)	Peratus kutipan	Baki (RM)
Pembangunan Asrama USAS	15,000,000.00	5,298,616.73	35.32	9,701,383.27
Program Mumtaz Waqf Business Centre (WBC)	10,000,000.00	73,200.55	0.73	9,926,799.45
Pembinaan Pusat Hemodialisis	20,000,000.00	249,941.32	1.25	19,750,058.68
Perkembangan Ilmu Al-Qur'an	10,000,000.00	239,159.93	2.39	9,760,840.07
Wakaf Bot	5,000,000.00	280,477.86	5.61	4,719,522.14
JUMLAH	65,000,000.00	6,191,772.24		58,808,227.76

Sumber: WPAR (n.d.)

Berdasarkan senarai projek pembangunan wakaf yang dirancang, didapati bahawa jumlah kutipan semasa ialah RM6.2 juta (1 Jun 2018) iaitu 9.53 peratus daripada jumlah sasaran. Projek pembangunan asrama USAS merupakan projek yang menerima kutipan tertinggi iaitu RM5.3 juta dengan sokongan dana wakaf sebanyak RM5 juta yang diberikan oleh Maybank Islamic. Bagi projek-projek lain yang telah dirancang semenjak dua tahun yang lalu, peratus jumlah kutipan yang diperolehi adalah sedikit. Untuk menjayakan kesemua perancangan ini, WPAR memerlukan baki wang wakaf sebanyak RM58.8 juta. Memandangkan jumlah wang wakaf yang berbaki adalah tinggi, WPAR perlu melaksanakan pendekatan yang lebih agresif bagi mengumpulkan dana. Strategi yang terhad kepada mempelbagaikan kaedah menyumbang sahaja, tidak dapat menjamin WPAR menerima satu jumlah purata wang wakaf yang konsisten dan memberi kesan kepada kemajuan pembangunan.

Memandangkan WPAR telah mendapat sokongan dana berbentuk wakaf yang sepadan melalui usaha sama Maybank Islamic, maka penerokaan penyumbang-penyumbang baharu perlu dipergiat. Dalam hal ini, sumber dana yang disumbangkan oleh masyarakat kepada masjid akan dikemukakan pada perbincangan berikutnya sebagai institusi berpotensi besar dimanfaatkan oleh WPAR. Melalui transmisi dana masjid ke WPAR, sumbangan yang diberikan secara tidak formal kepada masjid dapat memberikan manfaat menyeluruh kepada masyarakat Muslim sebagai penyumbang dan diterima oleh Allah SWT sebagai amal jariah yang berkekalan. Kejayaan usaha ini dapat membetulkan salah faham dalam kalangan masyarakat Muslim berkaitan penggunaan wang wakaf yang ditanggapi terhad kepada tujuan membangunkan masjid, sekolah agama dan tanah perkuburan sahaja (Megat & Asiah 2006)

HUBUNGAN WAKAF DAN INSTITUSI MASJID

Kutipan wang menggunakan instrumen wakaf untuk membina masjid, kubur dan sekolah agama adalah amalan yang popular dalam kalangan masyarakat Islam. Penerimaan wang wakaf daripada penyumbang untuk membina masjid contohnya digunakan secara menyeluruh untuk menyiapkan fizikal dan infrastrukturnya. Selepas siap didirikan, masjid didapati berterusan menerima sumbangan kewangan sama ada daripada penyumbang sedia ada dan baharu bagi perbelanjaan aktiviti dan menampung kos operasi. Sumbangan berterusan ini disebabkan penyumbang merasa yakin, dekat dan lebih patuh dengan memberi sumbangan kepada masjid (Salwa Amirah *et al.*, 2015). Situasi ini

menunjukkan masyarakat Muslim meletakkan kepercayaan yang tinggi kepada untuk memanfaatkan sumbangan yang diberikan untuk pembangunan masjid dan masyarakat Islam.

Namun demikian, timbul persoalan mengenai sejauh mana sumbangan yang dikumpulkan oleh institusi masjid dapat digunakan atau dimobilisasikan untuk manfaat secara menyeluruh kepada masyarakat Islam. Hal ini penting untuk difahami berdasarkan isu semasa mengenai wang masjid yang disimpan beku (Mohd Yahya *et al.*, 2014, Jaafar *et al.*, 2001) di institusi perbankan walaupun terdapat beberapa kajian yang mengesyorkan pelbagai strategi penggunaan wang masjid untuk manfaat bersama (Joni & Che Zarrina (2002)). Untuk menjawab persoalan ini, penelitian enakmen dan fatwa berkaitan dana dan pengurusan wang masjid adalah penting. Secara umum, masjid menerima pelbagai pendapatan (Intan *et al.*, 2014) yang dapat dikategorikan kepada dua bentuk dana iaitu dana khusus dan dana umum. Dana khusus merujuk kepada kutipan yang terhad kepada tujuan dan jumlah kutipan tertentu. Antara kaedah memperoleh dana ini adalah melalui peruntukan khusus daripada pihak MAIN, mewujudkan skim derma tunai yang didaftarkan dengan Lembaga Hasil Dalam Negeri (LHDN) bagi melayakkan penyumbang mendapatkan hak pelepasan dalam pengiraan cukai dan mewujudkan tabung khas di masjid atau beberapa buah masjid.

Dana umum pula berbeza dengan dana khusus. Sumbangan dana ini tidak dihadkan jumlah kutipan, tempoh masa dan perbelanjaan. Sumber pendapatan masjid melalui dana ini pelbagai iaitu berkala, tidak berkala dan keuntungan perniagaan daripada aset-aset masjid. Sumbangan dari sumber berkala diperoleh melalui inisiatif yang dirancang oleh masjid untuk memastikan pendapatan masjid diterima secara kerap dan konsisten seperti Tabung Jumaat, potongan gaji secara bulanan oleh ahli kariah dan sumbangan tetap oleh organisasi swasta. Manakala, sumbangan dari sumber tidak berkala berpunca daripada peruntukan tahunan daripada MAIN atau organisasi korporat dan juga aktiviti keagamaan tertentu seperti Hari Raya Aidil Fitri, Hari Raya Aidil Adha, Maulid al-Rasul dan sebagainya.

Bagi masjid yang mengusahakan aset wakaf seperti tanah pertanian, bangunan perniagaan, kenderaan dan lain-lain, keuntungan dalam bentuk sewaan, pajakan atau perkongsian keuntungan merupakan bentuk pendapatan tambahan yang baharu. Pendapatan ini dapat diterima oleh masjid dalam bentuk penerimaan berkala dan juga tidak berkala. Memandangkan sumber dana bagi setiap masjid adalah pelbagai, maka jumlah pendapatan yang diterima juga berbeza-beza. Faktor lokasi, kepadatan penduduk dan tahap sosio ekonomi ahli kariah merupakan antara faktor penting mempengaruhi jumlah pendapatan sesebuah masjid. Umumnya, sumbangan yang diterima oleh masjid yang berada di kawasan bandar adalah lebih tinggi berbanding dengan kawasan luar bandar (Jaafar *et al.*, 2001). Perkembangan ekonomi yang pesat di bandar juga memberi kelebihan kepada masjid yang memiliki aset-aset wakaf untuk diusahakan bagi meningkatkan jumlah pendapatan kepada masjid.

Memandangkan pengurusan dan perbelanjaan dana masjid tertakluk kepada enakmen MAIN, maka JPM perlu memahami pro dan kontra dalam mendapatkan sumbangan orang ramai menerusi tabung umum atau tabung khusus di masjid. Keputusan ini berkait rapat dengan masalah wang simpanan beku masjid di institusi perbankan yang kurang memberi kesan dan manfaat kepada pembangunan Islam. Penelitian dalam beberapa enakmen negeri menunjukkan bahawa JPM merupakan pengurus yang mewakili MAIN dalam menjaga dan mentadbir harta masjid. Sehubungan itu, jawatankuasa berkenaan diberi hak untuk menerima dan menggunakan hasil pendapatan untuk faedah masjid, kebajikan am agama dan masyarakat Islam. Dalam hal ini juga, MAIN turut mempunyai kuasa untuk menentukan kegunaan dana yang diterima oleh masjid sama ada boleh digunakan untuk tujuan khusus atau tujuan umum yang lain. Sehubungan itu, terdapat beberapa fatwa yang dikeluarkan oleh MAIN yang boleh dijadikan panduan oleh JPM dalam menguruskan tabung masjid. Jadual 2 merupakan beberapa fatwa yang bersangkutan dengan dana dan penggunaan dana yang diperoleh masjid.

Jadual 2: Fatwa berkaitan pendapatan dan perbelanjaan dana masjid

Kategori	Perkara	Fatwa
Pendapatan	Derma daripada wang perbankan Konvensional	1. Pihak masjid tidak boleh menerima wang (<i>interest</i>) tersebut. Wang tersebut perlu diserahkan kepada Baitulmal.
		2. Fatwa berkenaan <i>interest</i> seperti no.1. Manakala jika bank memberi peralatan seperti peralatan hawa dingin bagi kepentingan masjid maka pihak masjid harus menerimanya.
		3. Wang faedah bank (<i>interest</i>) hendaklah diserahkan kepada Baitulmal kerana ianya termasuk di dalam kategori wang yang tidak bertuan.
Perbelanjaan	Tabung Kebajikan Am di Masjid	Ia hendaklah digunakan bagi perkara-perkara yang bersangkutan dengan sukan, pelajaran dan lain-lain. Tabung ini hendaklah tidak bersangkutan dengan masjid atau diletakkan di dalam masjid.
	Kutipan dana masjid baru diguna untuk Membina surau	Kutipan dana terbabit boleh digunakan untuk mendirikan surau di tempat terbabit supaya tidak terhenti pahala orang yang berniat berwaqaf wang untuk mendirikan masjid.
	Tujuan tabung Masjid	Hendaklah dinyatakan dengan jelas tujuan tabung-tabung khas yang diwujudkan dan ke mana wang terbabit disalurkan seperti derma Maulid Rasul dan Khatamal-Qur'an. Sekiranya terdapat lebih disimpan untuk sambutan tahun hadapan.
	Derma untuk membaiki Masjid digunakan untuk membeli Tikar, pembesar Suara dan mesin Rumput	Derma ini hanya khusus untuk membaiki masjid tidak boleh guna untuk tujuan lain. Sekiranya tidak terdapat kerosakan ianya disimpan untuk membaiki kerosakan pada masa akan datang. Derma baharu perlu diwujudkan untuk membeli tikar atau perabot.
	Memindahkan Wang Derma Suatu Masjid Ke Masjid Yang Lain	Tidak harus. Kerana niat penderma menderma untuk masjid itu sahaja, maka hendaklah ianya dipatuhi.
	Tabung Kebajikan Khas	Ianya hendaklah digunakan untuk perkara-perkara yang berkaitan dengan masjid dan juga kepentingan agama Islam seperti menguruskan jenazah, kelas fardhu ain dan lain-lain.
	Menggunakan Wang Tabung Masjid Bagi Menampung Perbelanjaan Aktiviti-aktiviti Masjid Seperti Membayar Penceramah	Harus jika dinyatakan terlebih dulu tujuan tabung diadakan dan cara wang tersebut digunakan.

Sumber: Asharaf, Abdullah, Norman, Asmaddy & Mohd Aizuddin (2014)

Berdasarkan Jadual 2, didapati bahawa keputusan fatwa mengenai dana masjid berfokus kepada perbelanjaan berbanding pendapatan. Sehubungan itu, perbincangan ini boleh menjadi rujukan kepada JPM untuk memilih bentuk tabung yang sesuai diwujudkan bagi memastikan wang yang diperoleh dapat dibelanjakan dengan baik. Lebih perbelanjaan daripada aktiviti khusus seperti Ihya Ramadhan, Maulid al-Rasul, Khatam al-Qur'an, tabung pembaikan masjid dan lain-lain tidak boleh dibelanjakan untuk aktiviti berbeza melainkan JPM membuat hebahan dan mendapat persetujuan daripada pihak penderma (Jabatan Mufti Melaka, 2014). Memandangkan wujud kekangan untuk membelanjakan lebih wang daripada kutipan tabung-tabung khusus, maka pengumpulan wang masjid melalui tabung umum adalah lebih baik. Kutipan melalui tabung umum pula memerlukan JPM untuk merancang bahagian dan jumlah perbelanjaan dengan sistematik. Terdapat tiga bentuk perbelanjaan (Asharaf *et al.*, 2014) yang boleh dibelanjakan menggunakan wang masjid iaitu tujuan *'idari* (pembangunan masjid), *ijtima'ie* (pembangunan tidak bermotifkan keuntungan) dan *tijari* (perniagaan bermotifkan keuntungan). Bahagian perbelanjaan ini wujud di sesebuah masjid bergantung kepada tahap pendapatan dan perbelanjaan. Peruntukan utama adalah untuk kegunaan perbelanjaan *'idari* yang perlu dipastikan mencukupi dan tidak menjejaskan operasi masjid. Bagi masjid yang memiliki lebih wang, ia dapat diperuntukkan untuk tujuan *'ijtima'ie* dan *tijari*. Institusi

masjid yang berjaya merancang dan menonjolkan kesan positif daripada perbelanjaan dapat meningkatkan tahap keyakinan penyumbang. Keefisienan perbelanjaan dana ini membolehkan penyumbang sedia ada berterusan dan meningkatkan jumlah sumbangan serta menarik minat penyumbang-penyumbang baharu.

Sehubungan itu, WPAR selaku sebuah institusi yang berada di bawah pentadbiran MAIN di Perak boleh memanfaatkan pendapatan masjid yang diperuntukkan untuk perbelanjaan '*ijtima*' ini. Penyaluran sumbangan daripada masjid secara berkala kepada WPAR dapat mempercepatkan pelaksanaan projek-projek pembangunan wakaf yang telah dirancang. Bahagian selanjutnya akan membincangkan sejauh mana cadangan pendanaan WPAR melalui institusi masjid ini adalah relevan dan dapat diaplikasi di Perak.

PENDANAAN PROJEK WPAR MELALUI MASJID

Tujuan pengurusan pendapatan masjid adalah berbeza dengan wang zakat dan wang simpanan perbankan. Wang zakat yang diterima oleh institusi zakat perlu diagihkan kepada kumpulan asnaf berkelayakan, manakala wang simpanan pula perlu dilaburkan untuk mendapat laba bagi pihak pelabur. Hal ini berbeza dengan wang masjid yang diberikan oleh masyarakat secara percuma untuk dibelanjakan bagi tujuan masjid dan pembangunan Islam. Penerimaan sumbangan secara berterusan oleh masjid memerlukan JPM membuat rancangan perbelanjaan yang rapi untuk memanfaatkan pendapatan ini. Masjid yang mempunyai pendapatan yang melebihi perbelanjaan pengurusan ('*idari*') mempunyai pelwang untuk memanfaatkan kegunaan dana sumbangan bagi pembangunan di luar kariah.

WPAR sebagai sebuah institusi yang membangunkan projek wakaf bagi pihak MAIPk boleh memanfaatkan lebihan dana yang dimiliki oleh masjid. Penyaluran sebahagian kecil daripada dana masjid yang diperuntukkan di bawah tujuan '*ijtima*' secara berterusan dapat memastikan projek-projek pembangunan yang dirancang oleh WPAR mampu disiapkan mengikut jadual dan memberi manfaat kepada masyarakat Islam di Perak. Persoalannya, apakah kelebihan-kelebihan yang diperoleh menerusi penglibatan masjid sebagai agen penyumbang langsung kepada WPAR berbanding bertindak sebagai wakil kutipan tabung WPAR sahaja.

Kajian ini mencadangkan institusi masjid berperanan sebagai agen penyumbang kepada WPAR berdasarkan tiga justifikasi. Pertama, MAIN telah memberikan kuasa kepada JPM menguruskan pendapatan untuk dibelanjakan mengikut keperluan masjid, melainkan pendapatan yang diperoleh oleh masjid telah ditetapkan untuk tujuan tertentu. Menariknya, tujuan dan jumlah perbelanjaan ini jarang dipedulikan oleh penyumbang melainkan masjid membuat hebahan melalui notis atau siar raya pada hari Jumaat. Sikap ini didapati sinonim dengan isu peminta sedekah yang semakin berleluasa di Malaysia (Salwa Amirah *et al.*, 2015). Tahap sikap sebegini menunjukkan penyumbang meletakkan kadar kepercayaan yang tinggi kepada JPM untuk membelanjakan wang sumbangan untuk pembangunan Islam. Oleh yang demikian, penyumbang dapat dirumuskan sebagai individu bersifat terbuka dan dapat menerima keputusan perbelanjaan yang dibuat oleh JPM untuk manfaat secara lebih meluas dan tidak terhad kepada aktiviti masjid dan ahli kariah sahaja. Sehubungan itu, keputusan fatwa yang menghadkan perbelanjaan untuk kegunaan masjid itu sahaja memerlukan satu perbincangan lanjut. Contohnya, adakah lebihan sumbangan untuk pembaikan masjid perlu disimpan atau dibelanjakan untuk aktiviti lain di masjid, disumbangkan untuk pembangunan masjid dan institusi pembangunan Islam lain. Sekiranya dibenarkan, apakah mekanisme terbaik yang perlu dilaksanakan oleh JPM untuk memastikan bahawa penyumbang mengetahui dan menyokong keputusan perbelanjaan berkaitan.

Justifikasi kedua pula berkaitan dengan isu keefisienan JPM menguruskan pelbagai jenis (tujuan) tabung. Faktor-faktor seperti usia, pengetahuan perakaunan dan kerja percuma "*fisabilillah*" melibatkan ahli JPM merupakan antara isu pengurusan masjid. Penglibatan golongan muda sebagai JPM amat sedikit disebabkan faktor komitmen terhadap kerjaya dan keluarga dan perasaan hormat

kepada golongan berusia. Atas kekangan ini, sistem pengurusan kewangan masjid yang dilaksanakan perlulah ringkas dan mampu digunakan untuk membuat keputusan (*decision usefulness*) secara telus (Said, Mohamed, Sanusi & S.Yusuf 2013; Sulaiman *et al.*, 2008). Oleh yang demikian, langkah mengurangkan kewujudan tabung dengan pelbagai nama dapat memudahkan pengurusan kewangan dilakukan. Rentetan itu, keputusan untuk membenarkan institusi masjid berperanan sebagai penyumbang kepada WPAR memberikan tiga faedah. Pertama, institusi masjid tidak perlu menguruskan tabung baharu yang disediakan oleh WPAR di setiap masjid. Kedua, penjimatan kos kepada WPAR untuk menyediakan dan menempatkan tabung-tabung WPAR di seluruh masjid di negeri Perak dan ketiga adalah mengurangkan persaingan mendapatkan dana daripada individu yang sama. Bilangan tabung masjid yang lebih banyak dan bergerak memudahkan sumbangan diberikan berbanding satu unit tabung WPAR yang ditempatkan pada sudut tertentu sahaja di masjid. Oleh yang demikian, kemampuan institusi masjid menguruskan perbelanjaan aktiviti dan operasi seperti menyalurkan sebahagian lebihannya kepada WPAR ini merupakan indikator kewujudan integrasi institusi Islam yang saling memberi sokongan untuk pembangunan umat Islam di dalam sesebuah negeri atau negara.

Justifikasi ketiga pula ialah WPAR telah mewujudkan pelbagai kaedah untuk memudahkan masyarakat menyumbang iaitu sumbangan melalui kaunter, potongan gaji dan pindahan wang atas talian. Namun, kaedah-kaedah ini terhad dan relevan bagi kumpulan masyarakat yang mempunyai pendapatan tetap sama ada bekerja di sektor awam atau swasta, berdekatan dengan pejabat MAIPK, mengenali amil yang dilantik dan berpengetahuan mengenai teknologi. Walaupun wakaf merupakan perkara yang dituntut bagi kumpulan masyarakat yang berkemampuan, namun penglibatan masjid sebagai institusi perantara mampu untuk membuka konsep kemampuan yang lebih inklusif kepada semua lapisan Muslim tanpa terikat kepada umur, jenis pekerjaan, nilai wakaf, pengetahuan dan sebagainya. Rentetan itu, peranan masjid sebagai agen penyumbang secara langsung kepada WPAR berbanding pihak tengah (wakil) untuk mengumpulkan dana dapat merealisasikan wakaf sebagai instrumen beramal jariah yang mampu disertai oleh semua individu Muslim.

Berdasarkan tiga justifikasi di atas, peranan masjid sebagai agen penyumbang kepada WPAR dapat direalisasikan. Penyaluran dana secara berterusan daripada institusi masjid diyakini memberikan implikasi kewangan positif kepada WPAR. Kesan kepada kewangan WPAR melalui sumbangan institusi masjid ditunjukkan melalui dua kaedah sumbangan yang disimulasi seperti ditunjukkan dalam Jadual 3 (Kadar Sumbangan Tetap) dan Jadual 4 (Kadar Sumbangan Prestasi).

Jadual 3: Simulasi Sumbangan Masjid terhadap WPAR
(Kaedah 1: Kaedah Sumbangan Tetap)

Simulasi	Bilangan Masjid	Nilai Sumbangan (RM) Sebulan	Jumlah Sumbangan Tahunan (RM)
1	620	10	74,400
2	620	20	148,800
3	620	30	223,200
4	620	50	372,000
5	620	100	744,000

Berdasarkan Jadual 3, lima nilai sumbangan daripada institusi masjid dihitung melibatkan sumbangan daripada 620 masjid pada nilai sumbangan yang sama dan tetap iaitu RM10 hingga RM100 setiap bulan dalam tempoh satu tahun. Hasil daripada simulasi menunjukkan bahawa sumbangan insituti masjid sebanyak RM10 sebulan menyumbang sebanyak RM74,400 setahun kepada WPAR, RM148,800 (RM20 sebulan), RM232,200 (RM30 sebulan), RM372,000 (RM50 sebulan) dan RM744 ,000 (RM100 sebulan). Kesediaan masjid menyalurkan sebanyak RM100 sebulan menyumbang sebanyak 1.14 peratus daripada keseluruhan dana yang diperlukan oleh WPAR. Memandangkan prestasi pendapatan masjid adalah berbeza-beza, maka hasil simulasi pengiraan yang ditunjukkan dalam Jadual 4 mengambil kira faktor berkaitan.

Jadual 4: Simulasi Sumbangan Masjid terhadap WPAR
(Kaedah 2: Kaedah Sumbangan Mengikut Prestasi Pendapatan Masjid)

Jumlah Pendapatan Setahun (RM) ⁱ	Purata Pendapatan Sebulan(RM) ⁱⁱ	Bilangan Masjid ⁱⁱⁱ	Bilangan Masjid (andaian ^{iv})	Sumbangan Bulanan WPAR	Jumlah Sumbangan Tahunan (RM)
10,000-49,000	2083.33	162	457	50	274,200
50,000-99,000	3750.00	41	116	100	139,200
100,000-150,000	10,416.67	15	43	500	258,000
200,000-400,000	25,000.00	1	2	1000	24,000
500,000-550,000	30,000.00	1	2	1500	36,000
JUMLAH		220	620		731,400

Nota

ⁱ Pecahan pendapatan tahunan diambil dari kajian Mohd Yahya *et al.*, 2014

ⁱⁱ Nilai dihitung berdasarkan nilai tengah pendapatan dan dibahagi 12 bulan. Nilai tengah bagi pendapatan 10,000-49,000 ialah RM25,000, RM45,000 (50,000-99,000), RM125,000 (>100000-150,000), RM300000 (200000-400000), RM45,800 (500000-550000)

ⁱⁱⁱ Bilangan masjid dalam kajian Mohd Yahya *et al* (2014) ialah 220

^{iv} Bilangan masjid mengikut kategori pendapatan dikira berdasarkan nilai nisbah dihitung iaitu bilangan masjid di Perak dibahagi dengan bilangan masjid dilaporkan dalam kajian Mohd Yahya *et al.*, (2014). Nisbah yang diperoleh ialah 2.82 dan didarabkan dengan bilangan masjid pada kolom ke-3. Contoh, $162 \times 2.82 = \pm 457$ buah.

Hasil simulasi yang ditunjukkan dalam Jadual 4 adalah berdasarkan prestasi pendapatan tahunan institusi masjid di Perak yang dilakukan berdasarkan kajian Mohd Yahya *et al.*, (2014). Sumbangan berdasarkan prestasi pendapatan menyumbang sebanyak RM731,400 setahun kepada WPAR. Bagi projek wakaf bot atau wakaf ilmu yang memerlukan dana sebanyak RM5 juta, sumbangan institusi masjid sepenuhnya secara berterusan sebanyak RM700 ribu setahun atau bersamaan 15 peratus dapat memastikan salah satu perancangan ini mampu disempurnakan dalam tempoh antara enam hingga sembilan tahun. Sehubungan itu, cadangan untuk mentransformasikan peranan institusi masjid sebagai agen penyumbang langsung kepada WPAR dapat memanfaatkan dana masjid bagi pembangunan ummah. Kejayaan ini berupaya untuk memberi keyakinan kepada penyumbang sedia ada untuk berterusan memberi dan meningkatkan sumbangan kepada masjid. Di samping itu, model ini dapat menarik dan memudahkan penyumbang-penyumbang baharu untuk menderma bagi tujuan perbelanjaan masjid dan wakaf untuk diuruskan menerusi institusi masjid.

Memandangkan WPAR mempunyai pelbagai perancangan wakaf yang perlu dibangunkan, maka institusi ini berdepan dengan persaingan dengan organisasi amal lain yang turut mensasarkan kumpulan penyumbang yang sama. Sehubungan itu, WPAR perlu mempelbagaikan strategi dan kaedah bagi memastikan jumlah sumbangan dapat dikumpulkan dalam tempoh masa yang dirancang. Kerjasama strategik antara institusi masjid sebagai penyumbang dana secara langsung kepada WPAR merupakan kaedah yang perlu diteliti oleh MAIPK khususnya sebagai pengawal selia kepada kedua-dua institusi. Langkah untuk menganjak peranan masjid daripada bersifat perantara kepada penyumbang adalah lebih strategik kepada WPAR bagi mengumpulkan dana wakaf tanpa perlu mewujudkan tabung khusus di setiap institusi masjid.

PENUTUP

Institusi masjid merupakan pusat kecemerlangan Islam yang telah diasaskan sejak zaman Nabi SAW. Peranan masjid amat luas dan tidak terhad kepada aktiviti ibadat sahaja. Walaupun kini wujud pelbagai institusi yang mengendalikan urusan-urusan dalam Islam, namun peranan masjid sebagai pusat penyatuan masih kukuh. Sumbangan kewangan daripada masyarakat Islam yang memudahkan

perancangan aktiviti masjid dilaksana merupakan indikator keyakinan tinggi terhadap institusi ini. Rentetan hubungan masjid dan masyarakat adalah dekat, maka WPAR perlu meneroka kerjasama yang lebih sistematik. WPAR selaku wakil kepada MAIPk dalam pembangunan projek wakaf di Perak boleh melaksanakan kerjasama dengan kesemua institusi masjid ini bagi pengumpulan dana wakaf. Keupayaan MAIPk untuk mengintegrasikan institusi Islam amnya dan masjid khususnya yang berada di bawah pentadbirannya untuk melaksanakan dan menyokong projek WPAR merupakan satu usaha yang dilihat mampu mencorak semula kegemilangan pentadbiran institusi Islam. Memandangkan cadangan untuk menyalurkan dana terhadap WPAR adalah menggunakan sumbangan masyarakat Muslim kepada masjid, maka kajian tahap penerimaan masyarakat Muslim dan jawatankuasa pengurusan masjid adalah penting. Sokongan masyarakat kepada masjid dalam bentuk sumbangan yang berterusan dapat memastikan kerjasama antara institusi masjid dan WPAR untuk membangunkan projek-projek wakaf dapat dilaksanakan dengan sempurna.

PENGHARGAAN

Penyelidikan ini dibiayai melalui geran penyelidikan universiti oleh Pusat Penyelidikan dan Inovasi (RMIC) Universiti Pendidikan Sultan Idris, Tanjong Malim Perak (Kod Penyelidikan: 2017-0157-106-01)

RUJUKAN

- Ahmad Fahme, M.A., Mohd Faisol, I., Muhammad Ridwan, A.A. & Fuadah, J. (2013). *Had al-Kifayah*, Kemiskinan Bandar dan Wanita di Malaysia: Sorotan Literatur. Dalam, *Proceeding of the 5th Islamic Economics System Conference (iECONS 2013)*, "Sustainable Development Through The Islamic Economics System", 4th-5th September, 2013, Faculty Economics and Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia.
- Ahmad Fahme, M.A., Mohd Faisol, I., Muhammad Ridwan, A.A. & Fuadah, J. (2014). Konsep dan Isu *Had al-Kifayah*, Kemiskinan Bandar dan Jantina dalam Pengagihan Zakat. *Labuan e-Journal of Muamalat and Society* 8 , 14-26.
- Ahmad Fahme, M. A. & Muhammad Ridwan, A.A. (2014). Zakat Poverty Line Index and Gender Poverty in Malaysia: Some Issues and Practices. *International Journal of Business and Social Science* 5(10), 286-293
- Asharaf, M.R., Abdullaah, J., Norman, H., Asmaddy, H. & Mohd Aizuddin, A.A. (2014). Fatwa-fatwa Berkaitan Pengurusan Ekonomi dan Kewangan Masjid. *Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa* 4, 91-111
- Asharaf, M.R. & Abdullaah, J. (2014). Model Perbankan Wakaf Korporat: Analisis Wakaf Selangor Muamalat. *Jurnal Pengurusan* 42, 159 - 167
- Azila, A.R., Mohd Yahya, M.H., Fidlizan, M., Nurhanie, M. (2014). Economic Significance of Mosque Institution in Perak State, Malaysia. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 7 (March), 98-109
- Enakmen Majlis Agama Islam Dan Adat Istiadat Melayu Kelantan 1994 (Enakmen 4 Tahun 1994), Bahagian III Seksyen 67
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 (Enakmen 1 Tahun 2003), Bahagian VIII Seksyen 106.
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak) 2004 (Enakmen 4 Tahun 2004), Bahagian IX Seksyen 95.
- Enakmen Pentadbiran Hal Ehwal Agama Islam (Terengganu) 2001 (Enakmen 2 Tahun 2001), Bahagian VII Seksyen 90
- Hairunnizam, W., Sanep, A. & Mohd Ail, M.N. (2007). Kesedaran Membayar Zakat Pendapatan Di Malaysia. *Islamiyyat* 29, 53-70
- Hairunnizam, W., Sanep, A. & Radiah, A.K. (2009). Pengagihan Zakat Oleh Institusi Zakat Di Malaysia: Mengapa Masyarakat Islam Tidak Berpuas Hati? *Jurnal Syariah* 17(1), 89-112

- Intan Salwani,M., Noor Hidayah,A.A., Mohamad Noorman,M. & Norzaidi,M.D. (2014). Mosque fund management: issues on accountability and internal controls. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 145,189–194
- Jaafar,A., Sanep,A., Mariani,A.M. & Hairunnizam, W. (2001). Dana dan Harta Masjid di Malaysia: Ke Arah Pengurusan Strategik. In *National Workshop on Capacity Building Towards Excellence in Econ. Research & Policy Formulation*, Fakulti Ekonomi UKM, 23-24hb April 2001), 1-13.
- JMM, Jabatan Mufti Melaka (2014). *Buku Garis Panduan Penggunaan Wang Masjid dan Surau Negeri Melaka*. Retrieved June 1, 2018, from <http://www.muftimelaka.gov.my/jmm/pdf/bgp.pdf>
- Joni Tamkin,B. & Che Zarrina,S.(2002). Pembangunan Ekonomi Masjid. In *Seminar Pembangunan Masjid, Jabatan Dakwah dan Pembangunan Insan* .Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Dewan Kuliah Utama APIUM, 28hb Disember 2002.
- Joni Tamkin,B., Mohd Yahya,M.H., Fidlizan,M. & dan Mohd Fauzi,A. (2001). Membentuk Usahawan Muslim: Peranan Dana Masjid. *Jurnal al-Basirah* 1(1),53-63
- Kamarudin,N.(1992), *Isu Pembangunan Tanah Wakaf Di Pulau Pinang*, Cet.1, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Khairudin, A.R., Sharina Fariah, H. & Azila, A.S.(2015). Haddul Kifayah: Its comprehensiveness, sufficiency and currency in meeting the needs of the asnaf faqr and asnaf miskin. In *National Conference on Zakat and Economic Development (NCOZ 2015)*, 1 June 2015. Pahang, Kuantan: Pusat Bahasa Moden & Sains Kemanusiaan, UMP.
- Mansor,S., Hasan, A., Ahmad Irfan,I. H., Noradilah, M. N. & Saharudin, R. (2013). Had al-Kifayah di kalangan Masyarakat Islam: Merungkai Keperluan Kaedah Penentuan Garis Miskin dan Kaya Berasaskan Sunnah di Malaysia. Kertas kerja dibentangkan dalam Seminar Antarabangsa Sunnah Nabawiyah (Musnad 2): Realiti dan Cabaran, 3-4 Julai 2013, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Megat Mohd Ghazali, M.A.R. & Asiah,O. (2006). Pembangunan Tanah Wakaf: Isu, Prospek dan Strategi. In *Konvensyen Wakaf Kebangsaan 2006* anjuran Jabatan Wakaf Zakat dan Haji, di Hotel Legend Kuala Lumpur, pada 12-14 September 2006.
- Mohamad Zaim, I., Muhammad Ikhlas, R. & Mohd Anuar ,R. (2015). Pemeraksanaan Wakaf Di Malaysia: Satu Sorotan. *Labuan E-Journal Of Muamalat And Society* 9,1-13.
- Mohd Ali, M. N., Hairunnizam,W. & Nor Ghani. M.N. (2004). Kesedaran membayar zakat pendapatan di kalangan kakitangan profesional universiti kebangsaan Malaysia. *Islamiyyat* 26(2), 59-68.
- Mohd Ali, M.D.(2016). Kuasa Perundangan Serta Hubungannya Dengan Pelaksanaan Wakaf Oleh Institusi Pendidikan Tinggi (IPT) Di Malaysia. *International Journal Of Business, Economics And Law* 9(5),166-172.
- Mohd Yahya, M.H.,Fidlizan,M. Azila,A.R. & Nurul Fadly,H. (2014). Analisis Eksploratori Dana Masjid di Negeri Perak. *Jurnal Syariah* 22(1),1-20
- Mohd Yahya,M.H., Fidlizan,M., Azila, A.R., Mohamad Ali Roshidi,A. (2014). Persepsi Masyarakat Terhadap Keupayaan Pengembangan Dana Masjid. *Sains Humanika* 2(1),13-21.
- Nur Azura,S., Norazlina,A.W. & Nor Fadlin, M.B. (2005). Gelagat Kepatuhan Pembayaran Zakat Pendapatan: Kajian Kes UUM. Kertas kerja dibentangkan di Seminar Ekonomi dan Kewangan Islam, Fakulti Ekonomi, Universiti Utara Malaysia, 29-30 Ogos 2005.
- Nur Barizah,A.B. & Hafiz Majdi,A.R. (2010). Motivations of Paying Zakat on Income: Evidence from Malaysia. *International Journal of Economics and Finance* 2(3),76-84.
- Rang Undang-Undang Pentadbiran Agama Islam Negeri Pulau Pinang 2004, Bahagian VIII Fasal 106

- Said, J., Mohamed, A., Mohd Sanusi, Z., & Syed Yusuf, S.N. (2013). Financial Management Practices in Religious Organizations: An Empirical Evidence of Mosque in Malaysia. *International Business Research* 6(7), 111-119.
- Sallehuddin, I.(2013). Kuasa Menghurai Model Goodchild Dan Munton (1986) dan Van Assen (2009) dalam Masalah Pembangunan Tanah Wakaf di Malaysia. *Jurnal Pentadbiran Tanah* 3(1),1-24.
- Salwa Amirah,A., Fidlizan,M., Joni Tamkin,B. & Mohamad Taqiuddin,M. (2015). Exploring the patterns and antecedents of charitable giving among Muslim community in Malaysia. *Online Journal Research in Islamic Studies* 2(2); 46-58.
- Sharifah Zubaidah,S.A.K. (2016). Kerangka Undang-Undang Pengurusan Wakaf Di Malaysia: Ke Arah Keseragaman Undang-Undang. *Kanun Jurnal Undang-Undang Malaysia* 28(1),101-126.
- Siti Mashitoh,M. (2017). Enakmen Wakaf (Negeri Selangor) 2015 (Enakmen 15): Suatu ulasan menurut perspektif syariah dan undang-undang. *Kanun: Jurnal Undang-undang Malaysia* 29(2), 183 – 185
- Sulaiman, M., Siraj, S.A. & Ibrahim, S.H.M., (2008). Internal Control Systems in West Malaysia's State Mosques. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 25(1), 63-81.
- Waqaf Muamalat. (n.d.). Retrieved July 31, 2018, from <http://www.muamalat.com.my/wakafmuamalat/>
- World Bank Group. 2016. Maybank Islamic takes on multiple roles to optimize waqf assets. *Islamic Finance News* 13(27), 4
- WPAR. (n.d.). Retrieved June 1, 2018, from <http://wakafperak.maiamp.gov.my/v1/index.php/en/bayaran-wakaf-2/2015-12-17-03-41-3>

PROJEK WAKAF RUMAH KEKAL BAHARU (RKB) MANGSA BANJIR DI LAMAN SERI EHSAN, KAMPUNG TELEKONG, KUALA KRAI KELANTAN

Huzaimah Ismail, Mohd Yadman Sarwan, Syed Zainal Abidin Syed Muhammad Tahir & Farahdina Abdul Manaf

PENGENALAN

Bencana Banjir di Kelantan, Pahang, Perak dan Terengganu pada 26 Disember 2014 dikatakan fenomena banjir paling besar pernah dialami dalam sejarah moden negara. Negeri Kelantan seakan-akan lumpuh, malah segala pengalaman berhadapan banjir selama ini seperti tidak dapat digunakan. Air naik secara mendadak di Dabong, Manik Urai dan Kuala Kerai sehingga paras 10 meter dari dataran banjir. Banjir kali ini mempunyai kuasa pemusnah yang besar dengan kandungan lumpur, lodak, pasir dan debris yang sangat tinggi menyebabkan banjir berupaya merosak dan memusnahkan rumah, bangunan pejabat, jambatan dan pelbagai kemudahan awam. Lebih 500,000 penduduk terjejas dan perlu dipindahkan dengan hampir RM2.85 bilion harta awam musnah. Musibah tersebut telah memberikan kesan sosial kepada mangsa yang terlibat, khususnya kemusnahan rumah kediaman yang dianggarkan hampir 1400 buah. Pelbagai projek perumahan mangsa banjir telah dilaksanakan untuk membantu mangsa banjir. Salah projek yang dilaksanakan adalah berkonsepkan aplikasi wakaf yang bersifat komprehensif melalui kerjasama pelbagai pihak, iaitu projek wakaf Rumah Kekal Baharu (RKB) mangsa banjir di Laman Seri Ehsan, Kampung Telekong, Kuala Krai Kelantan.

AMALAN WAKAF

Wakaf dari sudut bahasa berasal dari perkataan Arab iaitu *waqf*, yang merupakan kata terbitan (*masdar*) dari kata kerja *waqafa*. Ia mempunyai pelbagai makna mengikut tujuan dan penggunaan ayat itu sendiri. Dari segi bahasa, *waqf* bermakna berhenti, menegah dan menahan (Ibn Manzūr, 1956). Perkataan “menahan” lebih sinonim digunakan oleh kebanyakan ahli fiqh (al-Sharbinī, 1994). Manakala, menurut istilah perundangan Islam, wakaf didefinisikan sebagai suatu bentuk dedikasi harta sama ada secara terang (*sarih*) atau sindiran (*kinayah*) di mana harta (*substance*) berkenaan ditahan dan hanya manfaatnya sahaja diambil (Siti Mashitoh, 2007).

Wakaf merupakan salah satu amalan kebajikan yang terpuji dan dituntut dalam Islam. Di dalam al-Qur’an, terdapat banyak ayat yang menggalakkan umat Islam melakukan amalan kebajikan seperti sedekah jariah, hibah, derma dan sebagainya. Terdapat juga beberapa hadith Nabi SAW yang menuntut umat Islam melakukan amalan kebajikan ini. Amalan wakaf bertujuan mengharap pahala daripada Allah, adakalanya wakaf itu untuk kepentingan *diniyyah*, *ailiyyah*, *ilmiyyah*, *ijtima’iyyah*, *sihiyyah*, mahupun *askariyyah*. Seumpama pada zaman Rasulullah SAW, Uthman bin Affan telah mewakafkan telaga *al-raumah* yang menjadi sumber bekalan air utama untuk umat Islam ketika itu. Air merupakan kemudahan asas yang diperlukan untuk kehidupan *ijtima’iyyah*.

Wakaf adalah instrumen ekonomi Islam yang unik yang berfungsi untuk kebajikan (*birr*), kebaikan (*ihsan*) dan persaudaraan (*ukhuwah*). Pelbagai jenis wakaf boleh dilaksanakan dengan tujuan khusus atau umum, sama ada dalam bentuk harta alih atau harta tidak alih. Termasuk tanah, bangunan, kenderaan, emas, perak, harta intelek atau dalam bentuk wakaf kontemporari seperti wang tunai, saham wakaf, wakaf saham, sukuk, wakaf tunai atau wakaf perkhidmatan. Wakaf perkhidmatan atau kepakaran termasuklah kemahiran dalam bidang teknologi maklumat (IT), profesionalisme sebagai jurutera, arkitek, doktor, guru dan apa-apa kepakaran atau kemahiran yang boleh diwakafkan. Dengan adanya amalan wakaf seperti ini mampu memberikan impak yang besar terhadap ekonomi umat Islam kerana segala ilmu dan kepakaran yang ada dapat dikongsi bersama serta dapat menyumbang ke arah penghasilan produk dan aset wakaf yang manfaatnya berpanjangan sehingga akhir zaman. Seterusnya pahala jariahnya terus mengalir untuk pewakaf hingga ke akhirat.

Wakaf terawal dalam Islam adalah tindakan Rasulullah SAW mewakafkan masjid Quba' untuk digunakan oleh orang ramai pada tahun 622M. Sebagaimana disebut dalam hadis riwayat 'Umar bin Shaybah dari 'Amr bin Sa'ad bin Mu'adh: "*Kami bertanya tentang wakaf terawal dalam Islam. Orang-orang Ansar mengatakan ianya adalah wakaf Rasulullah SAW.*" (al-Shaukani, 1973) . Ini menunjukkan bahawa wakaf pada dasarnya adalah merupakan amalan yang diinterpretasikan melalui tindakan Rasulullah SAW. Amalan berwakaf ini juga diteruskan oleh para sahabat pada zaman Rasulullah SAW, di mana Sayidina 'Umar RA telah mewakafkan tanah yang beliau peroleh di Khaybar untuk kebajikan umat Islam. Begitu juga dengan wakaf telaga al-Rumah oleh Sayidina 'Uthman RA yang telah memberikan manfaat yang besar kepada masyarakat. Institusi wakaf ini turut menjadi medium penyelesaian sosial dan ekonomi masyarakat. Pensiaryatan amalan wakaf adalah berasaskan tuntutan dan perintah Allah SWT sebagaimana firmanNya;

"Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai. Dan apa saja yang kamu nafkahkan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya." (Ali 'Imran, 92)

Pada dasarnya amalan wakaf dapat menzahirkan pengabdian diri kepada Allah SWT di samping berkongsi manfaat di kalangan masyarakat yang sangat memerlukan bantuan seperti mereka yang menerima musibah banjir. Banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan kelebihan berwakaf sekali gus menggalakkan umat Islam melaksanakannya. Firman Allah SWT;

"Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah umpama sebutir biji benih yang menumbuhkan tujuh tangkai, pada tiap-tiap tangkai seratus biji. Allah melipat gandakan (ganjaran) bagi siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Luas (kurniaNya) lagi Maha Mengetahui." (al-Baqarah, 261)

Amalan berwakaf telah terbukti berperanan penting dalam membangunkan tamadun Islam di era kegemilangannya. Pada zaman kerajaan Uthmaniyyah misalnya, pernah dicatatkan bahawa pendapatan daripada wakaf pernah mencecah separuh daripada keseluruhan jumlah pendapatan kerajaan pada masa itu. Justeru, budaya dan amalan yang murni ini tetap diteruskan pada zaman ini bagi memberikan pelbagai manfaat untuk semua pihak. Pelbagai bentuk aplikasi wakaf boleh dilaksanakan untuk dimanfaatkan oleh mereka yang berkemampuan dalam membantu pembangunan ummah, sama ada dalam aspek sosial, ekonomi, ketenteraan dan sebagainya. Melibatkan asset mudah alih bantuan dari mereka yang memiliki kelebihan dari segi harta, kepakaran dan ilmu pengetahuan.

LATAR BELAKANG KAMPUNG TELEKONG KUALA KRAI

Jajahan Kuala Krai adalah salah satu daripada jajahan yang tertua yang telah diwujudkan oleh pemerintah British pada tahun 1909 dan merupakan salah satu daripada 10 jajahan pentadbiran negeri Kelantan. Ibu daerahnya ialah bandar Kuala Krai yang merupakan jajahan kedua terbesar di Kelantan selepas Gua Musang dengan keluasan 2,287.10 kilometer persegi. Terdapat tiga daerah utama dalam jajahan ini iaitu Batu Mengkebang, Olak Jeram dan Dabong dengan 35 mukim. Pusat pentadbiran jajahan pada mulanya terletak di Kg. Mengkebang, Jalan Batu Lada dan kemudian berpindah berhampiran Tangga Krai (Tangga Bradley) pada tahun 1927. Kini Pusat Pentadbiran Jajahan telah berpindah ke bangunan baru berpusat di kawasan Guchil pada 22 April 1985. Kuala Krai berkembang pesat setelah dibuka lebuh raya Kuala Krai-Gua Musang pada Ogos 1983 yang merupakan laluan jalan raya ke Kuala Lumpur dari Kota Bharu. Dua sungai utama iaitu Sungai Galas dan Sungai Lebir bertemu di Sungai Kelantan di bandar Kuala Krai. Terdapat stesen keretapi yang menghubungkan Tumpat ke Gua Musang dan kebanyakan penduduk di jajahan Kuala Krai mengusahakan tanaman getah.

Kampung Telekong terletak dalam Mukim Telekong, daerah Kuala Krai. Kampung ini menjadi sempadan antara daerah Kuala Krai dengan Machang. “Telekong” merupakan pakaian yang digunakan oleh wanita Muslimah ketika menunaikan solat, namun sejarah kewujudan sebenar kampung ini belum dapat ditemui rekodnya. Walau bagaimana pun semasa peristiwa kebangkitan pahlawan Kelantan ia-itu Haji Mat Hasan bin Panglima Munas (Tok Janggut) menentang Inggeris, nama kampung Telekong ini tercatat dalam surat telegraf seorang pegawai Inggeris yang berpejabat di Kuala Krai yang menceritakan detik-detik perjalanannya melarikan diri ke Kota Bharu melalui kampung Telekong ini. Peristiwa ini berlaku pada tahun 1915 (Kelab Pencinta Sejarah Kelantan, 2012).

PEMBINAAN RUMAH KEKAL BAHARU MELALUI APLIKASI WAKAF

Projek pembinaan RKB ini dijayakan dengan kerjasama pelbagai pihak, antaranya Jabatan Pembangunan Persekutuan (JPP) Kelantan, Kerajaan Negeri Kelantan, Lembaga Zakat Selangor (MAIS), Pertubuhan Bukan Kerajaan (NGO) Ground Zero dan Yayasan Tan Sri Muhyiddin Yassin untuk membina rumah kekal baharu kepada mangsa bencana banjir berkenaan (Sinar, 2 Januari, 2016). Pertubuhan Ground Zero yang merupakan gabungan jemaah Masjid al-Falah USJ 9 Subang Jaya (MAF) dan Maahad Tahfiz Sulaimaniyyah (MTS) menjadi pelaksana dalam misi bantuan kepada mangsa banjir ini dengan penglibatan rakan kerjasama yang terdiri daripada ahli gabungan seperti Kongres Pendidikan Awal Kanak-kanak Islam Malaysia (MIECC) , Brainy Bunch, Dzul Iman Smart Khalifah, NUSB Pusat Dialisis Nefro Utama Sdn Bhd , Majulah Community - NGO dari Singapura, Aksi Cepak Tanggap (ACT) – NGO dari Indonesia dan Action Martial Art Academy League (AMAAL). Kumpulan gabungan ini terdiri daripada individu pelbagai latar belakang pekerjaan; seperti jurutera, arkitek, guru agama, doktor, ahli perniagaan dan kontraktor. Antara skop bantuan yang diberikan adalah:

- Menghantar dan membekalkan barang keperluan seperti makanan, minuman dan peralatan dapur;
- Menyediakan kemudahan asas seperti khemah sementara berserta dengan “toto”, tikar, selimut dan bantal kepada mangsa banjir di kawasan yang dikenal pasti;
- Menyediakan dan memasang kemudahan elektrik dan air sementara dengan generator kuasa (gen-set) dan pendawaian serta water pump, water jet, water filter serta saluran paip ke rumah mangsa banjir;
- Mengatur dan menjalankan kerja-kerja pembersihan kawasan rumah serta di sekitar kampung serta pembangunan semula infrastruktur asas seperti jalan perhubungan dan sebagainya;
- Menyediakan keperluan dan khidmat nasihat kesihatan dan sokongan emosi dan didikan agama dari kalangan doktor, ustaz dan ustazah; dan
- Membina rumah kekal untuk penduduk yang terjejas setelah dapat pengesahan status hak milik. Bantu membaiki rumah-rumah yang rosak akibat banjir.

Dengan 31 orang sukarelawan berdaftar, kumpulan ini ke kawasan yang ditimpa banjir membawa misi bantuan, pemulihan dan pembaharuan, terutamanya melibatkan aspek sosial dan ekonomi. Dengan menjadikan wakaf sebagai instrumen, pelbagai usaha dilakukan melibatkan pelbagai bentuk bantuan kepada mangsa banjir di kawasan berkenaan, antaranya seperti berikut:

- Menyampaikan sumbangan orang ramai berjumlah RM543,684.00 yang dikumpulkan sehingga 19 Mac 2015;
- Menghantar misi bantuan kemanusiaan daripada tarikh 28 Disember 2014 sehingga 23 Mac 2015 dengan membawa bekalan keperluan asas bernilai RM 86,000.00 ke kawasan-kawasan yang paling teruk;
- Menyampaikan 450 set dapur dan gas lengkap ke kawasan yang hanya boleh diakses oleh Boat / 4WD;
- Menghantar dan memasang 96 set lengkap khemah, bantal dan selimut, lebih 15 Genset dan 20 pam air;

- Membina tandas yang sempurna, surau sementara dan tangki air serta menyediakan peralatan pembersihan termasuk kereta sorong (*wheel barrows*) di tiga buah kampung yang melibatkan kemusnahan 66 buah rumah menjadi tumpuan misi bantuan berkenaan; serta
- Sebanyak RM 1 juta peruntukan disediakan dalam perancangan pembangunan Skim Perumahan Tetap untuk penduduk terlibat.

Sebanyak 60 rumah kekal baharu (RKB) untuk mangsa banjir telah dibina di Kampung Telekong. Rumah berkenaan dibina dengan peruntukan sebanyak RM 10.2 juta melalui sumbangan daripada LZS (MAIS) di tanah seluas empat hektar. Penyediaan infrastruktur terutama jalan di kawasan perumahan berkenaan turut disediakan, iaitu sebuah masjid, sebuah dewan serba guna serta enam rumah kedai. Selain itu, rumah berkenaan dilengkapi dengan perabot seperti katil, tilam dan set sofa. Lokasi tapak cadangan bagi projek ini terletak di Kuala Krai di kawasan rizab haiwan Telekong Mukim Telekong Daerah Batu Mengkebang jajahan Kuala Krai. Kawasan dengan keluasan keseluruhan sebanyak 21 ekor ini dijangka akan menjadi kawasan tumpuan di masa akan datang dengan dikelilingi dengan tanah rizab kerajaan untuk pembangunan. Pembinaan projek perumahan yang dilaksanakan ini mempunyai objektif seperti berikut:

- Menjadikan wakaf sebagai instrumen penting menjayakan pembinaan perumahan mangsa banjir;
- Membantu mangsa banjir dapat kembali menjalani kehidupan seperti dahulu dan memulakan perjalanan baharu di dalam kamus hidup mereka;
- Membina komuniti masyarakat yang dapat membawa kepada kehidupan yang lebih harmoni serta persepakatan yang kukuh di antara satu sama lain; dan
- Menjadikan penempatan baharu ini bukan hanya sekadar kawasan perumahan semata-mata, tetapi akan menjadi hub komuniti baharu semua penduduk yang terlibat dengan penempatan semula akibat banjir.

BENEFESERIES (*MAUQUF ALAIH*)

Penerima sumbangan projek RBK merupakan mangsa banjir yang sudah sekian lama mendiami khemah dan bangsal, iaitu bertempat di Desa Darul Ehsan melalui sumbangan kerajaan Selangor. Penempatan projek baharu RBK tersebut merupakan sumbangan LZS (MAIS) yang kemudian dikenali sebagai Desa Darul Ehsan, diambil nama bersempena dengan nama negeri Selangor Darul Ehsan. Ia diumumkan oleh YAB Menteri Besar Selangor pada majlis penyerahan kunci projek berkenaan di Simpang Tiga Kuari, Manik Urai. (UPKN, 18 Jun 2018). Pembinaan Laman Seri Ehsan bertujuan untuk menyediakan kediaman selesa kepada asnaf fakir dan miskin yang ditimpa musibah banjir melalui manfaat daripada dana zakat Selangor. Penempatan ini diuruskan oleh pihak MAIK selaku pemegang amanah dengan pemantauan LZS (MAIS).

Pemilihan 60 keluarga asnaf ini dilakukan melalui satu sesi bancian yang dilaksanakan pada Oktober hingga November 2015. Ia bagi memastikan kelayakan mereka memenuhi kriteria dan syarat yang telah ditetapkan dengan kerjasama Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Kelantan (MAIK) dan Majlis Daerah Kuala Krai. Rumah dengan keluasan 869 kaki persegi mempunyai tiga bilik tidur dan dua tandas serta dilengkapi perabot dengan anggaran nilai keseluruhan RM62,000.00 sebuah. Laman Seri Ehsan turut dilengkapi dengan infrastruktur yang kondusif seperti surau, dewan serba guna dan enam lot kedai serta kemudahan bekalan air bersih dan elektrik. Pembinaan rumah berkenaan yang berjaya disiapkan dalam tempoh hanya lima bulan menunjukkan suatu kejayaan yang besar dalam pengurusan projek dan mencapai objektif dalam pelaksanaan tanggungjawab dan keadilan sosial melalui wakaf sebagai instrumen penting.

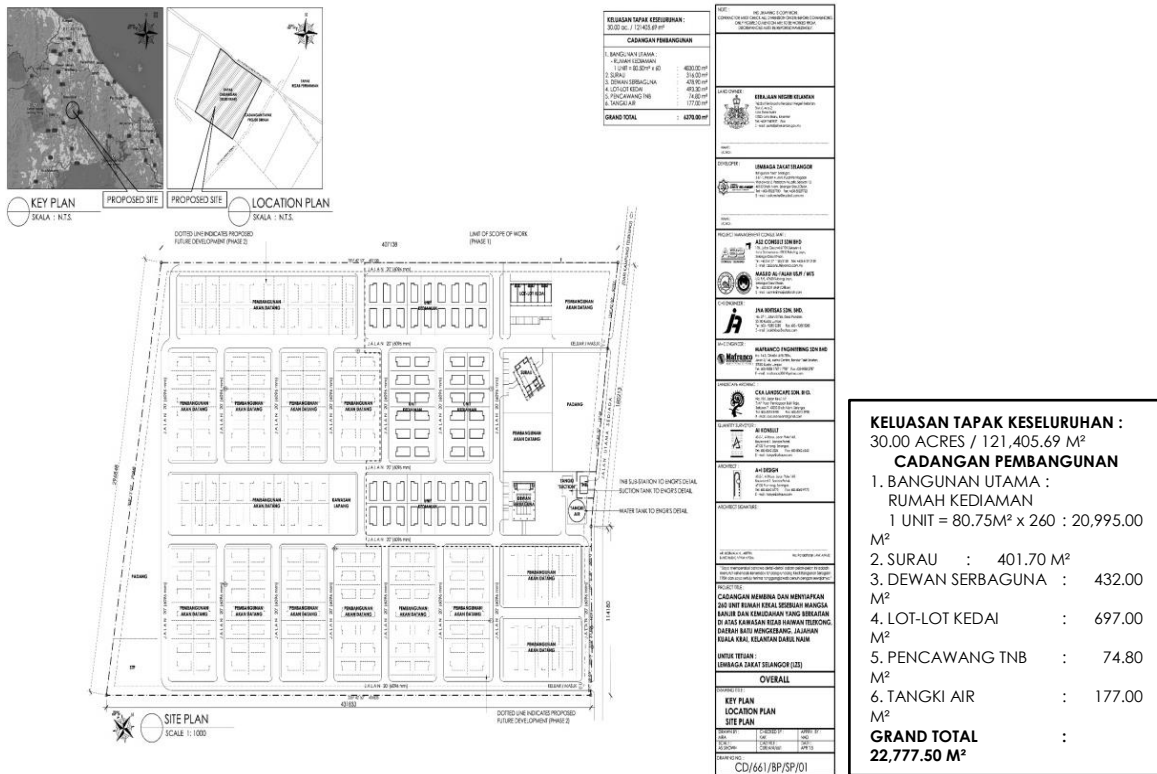
PENUTUP

Wakaf dalam hal ini telah berperanan membina kembali kehidupan individu dan masyarakat. Di samping membantu memulihkan ekonomi, wakaf membantu menjalin hubungan kasih sayang antara sesama insan. Menghapuskan sifat-sifat mazmumah seperti putus asa daripada rahmat Allah, kecewa, benci membenci, dengki dan dendam serta sifat-sifat sombong, takabbur dan bangga diri di kalangan masyarakat, sama ada yang miskin atau kaya, yang memerlukan atau yang mampu untuk memberi. Bencana banjir yang melanda semestinya telah memberi impak dan kesan yang mendalam kepada penduduk Kuala Krai. Kehilangan harta benda dan rumah serta mungkin juga nyawa pastinya menjadi satu pengalaman pahit yang tidak dapat dilupakan, bukan sahaja dari segi fizikal tetapi juga spiritual. Justeru itu, di penempatan baru ini diharapkan semua mangsa banjir Kuala Krai dapat kembali menjalani kehidupan seperti dahulu dan memulakan perjalanan baru di dalam kamus hidup mereka. Dengan adanya penempatan baru ini juga diharapkan akan membina persepakatan yang lebih kukuh dalam komuniti dan kehidupan bermasyarakat yang lebih harmoni. Saling bantu membantu dan saling berkasih sayang tanpa mengira warna kulit dan kedudukan. Penempatan baru ini bukan hanya sekadar kawasan perumahan semata-mata, tetapi akan menjadi hub komuniti baru buat semua penduduk yang terlibat dengan penempatan semula akibat banjir. Keprihatinan pihak Jabatan Pembangunan Persekutuan (JPP) Kelantan, Kerajaan Negeri Kelantan, Kerajaan Negeri Selangor, Lembaga Zakat Selangor (MAIS), Pertubuhan Ground Zero dan Yayasan Tan Sri Muhyiddin Yassin pasti dikenang oleh penerima sumbangan projek RBK.

RUJUKAN

- Al-Sharbinī, Muḥammad bin Aḥmad (1994), *Mughnī al-Muḥtaj ila Ma'rifat al-Ma'āni Alfaz al-Minhāj*, jilid 21, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 522
- Al-Shaukāni, Muḥammād Ibn Alī (1973). *Nail al-Awṭar*, Juz.6. Mesir: Mustafā al-bābi al-Halabi. h. 34
- Ibn Manzūr , Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn, Muḥammad bin Mukarram (1956), *Lisān al-‘Arab*, jilid 9,cet.1, Beirut : Dar al-Ṣadr, h.359
- Salem A. Hajjaji (1984), *Al-Garabulli Project-A Case Study, The Agricultural Land Settlements In The Socialist People’s Libyan Arab Jamihiriya*, Tripoli, Libya.
- Siti Mashitoh Mahamood, 2002, *Pelaksanaan Istibdal dalam Pembangunan Harta Wakaf Di Malaysia*, cet.1, Jabatan Syariah & Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam, Kuala Lumpur:Universiti Malaya.
- Siti Mashitoh Mahamood, (2007). *Perundangan Wakaf dan Isu-isu Berbangkit*. Jurnal Syariah, 15:2 (2007).
- Berita Harian, Januari 2015.

LAMPIRAN



Rajah 1: Cadangan Rekabentuk Tapak Projek Laman Seri Ehsan
Sumber: Pertubuhan Ground Zero



Rajah 2: Pembangunan Projek Perumahan Laman Seri Ehsan
Sumber: Pertubuhan Ground Zero

INTEGRATING ISLAMIC PHILANTHROPY AND CORPORATE SOCIAL RESPONSIBILITY CONCEPT TO ENHANCE MUDARABAH FAMILY TAKAFUL MODEL IN MALAYSIA

Muhamad Fazil Ahmad

INTRODUCTION

It has been talked for many years that the implementation of Corporate Social Responsibility (CSR) is the better way to generate values for companies. Alserhan, (2010) states that, due to increases in the lifestyle and environment, *takaful* products are facing major challenges that cannot be solved without effective branding and social responsibility systems (Alserhan, 2010). Over the centuries of human intellectual activities, *takaful* is the area of the selected scholars debate (Alserhan & Alserhan, 2012). Much of the theoretical debate has been normative in nature, that is it has tried to identify what the Muslim should do, or what is right and what is wrong. What are the best rules cause respectable management of *takaful* judgment? To develop and normative roots *takaful* – including revise the *mudarabah* concept in business - should be applied in practice (Aris, 2012). Only application, they can be developed, criticized and tested persistently. The researchers and scholars in *takaful* Industry should focus more to applied research on the effectiveness of *takaful* for all that pay besides their concentration in the normative *takaful* branding (Ismaeel, 2012; Rajagopal, Ramanan, Visvanathan, & Satapathy, 2011).

The phenomenon of establishing CSR with Islamic Philanthropy in Malaysian *Takaful* Industry and branding in *Islam* is a new and separate discipline has involved the consideration by practitioners and academics – from inside and outside the Muslim world (Hamid, Mutasim, & Ab, 2011). As a proof of that, the launching of the academic journal in the area of Islamic finance, business and management, and also Ogilvy Noor branding consultancy services in the Islamic perspective, which formed by Ogilvy and Mather. Its status as a new and separate discipline is not just because to identify the prerequisite and the request need of the client; but it is because the schools from existing brand thinking and framework seem to have a gap, which requires research and modification (F. A. Rahim, 2011).

CORPORATE SOCIAL RESPONSIBILITY

CSR has been receiving attention from both managers in enterprises and scholars in academic circle for many years (Eastbury, D., 2011). CSR means the commitment of business to contribute the sustainable economic development and meanwhile to improve the quality of life by connecting employees, organizations and local communities (Werther, W. B. & Chandler, D. (2010). CSR, a concept firstly proposed in western countries, it has a long history with rapidly developing (Lee, M.-D. P., 2008). According to Carroll (1999), the concept of CSR can be traced to 1930s. Chester Barnard (1938), J. M. Clark (1939) and Theodore Kreps (1940) are the authors who briefly build the fundamental concept of corporate responsibility in the beginning. In the 1960s, Davis (1960) argues that CSR is nebulous idea and it was concerned under the managerial framework. Johnson (1971) came up with more expression of CSR such as utility maximization and business related social program gaining profit in the 1970s (Johnson, 1971). Scholars continued research on CSR issues and revise the concepts repeatedly. These studies gradually developed the framework of CSR (Werther, W. B. & Chandler, D. (2010). Plenty of academic scholars have researched and contributed to the knowledge of CSR. However, different scholars made definition of CSR in various ways. Generally summarized by O’Riordan, L. & Fairbrass, J. (2008), there are two trends for the theory development of CSR.

One is considering CSR issues from the stakeholders' perspective. For example, Freeman *et al.*, (2006) proposed the new approach to CSR, company stakeholder responsibilities. The theory described that the ethical leadership was considered from stakeholder's view (Marrewijk, M. 2003, Freeman *et al.*, 2006). Social expectation for a corporation to do ethical business require right behaviour, the behaviour is combined with stakeholder perception (Lee, H., *et al.*, 2009). The other trend refers to Carroll's (1979) theory, it emphasizes that any given responsibility or action of business encompasses the economic, legal, ethical or discretionary motives. Of the four motives, Carroll (1990) replaced the discretionary to philanthropic and advice that philanthropic motive should embrace the concept of corporate citizenship. Detail information of the four motives was summarized in a pyramid model (Figure 2).

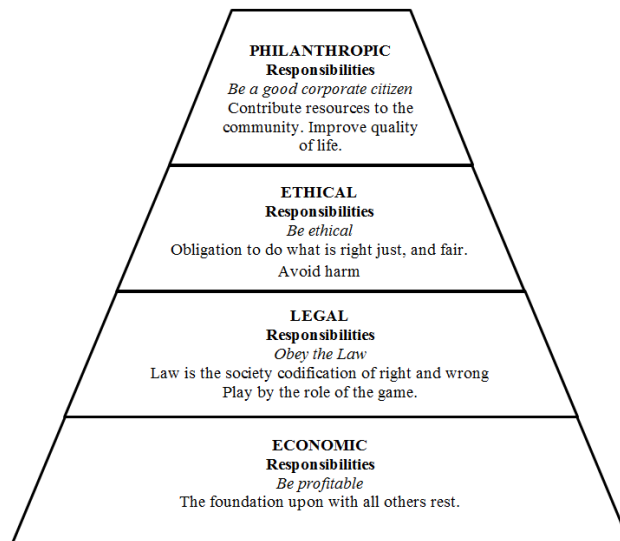


Figure 2: The pyramid of Corporate Social Responsibility by Carroll (1991).

In this paper, the pyramid model will be adopted as the analysis model to carry out analysis of empirical findings. In terms of the model, it has four dimensions of responsibility that are economic, legal, ethical and philanthropic. In the economic dimension, it aims to produce products or service that customers wanted and meanwhile receives acceptable profit. In legal dimension, it reflects the view of legalized ethics. Legal responsibility asks the enterprises to establish frameworks to provide fair operations. Some basic definitions regarding to economic and legal dimensions are shown in Figure 3. It indicates the meaning of each responsibility (Carroll, 1991).

Economic Components (Responsibilities)	Legal Components (Responsibilities)
1. It is important to perform in a manner consistent with maximizing earnings per share.	1. It is important to perform in a manner consistent with expectations of government and law.
2. It is important to be committed to being as profitable as possible.	2. It is important to comply with various federal, state, and local regulations.
3. It is important to maintain a strong competitive position	3. It is important to be a law-abiding corporate citizen.
4. It is important to maintain a high level of operating efficiency.	4. It is important that a successful firm be defined as one that fulfills its legal Obligations
5. It is important that a successful firm be defined as one that is consistently profitable.	5. It is important to provide goods and services that at least meet minimal legal requirements

Figure 3: The economic and legal components of Corporate Social Responsibility

By Carroll (1991)

Compared to economic and legal responsibilities, ethical responsibility embraces the activities that the society expected or favoured without codified law or regulation. The last dimension is about philanthropy. It includes all the operations for satisfying the society. Enterprises are encouraged to engage their business in actions or programs in the society to contribute human welfare and goodwill of the brand. Definitions of ethical and philanthropic responsibilities are also summarized below in Figure 4 (Ibid).

Ethical Component (Responsibilities)	Philanthropic Components (Responsibilities)
1. It is important to perform in a Manner Consistent with the expectations of societal mores and ethical norms	1. It is important to perform in a manner consistent with the philanthropic and charitable expectations society
2. It is important to recognize and respect new or evolving ethical/moral norms adopted by society	2. It is important to assist the fine and performing arts.
3. It is important to prevent ethical norms from being compromised in order to achieve corporate goals	3. It is important that managers and employees participate in voluntary and charitable activities within their local communities
4. It is important that good corporate citizenship be defined as doing what is expected morally or ethically.	4. It is Important to provide assistance to private and public educational institutions.
5. It is important to recognize that corporate integrity and ethical behaviour go beyond mere compliance with laws and regulations.	6. It is important to assist voluntarily those projects that enhance a Community's "quality of life".

Figure 4: The Ethical and philanthropic components of Corporate Social Responsibility
By Carroll (1991)

THE CONCEPT OF TAKAFUL IN ISLAMIC PHILANTHROPY

Takaful is a concept that the *Shari'ah* approval on all the activities (Annuar, 2004). The word '*Takaful*' derived from the Arabic verb *Kafal*, which literally means "to take care of their/one's needs". Takaful is a scheme based on brotherhood, solidarity and mutual assistance which provides for mutual financial aid and assistance to the participants in case of need whereby the participants mutually agree to contribute for that purpose. Its fundamental aim of Takaful is to pay for a set defined by a loss of funds.

This concept has been in the time of Prophet Muhammad (peace be upon him) practiced. Then the members of the community have to help in a fund, known as *Al-Kanz* contributed, a member of the community had to pay blood money (*diyah*) for a particular crime. Based on the analogy (*qiyas*), the practice of paying *diyah* turned into Takaful, as it is currently practiced (Annuar, 2004). Takaful differs from conventional insurance that the premium (contribution) paid by each participant for the purpose a gift, donation or contribution (*tabarru'*) rather than have to make an exchange of goods are made, because if *tabarru'* involved, keeps the *Shari'ah* that the transaction is authorized.

Takaful, which aims to promote Islamic brotherhood, emphasized the importance of solidarity between the participants who agreed to take the other specified losses, such as death or disaster, Member, including donating a portion of the contributions. Motivated the interest of personal material gain has no place in the Islamic insurance system. In Malaysia is the modus operandi of the Takaful system is based on the agency model (*wakalah*) is shown in Figure 1.

Meanwhile, the term *wakalah* also derived from Arabic word which means agency. Therefore, in the structure there is an agency relationship between two counterparts in order to make ties to the company. On that basis the model describes an agency agreement between the operators in a wide variety of products by the operator ‘*Wakil*’. The Takaful offered participants to successfully participate as an agent or as principal. Considering the performance of the Agency, the operator is entitled to charge fees under the contract. The fees are paid by the *Takaful* contribution of the participants. In this sense the model is discussed, the expenses can put the initial costs charged to the *takaful* fund (Hussain, 2011). In this model, the operator wins the turnover of the agency fee described in the foregoing as well as the return on investment for shareholders. However, there are also operators who are charged the above model practice, the cost and fee of the performance of their duties and services of managing the investment of the *takaful* fund. Unexpectedly, if participants make a cancellation or surrender, participants paid the balance of its contribution, if any, after deduction of all initial costs such as management fees and other charges *wakalah takaful* fund (Ayinde & Echchabi, 2012).

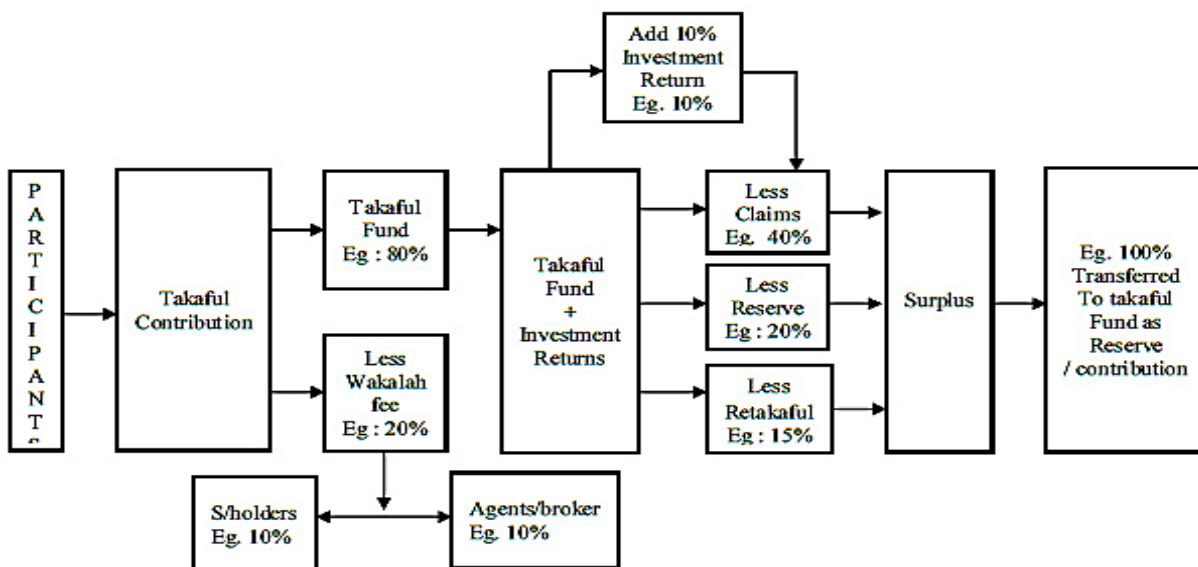


Figure 1: General Takaful *Wakalah* Model Chart

The resulting contract has a two-tier relationship that is external in nature to the *Takaful* Company. The first tier, the one among the participants, is based on *tabarru'* (Hussain, 2011; Shukri *et al.*, 2012). The second tier is the one among the participants as one entity (i.e., the fund) and the *Takaful* Company. A certain proportion of the participants' contributions are reallocated in order to pay his/her fellow participants who experience a loss. This portion is placed in the Special Participant Account, while the balance of the contributions is placed in the Participant Account for savings (Shukri *et al.*, 2012)

INTEGRATING PHILANTHROPIC CONCEPT WITH *HALAL* BRAND PERSONALITY FOR ENHANCING *MUDARABAH* FAMILY *TAKAFUL* MODEL

The preliminary finding of the study found support for the idea that the personality strategy type has indeed been the success of the brand personality in the real world. In this context, the dimensions of the usefulness of the personality are clearly perceived as different from each other, selected according to

the specific strategy of the personality mark. It also shows that the benefits and positioning effective than alternative strategies for the positioning functions. On this basis, marketers should conduct a thorough investigation before making product features as a strategy to position its offer. Direct personality is more effective than indirect positioning. Based on the literature this study has found five antecedents attribute of *Halal* brand personality which are as follow: Safety, Quality, Purity Benefit and Religious Compliance (MatSAWali *et al.*, 2012). However, interest continued to challenge the academic and practitioner, to be discussed in this paper from the perspective of communication branding, are:

Safety

By projecting the secure attribute of products and services and the condition of the *Halal* brand personality status in the eyes of a client, it would be a positive perception of the product and service is a product of better quality than ordinary Takaful products and distributors can use this approach as an effective marketing strategy. It must be sincere in fulfilling the needs of the clients and ensure the client safety and a sense of brotherhood in dealing with business partners and clients (Duasa, Rahim, & Rahman, 2006). For this reason, Annuar (2004), suggests that Takaful operators develop effective marketing strategies emphasizing products and services to develop satisfy the values of potential clients (Annuar, 2004).

Quality

On this basis, we can see that the quality characteristics play an important role in influencing client satisfaction and loyalty. Properties of certain products, such as price, design, features and functions, advertising and influence client perception of quality brand (Afzal & Address, 2010). This variable also affects the process of client assessment and draw conclusions about the dimensions of quality leads to customer satisfaction (Annuar, 2004).

Purity

The concept of purity in providing *takaful* products can be an important advantage in the promotion of *Halal* brand personality products and services to clients and reflects the true image of Islam, and is in accordance with the *Syari'ah* law. The attributes of purity, which is a must in the production and provision of Takaful products, they are also moving in the traditional markets, partly due to the increase in Muslim clients (Hanzaee, 2011). Based on the foregoing, it is clear that purity is an important part of Islam and in *Halal* brand personality of Takaful products, image and symbol of purity are the main attributes that can influence to gain brand personality strategy of marketing both Muslim and non-Muslim Clients.

Benefit

In a Takaful context, it is imperative that both clients and *takaful* agencies work together for a better understanding and acceptance of products and services offered in the Takaful products and services industry. In this study, the *takaful* agencies are regarded as being responsible for providing oversight for clients with respect to all the components of the service providing from sourcing the delivering material, handling, processing equipment, dealing out, keeping, preparing, and presenting to the patrons. Thus, assuring that the whole process in the products and services is *Halal* compliant where appropriate. However, no previous study has examined the attitudes of Takaful operates in Malaysia with respect to *Halal* certification and its importance and how they provide clients with confidence in their products and services.

Religious Compliance

Religion is an aspect of bringing people together to take a value and a particular culture and it has a big impact on how the behaviour of the whole community to their environment. By marketing a product to the client, the use of religion is as rare as a marketing tool to demonstrate compliance to a specific value. In addition, as the judiciary is concerned, it is not the religion banned as a marketing tool and it is not forbidden to labeling of certain marketing strategies “ Islamic marketing strategy,” “ Christian marketing strategy” , “ Hindu marketing strategy” and similar (F. A. Rahim, 2011). This image of the *Halal* personality offers clients the psychological comforts that they have been accepted religiously correct the products and services, but also minimizes the post-purchase dissonance (Achouri & Bouslama, 2010).

PHILANTHROPIC CONCEPT FOR ENHANCING *MUDARABAH* FAMILY *TAKAFUL* MODEL

Allah’s promise in verse 261, *surah al-Baqarah*: “ *Comparisons (donations) of those who spend their wealth in the way of Allah is like a seed growing seven stems, each stalk contains one hundred seeds and (remember) Allah will double the reward of whomsoever He will, and Allah is All-Embracing, and All-Seer of His Knowledge.*”

Based on the meaning of the verse, the reward of the charity will be multiplied by the growth of one seed grows seven stems and each stalk is 100 seeds. Even Allah can give more than that according to His will. This means the reward for charity is not 10 or 30 times, instead 700 times more. It was added to the hadith of Prophet Muhammad S.A.W, “*These three things I tell you and guard it, firstly, no less money for alms will increase,*” Imam At-Tarmidzi’s story. The meaning of charity is not only to increase the reward, but also to increase the property which must be taken with sincerity by Muslims. The main features of *takaful* endowment reserve operations are as follows:

- The company or *takaful* operator is not a risky person, the parties are mutually secure and agree to protect each other.
- The Company acts as a trustee on behalf of the participant in the course of managing *takaful* business operations.
- All donations (premiums) donated by participants will be collected into the Takaful Fund (Endowment Reserve) for the purpose of payment of *takaful* benefits.
- All donations donated by the shareholders will also be collected into the Takaful Fund for the purpose of raising funds to provide *takaful* and profit benefits to all involved including shareholders.
- Participants and shareholders may appoint or contribute to prospective participants from the less fortunate to enjoy the benefits of joining this *takaful* endowment reserve.
- The Takaful Fund at the same time may be invested in any area of investment approved by the *Syariah* Compliant.

***Mudarabah* (share profit)**

Mudarabah can be defined as a commercial profit sharing contract between a supplier or a provider of funds and entrepreneurs who carry out business ventures. *Mudarabah* is a share-sharing agreement whereby a party known as *Sahibul Mal* (participants) provides all business capital. The other party, known as *al-mudarib* or entrepreneur (*takaful* operator), who has no capital but has the expertise to operate the business. All profits from this venture will be shared between the two parties based on an

agreed ratio, e.g; 50:50 or 60:40 or whatever is agreed upon, in this case 55:45. To make a *Mudarabah* contract legitimate in accordance with Islamic law, various elements or components must exist, namely:

- Capital providers
- Entrepreneurs
- Capital
- Activity
- Profit Ratio
- Bid and Acceptance

Key Features of the *Mudarabah* Contract are;

- In the event of a loss, it is the responsibility of the capital to receive and bear such losses.
- In the event of a loss caused by the mismanagement of the *Takaful* Operator, the *takaful* operator shall bear such damages.
- If the venture is profitable, profit will be shared between the *Takaful* Operator and the capitalist.
- The contract may be canceled and all cumulative and profit (Family *Takaful* business only) shall be returned to the capitalist, less administrative expenses.
- Capital providers need to give consent to appoint entrepreneurs (*Takaful* Operators) to deal with business ventures on their behalf.
- The capitalist will not issue the *Takaful* Operator's instructions or engage in the management of the *Takaful* business.

Tabarru'

Tabarru' is an Arabic word meaning donations or gifts. *Tabarru'* is where the Participant agrees to release all parts or part of the donation or contribution to enable it to meet the mutual obligations and mutual guarantee. In *Takaful* contracts, what is meant by *tabarru'* is a certain amount of sincere donations made by the participants for a particular purpose as stated in the agreement of the spirit of fraternity and mutual cooperation. This fund will be used to assist the affected person.

Tabarru' is seen to have 'inaudible' the insurance contract by removing all elements that are contrary to *Shariah*. This is the most significant fundamental difference between *Shariah* compliant insurance and conventional insurance. Without the concept of donation, the transaction will be the sale and purchase of insurance i.e. buying a promise that some form of benefits will be paid if the participants face unfortunate fate. Promises may or may not be fulfilled, depending on whether the event of the insured is occurring or not. In the absence of any claim, the insurer will have the opportunity to secure all premiums paid.

However, the spirit that is embedded in the *tabarru'* concept is that participants are not only thinking about self-protection, but he also thinks to help other participants. Participants must be aware that the sincere contribution of not only enables himself and his other brothers to be protected, but he will also be rewarded in the hereafter. This is in contrast to conventional insurance where a person purchases certain insurance coverage for themselves. What makes the concept of *Tabarru'* more interesting is that participants get double the benefits when joining the *takaful* scheme, firstly they get halal insurance protection and second, at the same time it gets a reward for his good deeds.

Wakalah

The term '*wakalah*' in Arabic means 'representative' or 'agency'. Therefore under the agency structure, *wakalah* is a mutually agreed agency relationship between the two parties to carry out certain business activities. Based on this premise, a model illustrates an agency agreement between an operator

acting as an agent or ‘representative’ to a participant acting as a principal, to manage the involvement of participants in various *takaful* products provided by the operator.

In return for the agency services provided, the operator is allowed to charge under the agreement. Fees or service fees are paid out of *takaful* donation funds donated by participants. Under this model, management expenses may be charged to *takaful* funds as an advance payment.

APPLICATION OF PHILANTHROPIC CONCEPT FOR ENHANCING *MUDARABAH* FAMILY *TAKAFUL* MODEL

Policymakers decide that the *takaful* system that practices the ethical framework of Islam should be framed by taking into account the following policies;

Ta’awun

Takaful is based on the concept of *Ta’awun* which means mutual help. Participants agree to assist each other in the financial aspect in the event of necessity (as specified in the *takaful* contract), by contributing to mutual funds. Allah’s SWT. Word which means: “Help in the matter of virtue and caution, and do not help in the things that cause enmity” (Surah *al-Maidah*, Verse 2). Hadith *Rasulullah* SAW which means: “Indeed God will always help his servant as he helps others”. (History of Imam Ahmad and Imam Abu Daud).

Ownership

Under the principle of *Al Milkiyah* (ownership), the benefit of the certificate is the perfect ownership (*Al Milkiyah*) by the participants. When a participant dies, the benefits will be entrusted to the nominee or other contender.

- **Mutual Responsibilities and Mutual Guarantee**

In line with the *Shariah Takaful* discipline (which means mutual responsibility and mutual guarantee), participants agree to compensate in the event of an undesirable event.

- **Mutual Responsibility and Protection**

Takaful scheme participants agree to assume responsibility or share responsibilities.

- **Shared Compensation**

The authentication of the existence of the *takaful* concept is derived from the Arab customs (*urf*) called ‘*Al-Aqila*’. It is an early form of insurance through joint protection in an individual group that takes steps to cover the losses incurred. Takaful Scheme participants now practice the concept of cooperating and helping one another.

- **Move *al-Mursalah* (Public Interest)**

Takaful is also based on the doctrine of ‘*Masalih al-Mursalah*’ or public interest. The main purpose is to help alleviate the burden of community members who are overwhelmed with disasters and suffer losses.

- **Contract**

The *takaful* certificate binds the parties who agree on the offer and acceptance based on the principles of the contract. The relationship between the *takaful* operator and the participant is subjected to a special contract ie *wakalah* contract or *mudarabah* contract.

DISCUSSION AND CONCLUSION

The status of implementation *Halal* brand personality in Islamic Philanthropic CSR for *takaful* products provides assurance to clients in all aspects. It starting from investment sources, process, until the present policy developed for clients is complying with *Syari'ah* law and the Malaysia's *takaful* product service standard (Fun & Soong, 2007; Mara, 2013). The global market of *takaful* products for the Malaysian is currently 1.8 billion people and is growing at about 1.8 percent a year - One in four people. An estimate of the total value of the product depends on the products and services are being included. For *takaful* products and services only the estimate amounted to RM 34.6 million of other services, the *takaful* is important is included in the value. The Malaysian *takaful* Industry will contribute with an estimate of USD 20.1 million a year for the KDNK Malaysia.

This study's contribution is that it established comparison of the implementation of CSR in larger enterprises CSR implementation in Islamic philanthropy. By focusing on driving forces, barriers, activities and deliverables in the implementation of CSR in *takaful*, with common and different features of *takaful Mudarabah* family model are found out. This study provides references for future researcher to study the implementation of CSR for providing *takaful* product for all the needy. The word "*takaful*", as in the character of the *takaful* brand clearly shows that the product complies with the teachings of *Islam*, and it is the internationally recognized good standards. An important area in which Malaysia stands *Mudarabah* family model is normative. From an international perspective, Malaysia is known for its strict standards for the production of the best *takaful Mudarabah* family model. The new model that was develop in this study is an enormously under-utilized comprehensive product. The potentials of promoting *takaful* products and services on the strength of their *Halal* values and qualities have barely begun to be discovered.

However, as with any other set of values of the brand, they have artificially. All top brand experts say that to be successful, you have to live the brand, and this also applies to *Halal*. It represents the core values that are deeply rooted in obedience to the Creator for nearly 2 billion people. This is not only a symbol. The products and services must be good and the brand must represent this, combined with brand values; and brand values need to go through the business, whether big or small. To be successful, the values should be the values of the company, directors and employees throughout the organization. *Halal* products and services with the strategy of personality would be to develop and grow in line with the other established brand in the global market. Introduced the Islamic Philanthropic CSR industry is constantly changing and new products and services with special events were defined by presentation at an international level as a trend for other Islamic Philanthropic CSR operators (F. A. Rahim, 2011). It is expected that the Islamic Philanthropic CSR and insurance sector globally increases overall by 9.0 percent in 2016.

REFERENCES

- Achouri, M., & Bouslama, N. (2010). The Effect of the Congruence between Brand Personality and Self-Image on Consumer's Satisfaction and Loyalty: A Conceptual Framework. *IBIMA Business Review Journal*, 2010, 1–17.
- Afzal, H., & Address, C. (2010). Consumer's Trust in the Brand: Can it Be Built through Brand Reputation, Brand Competence and Brand Predictability, (1990), 43–51.
- Ahmed, A. (2008). Marketing of Halal meat in the United Kingdom: Supermarkets versus local shops. *British Food Journal*, 110(7), 655–670.
- Allen, D. E. and J. Olson. (1995). Conceptualizing and creating brand personality: A narrative theory approach. *Advances in Consumer Research*, 22, 392–393.

- Ali, M. E., Kashif, M., Uddin, K., Hashim, U., Mustafa, S., & Che Man, Y. Bin. (2012). Species Authentication Methods in Foods and Feeds: the Present, Past, and Future of Halal Forensics. *Food Analytical Methods*, 5(5), 935–955.
- Alserhan, B. A. (2010). On Islamic branding: brands as good deeds. *Journal of Islamic Marketing*, 1(2), 101–106.
- Alserhan, B. A., & Alserhan, Z. A. (2012). Researching Muslim consumers: do they represent the fourth-billion consumer segment? *Journal of Islamic Marketing*, 3(2), 121–138.
- Annur, H. A. (n.d.). Al-Wakalah and Customers ‘ Preferences toward It : A Case Study of Two, (August 2004).
- Aris, A. T. (2012). Muslim attitude and awareness towards Istihalah. *Journal of Islamic Marketing*, 3(3), 244–254.
- Ayinde, L. O., & Echchabi, A. (2012). Perception and Adoption of Islamic Insurance in Malaysia : An Empirical Study, 20(3), 407–415.
- Butt, M. M. (2013). Incorporating attitude towards Halal banking in an integrated service quality, satisfaction, trust and loyalty model in online Islamic banking context. *International Journal of Bank Marketing*, 31(1), 6–23.
- Carroll, A.B. (1979). A Three Dimensional Conceptual Model of Corporate Social Performance. *Journal of Academy of Management Review*. Vol. 4 No.4, pp. 497-505.
- Carroll, A. B. (1991). The pyramid of corporate social responsibility: Toward the moral management of organizational stakeholders. *Journal of Business Horizons*, Vol. 34 No. 4, pp. 39-48.
- Carroll, A.B. (1999). Corporate Social Responsibility: Evolution of a Definitional Construct. *Journal of Business & Society*. Vol. 38 No. 3, pp. 268-295.
- Chernatony, L. De, Dall, F., Riley, O., & De, L. (2010). Defining A “ Brand “ : Beyond The Literature With Experts ‘ Interpretations Dall ‘ Olmo Riley Defining A “ Brand “ : Beyond The Literature With Experts ‘ Interpretations, (December 2011), 37–41.
- Duasa, J., Rahim, A., & Rahman, A. (2006). Measuring Efficiency of Insurance and Tak a ful Companies in Malaysia Using Data Envelopment Analysis (DEA).
- Eastbury, D. (2011). CSR is good for brands. *Management Today*, May 2011, 69.
- Financial, I., & Board, S. (2009). A shariah compliance review on investment linked Takaful in Malaysia, 17 (1), 1–20.
- Freeman, R. E., Velamuri, S. R. and Moriarty, B. (2006). Company Stakeholder Responsibility: a new approach to CSR. *Business Roundtable Institute for Corporate Ethics*, 2006, p.6.
- Fun, S., & Soong, V. (2007). Managing Halal quality in food service industry.
- Goldberg, L. R. (1993). The structure of phenotypic personality traits. *American Psychologist*.
- Hamid, M. A., Mutasim, N., & Ab, N. (2011). Commitment and Performance : A Case of Takaful (Islamic Insurance) Representatives in Malaysia School of Management and Institute of West Asian Studies (IKRAB) Universiti Kebangsaan, 5(10), 777–785.
- Haniffa, R., & Hudaib, M. (2007). Exploring the Ethical Identity of Islamic Banks via Communication in Annual Reports. *Journal of Business Ethics*, 76(1), 97–116.
- Hanzaee, K. H. (2011). Intention To Halal Products In The World Markets, 1(May), 1–7.
- Hussain, M. M. (2011). Conceptual and operational differences between general, 1(8), 23–28.
- Ismaeel, M. (2012). Toward applied Islamic business ethics: responsible Halal business. *Journal of Management Development*, 31(10), 1090–1100.
- Jalil, F., & Musa, N. (2012). Halal Products – Malaysian Constitution Perspective, (January 2011), 4–5.
- Lada, S., Tanakinjal, G. H., & Amin, H. (2009). Predicting intention to choose Halal products using theory of reasoned action. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 2(1), 66–76.
- Lee, H., Park, T., Moon, H. K., Yang, Y. & Kim, C. (2009). Corporate philanthropy, attitude towards corporations, and purchase intentions: A South Korea study. *Journal of Business Research*, 62 (10). 939-946.

- Lee, M.-D. P. (2008). A review of the theories of corporate social responsibility: Its evolutionary path and the road ahead. *International Journal of Management Reviews*, 10 (1). 53-73.
- Machfud, A. K., Khatib, J., Haji-ahmed, A. A., Rahman, A., & Dahlan, A. (2011). Halal Product Price Indicator Portal : Promoting Malaysia ' s Local Halal SMEs, 254–262.
- Mara, U. T. (2013). A study on Halal food awareness among muslim customers in Klang, (March), 1073–1087.
- Marrewijk, M. (2003). Concepts and definitions of CSR and corporate sustainability: Between agency and communion. *Journal of Business Ethics*, 44 (2/3). 95-105.
- MatSAWali, M. S., Abdullah, M. F., Ping, Y. C., Abidin, S. Y., Zaini, M. M., Ali, H. M., & Link, T. (2012). A Study on Takaful and Conventional Insurance Preferences : The Case of Brunei, 3(22), 163–176.
- Murphy, L., Moscardo, G., & Benckendorff, P. (2007). Using Brand Personality to Differentiate.
- O’Riordan, L. & Fairbrass, J. (2008). Corporate Social Responsibility (CSR): Models and Theories in Stakeholder Dialogue. *Journal of Business Ethics*. 83. 745–758.
- Rahim, F. A. (2011). Determinants of islamic insurance acceptance : an empirical analysis, 12(2), 37–54.
- Rahman, Z. A. (2009). Takaful : Potential Demand and Growth Growth of Takaful & other Islamic Financial Institutions in, 22(1), 55–72.
- Rezai, G., Mohamed, Z. A., Shamsudin, M. N., & C, E. C. F. (2009). Concerns for Halalness of Halal-labelled food products among Muslim consumers in Malaysia : Evaluation of selected demographic factors, 65–73.
- Shukri, A., Corresponding, Y., & Arifin, J. (2012). Determinants of Family Takaful (Islamic Life Insurance) Demand : A Conceptual Framework for a Malaysian Study, 7(6), 115–127.
- Shambavi Rajagopal, Sitalakshmi Ramanan, Ramanan Visvanathan, Subhadra Satapathy, (2011). Halal certification: implication for marketers in UAE, *Journal of Islamic Marketing*, Vol. 2 Iss: 2, pp.138 - 153.
- Werther, W. B. & Chandler, D. (2010). *Strategic Corporate Social Responsibility - Stakeholders in a Global Environment*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Wilson, J. a. J., & Liu, J. (2011). The challenges of Islamic branding: navigating emotions and Halal. *Journal of Islamic Marketing*, 2(1), 28–42.
- Bank Negara Malaysia Annual Report 2011.

WAQF COMMUNAL LAND DISPUTE RESOLUTION IN WEST SUMATRA WITH REGARD TO NATIONAL LAW

Yulia Mirwati Amir, Yontri Faisal & Zahara

INTRODUCTION

Legislation on waqf represent is crucial to Indonesia due its dominant Muslim community. Land occupies an important position in sustaining life and development. In Indonesian society, especially in rural areas, farming is the main occupation, hence the importance of land tenure for economic, social, religious and political purposes. From an economic viewpoint, land is seen as a source of production while from a social angle, land is considered as a glue of social relations, religious aspect of the land is related to beliefs and the politicalside of land relates to values, norms, and interests in state life. Furthermore, human development has caused the decrease of land. The concept of rights and land use is seen from a legal perspective. In order for the law to be obeyed by the community, a highest organization, the state, is needed. The state is given the authority to regulate land. Indonesian Agrarian Law has a philosophical concept from the religious and communal views of the Indonesian people as it is based on customary law. This resulted in the concept of communal land ownership being recognized and implementated in the economic, religious, legal, and political fields seen from a sociological viewpoint.

Waqf is the Islamic Law arrangement over land between individuals. It derives from the Arabic word *waqafa* (hold or stop). In Islamic law *waqf* means giving up a propertyto an individual (*nazir*) to manage in the form of an individual or legal entity, provided that the results or benefits are used for matters that are in accordance with the teachings of Islamic law. In such a transfer of property, the owner of the property turned into waqf is Allah, not the *nazir*. This concept has been adopted by the Basic Agrarian Law. However, legislation on *waqf* does not exist at the national level. This has resulted in the lack of administrative processes of *waqf* ulayat land, and worse, its ownership has been associated with regular land ownership. The growth of the population increases the need for land while *waqf* lands are not clearly defined by law. This gives rise to vulnerability and facilitates disputes. In order to anticipate and minimize the emergence of waqf communal land disputes.

METHODOLOGY

This research was conducted by using empirical and normative juridical methods. Empirical data was conducted from surveys and in-depth interviews and court observations while normative data was gathered through law books, journals, and magazines, legislations. This research is descriptive in nature as it describes *waqf* communal land dispute resolution. The research was carried out with purposive sampling with choices based on specific goal in West Sumatra, home to the *Minangkabau* people. The research population is the whole or set of objects with the same characteristics. The population in the research model of *waqf* communal land dispute settling is associated with the legislative system. The sample consists of small part of the population. Analysis is defined as a systematic and consistent decomposition process for certain symptoms. Observe research is legal research, so the analysis of legal material is carried out with normative analysis, against various existing legal provisions, especially those relating to the model for resolving disputes over ulayat land associated with the legislative system carried out qualitatively.

LITERATURE REVIEW

Waqf in several Legal Concepts

Islamic law Concept

The concept of *waqf* is derived from Islamic law, which means holding something to be taken advantage of and institutionalized for the public interest. Abu Hanifah argues that *waqf* placing one's property at the disposal of the public for the general interest in accordance with Islamic Law. According to Jumhur, *waqf* is giving away an object to the Islamic community to take advantage of, and that ownership right of the *waqf* property is not owned by the person who manages it (the nazir). Once a *waqf* property has been given away, it becomes the property of Allah SWT. According to Malikiyah, *waqf* is a property donation intended to improve the living condition of its recipient (mustahiq). The validity period is not for eternity but only for a certain period of time in accordance with *wakif*'s wishes. The legal basis of *waqf* in Islam is the Qur'an, hadith, and ijthihad of the mujtahid. Verses related to *waqf* are as follows: *al-Baqarah*, 261; *al-Baqarah*, 267; *Ali Imran*, 92; *al-Nahl*, 97; and *al-Hajj*, 77. Ibn Taimiyah argues that several reasons underlie the allocation of a *waqf* property to the public i.e., for public necessities such the construction of mosque or the renovation of a damaged one, the construction of schools Islamic boarding facilities. *Waqf* is a separate legal action which is viewed from a dualistic perspective: on the one side it is a legal action done with an authentic pledge; meanwhile on the other side, it constitutes a legal entity (rechtspersoon) derived from customary law.

Adat Law Concept

The concept of customary law dealing with *waqf* is related to the growth and spread of *waqf* in social relations. Therefore, *waqf* concept can be referred to as a social institution. Juhaya S. Praja argues that the study of *waqf* as a social institution refers to: a) *waqf* as a religious institution; b) *waqf* as an institution regulated by the state; c) *waqf* as a community institution or an institution that lives and grows in society.

Legislation Concept in Indonesia

In Indonesian law, the provisions of *waqf* have been regulated starting from the Dutch colonial Government in 1905 which was revised several times in 1931, 1934 and 1935. These provisions only regulate the authority and procedure of licensing and registration of *waqf* land land is also provided for within the Basic Agrarian Law (Article 49 Paragraph 3) in conjunction with Government Regulation No. 10/1961 and Regulation No. 28 of 1977. It is also regulated in the Compilation of Islamic Laws

Tanah Ulayat (Communal Land)

Tanah Ulayat is regulated by article 3 of the Basic Agrarian Law. Ulayat rights are a series of authority and obligations of a customary law community, which relate to land, located in the area of its territory. Although the existence of customary land is recognized in the Basic Agraria Law, there are no organic provisions related to its implementation. There was a provision of customary rights in the Ministerial Decree No. 5/1999, but this regulation is only meant to resolve land related conflicts. Various formulations of customary rights have emerged from scholars, such as Boedi Harsono who argues that ulayat rights are a series of authority and obligations of a customary law community that relates to land located in its territory. Djaren Saragih, on the other hand, claims that ulayat rights are in the form of rights and obligations rather than legal alliances as a whole of a particular region namely the area in which a community exists. Nurdin Yakub claims that ulayat land included land that had not been cultivated by the community and belonged to the nagari (village) with boundaries in accordance with the surrounding natural situation. Customary rights are a concept of legal rights that contain the

authority and obligations of community groups. In addition, ulayat land is also used as a symbol of social status in society, especially matrilineal communities. In *Minangkabau*, a person's dignity and authenticity are inherent in the ulayat property. If a group does not have ulayat land (*pusako*), it is not seen as a native but they referred to as emigrants. Ulayat land is seen as a binding factor between community members.

Waqf Conflict Resolution

Article 62 of the Waqf Law stipulates that *waqf* dispute resolution must be carried out by deliberation to reach consensus. If consensus is not reached, it can be resolved through mediation, arbitration, or court. Article 12 of Government Regulation No. 28 of 1977 stipulates that *waqf* disputes over land ownership must be dealt with through religious court. Article 226 of the Compilation of Islamic Laws, on the other hand, says that the settlement of *waqf* disputes relating to Nazir's duties and responsibilities should be carried out by the Office of Religious Affairs Subdistrict, District Ulama Council and finally through the Religious Courts. Litigation is a final stage (*ultimum remedium*) in *waqf* dispute resolution.

RESULTS AND DISCUSSION

The Implementation of Waqf Tanah Ulayat in West Sumatera

Waqf institutions are part of the everyday's life of the Minangkabau people in West Sumatera, a province whereby Islam is welcomed by custom under a concept known as *adat manurun syarak mandaki* which means the arrival of Islam is united with its customs and culture. This synergy is also referred to as *Aadat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah* (ABSSBK). The concept of *waqf* in Islamic law goes hand in hand with customary law. At the beginning of the formation of Minangkabau culture and customs by Datuak Katumanggungan jo Datuak Parpatih Nan Sabatang, there were only four tribes (the initial tribe) of the two narratives, namely Koto, Piliang, Bodi, and Caniago. And in its development it became more or less 100 tribes of the *Minangkabau* ulayat Land which was communal in the lowest level called the *ulayat kaum* or *pusako tinggi*. In *Minangkabau* the practice of communal *waqf* is very dominant and its use is generally intended to support religious facilities and infrastructures, such as the construction of mosques, mushalla, Islamic boarding schools (*pesantren*). The area of *waqf* land in West Sumatera is 452.72 Ha, which is spread in 3,897 locations. Government Regulation No. 10 of 1961 does not specify that ulayat land must be registered / certified. Similarly, Government Regulation No. 24 of 1997 does not provide for the registration of ulayat land. The development of *waqf* objects within the *Waqf* Law is that besides land, movable objects such as money and commodities can also become *waqf* objects. However, the inclusion of movable things as *waqf* objects has been dismissed by the Basic Agrarian Law, which also expressly revoked Articles 499 to Article 1232 of the second book of the Civil Code as far as agrarian matters are concerned.

The Civil Code is individualized because it does not recognize communal land rights such as tanah ulayat despite the fact that it is recognized by both the 1945 Constitution and the Basic Agrarian Law. Article 32 of the *Waqf* Law says that *waqf* must be registered by the Nazhir no later than 7 working days after the Deed of Endowments is signed. *Waqf* ulayat land can be registered at the Office of the Land Agency based on the Government Regulation No.24 of 1997, with the development of *waqf* land status, namely ownership rights, business use rights, building rights, and use rights on state land, usufructing rights. Buildings or usufructuary rights that are above the land of management rights or private property rights that must obtain written permission from the holder of management rights or ownership rights can be used as an endowment objects. But customary rights as a basic concept of rights in agrarian regulation reform in Indonesia (UUPA) are not included as endowments. The use of ulayat land by the people of West Sumatera is carried out in a familial manner under the authority of clan leaders' known as *ninik mamak* who have the approval of the entire community. Ulayat land use rights contracts are often entered into verbally and that is one of the reasons why many of *waqf* land are not registered or certified in accordance with the law.

Triggers or causes of disputes over Waqf communal land

As stated earlier, although ulayat land is recognized in Article 3 of the Basic Agrarian Law, its implementation remains ambiguous as there are no organic provisions on its management. Likewise, due to the absence of legal provisions to register or enhance customary rights, the registration / customary rights agreement with the concept of individual property rights violates the concept of customary rights. Customary *waqf* land that does not have a certificate is a very problematic and dangerous block of land as it could trigger conflicts. Other causes are related to creation of a paradigm in the community that *waqf* is a fix asset, whose designation is always for worship and for socio-religious activities. The habit of seeing *waqf* as a pious charity that has noble value represented by Allah without having to go through administrative procedures, as waqf property is considered to belong to Allah alone, therefore, no one dares to disrupt it. Another cause is the large amount of untended *waqf* lands that are grabbed by the community or turned to third parties. In addition to these problems, there is the lack of professionalism and creativity of the nadzhir in managing *waqf* land. Interviews with the Directorate of Endowments Empowerment showed that in general, Nadzhir manage waqf in a traditional or unprofessional way which contributes in its unproductiveness. Indonesian Nazhir generally uses *waqf* assets only for social purposes rather than economic aims. There is also heirs who deny the existence of a waqf pledge from their parents, they do not want to give up the *waqf* land to the appointed nadzhir, or to an official. Conflicts also arise due to the greedy attitude of some heirs.

Furthermore, waqf land disputes are triggered by the distinct interest and needs between developers and the community. Conflict of interest between the wakif heirs who feel entitled to the land that has been represented by the nazir who has an interest in maintaining the function and allotment of waqf land as a place of worship or mushalla. Population growth, especially in cities, triggers the government to rearrange zoning plans according to community needs. Development in the public interest as detailed in the Law Number 12 of 2012 on Spatial Planning for Development in the Public Interest, is often also related to pressure for reimbursement, exchange, sale and transfer of *waqf* land functions. This is in accordance with the benefit of having to open the corridor which concerns the responsibility of Nadzhir even though in a very strict way in positive law must be regulated. It is also possible that the cause of the dispute is a clash between religious values that *waqf* has been legally valid if it has fulfilled the conditions determined by religion even though it is not registered or there is no Endowment Pledge with positive legal values that instruct and mandate that the *waqf* land be registered.

Ulayat Land Dispute Resolution Model Related to Dispute Resolution Mechnism in Legislation

Waqf disputes resolution in the laws and regulations in Indonesia has changed since the issuance of the *Waqf* Law and the government Regulation No. 28/1977, which stipulates that *waqf* land issues can be resolved through a litigation filed to the local Religious Court while Wakal Law mandates that the conflict should be dealt with through arbitration/mediation. In the event that the mediation fails to resolve the dispute, it can be brought to the Shariah arbitration body. In the event that the Sharia arbitration body fails to resolve the dispute, it is brought to the religious court and / or the Shariah law. Settlement of dispute through court is the last resort. The state provides opportunities for the community to resolve disputes through a pluralistic legal system. *Waqf* pledge lacks real legal basis as the contract is entered into verbally between the *wakif* and the nazir. The pledge is only a mere promise. In Civil Code legal system, the formulation of the agreement is stated as a legal act whereby one party binds itself to another. Unlike a normal contract under civil law, in *waqf* pledge, only the will of the wakif suffices.

According to the Article 1338 of the Penal Code, any agreement made in accordance

with the law applies as laws for those who make it. It cannot be revoked in addition to the agreement of both parties or for reasons determined by law. From the provisions of the article, it can be stated that in terms of contract, positive law in Indonesia adheres to an open system, meaning that everyone is free to make an agreement whatsoever as long as it is made in accordance with law, public order and / or decency. Judging from the political and cultural factors, the cooperative spirit in resolving ulayat land disputes is a manifestation of the fourth principle of Pancasila (deliberation for consensus), and the settlement of disputes outside the court is the most effective and efficient alternative in resolving disputes or conflicts of interest in *waqf* communal land. In West Sumatra, the resolution of *waqf* communal land disputes is done by deliberation / consensus, using the principle of consensus with family democracy derived from the customary law. In Minangkabau, the customary legal system used is referred to as "Lareh" or solubility. The resolution of disputes through deliberation and consensus involves traditional leaders at all levels including the village Meeting Board or *Kerapatan Adat Nagari* (KAN) and the Minangkabau Natural Customary Institution (LKAAM), which includes clan leaders such as *ninik mamak*, *alim ulama* and *cerdik pandai*. Deliberation can be held at a traditional house (*rumah gadang*) or hall. The research revealed that *waqf* ulayat land is also one way to eliminate communal property rights (ulayat) permanently. This means that customary rights are transferred to God's rights and used by *Minangkabau* people to maintain the balance of society, and especially to improve worship.

CONCLUSION

Waqf ulayat land is not regulated in any laws/regulations dealing with land issues in Indonesia. These laws/regulations include the Basic Agrarian Law and Government Regulation No. 28 of 1977 in conjunction with the Compilation of Islamic Laws and the Waqf Law. This, along with conflict of interests, social and economic conditions, religion and political, constitutes the main factor of *waqf* communal land disputes in West Sumatra. Waqf communal land dispute resolution is carried out through a deliberation and consensus according to customary law rather than through mediation, arbitration or court.

PANDANGAN MUFTI DI MALAYSIA TERHADAP BAITULMAL NEGARA

Mohd Farihal Osman, Ahmad Bashir Aziz & Shuhairimi Abdullah

PENDAHULUAN

Di Malaysia, Baitulmal diletakkan di bawah pengurusan Majlis Agama Islam negeri. Terdapat negeri seperti Kedah, Perlis, Perak, Kelantan, Terengganu, Selangor, Johor, N.sembilan, Pahang di pengerusikan oleh Sultan atau Raja Negeri. Terdapat juga di negeri seperti Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Labuan, Putrajaya, dipengerusikan oleh Yang di Pertuan Agong. Menurut Mustafa Abd Rahim, (1989) Perubahan ke arah pengurusan Baitulmal tersusun diletakkan dibawah pemerintah tertinggi selepas kemerdekaan Malaysia. Begitu juga di Majlis Agama Islam disetiap negeri ditubuhkan dibawah kuasa enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri. Majlis ini adalah suatu badan yang membuat dasar pentadbiran agama Islam di negeri. Menurut enakmen negeri, majlis ini hendaklah dianggotai oleh ahli-ahli tertentu yang dilantik oleh Raja atau Sultan iaitu ketua agama masing-masing. Baitulmal diketuai oleh Yang Dipertua atau Ketua Pegawai Eksekutif dan diuruskan oleh seorang pengurus Baitulmal dalam mengendalikan hal ehwal harta umat Islam. Secara amnya, di Majlis agama Islam di pimpin oleh Yang Dipertua, Pengerusi atau Setiausaha dan beberapa ahli. Jadual 1 menunjukkan Yang Dipertua atau Pengerusi bagi setiap negeri di Semenanjung Malaysia.

Jadual 1: Pengerusi Majlis Agama Islam Negeri Semenanjung Malaysia

Negeri	Yang Dipertua/Pengerusi
Perlis	Wakil Raja Perlis
Kedah	Wakil Sultan, Temenggong
Pulau Pinang	Ahli Parlimen
Perak	Sultan Perak
Kuala Lumpur	Menteri Di Jabatan Perdana Menteri

Sumber: (Kamil, 2002)

Berdasarkan maklumat di atas menunjukkan perbezaan nama pemimpin tertinggi agama di berbeza negeri-negeri di Malaysia. Institusi Baitulmal di Malaysia, berada di bawah kuasa Majlis Agama Islam negeri (MAIN). MAIN adalah di bawah kuasa sultan atau raja-raja dan ketua negeri. Di bawah kuasa sultan dan raja-raja, setiap MAIN mempunyai enakmen pentadbiran hukum syarak masing-masing. Baitulmal negeri-negeri, beroperasi dibawah undang-undang pentadbiran negeri-negeri dan struktur organisasinya terletak dibawah MAIN yang beroperasi dengan cara berbeza antara satu dengan yang lain. Sebagai satu unit yang berada didalam Majlis Agama Islam yang menguruskan harta orang-orang Islam. Ia menjalankan fungsi mengurus amanah pusaka, wakaf dan hartanah. Dalam menguruskan amanah pusaka, Baitulmal menguruskan pembayaran penebusan, pindah milik dan runding cara dengan peguam. Selain itu, Baitulmal juga turut menjalankan penyiasatan ke atas waris-waris si mati sebelum ditentukan bahagian-bahagian yang berhak menerimanya, termasuk bahagian yang terletak hak kepada Baitulmal.

SOROTAN LITERATUR

Kewujudan institusi perkhidmatan awam dan swasta turut berperanan menyerupai Baitulmal dalam masyarakat. Institusi tersebut turut membangunkan sosio-ekonomi masyarakat dalam negara. Walaubagaimanapun Institusi tersebut adalah baik, tetapi menurut Ismail (2009) mendapati Baitulmal seolah-olah bersaing apabila wujudnya institusi-institusi lain yang bertindak menyerupai peranan Baitulmal seperti Amanah Raya dan Badan Kebajikan yang lain. Jelas, mengikut Hailani (1982) bahawa kedudukan Baitulmal sudah berada dipersimpangan di mana peranannya telah diambil oleh

agens-agens lain. Akibatnya masyarakat jadi keliru dan kebur terhadap peranan sebenar Baitulmal (Roslan, 2009). Menurut Juraish (2009) mendapati sebahagian daripada masyarakat lebih mengenali Lembaga Hasil Dalam Negeri (LHDN), Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM), Unit Perancang Ekonomi (EPU) daripada mengenali Baitulmal. Adakah kurangnya penglibatan Baitulmal dalam aktiviti kemasyarakatan juga menyebabkan institusi itu kurang di kenali. Sedangkan hakikatnya Baitulmal berfungsi sebagai gabungan kepada kesemua agensi yang disebutkan di atas. Kesamaran fungsi tersebut meninggalkan kesan jangka panjang mengakibatkan sumber dana sepatutnya milik Baitulmal disalurkan ke tempat lain seperti kepada Pertubuhan Bukan Kerajaan (NGO), persatuan dan badan kebajikan (Farihal, 2009). Hal ini berdasarkan apa yang termaktub dalam Perlembagaan dan Peruntukan yang secara jelas mengenai kewujudan Institusi Islam seperti Baitulmal. Perkara 12(2) menyatakan:

“Tetapi adalah sah bagi persekutuan atau sesebuah negeri menubuhkan atau menyelenggarakan institusi-institusi Islam”

Ini kerana perlembagaan negeri dan negara telah tercatat kedudukan sedemikian seperti dalam perkara 3 perlembagaan persekutuan. Hari ini penubuhan Baitulmal adalah selari dengan kehendak Perlembagaan Jadual ke 9, senarai perundangan, Senarai 2 Negeri ada menyatakan;

“termasuk hukum syarak berhubung dengan wakaf Islam... yayasan, amanah khairat dan zakat fitrah dan Baitulmal atau hasil agama Islam”

Ini menunjukkan bahawa undang-undang pentadbiran hukum syarak ada di peruntukkan bagi kewujudan Baitulmal. Justeru itu, sumber-sumber Baitulmal tadi tidak dapat diselenggarakan dengan sempurna dan menyebabkan keperluan masyarakat yang memerlukannya tidak dapat dipenuhi dengan berkesan.

METODOLOGI KAJIAN

Lokasi kajian telah dijalankan di zon Wilayah Utara Malaysia, Perlis, Kedah, Pulau Pinang dan Perak dan termasuk zon tengah Wilayah Persekutuan dengan fokus tajuk kajian Baitulmal Negara. Kajian ini juga melibatkan pembuat dasar dan pembuat keputusan hal ehwal agama Islam masyarakat Islam iaitu Mufti-mufti seluruh Malaysia. Sebagaimana yang dijelaskan Puvenesvary (2008) bahawa penyelidikan kualitatif banyak bergantung kepada temubual terutama temubual secara bersemuka dalam mengumpul maklumat dan instrumen kajian. Oleh yang demikian dalam kajian ini penyelidik telah menyediakan soalan-soalan yang dibentuk sebagaimana dijelaskan sebelum ini. Soalan ini telah dibuat dengan berpandukan untuk mencapai objektif. Penyelidik tidak menggunakan senarai soalan yang telah dibina sebelum sesi temubual dijalankan. Ini kerana, penyelidikan membina dan mengubah suai soalan selepas satu soalan ditanya berdasarkan kepada jawapan subjek kajian dan objektif kajian. Begitu juga soalan-soalan dalam sesi temubual tersebut adalah secara spontan. Kaedah ini digunakan untuk mendapat pandangan dan pemikiran daripada tokoh-tokoh yang pakar dan berpengalaman khususnya dalam bidang agama hukum dan pengurusan. Kaedah ini sependapat dengan Suprato (1986) berpandangan idea daripada responden yang pakar dalam bidang tertentu adalah sesuai khususnya dalam kajian bersifat penerokaan.

Terdapat kajian berkonsepkan sejarah mengenai Baitulmal dan tidak menekankan kepada peranan utama Baitulmal dalam pembangunan masyarakat Islam yang memberi tumpuan kepada asnaf fakir dan miskin. Kajian ini akan membolehkan penulis mengenalpasti isu-isu berkaitan masyarakat Islam dan juga pengurusan institusi Islam seperti Baitulmal. Kajian ini dimulakan dengan membuat tinjauan (survey) yang teratur terlebih dahulu ke atas tajuk yang dipilih. Cara tinjauan yang dibuat ialah dengan menemui beberapa orang responden dari kalangan ahli akademik di Universiti Utara Malaysia dan Mufti untuk mendapat pandangan dan komentar. Selepas pemilihan tajuk, penyelidik mendapatkan pandangan daripada mereka yang berpengetahuan tentang institusi Baitulmal seperti ahli akademik dan agama yang terdiri daripada kakitangan Majlis Agama Islam dan pegawai Baitulmal,

ahli profesional seperti peguam dan orang awam supaya dapat membantu penyelidik mendapatkan konsep yang betul mengenai institusi ini. Maklumat tersebut memberikan pengetahuan dan pengalaman yang berguna kepada penyelidik supaya dapat merungkai permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat Islam. Selepas persoalan dan permasalahan kajian ditemui dan dikenalpasti, penyelidik melalui peringkat seterusnya iaitu pencarian data. Dengan data yang diperolehi akan menjadikan maklumat berguna untuk menerangkan tentang persoalan kajian yang dilakukan. Pengumpulan data dari kajian ini berasaskan dua sumber utama iaitu data primer dan data sekunder sebagai asas penting kepada kajian ini.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini sampel kajian terdiri daripada pihak berautoriti dalam pengurusan Baitulmal dalam persidangan Mufti-mufti dan Ketua Jabatan Agama Islam seluruh Malaysia. Proses temubual dibahagikan kepada 2 peringkat iaitu temubual bersama mufti-mufti seluruh Malaysia dan peringkat kedua bersama Ketua Jabatan Majlis Agama Islam seluruh Malaysia. Bagi temubual di peringkat pertama proses dimulakan dengan menghubungi sampel melalui telefon, email dan surat. Langkah ini diambil bertujuan untuk membina repo. Ini bertepatan dengan saranan Othman (2007), penyelidik perlu mengenalpasti terlebih dahulu siapa yang akan ditemubual. Setelah mendapat persetujuan melalui telefon maka tindakan seterusnya adalah menentukan tarikh dan tempat untuk proses temubual. Penyelidik bersikap berkecuali terhadap pengetahuan responden walaupun maklumat yang diberikan responden bertentangan dengan kepercayaan dan nilai penyelidik atau penemubual. Namun penyelidik memberi pandangan peribadi dan tidak bersifat berat bias dan menghukum. Penyelidik juga tidak berdebat atau bertengkar kerana ia akan mempengaruhi maklumat yang dikumpul. Proses merekod temubual dilakukan dengan mencatat setiap persoalan dan perbincangan yang dibincangkan yang berkaitan dengan tajuk kajian.

DAPATAN KAJIAN

Hasil pengumpulan data serta penganalisaan deskriptif menemui dalam kajian ini bagi menjawab persoalan dan objektif kajian adalah seperti berikut. Persoalan utama dalam kajian ini ialah apakah pandangan pembuat dasar (mufti-mufti) di Malaysia terhadap Baitulmal negara sebagai pusat perbendaharaan umat Islam Malaysia. Persoalan ini terjawab menerusi analisis deskriptif merujuk kepada pemerhatian dilakukan dan temubual ke atas kumpulan fokus diperbincangan meja bulat dan persidangan Mufti-mufti di utara Malaysia pada tahun 2010. Daripada maklumat yang di-terima daripada pihak berkuasa Agama Kerajaan Negeri mengenai penubuhan dan pelaksanaan Baitulmal Negara secara terperinci. Objektif kajian ini dicapai berasaskan kepada temubual kumpulan fokus dalam kajian ini. Secara lebih terperinci, berasaskan hasil analisis daripada kumpulan fokus pihak yang pembuat dasar mengenai hal ehwal agama Islam negeri negeri seperti mufti-mufti di negeri-negeri seluruh Malaysia. Pandangan pembuat dasar (mufti-mufti) di Malaysia terhadap Baitulmal negara sebagai pusat perbendaharaan umat Islam Malaysia adalah seperti berikut.

Responden

Res. 1

Dapatan

Apakah peranan sebenar Baitulmal dalam Perbendaharaan Negara di Malaysia pada hari ini? Sebenarnya, sudah lama saya ternanti-nanti untuk melihat kajian terhadap status dan situasi sebenar Baitulmal yang ada dalam Perbendaharaan Negara dan adakah Baitulmal Negara yang dicadangkan ini adalah sama statusnya dengan status Baitulmal di zaman Rasulullah SAW?

Res. 2

Apakah mewujudkan Baitulmal Negara ini satu keperluan yang amat menuntut? dan Apakah kedudukan masyarakat Islam atau Negara dalam isu Baitulmal ini hari ini dari aspek Muazzanaat adalah pada tahap Fiqqul Qawieyy ataupun Fiqqul Ta'liyy?Seterusnya berkenaan masalah kebocoran. Apakah yang dimaksudkan dengan wang syubahah dalam institusi kewangan Islam hari ini? kerana saya difahamkan tadi bahawa wang syubhah itu wujud dari aktiviti insituti kewangan Islam.

-
- Res. 3 Saya melihat tentang keperluan kita mewujudkan Baitulmal Negara perlu diperhalusi lagi. Beberapa aspek kelihatan agak longgar dan penggunaan istilah ‘ketelusan’ itu agak tidak sesuai dan agak sensitif jika kertas kerja ini dibincangkan diperingkat lebih atas. Ini kerana perkara ini bakal menjadi persoalan adakah Baitulmal sekarang tidak telus? Manakala data kemiskinan yang ditayangkan sebentar tadi, bagi saya kemiskinan suatu yang subjektif dan berbeza-beza disetiap kawasan dan individu. Perkara ini subjektif kerana kemiskinan itu ada yang kemiskinan produktif dan kemiskinan tidak aktif. Dan persolannya juga, apakah dengan kewujudan Baitulmal Negara ini bakal mampu menyelesaikan isu kemiskinan? Adakah medium-medium yang ada sekarang ini.
-
- Res. 4 Boleh Ustaz jelaskan apakah mekanisma yang digunakan sehinggakan dikatakan tidak mengusik negeri?
-
- Res. 6 Berhubung dengan wang-wang yang tak dituntut, saya rasa perkara ini perlu diklasifikasikan balik dan saya merasakan penggunaan perkataan ‘tidak telus’ dibimbangi akan mencetuskan perasaan tidak enak dan sensitif bila kertas kerja ini dibawa ke peringkat pusat dan seterusnya. Dan soalan saya yang kedua, adakah cadangan melaksanakan Baitulmal Negara betul-betul tidak bercanggah dengan undang-undang dan perlembagaan Negara?
-
- Res. 7 Saya melihat cadangan mewujudkan Baitulmal Negara ini adalah bagus dan saya menyokong usaha ini. Cuma saya sedikit bimbang dengan langkah ‘*federalization*’ setelah banyak perkara yang menjadi milik negeri telah di ‘*federalization*’kan dan sekiranya perkara ini diusulkan kepada Sultan, mungkin akan sukar untuk tuanku terima setelah apa yang berlaku kebelakangan ini. Selain itu, untuk mewujudkan Baitulmal negara ini, perlulah ada satu mekanisma yang boleh menjelaskan bagaimana ia berfungsi dan apakah sekarang ini telah ada mekanisma yang digunakan? Dan saya rasa, cadangan ini perlu diperhalusi lagi terutamanya dari segi undang-undang dan perlembagaan supaya hal ini dapat diharmonisasikan dengan peruntukan-peruntukan yang ada. Oleh itu, penting di sini untuk kita harmonisasikan dan melaksanakan pemurnian dan perlu diperhalusi aspek-aspek tadi, kemudian barulah perkara ini boleh diajukan kepada pihak di atas.
-
- Res. 8 Menjadi kebiasaan, bilamana kita ingin melakukan sesuatu perubahan, maka wujud unsur-unsur halangan bersifat teknikal yang menghalang penyaluran wang. Kita lihat, dalam pengagihan zakat sahaja pun masih ada pihak-pihak yang cuba mengganggu dan menghalang, apatah lagi sekiranya kita melaksanakan Baitulmal Negara. Dan antara masalah lain yang biasa timbul adalah pertindihan peranan dan pertindihan bantuan. Pertindihan peranan mungkin bakal wujud antara Baitulmal dengan pusat zakat yang mana akan membawa kepada pertindihan bantuan, iaitu individu sama menerima 2 kali bantuan sedangkan orang lain tidak dapat atau tercicir.
-

yang panjang untuk direalisasikan, apa pun, kami pihak JAKIM mengucapkan terima kasih banyak-banyak di atas pembentangan dan cadangan itu tadi. Insyallah, setakat ini saja dulu kita tangguh majlis dulu dengan tasbih kafarah.

Res 14

Merujuk kepada muka surat 17 dalam kertas cadangan dari pihak UUM, ada dinyatakan tentang perlembagaan Negara serta dalam senarai negeri berkaitan dengan Baitulmal. Saya menyatakan penekanan peranan Majlis Raja-raja Melayu amat penting bagi menjayakan Baitulmal ini serta ianya memerlukan satu usaha yang gigih. Saya juga mencadangkan agar kajian ini merujuk kepada buku Konsep Baitulmal Kebangsaan serta merujuk kepada satu kajian Phd yang telah dijalankan oleh Abu Bakar Sapron UUM. Sepertimana amalan-amalan di negeri Selangor, apabila JAWHAR ditubuhkan, peranan Baitulmal dapat digerakkan perannya serta memperkasakannya.

Keperluan kepada memperkasakan Baitulmal, undang-undang perlu dikemaskan lagi. Bagi wang yang tidak dituntut dan wang yang tidak patuh syariah, pihak JAIS telah menjalankan hebahan dan ceramah-ceramah. Pada tahun 2008, Tuanku Sultan Selangor telah menitahkan agar wang tidak patuh syariah ini diserahkan kepada MAIS. Kesannya, RM297 ribu wang tidak patuh syariah telah disalurkan ke Baitulmal. Wang-wang tersebut telah disalurkan ke dalam projek-projek rakyat seperti pembinaan jambatan, jalan serta kebajikan rakyat. Perlu juga agar satu mekanisme diwujudkan bagi tujuan pemasaran serta memperkasakan peranan Baitulmal Negara.

Res 15

Pandangan saya untuk melaksanakan hasil kajian ini, ia memerlukan masa yang panjang namun boleh dijalankan dengan masa terdekat jika kekuatan dan kesepakatan dapat dicapai. Satu seminar Baitulmal perlu dijalankan bagi mengkaji peranan Baitulmal serta masalah-masalah berkaitan dengan enakmen-enakmen dan undang-undang. Masalahnya sekarang menurut beliau ialah definisi undang-undang yang berkaitan terlalu kecil dimana menurutnya Baitulmal didefinisikan hanya sebagai harta pusaka yang diwarisi serta harta pusaka yang tidak habis diagih. Dan juga dengan wujudnya akta-akta konvensional ia juga menjadi kekangan kepada penubuhan Baitulmal. Oleh itu, satu imej baru untuk amat Baitulmal diperlukan.

Rumusan menerusi analisis tersebut dapat disimpulkan pihak berkuasa agama masih mencari mekanisma yang konkrit bagi penubuhan Baitulmal Negara di Malaysia. Hal ini bertitik tolak daripada ketidaksepakatan pada pandangan antara responden.

PENUTUP

Pada asasnya kajian ini dibentuk setelah mengambil kira saranan pengkaji terdahulu dengan merujuk kepada beberapa orang cendekiawan ilmunan terdiri dari ahli akademik dan ahli praktisoanal seperti Mufti-mufti dan Yang Dipertua/ Ketua Jabatan Majlis Agama Islam Negeri seluruh Malaysia. Asas utama kajian ini adalah mewujudkan Baitulmal Negara setaraf dengan Perbendaharaan Negara yang ada sekarang di Malaysia. Dengan kewujudan Baitulmal Negara dapat merangka satu sistem pengurusan yang lebih berkesan dan mampu menjadi pusat Baitulmal negeri-negeri Malaysia.

RUJUKAN

- Abdul Aziz Muhammad. (1993). *Zakat and Rural Development in Malaysia*. Kuala Lumpur: Berita Publishing.
- Abdullah Alwi Hassan (2003) "Konsep dan peranan Baitulmal di zaman kegemilangan Islam" Institut kefahaman Islam Malaysia.
- Abu Bakar Sarpon. (2005). *Prestasi Pengurusan Baitulmal dan Zakat di Malaysia: Satu Perspektif Islam*. Tesis PhD, Fakulti Pengurusan Perniagaan, Universiti Utara Malaysia.
- Acemoglu, D. And Robinson, J. (2008). *The Role of Institutions in Growth and Development*. Working Paper No. 10, Commission on Growth and Development IBRD/World Bank.
- Ahmad Shalabi. (1966). *Al-Tarikh al-Islami*. Kaherah: Matba'ah al-Nahdah al-Misriyah.
- Azzerol Effendi Abdul Kadir. (2016). MAINS Cemerlang Memartabatkan Islam: Peroleh Sijil Bersih Kewangan Sembilan Tahun Berturut-turut. *Bicara Agama*, Utusan Online. 5 Mei.
- Berita Harian. 2011 "Ibu Tunggal dalam dilema". 7 Ogos.
- Chapra, M. Umar. (1979). *Objectives of the Islamic Economic Order*. Leicester, Nairobi, Kano: The Islamic Foundation.
- Hailani Muji Tahir. (1982). *Baitulmal Institusi Kewangan Negara Islam dan Asas Belanjawan Negara*, Ar-Rahmaniah. Badan Dakwah dan Kebajikan Islam Malaysia.
- Hailani Muji Tahir. (2009). *Kedudukan Baitulmal Dalam Sistem Kewangan Negara*, (Kertas Kerja di Konvensyen Baitulmal Kebangsaan, Kuala Lumpur).
- Hailani Muji Tahir. (2013). Temubual penyelidik dengan pakar akademik dari Universiti Kebangsaan Malaysia, Bandar Baru Bangi.
- Hamidah Abdullah. (1988). "*Pengurusan Baitulmal dan Peranannya ke Arah Pembinaan Masyarakat dalam Bahagian Baitulmal di Bawah Jabatan hal Ehwal Agama Islam Kedah*". Latihan Ilmiah, Jabatan Antropologi Sosiologi, Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya
- Ismail Ishak. (2009). *Perlaksanaan Baitulmal dari aspek teori dan praktis: satu analisis terhadap pengurusan Baitulmal di negeri Kedah*. Tesis PhD Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Juraish Kamaruddin. (2009). *Pemeriksaan Entiti dan Sumber Perbendaharaan Baitulmal Melalui Dinamika Muamalat dan Undang-Undang Syariah*. (Prosiding Konvensyen Baitulmal Kebangsaan, Kuala Lumpur).
- Kamal A. Faruki, (1971) "The evolution of Islamic constitutional theory and practice" national publishing house Ltd, Karachi.
- Kamil Md Idris. (2002) *Gelagat Kepatuhan Zakat Gaji Dikalangan Kakitangan Awam*. Tesis Ph.D (Tidak diterbitkan) Universiti Utara Malaysia, Sintok Kedah
- Latiffie Awang. (1987). "*Bayt al-Mal Negeri Johor: Masalah-masalah dan cara-cara Mengatasinya*". (Kertas Kerja Seminar Pembangunan Wakaf dan Bayt al-Mal Negeri Johor, anjuran Kerajaan Negeri Johor dan Institut Tadbiran Awam Negara 1408/1987).
- Mahamad dan Farihal Osman. (2010). Baitulmal Negara keperluan dan tuntutan kepada masyarakat Islam Malaysia. Kertas kerja di bentangkan di *Persidangan Mufti-Mufti Seluruh Malaysia*.
- Mahamad dan Farihal. (2013) *Baitulmal Negara sebagai Perbendaharaan yang mampu membangunkan sosio-ekonomi umat islam malaysia bagi menyeimbangkan pelaksanaan konsep satu Malaysia, Kajian Grant Frgs, Kementerian Pengajian Tinggi*.

- Mahamad dan Mohd Farihal Osman (2009). *Penubuhan Pusat Perbendaharaan Islam: Satu Keperluan Dalam Pembangunan Ekonomi Negara*. (Kertas Kerja di Konvensyen Baitulmal Kebangsaan 2009, Kuala Lumpur).
- Mahamad, Norhayati dan Farihal Osman. (2012). Membangunkan model Baitulmal Moden berdasarkan Baitulmal Zaman Khalifah Umar Abdul Aziz: Analisa peranan Institusi dalam pembangunan ekonomi masyarakat Islam. Prosiding *Seminar on Research in Islamic Studies*, Universiti Malaya
- Mahayudin Yahya (2001), *Tamadun Islam*. Selangor: Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd.
- Majlis Agama Islam Negeri Sembilan (MAINS). t.t. Cadangan Penstrukturan MAINS dan Penubuhan Baitulmal Negeri Sembilan Serta Maklumat Penjawatan dan Implikasi Kewangan,
- Mawardi, Abu Hassan ‘Ali ibn Muhammad ibn Habib. (1966). *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Mesir: Matba’ah Mustafa al-Halabi.
- Muhamad Muslehuddin (1974) “Economics and Islam” Lahore: Islamic Publication Lahor.
- Muhammad Syukri Salleh (2002), *Pembangunan Berteraskan Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.
- Mustafa Abdul Rahman, (1989). Sumber Hasil dan Perbelanjaan Utama Majlis Hal Ehwal Agama Islam Negeri-Negeri, *Journal Penyelidikan Islam*, Bil.8, Hal.15-42.
- Mustafa Abdul Rahman, (1989). *SumberHasildanPerbelanjaanUtamaMajlis Hal Ehwal Agama Islam Negeri-Negeri*, *Journal Penyelidikan Islam*, Bil.8, Hal.15-42.
- Norhazimah Che Hassan (2009) “Memperkasakan Institut baitulmal , Utusan Malaysia
- Norhazimah Che Hassan. (2007) Sistem pengurusan dana secara Islam, *Jurnal Pengurusan JAWHAR*, Jabatan Wakaf dan Haji Malaysia.
- Norhazimah Che Hassan. 2009. Memperkasa institusi Baitulmal. *Bicara Agama*, Utusan Online Arkib 7 Januari.
- Roslan Abdul Razak (2009). *Prospek DanaBaitulmal Dalam Industri Kewangan*. (Kertas Kerja di Konvensyen Baitulmal Kebangsaan 2009, Kuala Lumpur).
- Siti Mashitoh Mahamood. (2007). Pengukuhan Institusi Mal di Malaysia: Perancangan dan Halatuju. *JurnalPengurusan JWZH*, Vol. 1, No. 1.
- Sohaimi Mohd Salleh dan Gunawan Che Ab Aziz. (2007). *Kualiti dari perspektif Islam: satu pengamatan dalam perkhidmatan awam Malaysia*. *Jurnal Pengurusan Jawhar*. Vol. 1, No. 2.
- Sohaimi Mohd Salleh. (2009). JAWHAR anjur Konvensyen Baitulmal Kebangsaan. *Bicara Agama*. Utusan Online. Arkib 10 Jun.

MENYEJAHTERAKAN PEREKONOMIAN BANGSA DENGAN MENANAMKAN POLA PIKIR BERFILANTROPI DAN MENGOPTIMALISASIKAN PEMANFAATAN “ZISWAF”

Aditya Tri Nugroho, Galih Sejati & Intan Shafira

PENDAHULUAN

Pada saat kemajuan pembangunan perekonomian dan upaya peningkatan kesejahteraan masyarakat, kita tidak jarang masih menjumpai ketimpangan ekonomi pada masyarakat kerana masih tingginya angka kemiskinan, kesihatan dan lingkungan yang buruk, birokrasi yang buruk (korup), layanan publik yang tidak memadai serta rendahnya taraf hidup bagi masyarakat. Kehidupan sosial belum sungguh-sungguh mencerminkan kesejahteraan sebagaimana yang diamanatkan konstitusi dan ajaran agama. Padahal potensi dana filantropi sangat besar untuk mengatasi problematika tersebut. Istilah filantropi diertikan dengan rasa kecintaan kepada manusia yang terpatery dalam bentuk pemberian derma kepada orang lain (Ilchman, 2006). Filantropi juga dimaknai sebagai konseptualisasi dari praktik pemberian sumbangan sukarela (*voluntary giving*), penyediaan layanan sukarela (*voluntary services*) dan asosiasi sukarela (*voluntary association*) secara suka rela untuk membantu pihak lain yang membutuhkan sebagai ekspresi rasa cinta. Filantropi dalam erti pemberian derma biasa juga disamakan dengan istilah *charity* (Kim Klein, 2001).

Istilah filantropi yang dikaitkan dengan Islam menunjukkan adanya praktik filantropi dalam tradisi Islam melalui zakat, infak, sedekah dan wakaf (Abu Zahrah, 2005). Istilah ini dapat membantu membawa wacana kedermawanan Islam ke dalam sebuah diskusi yang dapat menjangkau isu-isu yang lebih luas. Tidak hanya melihat masalahnya dari segi wacana tradisional saja, seperti fikah dan etika Islam, melainkan juga dapat mengaitkan dengan isu-isu keadilan sosial, kesejahteraan umat, masyarakat madani, polisi publik, tata kelola yang baik dan management yang profesional. Islam menganjurkan seorang Muslim untuk berfilantropi agar harta kekayaan tidak hanya berputar di antara orang-orang kaya (al-Hasyr, 7). Ketika menerangkan filantropi, al-Qur'an sering menggunakan istilah Zakat, Infak, Sedekah dan Wakaf (ZISWAF) yang mengandung pengertian berderma. Kedermawanan dalam Islam, yang mencakup dimensi-dimensi kebaikan secara luas seperti ZISWAF merupakan istilah-istilah yang menunjukkan bentuk rasmi filantropi Islam. Sistem filantropi Islam ini kemudian dirumuskan oleh para fuqaha (ahli fiqih) dengan banyak bersandar pada al-Qur'an dan hadith Nabi mengenai ketentuan yang terperinci, seperti jenis-jenis harta, kadar minimal, jumlah, serta aturan yang lainnya terkait ZISWAF.

Dapat disimpulkan bahawa berfilantropi atau memanfaatkan penyaluran ZISWAF seperti yang dianjurkan dalam ekonomi Islam merupakan cara yang efektif dalam upaya menyejahterakan perekonomian suatu negara dengan menyalurkan ZISWAF kepada subjek yang tepat sehingga fungsi ZISWAF dalam upaya meratakan keadilan dalam perekonomian dapat terlaksana dengan adil. Karya tulisan ini bertujuan untuk memberikan informasi dan gambaran berkaitan pengaruh dari praktik pelaksanaan perekonomian Islam khususnya terkait pemanfaatan daya guna ZISWAF terhadap perekonomian dan kehidupan bermasyarakat.

TUJUAN PENELITIAN

Adapun rumusan masalah dari karya tulisan ini adalah sebagai berikut: Bagaimana pengaruh dari pemanfaatan ZISWAF terhadap kehidupan bermasyarakat?; Bagaimana strategi untuk mengoptimalkan pemanfaatan ZISWAF dalam upaya menyejahterakan masyarakat?; dan Bagaimana peranan pemerintah di Indonesia dalam melaksanakan penyaluran ZISWAF kepada masyarakat?

Tujuan dari karya tulis ini adalah untuk memberikan informasi terkait fungsi, pelaksanaan dan strategi terkait penyaluran ZISWAF sebagai bentuk tindakan dalam upaya memajukan perekonomian Islam dengan memaksimalkan fungsi dan manfaat ZISWAF dalam upaya menyejahterakan keadaan ekonomi masyarakat khususnya dalam mengatasi masalah kemiskinan dan ketimpangan pada perekonomian serta menumbuhkan semangat berfilantropi pada masyarakat sebagai bentuk kontribusi dalam menyejahterakan perekonomian bangsa.

Manfaat akademis dari gagasan tulisan ini adalah sebagai masukan bagi para pembaca dalam upaya memajukan perekonomian Islam dengan mengoptimalkan penyaluran ZISWAF kepada subjek yang tepat sehingga dapat meningkatkan kesejahteraan perekonomian bangsa. Selain itu, dapat menanamkan semangat berfilantropi sebagai bentuk kecintaan terhadap sesama manusia. Metode yang digunakan dalam menunjang penulisan karya tulis ilmiah ini adalah metode penelitian kualitatif. Bahan pustaka yang digunakan terdiri dari buku, jurnal dan internet.

SOROTAN LITERATUR

Zakat

Zakat merupakan komponen utama polisi fiskal dalam ekonomi Islam. Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (2008) mengatakan bahwa zakat merupakan sumber pertama dan terpenting dari penerimaan negara, pada awal pemerintahan Islam. Pada beberapa ayat al-Qur'an zakat beberapa kali disejajarkan dengan kewajiban solat. Hal ini memang tidak dihairankan kerana zakat pun menjadi salah satu dari lima perkara yang harus dilakukan oleh seorang Muslim, di mana Nabi Muhammad SAW., bersabda, "Islam dibangun di atas lima perkara: bersaksi bahwa tiada Illah yang berhak disembah selain Allah dan Nabi Muhammad utusan Allah, menegakkan solat, menunaikan zakat, melaksanakan haji dan puasa Ramadan." (al-Bukhari & Muslim). Konsep zakat secara mendasar tidak mengalami perubahan yang signifikan dari waktu ke waktu. Hal yang membezakan hanyalah masalah operasional penghimpunan dan pemberdayaan dana zakat, kerana konsep fikah zakat menyebutkan bahawa sistem zakat berusaha untuk mempertemukan pihak surplus Muslim dengan pihak defisit Muslim. Hal ini dengan harapan terjadi projeksi pemerataan pendapatan antara surplus dan defisit Muslim atau bahkan menjadikan kelompok yang defisit (*mustahiq*) menjadi surplus (*muzakki*) (Nasution, 2006).

Perkembangan kajian dan pembahasan tentang zakat di Indonesia telah memasuki babak baru pasca disahkannya Undang-Undang No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat. Dalam Undang-Undang tersebut, zakat didefinisikan sebagai harta yang wajib disisihkan oleh seorang Muslim atau badan yang dimiliki oleh orang Muslim sesuai dengan ketentuan agama untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya. Menurut Hafidhuddin (2002) zakat adalah bahagian dari harta dengan pensyaratan tertentu, yang Allah SWT mewajibkan kepada pemiliknya, untuk diserahkan kepada yang berhak menerimanya, dengan pensyaratan tertentu pula. Dengan pemahaman ini, zakat dapat dikategorikan sebagai ibadah *maliyyah ijtima'iyah*, maksudnya ibadah di bidang harta yang memiliki kedudukan yang sangat penting dalam membangun masyarakat (Fernandi & Fujiyono, 2011).

Infaq

Muhsin (2004) berpendapat bahawa infaq adalah pemberian kepada keluarga atau keluarga rapat (ibu, bapa, anak, bapa saudara dan lainnya), anak-anak yatim, orang miskin, musafir yang kehabisan bekal (ibnu sabil) dan budak-budak yang berusaha untuk memerdekakan dirinya. Hal ini sesuai dengan isi daripada al-Qur'an surah al-Baqarah, 215 yang bermaksud, "Mereka bertanya tentang apa yang mereka nafkahkan. Jawablah: Apa saja harta yang kamu nafkahkan hendaklah diberikan kepada ibu-bapa, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan. Dan apa saja kebaikan yang kamu buat, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya."

Menurut Undang-Undang No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, infaq adalah harta yang dikeluarkan oleh seseorang atau badan di luar zakat untuk kemaslahatan umum. Menginfakkan harta didukung oleh sejumlah ayat dan hadith-hadith Rasulullah SAW yang menganjurkan, bahkan memerintahkan untuk melakukannya dan menggalakannya.

Sedekah

Secara prinsip sedekah tidak berbeza dengan infak, namun dalam beberapa hadith Rasulullah SAW memberikan penjelasan bahawa sedekah yang merupakan suatu pemberian kepada orang lain tidak harus dalam bentuk materi, di mana Rasulullah SAW bersabda, “Janganlah kalian menganggap remeh kebaikan itu, walaupun itu hanya bermuka cerah pada orang lain,” (Muslim). Bahkan dalam Undang-Undang No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, definisi sedekah sama dengan definisi infaq, iaitu harta yang dikeluarkan oleh seseorang atau badan di luar zakat untuk kemaslahatan umum.

Wakaf

Dalam hukum Islam, wakaf bererti menyerahkan suatu hak milik yang tahan lama (zatnya) kepada seseorang atau nazir (penjaga wakaf) baik berupa perorangan mahupun lembaga, dengan ketentuan bahawa hasilnya digunakan sesuai dengan syariat Islam. Harta yang telah diwakafkan keluar dari hak milik yang mewakafkan (wakif) dan bukan pula hak milik nazir/lembaga pengelola wakaf tapi menjadi hak milik Allah yang harus dimanfaatkan untuk kesejahteraan masyarakat.

Mustafa al-Siba'i (1987) dan Muhsin (2004) membagi wakaf menjadi dua bahagian. Pertama, adalah wakaf dalam lingkungan keluarga (*zurri*) dan wakaf untuk lingkungan masyarakat umum (*khairi*). Wakaf yang pertama adalah harta yang digunakan untuk jaminan sosial dalam lingkungan keluarga sendiri dengan syarat dipakai semata-mata untuk kebaikan yang berjalan lama, seperti untuk menolong keluarga yang melarat, sakit, sedang menuntut ilmu dan sebagainya. Wakaf yang kedua adalah harta yang digunakan untuk kepentingan masyarakat umum dalam hal jaminan sosial, seperti membangun masjid, pesantren, madrasah, sekolah Islam, membantu anak yatim, orang-orang fakir-miskin dan sebagainya.

KEBAJIKAN PEMERINTAH INDONESIA TERKAIT ZISWAF

Konsepsi zakat sebagai satu bahagian dari rukun Islam merupakan salah satu rukun dalam membangun perekonomian umat. Dengan demikian dimensi zakat tidak hanya bersifat ibadah ritual saja, tetapi mencakup juga dimensi sosial, ekonomi, keadilan dan kesejahteraan. Di Indonesia saat ini dengan 88 peratus penduduknya adalah Muslim (CRCS, 2008), Potensi dana zakat di Indonesia pada tahun 2007 lalu mencapai Rp 9,09 trilion. Data ini diperoleh dengan asumsi pada tahun 2007 ada 29,065 juta keluarga sejahtera dari sekitar 87 persen penduduk Muslim yang membayar zakat rata-rata Rp 684.550 per tahun per orang (www.pksinteraktif.com) untuk zakat profesi saja potensinya adalah 6,3 trilion/tahun. Dari seluruh potensi zakat maal yang ada bisa tergali sebesar 19,6 triune/tahun. Potensi ini sangat luar biasa, namun potensi tersebut belum terkelola dengan baik. Kelahiran UU No. 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat cukup mampu meniupkan angin segar dalam dunia perzakatan di Indonesia, namun regulasi pemerintah berupa PP (Peraturan Pemerintah) yang mengurai tentang pelaksanaan teknis dari Undang-Undang tersebut sampai saat ini belum juga ditetapkan. Sehingga apa yang terjadi Pelaksanaan undang-undang tersebut menjadi tempang. Pasca sisi lain tingkat kepercayaan (*trust*) masyarakat pada badan atau institusi pengelola zakat masih rendah. Hal ini disebabkan oleh belum adanya standard profesionalisme baku yang menjadi tolak ukur bagi badan atau lembaga pengelola zakat di Indonesia. Studi kes pada mendistribusikan zakat yang dilakukan di Kabupaten Pasuruan Jawa Timur hingga menimbulkan korban jiwa. Kes ini menunjukkan bahawa di satu sisi angka kemiskinan yang masih tinggi di sisi lain pola pengelolaan zakat belum terorganisir secara baik. Sehingga akibat yang ditimbulkan adalah ketempangan sosial yang berhujung pada potensi konflik di masyarakat.

Untuk memfasilitasi kewajiban berzakat bagi umat Islam di Indonesia, pemerintah telah menerbitkan undang-undang pengelolaan zakat (Undang-undang No 38 Tahun 1999) Undang-undang menetapkan kewajiban pemerintah memberikan perlindungan, pembinaan dan pelayanan kepada *muzakki*, *mustahiq* dan amil zakat. Pengelolaan yang dilakukan oleh badan amil zakat yang dibentuk oleh pemerintah. Di samping itu, undang-undang juga memberi peluang kepada amil zakat swasta untuk mengumpulkan zakat dan mendistribusikan zakat dengan syarat dan ketentuan yang diatur lebih lanjut oleh Menteri Agama. Undang-undang negara hanya mengatur lembaga pengelola zakat. Sedangkan hukum zakat tetapi mengikuti ketentuan syariah sesuai dengan al-Qur'an dan sunnah. Upaya memperkuat lembaga amil zakat dalam rangka melaksanakan syariah Islam di bidang ekonomi perlu didorong oleh pemerintah dan lembaga legislatif dengan memberikan dukungan yang maksimal. Dukungan politik dan polisi pemerintah juga perlu dilakukan secara simultan dengan sosialisasi zakat yang menjangkau seluruh lapisan masyarakat secara merata. Berkaitan dengan masa depan pengelolaan zakat dalam perspektif hukum Indonesia, maka penataan lembaga zakat adalah hal yang perlu dilakukan agar perkembangan lembaga zakat tidak stagnan atau jalan di tempat dalam situasi di mana harapan umat begitu tinggi kepada lembaga zakat. Penataan lembaga zakat harus dilihat dari dua skala yang berbeza tetapi saling berkaitan satu sama lain. Pertama bahagian yang dapat dilakukan sendiri oleh lembaga amil zakat iaitu hal-hal yang bersifat teknik dan mikro. Kedua bahagian yang berada dalam zon polisi pemerintah iaitu hal-hal yang bersifat fundamental dan makro. Penataan pada hal-hal yang fundamental dan makro yang menjadi kewenangan pemerintah sebagai pemegang autoriti polisi publik tidak bermaksud mengurangi atau mempersempit ruang partisipasi masyarakat dalam pengelolaan zakat.

Tetapi adalah untuk mewujudkan persatuan sistem dalam pengelolaan zakat di tingkat nasional dan daerah, sehingga upaya untuk mengurangi kemiskinan dan pembangunan kesejahteraan sosial melalui pendayagunaan dana zakat, infaq dan sedekah mencapai hasil sebagaimana yang kita harapkan bersama. Peranan pemerintah dalam pengelolaan zakat dapat diringkas dalam 2 (dua): pertama, pemerintah berperanan sebagai pelaksana tunggal dalam pengelolaan zakat, baik dalam pemungutan mahupun pembahagian zakat; dan kedua, pemerintah berperanan sebagai pemberi hukuman (*'uqubat*) terhadap mereka yang enggan melaksanakan zakat (Huda, 2011).

ANALISIS PENGARUH PEMANFAATAN ZISWAF

Salah satu contoh penerapan ZISWAF iaitu pada Masjid Jogokariyan Yogyakarta merupakan salah satu lembaga organisasi yang bergerak di bidang ibadah keagamaan, yang sudah berkembang dan selalu ingin mengikuti perkembangan teknologi informasi yang sedang berkembang. Bidang administrasi masjid selama ini masih terasa sulit untuk dikerjakan kerana menggunakan format manual, hal ini menarik penulis untuk meneliti dan mengembangkan system informasi masjid berasas komputer. Kegiatan masjid, semua data masih dikerjakan secara manual dan disimpan ke dalam satu buku besar, pencatatan yang masih manual menyebabkan terjadi *human error*, jumlah jemaah yang semakin banyak pada tahun 2009 jumlah jemaah kurang lebih 850 orang jemaah, tahun 2010 jumlahnya 1.020 orang jemaah, tahun 2011 tercatat jumlah jemaah masjid sebanyak 1.784 jemaah. Hal ini mengakibatkan pendataan jemaah yang semakin banyak Data jemaah tersebut digunakan untuk membuat program kegiatan masjid seperti pendataan jemaah yang berpotensi menjadi sohibul qurban dan jemaah yang mendapatkan girik daging qurban dan pembahagian zakat fitrah. Dari jumlah tersebut didapati banyak kesulitan seperti kemas kini data apabila jemaah pindah domisili atau meninggal dunia dan kesulitan mencari data untuk mengetahui kondisi jemaah apabila ada program bantuan, kesulitan tidak dapat memberikan informasi yang cepat mengenai data jemaah yang dituju, serta apabila diperlukan golongan darah yang sama dapat diketahui.

Pengelolaan sistem informasi administrasi di Masjid Jogokariyan saat ini yang masih minim dalam penggunaan sumber daya komputer sangat menyulitkan pengurus di bidang administrasi kewangan dan kesekretariatan masalah yang sering terjadi adalah kesulitan dalam masalah pelayanan pendataan jemaah, peningkatan jumlah jemaah seiring peningkatan jumlah penduduk membutuhkan kecepatan pelayanan dari tenaga administrasi. Kemudian pelayanan dalam pencatatan transaksi

kewangan dan laporan pendapatan kewangan masjid di setiap minggu, bulan atau tahap-tahap tertentu pelaporan kewangan. Tenaga administrasi harus mengumpulkan semua berkas pencatatan dari awal sampai dengan akhir tempoh.

Masjid Jogokariyan memiliki visi, iaitu “Terwujudnya masyarakat sejahtera lahir batin yang diredai Allah melalui kegiatan kemasyarakatan yang berpusat di masjid”. Sementara itu, misi dari Masjid Jogokariyan adalah menjadikan masjid sebagai pusat kegiatan masyarakat; memakmurkan kegiatan *ubudiyah* di masjid; menjadikan masjid sebagai tempat rekreasi rohani jama'ah; menjadikan masjid tempat merujuk berbagai persoalan; dan menjadikan masjid sebagai pesantren dan kampus masyarakat. Masjid Jogokariyan merancang beberapa program dengan konsep management masjid. Program-program tersebut dijalankan oleh takmir sebagai langkah strategis dan praktis untuk menjadikan Masjid Jogokariyan sebagai pusat peradaban umat. Beberapa penjelasan detail mengenai program-program yang ada antara lain:

Pemetaan Jemaah Takmir dan pengurus Masjid Jogokariyan memiliki peta dakwah yang jelas, wilayah dakwah yang nyata dan jemaah yang terdata. Masjid Jogokariyan menginisiasi sensus masjid yang ditujukan untuk mengetahui data-data jemaah secara detail, mencakup potensi dan keperluan, peluang dan tantangan, tingkat pendidikan, tingkat pendapatan, serta kekuatan dan kelemahan. Pendataan itu dimaksudkan sebagai database dan peta dakwah agar kegiatan masjid bisa lebih komprehensif. Database yang mereka miliki tidak hanya menyoal hal-hal semacam itu, melainkan juga menyoal siapa saja jemaah yang sudah menunaikan solat dan yang belum, siapa jemaah yang solat berjemaah ke masjid dan yang tidak, siapa jemaah yang berqurban dan berzakat di Baitulmal Masjid Jogokariyan, serta siapa saja jemaah yang aktif mengikuti kegiatan di masjid, seperti kajian dan yang tidak. Di dalam peta data yang mereka miliki, diperlihatkan peta rumah penduduk Kampung Jogokariyan yang sekali gus menjadi jemaah masjid tersebut. Di dalam peta tergambar beberapa simbol seperti Kaabah (bagi penduduk yang telah berhaji), unta (bagi yang telah berqurban), coin (bagi yang telah berzakat) dan lain-lain. Peta tersebut juga disimbolkan dengan berbagai warna yang berwarna-warni seperti hijau, hijau muda, kuning dan seterusnya. Sementara itu, data-data mengenai potensi tadi dipergunakan oleh Masjid Jogokariyan untuk berbagai keperluan. Masjid Jogokariyan sengaja tidak membuat unit usaha sendiri di sekitar masjid. Hal itu dimaksudkan untuk tidak menyakiti hati jemaah yang memiliki usaha serupa. Sebagai gantinya, Masjid Jogokariyan selalu memberdayakan warga yang tinggal di sekitar masjid untuk berbagai macam kegiatan. Sebagai misal, setiap minggu, Masjid Jogokariyan selalu menerima ratusan tamu. Untuk keperluan konsumsi, takmir masjid memesankannya pada jemaah yang memiliki usaha rumah makan atau katering.

Undangan Solat Subuh Dalam rangka meningkatkan niat jemaah untuk beribadah subuh berjemaah di masjid, takmir Masjid Jogokariyan memiliki cara tersendiri. Mereka membuat undangan khusus kepada seluruh jemaah yang disertai dengan nama lengkap mereka. Undangan tersebut berbunyi, “Mengharap kehadiran Bapak/Ibu/Saudara dalam acara Salat Subuh Berjemaah, besok pukul 04.15 WIB di Masjid Jogokariyan.” Di dalam undangan tersebut juga disertai hadith-hadith mengenai pentingnya beribadah Subuh berjemaah di masjid. Undangan semacam itu terlihat sangat eksklusif dan terbukti mampu meningkatkan jumlah jemaah solat subuh berjemaah di Masjid Jogokariyan.

Gerakan Infak Nol Rupiah Berbeza dengan masjid pada umumnya, Masjid Jogokariyan sangat berupaya agar saldo infak yang diberikan jemaah habis setiap pekan alias nol rupiah, kecuali apabila ada perencanaan pembangunan atau renovasi tertentu. Para pengurus berpendapat bahawa infak jemaah bukan seharusnya disimpan di dalam rekening, melainkan harus dipergunakan untuk kemaslahatan umat agar dapat memiliki nilai guna. Pemanfaatan wang infak pun bermacam-macam, selain untuk operasional masjid, juga digunakan untuk keperluan mendesak jemaah atau warga yang tinggal di sekitar masjid. Sebagai misal, apabila ada jemaah yang anaknya perlu membayar wang sekolah, berubat ke rumah sakit dan lain-lain. Menurut mereka, sangat tidak etis ketika saldo rekening bank masjid menumpuk tetapi di sekeliling mereka masih banyak warga yang merasakan kesulitan hidup.

Gerakan Jamaah Mandiri diinisiasi oleh Masjid Jogokariyan yang bertujuan untuk menghitung jumlah infak ideal yang perlu dibayarkan oleh jemaah. Setiap jemaah akan diberi tahu jumlah wang infaknya tiap pekan, apabila jumlah yang ditentukan sesuai dengan jumlah yang diinfakkan, maka jemaah tersebut disebut sebagai jemaah mandiri. Apabila wang infaknya lebih, mereka disebut sebagai jemaah pensubsidi, sedangkan apabila wang infaknya kurang, mereka akan disebut sebagai jemaah disubsidi. Metode semacam itu mampu membuat nominal infak yang diterima oleh Masjid Jogokariyan meningkat sebesar 400 peratus setiap minggu. Takmir masjid pun akan memberikan laporan transparent terkait alur pemasukan dan pengeluaran dana, sehingga jemaah akan merasa senang berinfaq sekali pun tidak diminta. Hal itu diharapkan oleh takmir sebagai upaya agar ketika akan melakukan renovasi masjid, mereka tidak perlu membebani jemaah dengan proposal.

SIMPULAN DAN REKOMENDASI

Islam menganjurkan seorang Muslim untuk berfilantropi agar harta kekayaan tidak hanya berputar di antara orang-orang kaya (al-Hasyr, 7). Ketika menerangkan filantropi, al-Qur'an sering menggunakan istilah zakat, infak, sedekah dan wakaf (ZISWAF) yang mengandung pengertian berderma. Kedermawanan dalam Islam, yang mencakup dimensi-dimensi kebaikan secara luas seperti ZISWAF (zakat, infak, sedekah dan wakaf) merupakan istilah-istilah yang menunjukkan bentuk rasmi filantropi Islam. Sistem filantropi Islam ini kemudian dirumuskan oleh para fuqaha (ahli fiqih) dengan banyak bersandar pada Al-Qur'an dan hadith Nabi mengenai ketentuan yang terperinci, seperti jenis-jenis harta, kadar minimal, jumlah, serta aturan yang lainnya terkait ZISWAF. Zakat merupakan komponen utama polisi fiskal dalam ekonomi Islam. Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (2008) mengatakan bahawa zakat merupakan sumber pertama dan terpenting dari penerimaan negara, pada awal pemerintahan Islam. Menurut Undang-Undang No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, infak adalah harta yang dikeluarkan oleh seseorang atau badan di luar zakat untuk kemaslahatan umum. Menginfakkan harta didukung oleh sejumlah ayat dan hadith-hadith Rasulullah SAW yang menganjurkan, bahkan memerintahkan untuk melakukannya dan menggalakannya.

Secara prinsip sedekah tidak berbeza dengan infak, namun dalam beberapa hadith Rasulullah SAW memberikan penjelasan bahawa sedekah yang merupakan suatu pemberian kepada orang lain tidak harus dalam bentuk materi, di mana Rasulullah SAW bersabda, "Janganlah kalian menganggap remeh kebaikan itu, walaupun itu hanya bermuka cerah pada orang lain." (Muslim). Mustafa As-Siba'i (1987) dalam Muhsin (2004) membagi wakaf menjadi dua macam. Pertama, adalah wakaf dalam lingkungan keluarga (zurri) dan wakaf untuk lingkungan masyarakat umum (khairi). Wakaf yang pertama adalah harta yang digunakan untuk jaminan sosial dalam lingkungan keluarga sendiri dengan syarat dipakai semata-mata untuk kebaikan yang berjalan lama, seperti untuk menolong keluarga yang melarat, sakit, sedang menuntut ilmu dan sebagainya. Wakaf yang kedua adalah harta yang digunakan untuk kepentingan masyarakat umum dalam hal jaminan sosial, seperti membangun masjid, pesantren, madrasah, sekolah Islam, membantu anak yatim, orang-orang fakir-miskin dan sebagainya. Dapat disimpulkan perlunya menanamkan pola fikir berfilantropi sejak dini sebagai upaya mengoptimalkan pemanfaatan dan penyaluran ZISWAF pada subjek yang tepat sehingga fungsi ZISWAF tersalurkan dengan baik.

Rekomendasi

Dapat disimpulkan bahawa berfilantropi atau memanfaatkan penyaluran ZISWAF seperti yang dianjurkan dalam ekonomi Islam merupakan cara yang efektif dalam upaya menyejahterakan perekonomian suatu negara dengan menyalurkan ZISWAF kepada subjek yang tepat sehingga fungsi ZISWAF dalam upaya meratakan keadilan dalam perekonomian dapat terlaksana dengan adil. Oleh kerana itu ZISWAF memiliki peranan yang cukup penting sehingga ZISWAF perlu diterapkan sebagai upaya dalam memajukan perekonomian suatu bangsa. Sehingga menanamkan pola fikir untuk berfilantropi sejak dini harus dikuatkan sehingga generasi penerus akan memiliki sikap *pro* terhadap filantropi sebagai bentuk kecintaan terhadap sesama manusia sebagai upaya penyetaraan keadaan ekonomi.

RUJUKAN

- Fernandi, S. D., & Pujiyono, A. (2011). Analisis Efektifitas Pemberdayaan Dana Zakat, Infak, Sedekah dan Wakaf (Ziswaf) Lembaga Amil Zakat Nasional Pos Keadilan Peduli Umat (Pkpu) Cabang Semarang Pada Prosmiling Terpadu Dan Program Klinik Peduli (Doctoral Dissertation, Universitas Diponegoro).
- Hafidhuddin, D. (2002). *Zakat dalam perekonomian modern*. Gema Insani.
- Huda, M. *Peran Pemerintah Dalam Pengelolaan Zakat Menghadapi Pasar Tunggal Asean 2015*.
- Ilchman, Warren F., Stanley N. Katz dan Edward L. Queen II (ed.). (2006). *Philanthropy in the World Traditions (Filantropi di Berbagai Tradisi Dunia)*, Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC)
- Islam, Pusat Pengkajian Dan Pengembangan Ekonomi (2008). "*Ekonomi Islam*." Jakarta Raja Grafindo Persada.
- Klein, Kim. (2001). *Fundraising for Social Change*, Fourth Edition, Oakland California: Chardon Press.
- Siba'i, Mustafa dan Muhsin. 2004. *Hukum Islam dan Perundang-undangan*. Jakarta: Bulan Bintang
- Nasution, M. E. (2006). *Zakat Dan Wakaf Sebagai Pilar dalam Sistem Perekonomian Nasional*. IQTISHODUNA, 1(3).
- Zahrah, Abu. (2005). *Muadlarah fi al-Waqf*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Cairo

DISTRIBUTION OF WEALTH OF THE DECEASED: PROBLEMS AND CHALLENGES IN IMPLEMENTATION OF FARAID IN MALAYSIA

Suraiya Hashim, Norazlina Abd Wahab & Norsyazwani Abu Hassan

INTRODUCTION

The main basis of Islamic wealth management is that wealth belongs to Allah the Almighty and human beings are the mere trustees. These resources are to be wisely exploited, not abused, destroyed, wasted or left to idle. Manan (1970) supports the view that absolute ownership of everything belongs to Allah alone. Man, as His vicegerent is required to use all the resources provided by Him for his benefits and well-being.

Islamic estate planning can be regarded as the final stage of planning where the distribution of wealth upon one's death is planned according to one's objectives and wishes using the Shariah guidelines on *faraid*, as well as, other instruments such as *hibah*, *wasiyyah* (Islamic will) and *waqf*. In a simple explanation, there are no restrictions for Muslims to transfer their properties while they are still alive. But upon their death, the transfers of their properties are automatically subjected to *faraid*. Nonetheless, literature have shown that depending on *faraid* as the only way in transferring wealth/inheritance may cause the wealth to remain undistributed since there are problems arise in implementing the faraid system. In Islam, there are other solutions or tools in transferring wealth to the heirs/non-heirs. Hibah and wasiyyah are among the tools which have been proposed to provide solutions to the undistributed wealth. This study aims to highlight the problems and challenges in implementing faraid in Malaysia.

This paper begins by discussing the concept of faraid including its definition, legitimacy of faraid in Malaysia by highlighting some proofs (dalil) in al-Qur'an and Sunnah on faraid as well as the division of faraid. It follows with the implementation of faraid in Malaysia discussing on the process involved in applying for wealth distribution using faraid. Later, problems and challenges in implementing faraid are discussed in the following section before conclusion.

FARAID: A CONCEPTUAL DEFINITION

Islam is a complete religion that fully covered the way of life. Allah SWT already provided a fairly guideline to His follower to manage their property after death. *Faraid* is one of the main tool in islamic wealth planning that provided by Almighty Allah in pertaining of property. The word *faraid* was originally comes from the Arabic word '*faridhah*' which means determination and provision pointed by Al-Fairuz Abaadiy in Hasbullah et. al (2017). While technically, most scholar of fiqh define *faraid* as knowledge that discussing about the portioning of inheritance for each heir and explanations of who are more entitle to the property and the way of the property will be divided among them (Hasbullah et. Al, 2017). Ab Aziz and Nordin (2015) similarly defined that *faraid* is an Islamic inheritance distribution method to legal heirs after death of a Muslim based on the Islamic law.

Concurrence to the Islamic terminology, faraid was defined by some scholars as division that has been set down under Islamic terminology to the beneficiary. In the nutshell, it can be concluded that *faraid* is the portion of the beneficiary that will entitle from the inheritance after the death of the owner. As a Muslim, we are abode to have knowledge in *faraid*. Al-Hakim (1998) stressed out that Prophet Muhammad encouraged his followers to learn about *faraid* based on the hadith:

“Learn the Qur’an and teach it to the people, acquire the knowledge of faraid (laws of estate distribution) and teach it to the people, for I am a person who has to depart this world and the knowledge will be taken away and turmoil will appear to such an extent that two people will not agree in regard to a case of estate distribution and find none who would decide between them.”

Ahmad Razimi (2016) has highlighted the property under *faraid* which is land, building, jewelry, insurance and cash, and animal livestock. *Faraid* are directly based on al-Qur’an, sunnah and the consensus of prophet Muhammad companion. The authority about inheritance in *faraid* can be seen in surah an-nisa verse 11,12 and 176. Al-Qur’an had mentioned:

“Allah instructs you concerning your children: for the male, what is equal to the share of two females. But if there are [only] daughters, two or more, for them is two thirds of one's estate. And if there is only one, for her is half. And for one's parents, to each one of them is a sixth of his estate if he left children. But if he had no children and the parents [alone] inherit from him, then for his mother is one third. And if he had brothers [or sisters], for his mother is a sixth, after any bequest he [may have] made or debt. Your parents or your children - you know not which of them are nearest to you in benefit. [These shares are] an obligation [imposed] by Allah. Indeed, Allah is ever Knowing and Wise.”(a-Nisa’, 11)

In surah al-Nisa’, 12:

“And for you is half of what your wives leave if they have no child. But if they have a child, for you is one fourth of what they leave, after any bequest they [may have] made or debt. And for the wives is one fourth if you leave no child. But if you leave a child, then for them is an eighth of what you leave, after any bequest you [may have] made or debt. And if a man or woman leaves neither ascendants nor descendants but has a brother or a sister, then for each one of them is a sixth. But if they are more than two, they share a third, after any bequest which was made or debt, as long as there is no detriment [caused]. [This is] an ordinance from Allah, and Allah is Knowing and Forbearing.” (an-nisa4:12)

Al-Qur’an has also mentioned:

“They request from you a [legal] ruling. Say, "Allah gives you a ruling concerning one having neither descendants nor ascendants [as heirs]." If a man dies, leaving no child but [only] a sister, she will have half of what he left. And he inherits from her if she [dies and] has no child. But if there are two sisters [or more], they will have two-thirds of what he left. If there are both brothers and sisters, the male will have the share of two females. Allah makes clear to you [His law], lest you go astray. And Allah is Knowing of all things.” (a-Nisa’, 176)

From the verses above, we can conclude that the law giver has directly mentioned the portion for the beneficiary are entitle to get from the asset. Kamarudin and Hisyam (2018) from the verse concur that legal heirs can be divided into group which is asbah al-furud heir and Asabah heirs. Heirs in *Ashab al-Furud* are legal heirs who are entitled by the law giver based on those verses which are their spouse either husband or wife, parents and daughter. While Asabah heirs are son or any other male heirs (Abd Wahab et. al 2017; Abdullah, Mohd Radzi, Johari, & Dastgir, 2014; Nik Hussain & Abdul Razak, 2014). Table 1 explains the general *Ashab al-Furud* in faraid.

Table 1: *Ashab Al-Furud* heirs

Heirs	Portion	Condition(s)
Husband	1/2	Deceased has no children
	1/4	Deceased has children
Wife	1/4	Deceased has no children
	1/8	Deceased has children
Mother	1/6	Deceased has children or Deceased has two or more brothers or sisters (full, consanguine or uterine)
	1/3	Deceased has no children or Deceased only has one brother or sister
Father	1/6	Deceased has son(s) (one or more)
	1/6 + Asabah (balance)	Deceased only has daughter(s) (one or more)
Daughter	1/2	Deceased only has one daughter and no son.
	2/3	Deceased only has two or more daughters and no son.
	Asabah bi al-ghayr. Ratio 1:2 (Daughter(s) = 1, Son(s) = 2)	Deceased has son(s) (together with daughter(s)).

Sources: Ismail (2013), Mahad Musa & Hasbullah, (2015) dan Wan Harun (2013)

Prophet Muhammad SAW had stressed out about legalization of faraid law:

“Tawus reported on the authority of his father Ibn Abbas (Allah be pleased with them) narrating that Allah's Messenger (may peace be upon him) said: Distribute the property amongst Ahl al-Fara'id, according to the Book of Allah, and what is left out of them goes to the nearest male heir.” (al-Bukhari)

“Ibn Abbas (Allah be pleased with them) reported Allah's Messenger (may peace be upon him) as saying: Give the shares to those who are entitled to them, and what remains over goes to the nearest male heir.” (al-Bukhari)

DISTRIBUTION OF WEALTH IN MALAYSIA

In this section, the process of applying the distribution of the deceased's wealth is discussed involving the jurisdiction involved (also institutions involved in resolving the distribution) according to the wealth value as well as the process (step by step) in the application of the distribution of the wealth.

Table 2: Jurisdiction involved according to wealth value of the deceased

Type	Wealth value	Jurisdiction involved
Little inheritance	<ul style="list-style-type: none"> - Movable property (MP) only - Value less than RM600,000 - Without will 	<ul style="list-style-type: none"> - Amanah Raya Berhad (ARB) - Akta Perbadanan ARB 1995
Small inheritance	<ul style="list-style-type: none"> - Immovable property (IP) only - Value less than RM2 million - MP + IP < RM2 million - Without will 	<ul style="list-style-type: none"> - Pentadbir Tanah/Daerah - Akta (Pembahagian) Pusaka Kecil 1955.
Large inheritance	<ul style="list-style-type: none"> - Movable property with value more than RM600,000 - IP more than RM2 million - IP + MP more than RM2 million - With will or without will 	<ul style="list-style-type: none"> - High Court - Akta Probate dan Pentadbiran 1959 - Kaedah-Kaedah Mahkamah Tinggi 1980

Based on Table 2, the wealth value and jurisdiction involved are presented. For little inheritance which consists of movable property that value less than RM600,000, Amanah Raya Berhad is responsible in the management of distribution of the wealth. As for small inheritance which consists of immovable property only or both movable and immovable property that value less than RM2 million, the application of the distribution of the deceased wealth can be made in Pejabat Tanah/Daerah where the wealth belongs to. For large inheritance that consists of movable property with value more than RM600,000 or immovable property more than RM2 million or immovable property and movable property more than RM2 million, the High Court will hear the application of this large amount of wealth. Figure 1 shows the flow chart of the application of distribution of wealth of the deceased in Pejabat Tanah/Daerah.

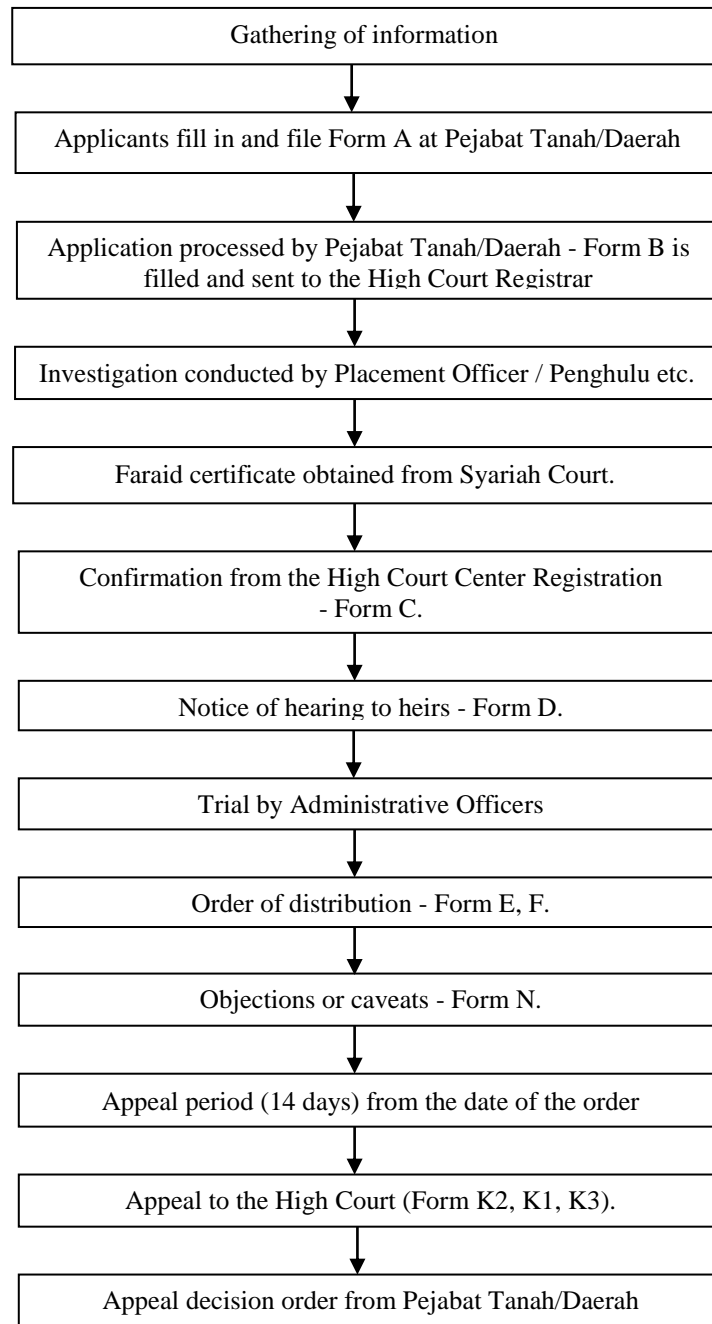


Figure 1: Flow chart of application in Pejabat Tanah/Daerah

PROBLEMS IN IMPLEMENTATION OF FARAID

Faraid is recognized as an effective tool of estates allocation but its inefficient implementation has created a negative perspective on this system. In Malaysia, there are various challenges and constraints in the allocation of the estate using the faraidd system. From previous studies, it can be concluded that the efficiency of estates allocation using faraidd is hindered by several factors that can be categorized into two, that are faraidd administration and understanding of faraidd among the Muslim.

Faraid administration in Malaysia faces difficult challenges as it relates to legal issues. Conflicting and inter-twinning constitutional issues in the legal system which is the legacy of British colonial has made it impossible to set up a unique Syariah-compliant system that can enable faraid law to be practiced efficiently in Malaysia (Noordin, *et al.*, 2012 ; Buang, 2008). Conflicts of law occur as there is no special statute relating to the inheritance of Muslims (Wan Harun, 2009). Legal practitioners only refer to faraid books whose implementation varies according to different Mazhab. For example, there are differences in opinion among the Mazhab in some of the inheritance issues such as inheritance by the '*Rad*' method, inheritance by the '*Dhawi al-Arham*' heirs, *Muqasamah* distribution methods and so on (Wan Harun, 2009; Musa, 2017).

In addition, conflict exist between faraid law and the Land Act (Group Placement Area) 1960 which provides for Land Plans such as FELDA, FELCRA and Rancangan Tanah Pinggir only to be named for two owners only. Thus, division of land using faraid will create conflicts among the heirs if the *takharruj* approach (legitimate heirs withdraw from the inheritance right) is not choose as a solution.

Inefficient administrative processes also contribute to the inefficient flow of claim. According to Mujani, *et al.* (2011), complaints about the complex and time consuming in estate administration process closely related to the existence of various jurisdictions in the process of distribution of property in Malaysia that became cause of confusion to the public. This confusion occurs because each authorities having different standard and procedures (Abd Aziz and Nordin, 2015; Noordin, *et al.*, 2013). Lack of information and confusion regarding various jurisdiction of administration process has contributed to lengthy time, increased cost and delay the process of approval (Mujani, *et al.*, 2011; Abdul Rashid and Yaakub, 2010; Ahmad Razimi, 2016; Noordin, *et al.*, 2012). According to Abdul Rahman (2008), on the heirs' side, this confusion contributes to the high degree of ignorance of procedures to claim inheritance.

Previous studies identified some weaknesses at the administrative level itself. Among them issuance of the Certificate of Faraid is not properly implemented as they release without investigation or have clear procedure for inspection on beneficiaries (Mujani, *et al.*, 2011; Abdul Rashid and Yaakub, 2010). As a result, there are high potential of conflicts will happen between siblings and disrupted the relationship between family members because of disputes (Buang, 2008).

The delay in faraid settlement in Malaysia is also contributed by lack of knowledge and understanding of the system. Low level of awareness on the faraid implementation process among the Muslim has caused the administrator to deal with incomplete claims of information (lists of heirs and numbers and types of property), lack of cooperation from heirs (absence of trial) and failing to show the evidence of death or death are not registered. This situation causes the settlement of the inheritance to be delayed for a longer time (Abdul Rashid and Yaakub, 2010; Alma'amun, 2010; Md Azmi and Sabit Mohammad, 2011; Jaafar, 2016).

Difficulty in solving allocation of estates was contributed by the misrepresentation of the heirs. The lack of awareness on the need for immediate settlement of the heritage, the negative assumption of the community towards the beginner of the claim as a greedy person and the responsibility on the hand of the eldest are among the misconceptions in Muslim societies in Malaysia (Mujani, *et al.*, 2011; Ahmad Razimi, 2016; Abdul Rashid and Yaakub, 2010). This misconception creates a layered claim when death occurs among the heirs and this condition is further complicated if the inheritance is not completed for generations.

Beside of that, heir who deliberately refuses to make an inheritance settlement because they assumed that faraid will break the property to a small portion (Mujani, *et al.* 2011; Abdul Rashid and Yaakub, 2010; Abd Wahab, *et al.*, 2017) or property concerns will be transferred to the other heirs. Therefore, they choose to retain property on the deceased's name (Abd Wahab, *et al.*, 2017). The inherent attitudes which do not make such claims have contributed to the problem of layered claims that are difficult to resolve.

Faraid is an estate allocation solution that comes directly from Allah SWT. Hence Muslims need to believe in the effectiveness of faraid law in resolving fair and just inheritance. However, human weaknesses are either as an administrator or heirs as well as the laws that are formulated as a source of ineffective management of inheritance among Muslims in Malaysia. The previous studies presented some recommendations such as creating a Court of Inheritance, re-enacting the Act of Faraid (Awang, 2008), making faraid knowledge and inheritance management as a formal education in secondary school and higher education level (Noordin, *et al.*, 2013; Alma'amun, 2010; Kamarudin and Abdullah, 2016), and developed the Faraid calculator for public use (Noordin, *et al.*, 2013).

CONCLUSION

Faraid is an inheritance system which applied by all Muslims in Islamic countries. Evidences on the legitimacy of faraid are stated clearly in theal-Qur'an. Faraid system should have managed to resolve the distribution of the deceased's wealth. However, there exist some problems and challenges in implementing it especially within the Malaysian law. It is hoped that the authority should take proactive action in the implementation of faraid system in Malaysia, hence the intergenerational wealth management will run smoothly.

REFERENCES

- Ab. Aziz, M.R. & Nordin, N.R. (2015). Perception towards Planning of Waqf, Wasiyyah and Faraid in Islamic Wealth Distribution: Malaysian Perspective. *Journal of Scientific Research and Development*, 2(12), 13-18.
- Abd Wahab, N.A., Ab Hamid, N., Che Man. N. & Nordin, R. (2017). Faraid dan Hibah: Persediaan ke Arah Pencen Hakiki. 5th South East Asia International Islamic Philantrophy Conference 2017. 14-16 February 2017.21-35
- Abdul Rashid, R. and Yaakub, N.I. 2010. Masalah Kegagalan dan Kelewatan Pengagihan Harta Pusaka di Malaysia. *Jurnal Intelek*, 5(2).
- Abdullah, R., Mohd Radzi, W., Johari, F., & Dastgir, G. (2014). The Islamic legal provisions for women's share in the inheritance system: A reflection on Malaysian society. *Asian Women*, 30(1), 29–52.
- Ahmad Razimi, M.S. (2016). Concept of Islamic Inheritance Law (Faraid) in Malaysia: Issue and Challenges. *Research Journal of Applied Sciences*, 11(12), 1560-1464.
- Alma'amun, S. (2010). Islamic Estate Planning: Malaysian Experience. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 3(2), 165-185.
- Awang, M.R. (2008). The Islamic Inheritance Law (Faraid): *The Manifestation of Comprehensive Inheritance Management in Malaysia*. National Convention of Faraid and Hibah. Organised by the Islamic Development Malaysia Department (JAKIM).
- Buang, A.H. (2008). *Appreciation of Syari'ah Principles in Property Management in Contemporary Malaysia Society*. Shariah Journal, Vol. 6. Special Edition (2008) 555-566.
- Hamidi, A. Z. (2008). Membangun ekonomi ummah menerusi instrumen faraid dan hibah. *Jurnal Muamalat*, 1, 1–8.
- Hasbullah, M., Musa, Z. M., & Zakaria, Z. (2017, October 21). Pensiariatan Hibah Menurut Kerangka Fiqh Islam. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/321491237_pensiariatan_hibah_menurut_kerangka_fiqh_islam
- Ismail, A. (2013). Islamic inheritance planning. Kuala Lumpur: IBFIM.

- Jaafar, I. (2016). Practical Islamic Estate Planning: A Short Primer. *Mitchell Hamline Law Review*, 42(3), 925-939.
- Kamarudin, M. K., & Hisyam, N. (2018). Islamic estate Planning and Management: Malaysian experience. *International Journal of Management Application*, 1(1), 8-16.
- Kamarudin, M.K & Abdullah, A. (2016). Amalan Pembahagian Faraid di Malaysia. *Journal of Global Business and Social Entrepreneurship*, 2(3), 11-19.
- Mahad Musa, Z., & Hasbullah, M. (2015). Faraid: Pembahagian pusaka dalam Islam. Nilai: Penerbit USIM.
- Md Azmi F.A. & Sabit Mohammad, M.T. (2011). *The Causes of Unclaimed, Late Claimed or Distrubuted Estates of Deceased Muslims in Malaysia*. International Conference on Sociality and Economic Developmet. IPEDR vol. 10 (2011), Press in Singapore.
- Mujani, W. K., Wan Hussain, W. M. H., Yaakub, N. I., & Abdul Rashid, R. (2011). Constructions of Failure Ad Delay under Islamic Estate Management. *International Business Management*, 5(6), 326–330.
- Musa, Z.M. (2017). Kebajikan Waris Dhawi Al-Arham sebagai Penerima Harta Pusaka dan Cabaran Pelaksanaannya di Malaysia. *Labuan e-Journal of Muamalat and Society*, 11, 1-12.
- Nik Hussain, N. F., & Abdul Razak, S. H. (2014). The importance of rules of inheritance (fara“id) in a Muslim“s society estate planning. *Journal of Islamic Banking and Finance*, Jan-March, 11–34.
- Noordin, N., Shuib, A. & Zainol, M.S. (2012). Unclaimed Inheritance: The Need to Strengthen the Process and Amend the Federal Constitution. *Journal of Administrative Science*, 9(2), 143-160.
- Noordin, N., Shuib, A., Zainol, M.S. & Mohamed Adil, M.A. (2012). Review on Issues and Challenges in Islamic Inheritance Distribution in Malaysia. *OIDA International Journal of Sustainable Development*, 3(12), 27-38.
- Noordin, N., Shuib, A., Zainol, M.S. & Mohamed Adil, M.A. (2013). Delay in Islamic Inheritance Claim-An Ignirance Issue. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 90, 504-512.
- Shafie, F., Wan Yusoff, W.Z., & Al-Edrus, S.M.D (2014). *Pengurusan Harta Tanah di Malaysia Menurut Perspektif Islam: Isu dan Cabaran bagi Pewarisan Harta dalam Konteks Pembangunan Modal Insan*. Prosiding Seminar Antarabangsa Kelestarian Insan 2014 (INSAN 2014), Batu Pahat, UTHM, Johor. 9 - 10 April 2014.
- Talib, Hasliza, *et al.*, (n.d). “Isu-Isu Tuntutan Harta Pusaka : Satu Sorotal Literatur.”
- Wan Harun, W. A. H. (2009). Isu-isu Pembahagian Harta Pusaka Orang Islam Dalam Konteks Perundangan Malaysia. *Jurnal Pengurusan JAWHAR*, 3(1), 159–187.
- Wan Harun, W. A. H. (2013). Pengurusan dan pembahagian harta pusaka. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

PENGARUH ZAMAN KEMERDEKAAN TERHADAP PERUNDANGAN WASIAT ORANG ISLAM DI TANAH MELAYU

*Asjad Mohamed, Mohd Kamal Azman Jusoh, Norhapizah Mohd. Burhan,
Hainnur Aqma Rahim & Mohd Daud Awang*

PENDAHULUAN

Fasa kemerdekaan merupakan zaman yang banyak membawa perubahan kepada landskap perundangan Islam di Malaysia termasuklah dari aspek perundangan wasiat yang berkaitan dengan masyarakat Islam. Umumnya, persepsi masyarakat sehingga kini menganggap telah berlaku satu perubahan yang besar dan drastik terhadap perkara berkenaan berbanding amalannya pada zaman penjajahan. Namun, persoalannya betulkah berlaku perubahan secara komprehensif terhadap perundangan berkaitan wasiat orang Islam di Malaysia selepas mencapai kemerdekaan. Di samping itu, sejauh manakah bidang kuasa Mahkamah Syariah dalam kes harta wasiat orang Islam di Malaysia bebas daripada bayangan bidang kuasa Mahkamah Sivil pada zaman berkenaan? Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji beberapa bentuk perubahan dari aspek perundangan mengenai wasiat orang Islam di Malaysia selepas zaman merdeka. Begitu juga, kedudukan bidang kuasa pelaksanaan undang-undang wasiat orang Islam di Mahkamah Syariah. Bagi merungkai persoalan-persoalan kajian ini, perbincangan difokuskan kepada tiga perkara iaitu, mengkaji perkembangan perundangan wasiat orang Islam, penggubalan statut pentadbiran hal ehwal agama Islam dan peruntukan khas wasiat serta fatwa-fatwa wasiat selepas merdeka. Kajian ini dilakukan dalam bentuk kualitatif dan merupakan kajian kepustakaan. Hasil daripada kajian dapat menyingkap perubahan sebenar perundangan berkaitan wasiat orang Islam di Malaysia selepas mencapai kemerdekaan. Selain, mengetahui keluasan skop bidang kuasa mahkamah Syariah terhadap pelaksanaan isu berkaitan wasiat dalam kalangan masyarakat Islam.

PERUNDANGAN ISLAM ERA PENJAJAHAN

Penjajahan berlaku ke atas Tanah Melayu di Melaka bermula dengan penaklukan Portugis pada tahun 1511, kemudian Belanda dan diikuti British dan Jepun sehingga merdeka pada tahun 1957 (Khoo Kay Kim, 1980). Sementara, perkembangan amalan perundangan wasiat di Tanah Melayu pada zaman penjajahan dan zaman merdeka bukan sahaja meliputi Negeri-negeri Selat dan Negeri-negeri Melayu malah turut melibatkan perkembangan yang berlaku di Sabah dan Sarawak walaupun dikategorikan sebagai wilayah Borneo dan berada di bawah kedaulatan Sultan Brunei dalam kurun ke-16 (Wu Min Aun, 1986; Ahmad Mohamed Ibrahim, 1995). Inggeris kemudiannya telah mengisytiharkan Brunei, Sabah dan Sarawak sebagai negeri-negeri naungan atau lindungan dalam perjanjian 1888 (Wu Min Aun, 1986; Noor Aziah Mohd Awal, 2003; Ahmad Mohamed Ibrahim, 1995). Bagaimanapun akhirnya, Sabah dan Sarawak dijadikan sebahagian dari Malaysia selepas kemerdekaan pada tahun 1963 (Noor Aziah Mohd Awal, 2003).

Pada abad ke-14, masyarakat Tanah Melayu bebas melaksanakan adat dan undang-undang Islam dalam segala aspek kehidupan. Ini kerana Hukum Kanun Melaka mengandungi unsur-unsur perundangan Islam yang telah dikuatkuasakan pada zaman kesultanan Melayu Melaka di samping Undang-undang Melayu lama yang lain (Mahmud Saedon Awang Othman, 1998). Realiti ini terus berlanjutan sehingga berlaku penjajahan ke atas Tanah Melayu seawal abad ke-15. Meskipun Tanah Melayu pernah dikuasai oleh penjajah kuasa asing, namun polisi yang diambil oleh setiap kuasa adalah berbeza khususnya dalam urusan pentadbiran, perundangan dan amalan penduduk tempatan. Terdapat kuasa penjajah yang membiarkan rakyat tempatan mengamalkan adat serta undang-undang mereka (Khoo Kay Kim, 1980; Ahmad Mohamed Ibrahim, 1987) dan sebaliknya ada yang berusaha

mengawal mereka dengan undang-undang asing yang baru diperkenalkan (Tajul Aris Ahmad Bustami, 2007; 2009).

Terdapat pelbagai perubahan yang berlaku di Malaysia dari beberapa aspek utama setelah melalui fasa baharu iaitu zaman merdeka. Namun, aspek yang ditumpukan dalam kajian ialah perubahan yang berlaku dalam konteks perundangan berkaitan wasiat orang Islam. Sama ada perubahan yang berlaku memperlihatkan perbezaan yang ketara berbanding zaman penjajahan atau sebaliknya. Begitu juga, bentuk perubahan yang berlaku lebih kepada bersifat positif atau sebaliknya.

KAJIAN LITERATUR

Sehingga kini penulis mendapati, masih belum terdapat dalam kalangan sarjana yang membuat kajian secara spesifik mengenai kesan dan pengaruh zaman merdeka terhadap perundangan wasiat orang Islam di Malaysia. Namun, terdapat beberapa kertas kerja telah disediakan oleh ahli akademik dan dihipunkan dalam bentuk prosiding yang menyentuh aspek lain berkenaan isu wasiat. Sebagai contoh, kertas kerja bertajuk “Kedudukan Wasiat Kepada Waris di Negara-negara Islam oleh Mohd Ridzuan Awang dan Noor Lizza Mohamed Said” (Mohd Zamro Muda, 2008). Kertas kerja ini menghuraikan mengenai konsep wasiat, pandangan fuqaha mengenai wasiat kepada waris dan tumpuan kajian lebih diberikan kepada kedudukan wasiat kepada waris di beberapa negara Islam.

Selain itu, Amir Fazlin Yusoff dan Md Yazid Ahmad membuat kajian mengenai tajuk “Kewajipan Berwasiat kepada Kaum Kerabat: Antara Naskh dan Kompromi” (Mohd Zamro Muda, 2008). Kajian ini menjelaskan tentang kewajipan berwasiat menurut pandangan para fuqaha, analisis pendapat para fuqaha berserta hujah dan amalan wasiat kepada kerabat yang tidak mewarisi. Begitu juga, kajian oleh Jasni Sulong (2015) yang bertajuk “Wasiat kepada Waris: Pembaharuan Undang-undang dan penggubalan di Selangor”. Perbincangan dalam kajian ini memperlihatkan sudut pandang yang agak berbeza dengan pandangan kebanyakan ahli akademik berkenaan keharusan peruntukan wasiat kepada waris yang terbatas kepada 1/3 harta. Kajian tersebut menganggapnya sebagai perkembangan positif dan satu keluasan kepada pelaksanaan undang-undang wasiat Islam.

PERUNDANGAN WASIAT ORANG ISLAM SELEPAS MERDEKA

Pada tanggal 31 Ogos 1957 Semenanjung Tanah Melayu telah berjaya mencapai kemerdekaan. Justeru, terbentuk sebuah Negara Malaysia yang mengandungi 11 buah wilayah termasuk Singapura, Sabah dan Sarawak pada 16 September 1963. Kemudian dua tahun berikutnya, Singapura telah keluar daripada Malaysia (Khoo Kay Kim, 1980; Wu Min Aun, 1986).

Selepas kemerdekaan, dari aspek perundangan, seluruh negeri di Malaysia adalah tertakluk kepada sebuah undang-undang negara yang digubal dan dikenali sebagai Perlembagaan Persekutuan (Wu Min Aun, 1986; Noor Aziah Mohd Awal, 2003). Ini adalah merujuk kepada Artikel 4 (1) Perlembagaan Persekutuan yang memperuntukkan bahawa Perlembagaan berkenaan merupakan undang-undang tertinggi Persekutuan dan sebarang undang-undang yang diluluskan selepas Hari Kemerdekaan yang bertentangan dengan Perlembagaan tersebut adalah batal (Hamid Jusoh, 1992). Bagaimanapun, agama yang mempunyai kedudukan istimewa di Malaysia ialah Islam kerana mendapat pengiktirafan khas sama ada di peringkat pusat mahupun negeri. Keistimewaan ini tergambar dari peruntukan Perkara 3, Perlembagaan Persekutuan bahawa Islam adalah Agama Persekutuan, tetapi pada masa yang sama memberi laluan kepada agama lain untuk diamalkan secara aman dan damai (Ahmad Mohamed Ibrahim, 1987; Noor Aziah Mohd Awal, 2003; Tajul Aris Ahmad Bustami, 2005). Peruntukan ini juga menunjukkan kepada kebebasan beramal dengan agama lain selagi tidak mengganggu ketenteraman awam atau tidak mengguris perasaan penganut agama lain (Nik Ab. Rashid Abdul Majid, 1988). Di samping itu, secara tidak langsung ia memberi kelebihan kepada orang Melayu kerana Islam dan Melayu merupakan suatu yang tidak dapat dipisahkan. Perkaitan rapat antara keduanya adalah merujuk kepada takrifan perlembagaan, Perkara 160(2)

bahawa yang dikatakan sebagai orang Melayu antaranya ialah orang yang beragama Islam (Nik Ab. Rashid Abdul Majid, 1988; Mohd Hisham Mohd Kamal, 2007).

Berhubung bidang kuasa perundangan Islam pula, ia telah diperuntukkan dalam Perlembagaan Persekutuan. Sementara kuasa pentadbirannya diletakkan di bawah bidang kuasa negeri-negeri dalam Persekutuan. Bagaimanapun, ia terhad kepada Undang-undang Diri dan Keluarga Islam sahaja dan tidak bersifat komprehensif atau tidak meliputi undang-undang Islam yang lain (Noor Aziah Mohd Awal, 2003; Tajul Aris Ahmad Bustami, 2005; Ahmad Mohamed Ibrahim, 1987). Hal ini jelas berdasarkan kepada Jadual Kesembilan Senarai 2 (Senarai Negeri) Perlembagaan Persekutuan memperuntukkan sebagai pecahan di dalam kuasa negeri (Mohd Zamro Muda et. al, 2008):

Kecuali mengenai Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur Labuan dan Putrajaya, Hukum Syarak dan undang-undang diri dan keluarga bagi orang yang menganut agama Islam, termasuk Hukum Syarak berhubung dengan mewarisi harta berwasiat dan tak berwasiat, pertunangan, perkahwinan, perceraian...

Justeru, menurut peruntukan Perlembagaan, hukum syarak merupakan undang-undang yang terpakai kepada orang Islam di Malaysia dalam hal-hal pembahagian harta pusaka termasuk yang berkaitan dengan wasiat. Namun, keterbatasan bidang kuasa perundangan Islam yang diberikan kepada negeri-negeri dilihat semakin terhad dalam beberapa bentuk undang-undang terutamanya apabila terdapat perkaitan dari sudut pentadbirannya dengan undang-undang Persekutuan. Perkara ini didapati lebih menyekat lagi pemakaian undang-undang Islam di negeri-negeri. Sebagai contoh dalam hal pewarisan, harta berwasiat dan tidak berwasiat juga tertakluk di bawah Akta Probet dan Pentadbiran 1959 (Probate and Administration Act 1959) dan Akta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 (Ahmad Mohamed Ibrahim, 1987; Noor Aziah Mohd Awal, 2003). Akta-akta ini telah mengehendkan fungsi Mahkamah Syariah dan pelaksanaan Undang-undang tersebut kepada setakat menentukan bahagian waris-waris mengikut hukum syarak atau menentukan kesahan sesuatu wasiat sahaja. Manakala dari segi pentadbirannya, seperti pentadbiran harta wasiat iaitu pengeluaran surat kuasa wasiat atau probet adalah terletak di bawah bidang kuasa Mahkamah Tinggi berdasarkan kepada peruntukan Seksyen 3, Akta Probet tersebut (Syeikh Ghazali Ab. Rahman, 1988; Ahmad Hidayat Buang, 2007; Tajul Aris Ahmad Bustami, 2005).

PENGECEUALIAN KHAS BAGI UNDANG-UNDANG DIRI ORANG ISLAM

Secara keseluruhannya, undang-undang diri orang Islam iaitu undang-undang berhubung pembahagian harta pusaka dan wasiat tidak menerima perubahan yang ketara sesudah merdeka. Perubahan yang berlaku hanya melibatkan pindaan beberapa undang-undang dengan memperuntukkan pengecualian orang Islam daripada undang-undang tertentu. Umpamanya, Adoption Ordinance 1952, Distribution Ordinance 1958 dan Wills Ordinance 1959 telah digubal di peringkat Persekutuan dengan mengecualikan orang Islam daripada undang-undang tersebut (Ahmad Mohamed Ibrahim, 1997; Ahmad Hidayat Buang, 2007; Mohd Zamro, 2008; Mohd Ridzuan Awang, 2008).

Selain itu, peruntukan dalam Seksyen 25, Akta Undang-undang Sivil 1956 juga memperuntukkan bahawa Bahagian VII Akta ini tidak memberi impak kepada sebarang pindah milik harta berdasarkan undang-undang Islam. Sebagai contoh, berkaitan kes *Tengku Nik Maimunah & Anor lawan Majlis Agama Islam dan Adat Melayu Negeri Terengganu & Ors* (1979) (1 *Malayan Law Journal* 257), dalam Seksyen 25, Akta 1956 undang-undang Islam dimaksudkan ialah undang-undang yang diamalkan berdasarkan kepada Enakmen Mahkamah Syariah (Terengganu) 2001. Namun, masih terdapat percanggahan apabila hakim Mahkamah Tinggi tidak melaksanakan maksud sebenar Seksyen 25, Akta 1956 ini seperti dalam kes *Re Man bin Minhat* (1965) (*Malayan Law Journal* 1). Hakim tersebut telah memakai Seksyen 23, Akta 1956 yang memperuntukkan bahawa polisi insurans yang disebut untuk faedah isteri dan anak-anak (penamaan) adalah bukan harta pusaka tetapi menjadi hak waris tanggungan terbabit (Ahmad Mohamed Ibrahim, 1997). Beberapa kes selepasnya telah mengikut dan disandarkan kepada keputusan ini seperti *Re Bahadun bin Haji Hassan* (1974) (*Malayan Law*

Journal 14) dan *Wan Naimah lawan Wan Mohamad Nawawi* (1974) (*Malayan Law Journal* 41). Justeru, berasaskan kepada keputusan kes-kes ini, memperlihatkan bahawa Undang-undang diri orang Islam masih dilaksanakan dengan tidak menepati hukum syarak. Malah, ia juga bercanggah dengan keputusan kes *Re Ismail bin Rentah* (1939) (*Federated Malay States Law Reports* 230; (1940) *Malayan Law Journal* 98) yang pernah diputuskan sebaliknya iaitu segala harta milik si mati mesti dibahagikan kepada waris yang berhak mengikut undang-undang Islam, pada masa sebelum penggubalan Akta 1956 (Jasni Sulong, 2011; Tajul Aris Ahmad Bustami, 2005).

Begitu juga dalam konteks amalan perundangan berkaitan wasiat, walaupun selepas merdeka keputusan-keputusan lampau mahkamah berhubung kes wasiat masih menjadi sandaran penghakiman. Kes-kes seperti *In the Goods of Abdullah* (1835) (2 *Kyshee Ecc.* 8) yang ternyata bertentangan dengan undang-undang Islam belum dimansuhkan dan terus dirujuk. Undang-undang yang digubal kemudiannya seperti *Civil Laws Act* 1956 dan *Wills Ordinance* 1959 tidak membuat sebarang pindaan atau pemansuhan secara holistik terhadap undang-undang wasiat orang Islam yang pernah dikuatkuasakan di Negeri Selat seperti Melaka dan Pulau Pinang. Pemansuhan undang-undang berkaitan hanya berlaku dengan penggubalan *Muslim Law Enactment* 1959 yang melibatkan sebahagian sahaja dari peruntukan *Muslim Ordinance* 1936 (*Chapter* 57). Undang-undang yang baru digubal tersebut masih mengekalkan bahagian I dan II berkenaan wasiat dan pusaka. Kesannya, menyebabkan ia masih berkuat kuasa walaupun Malaysia sudah lama mencapai kemerdekaan. Hal ini dapat dilihat berdasarkan kepada kes *In the Estate of Shaikh Mohamed bin Abdul Rahman bin Hasim* (1974) (1 *Malayan Law Journal* 184). Bersandarkan kepada kes lalu *In the Goods of Abdullah* (1835) (2 *Kyshee Ecc.* 8), Hakim Chang Min Tat memutuskan bahawa wasiat yang dilakukan oleh pewasiat ke atas semua hartanya adalah sah. Bagaimanapun, pemansuhan terhadap undang-undang ini telah berlaku dengan penggubalan Enakmen Pentadbiran Undang-undang Islam 1966 yang menjadikan Undang-undang Islam sebagai ikutan dalam menentukan kesahan pembahagian harta melalui wasiat (Ahmad Mohamed Ibrahim, 1995).

Kemudian selepas itu berlaku lagi pemansuhan iaitu pada tahun 1991 di Melaka dan tahun 1993 di Pulau Pinang. Bahagian X, Enakmen No. 1 Tahun 1959 mengenai peruntukan memakai *Chapter* 57 telah dimansuh oleh Seksyen 78, Enakmen Pentadbiran Hukum Syarak Melaka No. 5 Tahun 1991. Manakala, Bahagian X, Enakmen Undang-undang Pentadbiran Uagama Islam No. 3 Tahun 1959 pula telah dimansuhkan oleh Seksyen 110, Enakmen Pentadbiran Hal Ehwal Agama Islam Pulau Pinang No. 7 Tahun 1993 (Jasni Sulong, 2011).

PENGGUBALAN STATUT PENTADBIRAN HAL EHWAL AGAMA ISLAM DAN PERUNTUKAN WASIAT

Berdasarkan kepada Perlembagaan Persekutuan, pentadbiran Undang-undang Islam adalah dikhususkan di bawah bidang kuasa negeri-negeri di Malaysia (Tajul Aris Ahmad Bustami, 2005). Setiap negeri pula, mentadbir Undang-undang Islam mengikut Statut atau Ordinan Pentadbiran Agama Islam tersendiri (Enakmen Mahkamah Syariah (Terengganu) 2001 (En. 3/01); Enakmen Pentadbiran Undang-undang Islam (Pahang) 1991(En.3/91) (Pindaan) 2001 (En. 5/01); Ordinan Mahkamah Syariah (Negeri Sarawak) 2001 (Bab.42/2001); Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Melaka) 2002 (En.7/02); Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan)1993 (Akta 505) (Pindaan) 1995 (Akta A931), 2002 (P.U.(A) 250/02) & (P.U.(B) 77/00); Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 (En. 1/03) (Pindaan) 2008 (En.A5); Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Johor) 2003 (En.16/03); Enakmen Mahkamah Syariah (Negeri Sabah) 2004 (En.6/04); Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Pulau Pinang) 2004 (En.4/04/ En.2) (Pembetulan) 2004 (Pg.P.U. 11/08); Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Sembilan) 2003 (En. 10/03) (Pindaan) 2005 (En.8/05); Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak) 2004 (En. 4/04) (Pindaan) 2005 (En. A6); Enakmen Pentadbiran Mahkamah Syariah (Kelantan) 1982 (En. 3/82) (Pindaan) 2006 (En.A3); Enakmen Pentadbiran Mahkamah Syariah (Perlis) 1991 (En. 5/92) (Pengesahan) 2007 (En. 13); Enakmen Mahkamah Syariah (Kedah Darul Aman) 2008 (En. 8/08 / En. 12) (K.P.U. 32/2008); Ahmad Mohamed Ibrahim, 1995; Mahamad Arifin, 2007).

Statut Pentadbiran Undang-undang yang pertama digubal dan dikuatkuasakan bagi mengurus pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia ialah Enakmen Pentadbiran Hukum Syarak, Selangor. Ia dikuatkuasakan pada tahun 1952. Bagaimanapun, pemakaian undang-undang Islam ini terbatas kepada orang Islam dan hanya mencakupi tiga aspek iaitu undang-undang keluarga, warisan dan beberapa kesalahan matrimoni dan takzir. Secara keseluruhannya, didapati kandungan enakmen-enakmen di setiap negeri adalah hampir sama dan tiada perbezaan yang ketara kerana kebanyakannya adalah mengikut model Enakmen Pentadbiran Hukum Syarak, Selangor 1952 (Ahmad Mohamed Ibrahim, 1987; 1995).

Dalam konteks perbincangan mengenai peruntukan enakmen wasiat, undang-undang pentadbiran wasiat orang Islam di Malaysia boleh dikategorikan kepada dua bentuk iaitu; Undang-undang yang diperuntukkan secara umum mengenai bidang kuasa Mahkamah Syariah dan undang-undang bertulis secara khusus berkenaan pentadbiran wasiat orang Islam. Peruntukan undang-undang berkaitan wasiat orang Islam dalam bentuk umum dinyatakan dengan jelas dalam setiap Enakmen Pentadbiran Hal Ehwal Agama Islam di keseluruhan besar negeri-negeri di Malaysia. Ia menyentuh berkenaan bidang kuasa Mahkamah Syariah secara umum. Sebagai contoh, dalam Seksyen 44(2)(b) Enakmen Pentadbiran Hal Ehwal Agama Islam Negeri Perak 1992, Seksyen 46(2)(b) Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993 dan Seksyen 61(3)(b) Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Pulau Pinang) 2004 memperuntukkan (Sheikh Ghazali Abd Rahman, 2009):

- (2) Mahkamah Tinggi Syariah hendaklah:
- (b) dalam bidang kuasa Mal mendengar dan memutuskan semua tindakan dan prosiding dalam mana semua pihak adalah orang Islam dan yang berkaitan dengan:-
 - (v) wasiat atau pemberian pada ketika hampir mati (*maradh al-mawt*) seseorang si mati Islam;
 - (viii) pembahagian dan pewarisan harta berwasiat dan tidak berwasiat orang Islam.

Peruntukan ini menyatakan dengan jelas bahawa Mahkamah Syariah berbidang kuasa untuk menentukan waris yang berhak ke atas harta pusaka si mati yang beragama Islam, membuat pembahagian harta pusaka berwasiat dan tidak berwasiat serta memutuskan wasiat yang melibatkan orang-orang Islam (Zaini Nasohah, 2006; Mohd Ridzuan Awang, 2008). Bagaimanapun, peruntukan yang terkandung dalam Butiran 4(e)(i) dan (ii) Senarai Persekutuan, Jadual Kesembilan, Perlembagaan Persekutuan telah menghadkan bidang kuasa tersebut melalui ungkapan istilah “probet dan pentadbiran” iaitu:

- “Undang-undang dan acara sivil dan jenayah dan pentadbiran keadilan termasuk:
- (e) Tertakluk kepada perenggan (ii), perkara-perkara yang berikut:
 - (i) Kontrak, perkongsian;.. pewarisan harta berwasiat dan tidak berwasiat; probet dan surat mentadbir pusaka;
 - (ii) Perkara-perkara yang tersebut dalam perenggan (1) tidak termasuk undang-undang diri orang Islam berhubung dengan perkahwinan, perceraian, penjagaan anak, nafkah, pengambilan anak angkat, taraf anak, undang-undang keluarga, pemberian atau pewarisan harta berwasiat dan tidak berwasiat;”.

Justeru, bidang kuasa Mahkamah Sivil tetap mengatasi bidang kuasa Mahkamah Syariah termasuklah dalam kes harta wasiat yang melibatkan perkara di bawah Akta Probet dan Pentadbiran 1959. Ini kerana meskipun berkaitan dengan pembahagian harta orang Islam, undang-undang memperuntukkan bahawa bidang kuasa mengeluarkan perintah atau surat kuasa probet, Surat Kuasa Tadbir atau Surat Kuasa Tadbir dengan Wasiat Berkembar adalah terletak di bawah Mahkamah Tinggi Sivil, bukannya Mahkamah Syariah. Mahkamah Syariah hanya mempunyai bidang kuasa untuk

membuat pengesahan sesuatu wasiat setelah diselesaikan isu-isu berkaitan probet di Mahkamah Sivil (Zaini Nasohah, 2006; Mohd Zamro Muda, 2006; Tajul Aris Ahmad Bustami, 2005; Mohd Ridzuan Awang, 2008).

Isu bidang kuasa Mahkamah Syariah yang terhad berkenaan undang-undang pewarisan Islam dapat dilihat dalam kes rayuan *Jumaaton dan Raja Delila lawan Raja Hizarudin* (1419H) (2 *Jurnal Hukum* 201). Mahkamah Rayuan Syariah Wilayah Persekutuan dalam kes tersebut memutuskan bahawa ia tidak mempunyai bidang kuasa untuk membicarakan kes tersebut mengikut Seksyen 46(2)(b) Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993 (Akta 505) (Tajul Aris Ahmad Bustami, 2005; Zaini Nasohah, 2006). Mahkamah menyatakan:

“Perkara “Probate dan pentadbiran harta” dimasukkan dalam senarai Persekutuan dalam Jadual 9 Perlembagaan Persekutuan dan tidak diberi kuasa kepada negeri dan oleh kerana itu tidak termasuk dalam bidang kuasa Mahkamah Syariah. Mahkamah Syariah mengikut Senarai Negeri, diberi bidang kuasa hanya ke atas orang-orang yang menganut agama Islam dan hanya mengenai mana-mana perkara termasuk dalam perenggan ini. Sungguhpun perenggan ini menyebut “Hukum Syarak berhubung dengan mewarisi harta berwasiat dan tak berwasiat” dan “pembahagian harta”, jelas ini tidak termasuk “probet dan surat tadbir harta”.

Senario ini berterusan, meskipun telah berlaku pindaan melalui penambahan Perkara 121 (1A) Perlembagaan Persekutuan pada tahun 1988 yang berfungsi meluaskan bidang kuasa Mahkamah Syariah sekali gus membataskan bidang kuasa Mahkamah Sivil dari mencampuri hal-hal di bawah bidang kuasa Mahkamah Syariah (Tajul Aris Ahmad Bustami, 2005; Mohd Ridzuan Awang, 2008).

Bagaimanapun, undang-undang yang di aplikasi di Malaysia yang berasaskan kepada “Hukum Syarak” bagi yang melibatkan bidang kuasa Mahkamah Syariah yang dikanunkan dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri adalah merujuk kepada hukum hakam wasiat. Ia secara keseluruhannya adalah berpandukan kepada Qawl Muktamad Mazhab Syafi’i dan Jumhur mazhab muktabar melainkan beberapa isu.

Bagi undang-undang secara khusus berkenaan pentadbiran wasiat orang Islam, sehingga kini hanya terdapat di empat buah negeri di Malaysia iaitu Selangor dengan Enakmen Wasiat Orang Islam (Selangor) 1999, Negeri Sembilan, Enakmen Wasiat Orang Islam (Negeri Sembilan) 2004, Melaka, Enakmen Wasiat Orang Islam (Melaka) 2005 dan Kelantan, Enakmen Wasiat Orang Islam Kelantan 2009 (Sheikh Ghazali Abd Rahman, 2009; Ismail Yahya, 2009; Mohd Ridzuan Awang, 2008). Selangor merupakan negeri pertama meluluskan Enakmen Wasiat Orang Islam 1999 yang berkuat kuasa bermula pada tahun 2004 (Mohd Ridzuan Awang, 2006). Enakmen ini kemudiannya telah berlaku pindaan yang diluluskan oleh Dewan Undangan Negeri (DUN) Selangor pada 8 November 2016 dan dikenali sebagai Enakmen Wasiat Orang Islam (Negeri Selangor) (Pindaan) 2016. Manakala Wilayah Persekutuan, mempunyai Rang Undang-undang Wasiat Orang Islam (Wilayah Persekutuan) 2001 tetapi masih belum diluluskan Parlimen (Mohd Ridzuan Awang, 2008).

Enakmen-enakmen Wasiat Orang Islam ini berfungsi menjelaskan secara terperinci peruntukan berkaitan pelaksanaan wasiat menurut syariat Islam. Meskipun begitu, didapati dari segi pelaksanaan pentadbirannya sama seperti di negeri-negeri lain iaitu masih belum terlepas daripada bidang kuasa Mahkamah Sivil yang berasas kepada Akta Probet dan Pentadbiran 1959 (Zaini Nasohah, 2006).

FATWA-FATWA WASIAT

Berhubung dengan persoalan fatwa berkaitan wasiat pula, sehingga kini hanya terdapat satu fatwa yang telah diputuskan pada 22 Oktober 2008 oleh Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia dalam Muzakarah Kali Ke-83. Sementara terdapat 12 fatwa yang telah

diputuskan oleh Jawatankuasa Fatwa Negeri-negeri. Senarai keputusan fatwa mengenai wasiat yang telah diputuskan adalah sebagaimana dalam Jadual 4.1 berikut (<http://www.e-fatwa.gov.my>, 10. 02. 2016):

Jadual 1: Senarai keputusan fatwa di Malaysia berkenaan wasiat

Kategori Fatwa	Tajuk Fatwa	Tarikh Keputusan	Pewartaan	Negeri
Kebangsaan	Hukum Pelaksanaan Wasiat Wajibah	22.10.2008	-	-
Negeri	Wasiat Kepada Waris	28.07.2016	Diwartakan (Dalam proses)	Selangor
	Hukum Pelaksanaan Wasiat Wajibah	28.07.2016	Diwartakan (Dalam proses)	Selangor
	Hukum Pelaksanaan Wasiat Wajibah	27.08.2013	Tidak Diwartakan	Negeri Sembilan
	Wasiat Wajibah	31.07.2012	Diwartakan	Johor
	Hukum Pelaksanaan Wasiat Wajibah	17.01.2012	Tidak Diwartakan	Johor
	Kajian Semula Mengenai Fatwa Wasiat Wajibah	14.12.2008	Tidak Diwartakan	Kelantan
	Fatwa Draf Undang-Undang Wasiat Wajibah	30.04.2008	Tidak Diwartakan	Kelantan
	Wasiat Orang Bukan Islam Kepada Orang Islam	05.12.2001	Tidak Diwartakan	Johor
	Hukum Wasiat Orang Bukan Islam Kepada Orang Islam	27.10.2001	Tidak Diwartakan	Kedah
	Wasiat Berkaitan Wakaf	29.03.1995	Tidak Diwartakan	Pulau Pinang
	Wasiat Harta	23.05.1991	Tidak Diwartakan	Selangor
	Wasiat Kepada Waris	06.09.1989	Tidak Diwartakan	Kelantan

Sumber: e-Fatwa, Portal Rasmi Fatwa Malaysia, JAKIM, 2016

Keputusan fatwa tersebut adalah menurut rekod terkini dalam e-Fatwa iaitu sehingga 10 Februari 2016 dan berdasarkan kepada laporan langsung dari pejabat mufti di negeri berkaitan. Fatwa berkenaan persoalan wasiat mula dikeluarkan pada 6 September 1989 iaitu negeri Kelantan mendahului negeri-negeri lain dalam mengeluarkan fatwa berhubung isu wasiat kepada waris. Manakala fatwa terkini ialah yang diputuskan di Negeri Selangor pada 28 Julai 2016 mengenai wasiat kepada waris dan pindaan fatwa hukum pelaksanaan wasiat wajibah. Bagaimanapun, antara 12 keputusan fatwa yang telah dikeluarkan oleh pihak negeri-negeri berkaitan, hanya satu fatwa telah diwartakan iaitu keputusan fatwa di Johor pada 31 Julai 2012 berkenaan wasiat wajibah yang telah diwartakan pada 30 September 2012. Sementara, dua keputusan fatwa (sehingga kini) masih dalam proses pewartaan iaitu fatwa terbaru di Selangor berhubung wasiat kepada waris dan wasiat wajibah yang telah diputuskan pada 28 Julai 2016 (<http://www.e-fatwa.gov.my>, 10. 02. 2016).

Selain itu, didapati persoalan wasiat yang mendominasi dalam pengeluaran fatwa oleh Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan dan Jawatankuasa Fatwa Negeri-negeri ialah isu wasiat wajibah. Data mencatatkan sebanyak tujuh fatwa berhubung wasiat wajibah telah dikeluarkan di peringkat negeri dan kebangsaan. Sementara selebihnya, dua buah negeri iaitu Johor dan Kedah mengeluarkan fatwa berkenaan wasiat orang bukan Islam kepada orang Islam, satu fatwa mengenai wasiat berkaitan wakaf di Pulau Pinang, satu fatwa berhubung wasiat harta di Selangor dan dua fatwa tentang wasiat kepada waris iaitu di Kelantan dan Selangor. Catatan ini secara tidak langsung

menunjukkan bahawa fatwa mengenai permasalahan wasiat yang telah dikeluarkan di negeri-negeri kebanyakannya adalah menyentuh isu kontemporari iaitu wasiat wajibah berbanding isu klasik.

Rekod juga memperlihatkan bahawa tidak semua negeri terlibat mengeluarkan fatwa berkenaan wasiat. Daripada 13 buah negeri di Malaysia, hanya terdapat enam buah negeri sahaja iaitu Kelantan, Selangor, Pulau Pinang, Kedah, Johor dan Negeri Sembilan yang telah mengeluarkan fatwa mengenai isu-isu wasiat. Manakala, tujuh buah negeri iaitu Terengganu, Pahang, Perak, Perlis, Melaka, Sabah dan Sarawak langsung tidak mengeluarkan fatwa mengenai wasiat. Bagi negeri-negeri yang langsung tidak mengeluarkan fatwa berkaitan dan tidak mempunyai enakmen khusus mengenainya perlu memberi penekanan yang lebih kepada hal ini agar dapat membantu pemahaman dan pelaksanaannya dengan lebih tepat dalam kalangan masyarakat.

Bagaimanapun, kajian mendapati bahawa negeri-negeri yang terdapat peruntukan dan enakmen khas mengenai wasiat orang Islam seperti Selangor, Negeri Sembilan dan Kelantan juga telah mengeluarkan fatwa berhubung wasiat. Jumlah bilangan fatwa berkenaan yang dikeluarkan di Negeri Sembilan hanya sekali, di Kelantan dan Selangor tiga kali serta tiada sebarang fatwa di negeri Melaka. Fatwa yang dikeluarkan oleh negeri Selangor berkenaan isu wasiat harta ialah pada tahun 1991, iaitu lapan tahun sebelum tarikh pewartaan Enakmen Wasiat Orang Islam Selangor 1999. Kemudian selepas penggubalan dan pewartaan enakmen tersebut, dua pindaan fatwa telah dikeluarkan. Manakala di Kelantan, ketiga-tiga fatwa dikeluarkan sebelum tahun diwartakan Enakmen wasiat orang Islam Kelantan 2009. Fatwa tersebut hanya di keluarkan 20 tahun sebelum pewartaan iaitu pada tahun 1989 dan dua fatwa lagi dikeluarkan setahun sebelumnya iaitu pada tahun 2008. Tiada lagi fatwa yang dikeluarkan selepas penggubalan dan pewartaan enakmen tersebut. Ini menunjukkan bahawa secara keseluruhannya penggubalan enakmen khas berhubung wasiat dapat membantu mengurangkan kekeliruan dan kesamaran kepada masyarakat serta institusi berkaitan mengenai permasalahan wasiat.

Sementara, fatwa yang dikeluarkan oleh Negeri Sembilan mengenai hukum pelaksanaan wasiat wajibah pada tahun 2013 (<http://www.e-fatwa.gov.my>, 10. 02. 2016), iaitu sembilan tahun selepas tarikh pewartaan Enakmen Wasiat Orang Islam Negeri Sembilan 2004 pula, merupakan fatwa berkaitan isu semasa yang sememangnya memerlukan kepada penjelasan secara lebih terperinci.

PENUTUP

Perubahan besar di Tanah Melayu dari segi pentadbiran dan perundangan negara telah berlaku setelah mencapai mencapai kemerdekaan. Meskipun begitu, kajian mendapati secara keseluruhannya dari aspek perundangan berkaitan undang-undang diri orang Islam iaitu undang-undang berhubung pembahagian harta pusaka dan wasiat tidak menerima perubahan yang ketara. Perubahan yang berlaku hanya melibatkan pindaan beberapa undang-undang dengan memperuntukkan pengecualian orang Islam daripada undang-undang tertentu. Bagaimanapun, selepas merdeka, keputusan-keputusan lampau mahkamah berhubung kes wasiat masih menjadi sandaran penghakiman dalam amalan perundangan sehinggalah berlaku pemansuhan undang-undang tertentu. Sementara, dari aspek bidang kuasa perundangan Islam dalam hal pewarisan, harta berwasiat dan tidak berwasiat adalah tertakluk di bawah Akta Probet dan Pentadbiran 1959. Hal ini menyebabkan bidang kuasa Mahkamah Sivil tetap mengatasi bidang kuasa Mahkamah Syariah termasuklah dalam kes harta wasiat yang melibatkan perkara di bawah Akta tersebut. Manakala, berkenaan peruntukan undang-undang wasiat orang Islam, amalannya adalah berpandukan kepada undang-undang dalam bentuk umum yang termaktub dalam setiap Enakmen Pentadbiran Hal Ehwal Agama Islam di keseluruhan besar negeri di Malaysia. Sementara, undang-undang khusus berkenaan pentadbiran wasiat Islam, sehingga kini Enakmen Wasiat Orang Islam hanya terdapat di empat buah negeri di Malaysia iaitu Selangor, Negeri Sembilan, Melaka dan Kelantan. Dari sudut perkembangan fatwa mengenai wasiat pula, rekod menunjukkan bahawa tidak semua negeri terlibat mengeluarkan fatwa berkenaan wasiat. Setakat ini di Malaysia, terdapat enam buah negeri sahaja iaitu Kelantan, Selangor, Pulau Pinang, Kedah, Johor dan Negeri

Sembilan yang telah mengeluarkan fatwa berkenaan isu-isu wasiat. Manakala negeri-negeri lain tidak mengeluarkan sebarang fatwa berkaitan.

RUJUKAN

- Ahmad Hidayat Buang (2007), *Undang-undang Islam di Malaysia Prinsip dan Amalan*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Ahmad Mohamed Ibrahim (1987), *Sistem Undang-undang di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- _____ (1995), *Mendekati Sejarah Undang-undang di Malaysia dan Singapura*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- _____ (1997), *Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia*, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), Perak: Pan Silver Printers Sdn. Bhd.
- Hamid Jusoh (1992), *Kedudukan Undang-undang Islam dalam Perlembagaan Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ibrahim Ismail (1992), *Menuju Kelahiran Malaysia*, Kuala Lumpur: Edusystem Sdn. Bhd.
- Ismail Yahya (2009), "Pelaksanaan Wasiat di Mahkamah: Teori dan Praktis", dalam Akmal Hidayah Halim, Badruddin Hj. Ibrahim dan Farid Sufian Shuaib, *Undang-undang Harta dan Amanah*, Selangor: Jabatan Undang-undang Islam UIAM, hlm. 89.
- Jasni Sulong (2005), "Wasiat Kepada Waris: Pembaharuan Undang-undang dan Penggubalan di Selangor", dalam *Jurnal syariah 13*: 2, Kuala Lumpur: Akademik Pengajian Islam Universiti Malaya, hlm. 59.
- _____ (2011), *Pembaharuan Undang-undang Pentadbiran Pusaka Islam*, Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Khoo Kay Kim (1980), *Tamadun Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia.
- Mahamad Arifin (2007), *Perkembangan Undang-undang Pentadbiran Islam di Malaysia*, Dawama Sdn. Bhd: Selangor.
- Mahmud Saedon Awang Othman (1998), *Institusi Pentadbiran Undang-undang dan Kehakiman Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Hisham Mohd Kamal (2007), "Islam Sebagai Sumber Perundangan" dalam Farid Sufian Shuaib, *Sumber Undang-undang Malaysia: Artikel Terpilih*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, jil. 2, hlm. 8.
- Mohd Ridzuan Awang (2006), "Pengurusan Harta Orang Islam Di Malaysia: Isu Undang-undang dan Penyelesaian" dalam Zamzuri Zakaria, Siti Zalikah Md Nor, Mat Noor Mat Zain, Mohd Zamro Muda, Md. Yazid Ahmad dan Mohammad Zaini Yahaya, *Prosiding Seminar Kebangsaan Pengurusan Harta dalam Islam*, Selangor: Percetakan Putrajaya Sdn. Bhd, hlm. 441.
- _____ (2008), "Pengurusan Pusaka dan Wasiat Orang Islam di Malaysia", dalam Mohd Zamro Muda, Siti Zalikah Md. Nor, Zuliza Mohd. Kusrin dan Mohammad Zaini Yahaya, *Prosiding Konvensyen Kebangsaan Pengurusan Harta Pusaka, Wasiat & Wakaf*, Kuala Terengganu: Percetakan Yayasan Islam Terengganu Sdn. Bhd.
- Mohd Zamro Muda (2006), "Pengurusan dan Tuntutan Harta Pusaka Besar (Biasa) Orang Islam Di Malaysia", dalam Zamzuri Zakaria, Siti Zalikah Md Nor, Mat Noor Mat Zain, Mohd Zamro Muda, Md. Yazid Ahmad dan Mohammad Zaini Yahaya, *Prosiding Seminar Kebangsaan Pengurusan Harta dalam Islam*, Selangor: Percetakan Putrajaya Sdn. Bhd.
- _____ (2008), *Prosiding Konvensyen Kebangsaan Pengurusan Harta Pusaka, Wasiat & Wakaf*, Kuala Terengganu: Percetakan Yayasan Islam Terengganu Sdn. Bhd.
- _____, Mohd Ridzuan Awang, Abdul Basir Mohamad dan Md. Yazid Ahmad (2008), *Pengantar Undang-undang dan Pentadbiran Pusaka, Wasiat dan Wakaf Orang Islam di Malaysia*, Selangor: Syarikat Percetakan Putrajaya Sdn. Bhd.
- Nik Ab. Rashid Abdul Majid (1988), "Kedudukan Undang-undang Islam Dalam Perlembagaan Malaysia", dalam Mahmood Zuhdi Haji Abdul Majid, *Ke Arah Merealisasikan Undang-undang Islam di Malaysia*, Selangor: Thinker's Library Sdn. Bhd, hlm. 46.
- Noor Aziah Mohd Awal (2003), *Pengenalan kepada Sistem Perundangan di Malaysia*, International Law Book Services: Selangor.
- Syeikh Ghazali Abdul Rahman (1988), "Pelaksanaan Undang-undang Islam di Negeri-negeri di Malaysia dan Masalah-masalah yang di Hadapi", dalam Mahmood Zuhdi Haji Abdul Majid, *Ke Arah Merealisasikan Undang-undang Islam di Malaysia*, Selangor: Thinker's Library Sdn. Bhd, hlm. 65-67.
- _____ (2009), "Harta Amanah Orang Islam di Malaysia: Kuasa dan Bidang Kuasa Mahkamah Syariah", dalam Akmal Hidayah Halim, Badruddin Hj. Ibrahim dan Farid Sufian Shuaib, *Undang-undang Harta dan Amanah*, Selangor: Jabatan Undang-undang Islam UIAM, hlm. 143.

- Tajul Aris Ahmad Bustami (2005), “Bidang Kuasa Mahkamah Syariah dalam Kes Pewarisan: Satu Analisis Kritikal ke Atas Kes Jumaaton Lwn Raja Hizaruddin”, dalam Tajul Aris Ahmad Bustami, Mohd Hisham Mohd Kamal dan Farid Sufian Shuaib, *Kaedah Perundangan Bidang Kuasa dan Tatacara Mahkamah Syariah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 31- 33, 35- 37, 39, 40 & 50.
- _____ (2007), “Pengkakiman Kes Wasiat Orang Islam: Satu Analisis”, dalam Mahamad Arifin, *Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 184, 186, 189-194 & 202.
- _____ (2009), “Undang-undang Wasiat Orang Islam di Malaysia: Sejarah dan Perkembangannya”, dalam Akmal Hidayah Halim, Badruddin Hj. Ibrahim dan Farid Sufian Shuaib, *Undang-undang Harta dan Amanah*, Selangor: Jabatan Undang-undang Islam UIAM, hlm, 111-112, 114, 116, 118-119, 120 & 122.
- Wu Min Aun (1986), *Pengenalan kepada Sistem Perundangan Malaysia*, Kuala Lumpur: Heinemann (Malaysia) Sdn. Bhd.
- Zaini Nasohah (2006), “Pelaksanaan Wasiat di Mahkamah Syariah”, dalam Zamzuri Zakaria, Siti Zalikhah Md Nor, Mat Noor Mat Zain, Mohd Zamro Muda, Md. Yazid Ahmad dan Mohammad Zaini Yahaya, *Prosiding Seminar Kebangsaan Pengurusan Harta dalam Islam*, Selangor: Percetakan Putrajaya Sdn. Bhd, hlm. 376, 380, 382 & 384.
- 1 Malayan Law Journal 184.
 1 Malayan Law Journal 257.
 2 Jurnal Hukum 201.
 (1835) 2 Kyshee Ecc. 8.
 (1939) Federated Malay States Law Reports 230; (1940) Malayan Law Journal 98.
 (1965) Malayan Law Journal 1.
 (1974) Malayan Law Journal 14.
 (1974) Malayan Law Journal 41.
- Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan)1993 (Akta 505) (Pindaan) 1995 (Akta A931), 2002 (P.U.(A) 250/02) & (P.U.(B) 77/00).
- Enakmen Mahkamah Syariah (Kedah Darul Aman) 2008 (En. 8/08 / En. 12) (K.P.U. 32/2008).
 Enakmen Mahkamah Syariah (Negeri Sabah) 2004 (En.6/04).
 Enakmen Mahkamah Syariah (Terengganu) 2001 (En. 3/01).
 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Johor) 2003 (En.16/03).
 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Melaka) 2002 (En.7/02).
 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Pulau Pinang) 2004 (En.4/04/ En.2) (Pembetulan) 2004 (Pg.P.U. 11/08).
 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 (En. 1/03) (Pindaan) 2008 (En.A5).
 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Sembilan) 2003 (En. 10/03) (Pindaan) 2005 (En.8/05).
 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak) 2004 (En. 4/04) (Pindaan) 2005 (En. A6). Enakmen Pentadbiran Mahkamah Syariah (Kelantan) 1982 (En. 3/82) (Pindaan) 2006 (En.A3).
 Enakmen Pentadbiran Mahkamah Syariah (Perlis) 1991 (En. 5/92) (Pengesahan) 2007 (En. 13).
 Enakmen Pentadbiran Undang-undang Islam (Pahang) 1991(En.3/91) (Pindaan) 2001 (En. 5/01).
 Enakmen Wasiat Orang Islam (Melaka) 2005 (Enakmen 4 tahun 2005).
 Enakmen Wasiat Orang Islam (Negeri Selangor) (Pindaan) 2016.
 Enakmen Wasiat Orang Islam (Negeri Sembilan) 2004 (Enakmen 5 tahun 2004).
 Enakmen Wasiat Orang Islam (Selangor) 1999 (Enakmen 4 tahun 1999).
 Enakmen Wasiat Orang Islam Kelantan 2009.
 Ordinan Mahkamah Syariah (Negeri Sarawak) 2001 (Bab.42/2001)
 Perlembagaan Persekutuan.
<http://www.e-fatwa.gov.my>, 10. 02. 2016.
 Sighah Fatwa Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Selangor Kali Ke-4/2016, 28 Julai 2016/ 23 Syawwal 1437H.
 Temubual dengan Sahibus Samahah Dato’ Setia Hj. Mohd. Tamyas b. Abd Wahid, Mufti Selangor dan Sahibus Samahah Dr. Anhar bin Opir, Timbalan Mufti Selangor, di Pejabat Mufti Selangor pada 13.01.2017.

PROPOSED METHODOLOGY FOR THE DEVELOPMENT OF SHARIAH COMPLIANT FINANCIAL REMEDY FOR LATE INTERIM PAYMENT IN CONSTRUCTION WORKS

Noor Aishah Mohamad Hamdan, Khairuddin Abdul Rashid,
Sharina Farihah Hasan & Puteri Nur Farah Naadia Mohd Fauzi

INTRODUCTION

Islamic research methodologies has been defined as methodologies that emphasis on Islamic worldview as it pillars, having a specific epistemology which unites the rational knowledge (*'aqli*) and revealed knowledge (*naqli*) (Shahir, 2016; Ahmad, 2014). Louay Safi (1996) as cited in Shahir & Mohd Syahmir (2017) believes that Islamic research methodologies is an alternative in a social scientific study by integrating the conventional Western methodologies to be align with the requirement of Islam. From the Western perspectives, research is seen as human oriented while the Islamic perspectives of research are centred towards the divine revelation of Al-Qur'an and As-Sunnah as a mean to seek for Allah's pleasure (Yusof Dalhat, 2015; Ahmad Munawar & Mohd. Nor Shahizan, 2014; Ahmad, 2014). Research perspectives are shaped by the researcher's paradigms that ultimately affect the choice of methodologies adopted in a study (Kivunja & Kuyini, 2017; Saunders, Lewis, & Thornhill, 2008). Therefore, the authenticity of an Islamic research following the path of a conventional research methodology has raised credible questions (Wan Mohd Khairul, 2017; Shahir, 2016). A cross disciplinary research which combines the domain of an Islamic research i.e Shariah with the conventional social science domain need to be well articulated to ensure the ethics of an Islamic research is not compromised.

This paper aims to present the proposed methodology to develop a Shariah compliant framework for financial remedy in construction works specifically to be used for in conjunction with the conventional construction works contracts between the employer and main contractor. The paper is divided into five sections. The first section gives an overview of the research problem and background. The second section briefly explain on the conventional research methodologies. The third section discusses on the Shariah compliant methodologies commonly used in an Islamic based research. The fourth section outlined the research questions, aim and objectives of the research. The final section will present the research model. Feedbacks and comments are needed to improve the methodology.

AN OVERVIEW OF LATE INTERIM PAYMENT FINANCIAL REMEDIES UNDER THE SHARIAH

The Islamic set of norms, values and laws that govern all aspects of the Muslim lives is known as the Shariah (Mohd Herwan & Mohd Hawari, 2015; Mohamad Akram & Hafas, 2013; Abdurrahman Raden, 2009). The importance of abiding to the Shariah has been highlighted by the Al-Qur'an which states: "And now, We have set you (O Muhammad and sent you) to help establish a way of religion (complete) constituting rules of religion; so you follow that way and do not yield to the desires of those who are ignorant (of the truth)" (*Al-Jathiah*:18).

The obligations to pay as agreed in the contract according to the Shariah falls under the ambit of *fiqh mu'amalat* (law of transaction). *Fiqh mu'amalat* provides the basis of guidance for Islamic financial transactions and economics activities. It is based on divine revelations of the Al-Qur'an and the As-Sunnah of prophet Muhammad (p.b.u.h) as the primary sources as well as from undisputed jurisdictions of *Ijma'* (consensus of opinion) and *Qiyas* (analogical deduction,). In the absence of a clear jurisdictions from the main sources, reference to the secondary sources (disputed jurisdiction) such *Istislah* (public interest), *Istihsan* (juristic preference), *Istishab* (presumption of continuity), *Urf*

(custom) and *Sadd al-dhara'i* (blocking the means) will be made (Aznan, 2011; Mohd. Ma'sum, 2006).

Under the Shariah, payment is described as price which is paid for exchange of goods in accordance to the agreement of contracting parties (Wahbah al-Zuhayli, 1997). The Shariah emphasis on payment of works done in a timely manner. Failure to do so is considered sinful as exemplified by a hadith recorded by Abi Hurairah in which the prophet Muhammad (p.b.u.h) had said: "Delay by a rich person (in payment of debt) is a tyranny" (al-Bukhari).

Prompt payment of construction works is essential to project success. If the contractor is delayed in receiving its payment, it will create a negative reaction upon the entire supply chain (Khairul Anas *et al*, 2016; Scholnick *et al*, 2013; Kho & Hamzah, 2010). When late interim payment occurs, the contractor is entitled to appropriate remedies stipulated in the contract. In the practise of conventional construction contract, principle remedy for non-fulfilment of contractual obligation is usually in the form of money damages which is compensatory in nature (Connell & Mason, 2015; Siti Suhana & Rosli, 2010). The most common method is by using interest to be levied on delayed interim payments (Maritz & Robertson, 2012; Sundra, 2009). If delay in interim payments continues, it is deemed as a breach of contract.

The growing concern on the use of interest for late payment which has been identified as *riba* has compelled studies on Shariah compliant methods of financially remedying the aggrieved party in a contract (Norwajia Umi & Mat Noor, 2014). *Riba* is highly prohibited in Islam as illustrated in the followingal-Qur'anic verse: "... Trade is like usury (interest). Where Allah has permitted trading and forbidden usury..." (*al-Baqarah:275*). Previous discussions related to delayed performance in a Shariah compliant construction contract i.e *Istisna'*, mainly focuses on financial penalty for delayed performance and completion of the manufactured assets (Bank Negara Malaysia, 2015; Muhammad Al-Bashir, 2001) which has created the gaps that prompted this study.

METHODOLOGIES FOR CONVENTIONAL RESEARCH

Qualitative Method

Qualitative method is used to interpret and reveal concepts and meanings of a phenomena and is subjective in nature (Toloie-Eshlaghy *et al.*, 2011; Noum, 2007). This method employs the inductive approach in collecting data and develop theory as a result of the data analysis (Kivunja & Kuyini, 2017). The concern of qualitative methods is in the validity and reliability of this method to ensure the researcher is not biased in interpreting the data. Common strategy used for this method is by case study or interviews (Saunders *et al.*, 2008).

Quantitative Method

Quantitative approach is very objective in nature. It is used to inquire upon a social or human problem based on hypothesis or theory (Noum, 2007) The deductive approach is use to test and verify a theory rather than to develop it (Saunders *et al.*, 2008). Quantitative research deals primarily with numerical data and their statistical interpretations. It is argued that the data derived through quantitative method is more reliable because it was tested through statistical procedures (Kivunja & Kuyini, 2017). Common strategy applied in this method is by using surveys or experiment (Saunders *et al.*, 2008).

Mixed Method

Mixed method approach is used when the combination of both qualitative and quantitative data collection technique as well as data analysis is needed for a particular research. Major advantage in employing this method is that the data collected can be used for different purpose of the study. The researcher might need to establish the key problems first by conducting interview at the beginning stage of the research before issuing questionnaires to collect descriptive data (Saunders *et al.*, 2008).

RESEARCH METHODOLOGIES OF SHARIAH COMPLIANT STUDIES

Determining research paradigms in terms of epistemology, ontology and axiology are important because they provide the basis which influence the researcher on the holistic view of the study; in terms of what should be studied, how it should be studied, and how the results of the study should be interpreted (Kivunja & Kuyini, 2017; Saunders *et al*, 2008). Conventional philosophies such as realism, positivism and interpretivism are regarded as insufficient as they neglect the essence of Islamic researches (Wan Mohd Khairul, 2017; Ahmad, 2014).

The concern of researchers in Islamic researches is the accuracy, authenticity and reliability of interpretation of the message of Islam as contained in the Al-Qur'an and As-Sunnah (Yusof Dalhat, 2015). Therefore, scholars have concluded that Islamic research methodology should contain the following; i) element of *taSAWwur* which set the Islamic worldview as the basis, ii) the epistemology is based on the divine revelation of Al-Qur'an and As-Sunnah, iii) the researcher's assumptions of the reality is everything occurs based on the law of Allah and iv) the values that underpinned the research is based on the adherence to the Islamic ethics and principles (Mohd Syamir & Mohd Shukri Hanapi, 2015; Ahmad, 2014).

From the literature, it is found that the Islamic research methodology is largely conducted by emulating the process of *Ijtihad* (Wan Mohd Khairul, 2017; Yusof Dalhat, 2015). *Ijtihad* is the process in which the *mujtahid* maximizes all of his mental and intellectual efforts to study and understand the *hukm* of Islamic law to produce a *fatwa*. Within the *Ijtihad* process, the method of *Istinbat* is used as a mean of deducing the *hukm* by referring to the *nas* from Al-Qur'an and As-Sunnah. (Fathullah Al Haq & Jasni, 2018; Mohammad Hashim, 2000; Nurliana, 2006). Generally, the *Istinbat* process consists of four main phases as depicted in Figure 1.

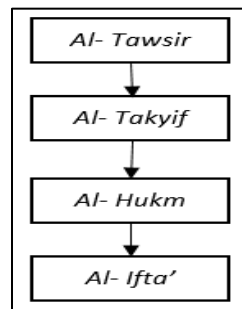


Figure 1: The *Istinbat* process

First phase is *al-taswir*: determination of the research problem. This is important to provide an overview on the background of issues in which a *hukm* was called for (Fathullah Al Haq & Jasni, 2018; Wan Mohd Khairul, 2017). It is particularly important if the setting of the problems occurs in areas which are not included under the sphere of Islamic studies.

Second phase is *al-takyif*: examination of past studies. This is the adaptation and matching of problems studied with the existing *fiqh* legal framework (Fathullah Al Haq & Jasni, 2018). Commonly, the process of *takhrij* or known as literature review is needed during this phase to understand and identify previous studies related to the subject matter (Alias *et al*, 2016).

Third phase is *al-hukm*: data collection and analysis. During this phase, the *mujtahid* will decide on the law according to the problems identified (Fathullah Al Haq & Jasni, 2018). The principles of time horizon and *'urf* (custom) influence the process of reviewing of a *hukm* which leads to a more contemporary Shariah resolution. Researchers have proposed on interview method by referring to the process of hadith collection in the data collection phase ((Hamat & Hussin (2008) and Hassan (2013) as cited in Wan Mohd Khairul, 2017; Ahmad, 2014). In addition, Ahmad Munawar & Mohd. Nor Shahizan (2014) have suggested that content analysis is the most popular data collection method in Islamic research. The selection of the texts depends on the research questions and objectives. To

increase the validity and reliability of the methodology, Shahir (2016) recommends that the collected data is classified into categories such as been done with the classification of *hadith* and *qiraat* i. e *mutawatirah* (consistent), *masyhurah* (famous) dan *syazzah* (weak). Hassan (2014) in Wan Mohd Khairul (2017) also call for the application of *tasdiq* in qualitative analysis as the affirmation of the truth of Allah's existence based on the proposition contained in the research.

The fourth phase is *al-ifta'*: Conclusion of the data. The expectation of the effects after a *hukm* has been issued is known as *i'tibar ma'al* (Fathullah Al Haq & Jasni, 2018). The people and area of law that are affected by the *hukm* must be reviewed to achieve the *maqasid* and *maslahah*.

Al-Qardawi has suggested that the *hukm* issued through the process should be fair, favoured the *Maqasid al-Syariah*, balancing between positives and negatives consequence, balancing between demands and lightness, and in line with the customary practice (Fathullah Al Haq & Jasni, 2018). In achieving the *maqasid' al-syariah's* five principles; namely protection of the religion, intellect, lineage and property, the consideration of the *hukm* to the requirement of essentials (*daruriyyat*), complementary (*hajiyyat*) and the embellishments (*tahsiniyyat*) must be made (Azila *et al*, 2017). Therefore, the approach of understanding the *aqli* (acquired knowledge) and the *naqli* (revealed knowledge) to deduce a *hukm* must be exercised carefully to avoid dispute and to be in harmony with the conventional law being practised.

RESEARCH QUESTIONS, AIMS AND OBJECTIVES

Research Questions

- What are the Shariah principles and practices for financial remedies on late interim payment?
- What are the conventional principles and practises for financial remedies on late interim payment?
- Do the conventional principles and practises meet the requirement of the Shariah?
- If the conventional principles and practices are not in compliance with the Shariah, what are the Shariah compliant methods that can be used as financial remedies for late interim payment?
- What is the Shariah compliant method to be used as a financial remedy for late interim payment?
- How to measure the level of acceptance on the Shariah compliant financial remedy method for late interim payment by the industry stakeholders?

Aim and Objectives

The aim of this research is to develop a Shariah compliant framework for financial remedy for late interim payment in construction works. The focus is on the existing use of interest in the conventional construction works contract as the primary financial remedy for late interim payment. The following are the objectives of this research:

- To establish the Shariah principles and practices of financial remedy for late interim payment for construction works
- To determine the conventional principles and practises of financial remedy for late interim payment for construction works
- To assess the compliance or otherwise of the conventional principles and practices with the Shariah for construction works
- To develop a Shariah compliant framework for financial remedy for late interim payment for construction works
- To evaluate and validate the framework for financial remedy for late interim payment for construction works
- To conduct acceptance testing among industry stakeholders on the framework for financial remedy for late interim payment for construction works.

THE RESEARCH MODEL

It is important to mention that the researcher do not possess the required skills to deduce sanctions (*hukm*) from Islamic judicial material. Due to that, the researcher has proposed to employ a strategy that combines theoretical and fieldwork approaches eventually developing the intended framework. Based on the above discussions, the process of *Istinbat* is used as a reference for the research model to execute a mix-method strategy on data collection and analysis. Thus, this model comprises of three stages:

- Phase 1: Literature review and content analysis
- Phase 2: Semi-structured interview and focus group discussion
- Phase 3: Survey

Phase 1: Literature Review and Content Analysis

The first phase is set to achieve Objective no 1,2 and 3. This phase is known as *al-tawsir* and *al-takyif* in the *Istinbat* process. In this phase, the principles and practices of both the Shariah as well as the conventional law are being studied. In order to do that, two methods are employed. The first method is to search for literatures to understand the concept of payment and late interim payment specifically in the construction works from the Shariah and the conventional views. These literatures provide the basis in which theories of contracts in both laws are describe and appropriate financial remedies are awarded as well as identifying past studies on this topic. The primary Shariah sources for this method is the Al-Qur'an and As-Sunnah to seek for the existing *nas* and *fiqh* framework on financial remedy for late interim payment. The selection of these sources are based on the revelation of the Al-Qur'an: "And We had certainly brought them a Book which We detailed by knowledge – as guidance and mercy to a people who believe." (*Al-A'raf*:52). In addition, a hadith narrated by Anas Bin Malik, the prophet Muhammad (p.b.u.h) has said "I leave behind me two things, theal-Qur'an and the Sunnah (Hadith), and if you follow these you will never go astray" (al-Bukhari). For a robust literature review, literatures from journals, theses and late payment guidelines published by the authority in Islamic *mu'amalat* in Malaysia such as Bank Negara Malaysia and the Malaysian Securities Commission will be used as secondary sources.

The research also includes the method of content analysis to determine the current practises of financial remedy in the construction works contracts from countries practising Shariah and non-Shariah legislations. The analysis will be done thematically. Latent analysis is used to interpret the provisions provided in the contracts related to financial remedy for late interim payment. Subsequently, synthesis of findings from Objective 1 and 2 which is the outcome of Objective 3 will be used to proceed with the following phase. Advice and discussions from experts from the conventional as well as the Shariah law will be part of the process in order to avoid misunderstanding and misinterpretation.

Phase 2: Semi-Structured Interview and Focus Group Discussion

The second phase involves the combination of Objective 4 and 5. In the *Istinbat* process, this phase is known as *al-hukm*. With regard to civil transactions, theal-Qur'anic verses only lays down general principles for the fulfilment of contract (Mohammad Hashim Kamali, 2000). Therefore, the opinions and feedbacks from the Shariah experts are highly needed to interpret the information gathered in searching for a consensus from the Shariah judicial materials. Among the criteria for the selection of Shariah experts are their extensive knowledge in various branches of *fiqh* namely, *fiqh mu'amalat* as well as *usul-fiqh*. In addition, the expert must be highly proficient in Arabic language to precisely interpret the Al-Qur'an As-Sunnah, extensive knowledge on other source of jurisprudence and they should be free from any school of law to maximise the benefit of the *hukm* deduced (Fathullah Al Haq & Jasni, 2018; Nurliana, 2006). As construction is not within the basic Islamic studies domain, experts from the Malaysian construction industry is needed concurrently. These experts are regarded as 'information rich' respondents/participantsthe comprising of construction

practitioners such as the consultants, clients and contractors as well as the construction law experts such as the arbitrators, mediators and or lawyers.

The first stage of the primary data collection is the semi-structured interview. This is done to gain in-depth review from the construction practitioners, experts in construction law and *fiqh mu'amalat*. Semi-structured interviews will be conducted using the synthesised results from Objective 3. Input from these interviews will be used to develop an initial framework (F1) of financial remedy for late interim payment for construction works.

Subsequently, this initial framework (F1) is evaluated and validated through a focus group discussion consisting of construction practitioners, experts of construction law and *fiqh mu'amalat* experts. Focus group discussion is an organised face-to-face group interview structured to discuss a subject matter. Large group of experts is needed so that the *hukm* can be issued collectively (Fathullah Al Haq & Jasni, 2018). Typical participant of a focus group discussion suggested ranges from four to twelve participant depending on the complexity of the subject matter (Saunders *et al.*, 2008). Following this session, a penultimate framework will be developed (F2). The achievement of this phase is crucial in ensuring technicality and legitimacy of the proposed framework with the principles and practises of the Shariah and conventional law.

Phase 3: Survey

Finally, the third phase of this research is to answer Objective 6. This process is similar to *al-Ifta'* in the *Istinbat* process. The method used is in the form of survey using the penultimate framework (F2) as the instrument. The survey is intended to analyse the acceptance of the key stakeholders in the Malaysian construction industry towards the proposed framework. The Shariah compliant concept is believed to be compatible for Muslim and non-Muslim alike due to its fundamental principles of justice, accountability and transparency (Siti Nora Abdullah Habib and Khairuddin Abdul Rashid, 2008). As the Malaysian key industry stakeholders are made up of various ethnicities and religions, the survey will enable the researcher to gauge the readiness and keenness of these stakeholders to substitute the use of interest as a financial remedy for late interim payment with the proposed Shariah compliant framework. The analysis for the survey is using descriptive statistics analysis. Eventually, final framework (F3) will be develop using comments derived from the survey for it to be market ready.

CONCLUSION

It has been established that the Islamic research adopt a different paradigm and philosophies. These will ultimately affect the choices of methodologies being carried out in the research. In an interdisciplinary research, the view of the Shariah as well as the conventional practices need to be taken into consideration. This paper has presented the proposed research model that emulates the process of *Istinbat* commonly used for Islamic research with the conventional research methodologies. It is believed that the proposed model is more comprehensive by applying the views of both domains. The research is limited with the constraints that the authors have not possessed the essential skills in Shariah to deduce sanctions (*hukm*) thus requires assistance from people who are experts in construction, construction law and *fiqh mu'amalat*. The authors call for comments in order to further improve the methodology.

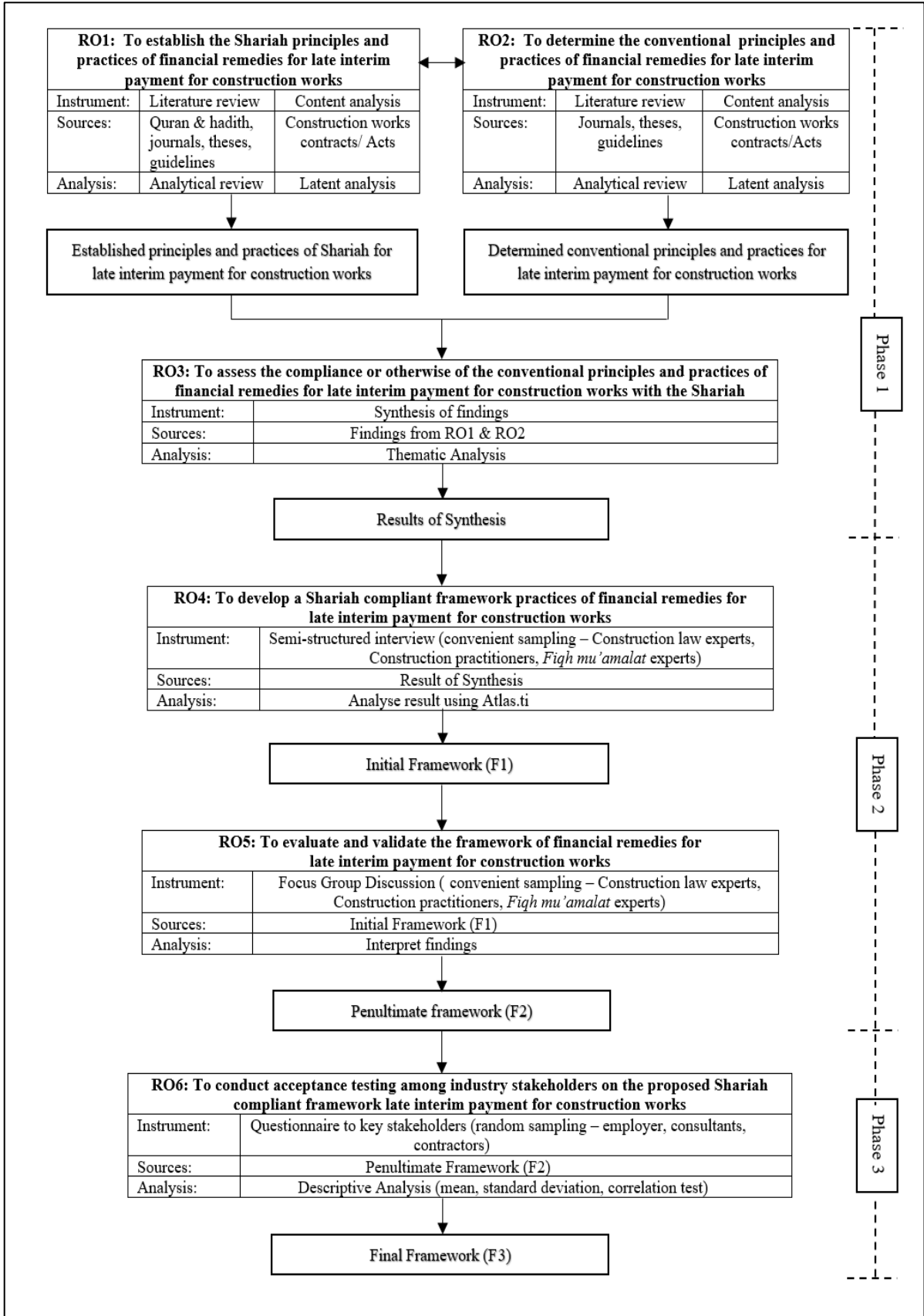


Figure 2: Research Model

REFERENCES

- Abdurrahman Raden Aji Haqqi. (2009). *The Philosophy of Islamic Law of Transactions*. Kuala Lumpur: Centre For Islamic Research And Training.
- Ahmad Munawar Ismail & Mohd. Nor Shahizan Ali. (2014). *Kaedah Penyelidikan Sosial Daripada Perspektif Islam*. Bangi, Selangor, Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ahmad Sunawari Long. (2014). *Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi, Selangor, Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Alias Azhar, Mohammad Azam Hussain, Mohd Zakhiri Md Nor, M. K. othman. (2016). Implikasi Isu-Isu Sains dan Teknologi Dalam Pembangunan Penyelidikan Fatwa Kontemporari. *Journal of Global Business and Social Entrepreneurship*, 2(1), 41–52.
- Azila Ahmad Sarkawi, Alias Abdullah, Norimah Md. Dali, N. A. M. K. (2017). The Philosophy of Maqasid Al-Shari'ah and Its Application in The Built Environment. *Journal of Built Environment, Technology and Engineering*, 2, 215–222.
- Aznan Hasan. (2011). *Fundamentals of Shari'ah in Islamic Finance*. Kuala Lumpur, Malaysia: IBFIM.
- Bank Negara Malaysia. (2015). *Istisna`*. Kuala Lumpur, Malaysia. Retrieved from <http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=57&pg=137&ac=467&bb=file>
- Connell, A., & Mason, J. (2015). Isn't all loss consequential? *International Journal of Law in the Built Environment*, 7(3), 176–194. <https://doi.org/10.1108/IJLBE-01-2014-0002>
- Fathullah Al Haq Muhammad Asni & Jasni Sulong. (2018). The Model of Istinbat by the Shariah Advisory Council of Central Bank of Malaysia. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8(1), 12–23. <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v7-i12/3778>
- Khairul Anas Mohd Badroldin, M., Rahim Abdul Hamid, A., Abdul Raman, S., Zakaria, R., & Reza Mohandes, S. (2016). Late Payment Practices in the Malaysian CONstruction Industry. *Malaysian Journal of Civil Engineering 28 Special Issue*, (3), 149–162.
- Kho Mei Ye and Hamzah Abdul Rahman. (2010). Risk-of-Late-Payment-in-the-Malaysian-Construction-Industry. *Journal of Professional Issues in Engineering Education and Practice*, 4(5), 503–511.
- Kivunja, C., & Kuyini, A. B. (2017). Understanding and Applying Research Paradigms in Educational Contexts. *International Journal of Higher Education*, 6(5), 26. <https://doi.org/10.5430/ijhe.v6n5p26>
- Maritz, M. J., & Robertson, D. C. (2012). What are the Legal Remedies Available to Contractors and Consultants to Enforce Payment? *Journal of the South African Institution of Civil Engineering*, 54(2), 27–35.
- Mohamad Akram Laldin & Hafas Furqani. (2013). Developing Islamic Finance in the Framework of Maqasid al-Shari'ah. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 6(4), 278–289. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-05-2013-0057>
- Mohammad Hashim Kamali. (2000). *Principles of Islamic Jurisprudence* (3rd Editio). Cambridge: The Islamic Texts Society. <https://doi.org/10.2307/1051529>
- Mohd. Ma'sum Billah. (2006). *Shar'iah Standard of Business Contract*. Kuala Lumpur, Malaysia: A.S Nordeen.
- Mohd Herwan Sukri Mohammad Hussin & Mohd Hawari Mohammad Hussin. (2015). *Application of Shari'ah in Islamic Finance*. Kuala Lumpur: IBFIM.
- Mohd Khairul Anas Mohd Badroldin, Abdul Rahim Abdul Hamid, Syazwani Abdul Raman, R. Z. & S. R. M. (2016). Scenario and Impact of Late Payment in The Malaysian CONstruction Industry. In *The 11th International Civil Engineering Postgraduate Conference - The 1st International Symposium on Expertise of Engineering Design* (Vol. 1, pp. 798–811). Skudai, Johor, Malaysia.
- Mohd Syamir Alias & Mohd Shukri Hanapi. (2015). Ibn Al-Haytham's Philosophy on Scientific Research Applied in Islamic Research Methodology: Analysis from TaSAWwur, Epistemology and Ontology Perspectives. *International Journal of Business, Humanities and Technology*, 5(1), 83–93.
- Muhammad Al-Bashir Muhammad Al-Amine. (2001). *Istisna' (Manufacturing Contract) in Islamic Banking and Finance*. Kuala Lumpur, Malaysia: A.S Nordeen.
- Norwajia Umi Ismail, Mat Noor Mat Zin, S. E. Y. (2014). Kaedah Penyelesaian Kemungkinan Kontrak (Default Payment) dalam Islam : Sorotan Literatur. *Islāmiyyāt*, 36(1), 41–48. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1108/17506200710779521>
- Noum, S. G. (2007). *Dissertation Research & Writing for Construction Students* (Second). Oxford, England: Elsevier Ltd.
- Nurliana. (2006). Metode Istinbath Hukum Muhammad Ibn Ismail Al-Shan'ani dalam Kitab Subul Al-Salam. *Jurnal Ilmiah Keislaman*, 5(2), 132–174.
- Saunders, M., Lewis, P., & Thornhill, A. (2008). *Research Methods for Business Students. Research methods for business students* (Fifth). Essex, England: Pearson Education Limited. <https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>

- Scholnick, B., Massoud, N., & Saunders, A. (2013). The impact of wealth on financial mistakes: Evidence from credit card non-payment. *Journal of Financial Stability*, 9(1), 26–37. <https://doi.org/10.1016/j.jfs.2012.11.005>
- Shahir Akram Hassan. (2016). Pembinaan Kaedah Penyelidikan Islam Berdasarkan Disiplin Ilmu Dalam Epistemologi Islam. In *Konferensi Internasional Pembangunan Islami* (pp. 1–20). Jember, Indonesia.
- Shahir Akram Hassan & Mohd Syahmir Alias. (2017). Strategi Penyelidikan Islam Berdasarkan Kaedah Penaakulan Mantik Dalam Ilmu Mantik. *Malaysian Journal for Islamic Studies*, 2, 19–25.
- Siti Suhana Judi & Rosli Abdul Rashid. (2010). Contractor's Right Of Action For Late Or Non-Payment By The Employer. *Journal of Surveying, Construction & Property*, 1(1), 65–95.
- Sundra Rajoo. (2009). Award of Interest Under the Arbitration Act 2005. *Malayan Law Journal Articles*, 6(xix).
- Toloie-Eshlaghy, A., Chitsaz, S., Karimian, L., & Charkhchi, R. (2011). A Classification of Qualitative Research Methods. *Research Journal of International Studies*, 20(September), 106–123.
- Wahbah Al-Zuhayli. (1997). *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh (Financial Transactions in Islamic Jurisprudence)*. (M. A. El-Gamal, Trans.) (Vol. 1). Damascus, Syria: Dar Al-Fikr.
- Wan Mohd Khairul Firdaus Wan Khairuldin. (2017). Towards The Development of Islamic-based Research Methodology. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7(2), 450–457. <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v7-i2/2654>
- Yusof Dalhat. (2015). Introduction to Research Methodology in Islamic Studies. *Journal of Islamic Studies and Culture*, 3(2), 147–152. <https://doi.org/10.15640/jisc.v3n2a15>

PENGARUH PEMBIAYAAN MIKRO SYARIAH TERHADAP PEMBERANTASAKAN KEMISKINAN: STUDI KES TIGA BMT DI WILAYAH JABODETABEK

Aisyah Tika, Rosmita Rasyid & Sparta

PENDAHULUAN

Kemiskinan merupakan fenomena yang terjadi pada hampir seluruh perekonomian di dunia. Di Indonesia, jumlah penduduk miskin mengalami penurunan yang melambat sejak berakhirnya krisis tahun 1998. Jumlah penduduk miskin berkurang dari 47.97 juta jiwa pada tahun 1999 menjadi 28.01 juta jiwa pada tahun 2016. Yunus (2003) menyatakan bahwa orang miskin memiliki sifat kreatif, tahu bagaimana cara memperoleh penghasilan dan bagaimana mengubah hidupnya. Hal yang diperlukan oleh orang miskin sebetulnya adalah kesempatan dan akses kewangan (Yunus, 2003). Orang miskin memiliki kelayakan kredit, mampu menabung dan mampu membayar asuransi (insurans/takaful); orang miskin melakukannya sebagai kontrak informal dengan teman, kerabat dan jaringan lain dalam kehidupan sehari-hari (Zeller & Sharma, 2002). Lembaga kewangan mikro hadir sebagai media untuk membasmi kemiskinan dengan memberikan akses berupa pinjaman bernominal rendah.

Lembaga kewangan mikro di Indonesia memiliki bentuk yang sangat beragam serta jumlah yang banyak (Ismawan dan Budiantoro, 2005). Setidaknya terdapat 53,228 lembaga kewangan mikro yang telah memberikan pembiayaan pada 15.82 juta penduduk Indonesia serta telah mampu menghimpun dana dari 37.78 juta penduduk Indonesia. Masyarakat miskin beragama Islam cenderung menolak pinjaman mikro yang bersifat tradisional (El-Gamal, El-Komi, Karlan, & Osman, 2014). Berdasarkan hasil penelitian Abbas & Shirazi (2015), sebanyak 75 peratus pemilik usaha mikro yang disurvei menyatakan bahwa kewangan mikro syariah mampu menolong masyarakat miskin dan lebih baik dibandingkan kewangan mikro konvensional. Baitulmal wa Tamwil (BMT) merupakan jenis lembaga kewangan mikro syariah yang terbesar, tertua dan yang paling menonjol (Kustin, 2010). Menurut Cokrohadisumarto, Ismail, & Wibowo (2016), kemunculan lembaga BMT yang melakukan kegiatan berdasarkan prinsip-prinsip syariah dapat memenuhi keperluan umat, bukan hanya kerana sistemnya yang syar'i, melainkan juga kerana fungsi serta manfaat sosial dan ekonomi yang dikembang oleh BMT.

BMT sebagai lembaga kewangan mikro syariah, yang secara ideal mengembang dua tujuan yang sesuai dengan spirit kewangan mikro, seharusnya mampu memperbaiki dimensi-dimensi kemiskinan seperti pendidikan, kesihatan dan kualiti hidup. Berdasarkan data yang telah dibahas pada latar belakang, perkembangan lembaga kewangan mikro syariah di Indonesia belum diimbangi dengan penurunan kemiskinan yang sepadan. Berdasarkan masalah tersebut maka penelitian ini bertujuan untuk menganalisis kondisi dimensi kemiskinan nasabah (pengguna) sebelum dan sesudah bergabung dengan BMT dan menganalisis pengaruh pembiayaan mikro syariah dari BMT terhadap kemiskinan pengguna.

KAJIAN LITERATUR

Kemiskinan tidak hanya berkaitan dengan pendapatan. Menurut Alkire & Summer (2013), apabila pengentasan kemiskinan hanya berfokus pada indikator kewangan saja maka orang-orang yang miskin secara multidimensi akan terabaikan. Orang miskin sendiri menilai kemiskinan tidak hanya dari segi pendapatan, tetapi juga terkait dengan pendidikan, kesihatan, housing, pemberdayaan, pekerjaan dan lain-lain (Santos & Alkire, 2011). Oleh sebab itu, diperlukan pula penilaian kemiskinan secara multidimensi. Dalam Islam sendiri, tujuan akhir manusia adalah mencapai falah dengan menjaga lima *maqasid al-syariah*: penjagaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Penjagaan terhadap

maqasid al-syariah tidak hanya mencakup penjagaan terhadap harta saja, tetapi lebih luas lagi dapat berarti pula penjagaan terhadap akal melalui pendidikan dan penjagaan terhadap keturunan dan jiwa melalui kesehatan yang baik.

Multidimensional Poverty Index (MPI) merupakan indeks yang dirancang untuk mengukur kemiskinan yang parah. MPI mengkombinasikan dua kunci utama untuk mengukur kemiskinan yaitu proporsi orang yang mengalami kemiskinan parah secara multidimensi dan intensitas dari kemiskinan. Berdasarkan Santos & Alkire (2011), Multidimensional Poverty Index dibentuk dari tiga dimensi yang terdiri dari sepuluh indikator. Tiap-tiap indikator disadur dari tingkat pemenuhan keperluan minimum berdasarkan konsensus internasional, termasuk di dalamnya Millennium Development Goals (MDGs). Tingkat pemenuhan keperluan minimum disebut pula *deprivation cut-off*. Tahun bersekolah digunakan sebagai proksi dari tingkat pendidikan dan pengetahuan dari anggota rumah tangga. Kehadiran di sekolah digunakan untuk melihat partisipasi anak usia sekolah. Artha & Dartanto (2015) memasukkan seseorang ke dalam kategori *deprived* pada indikator tahun bersekolah apabila setidaknya terdapat satu orang dewasa yang tidak tamat SMP.

Kesehatan yang lebih baik serta kondisi hidup yang lebih baik sehingga seseorang mampu hidup lebih lama untuk mendapat kesempatan menjadi makmur juga merupakan hal yang penting (Deaton, 2013). Dalam perhitungan MPI, dimensi kesehatan terdiri dari indikator nutrisi dan kematian anak. Dalam konsep kesehatan, kedua indikator ini merupakan bahagian dari kesehatan dasar yang mutlak diakses oleh rumah tangga (BPS, 2016). Nutrisi yang tidak mencukupi dapat memberikan dampak jangka panjang bagi seseorang serta mengganggu performa dalam bekerja dan beraktiviti. Anggota rumah tangga dikatakan memiliki gizi yang buruk apabila terdapat anak dan/atau orang dewasa yang masuk ke dalam kategori *underweight* berdasarkan standard internasional.

Dimensi standard hidup terdiri dari enam indikator yang berkaitan dengan indikator yang terdapat pada Millennium Development Goals (akses air bersih, akses sanitasi dan bahan bakar memasak yang bersih) disertai dengan indikator lain (akses elektrik, jenis lantai dan aset). Kemiskinan akan menjadikan masyarakat tidak mampu untuk memenuhi standard kehidupan sesuai dengan MDGs (BPS, 2016). Indikator air minum mengikuti MDGs di mana air yang dibeli melalui vendor, air dalam kemasan, air daripada tangki, atau sumur yang tidak terlindung tidak termasuk ke dalam kategori *improved water source*. Akan tetapi, menurut publikasi *Progress on Sanitation and Drinking Water* yang diterbitkan oleh UNICEF dan WHO (2015), penggunaan air minum dalam kemasan masuk ke dalam kategori *improved water source* apabila rumah tangga menggunakan air yang masuk ke dalam kategori *improved water source* untuk memasak dan tujuan kebersihan.

Secara konseptual, BMT memiliki 2 fungsi (Aziz, 2008). Baitut Tamwil (Rumah Pengembangan Harta) berfungsi dalam mengembangkan usaha-usaha produktif dan investasi dalam meningkatkan kualiti ekonomi pengusaha mikro dan kecil dengan mendorong perilaku menabung serta menunjang kegiatan ekonominya. Baitulmal (Rumah Harta) berfungsi sebagai penerima titipan dana Zakat, Infaq dan Sadaqah dan mengoptimalkan pendistribusiannya. Shaikh (2017) menggagas sebuah kerangka bagi BMT dalam membasmi kemiskinan. Dalam membasmi kemiskinan, kelompok orang-orang yang sangat miskin (*ultra poor*) memerlukan zakat sebagai *safety net* untuk memenuhi keperluan dasar. Bagi kelompok tersebut, akad *murabahah* (jual beli) belum mampu menjadi pilihan alternatif pembiayaan berasas pasar. Untuk kelompok miskin moderat (*moderate poor*), dukungan pendapatan seperti zakat tetap diperlukan. Akan tetapi, kelompok ini telah dapat diberi kepercayaan untuk mendapatkan pinjaman kebajikan (*qard al-hasan*) dan dapat berperanan sebagai *mudarib* dalam skema bagi hasil dengan kewangan mikro syariah.

Untuk kelompok yang tidak miskin namun tidak memiliki modal yang dapat diinvestasikan dapat diberdayakan dengan menggunakan akad *murabahah* dan *salam* oleh Baitulmal, sedangkan untuk kelompok orang-orang yang tidak miskin dan memiliki modal yang dapat diinvestasikan maka dalam hal ini Baitulmal tidak diarahkan untuk memberdayakan kelompok tersebut. Kelompok tersebut justeru menjadi pemilik modal dalam skema bagi hasil. Keperluan pendidikan dan kesehatan dari

kelompok *ultra poor*, *moderate poor* dan *non-poor with zero investible capital* dipenuhi dengan penyediaan fasiliti pendidikan dan kesihatan berasas wakaf.

Menjadi hal yang penting untuk difahami bahawa kewangan mikro bukan merupakan solusi satu-satunya bagi masalah kemiskinan (Obaidullah & Khan, 2008). Kredit merupakan hutang. Pinjaman yang diberikan kepada orang miskin justeru dapat membuat orang tersebut semakin miskin apabila orang tersebut tidak memiliki pelang serta pendapatan yang cukup untuk melunasi hutangnya (Obaidullah & Khan, 2008). Menurut Mulyaningsih *et al.*, (2015), lembaga kewangan mikro Islam yang beroperasi secara komersil tidak dapat berjalan beriringan dengan tujuan untuk membasmi kemiskinan. Hal tersebut kerana lembaga kewangan mikro Islam yang ingin mencapai keberlanjutan usaha terpaksa memilih calon pengguna sehingga pengguna yang dipilih adalah yang cenderung lebih sejahtera, sedangkan pengguna yang memang miskin tidak dapat dijangkau.

METODOLOGI

Berdasarkan metode yang digunakan, penelitian ini masuk ke dalam kategori penelitian survey. Menurut Babbie (2010), penelitian survey merupakan metode terbaik bagi peneliti yang tertarik untuk mengumpulkan data original dan mendeskripsikan populasi yang terlalu besar untuk diteliti secara langsung. Objek dalam penelitian ini adalah pengguna BMT yang berdomisili di wilayah Jabodetabek. Populasi dari penelitian ini adalah pengguna BMT di seluruh Indonesia. Penelitian ini mengambil sampel dari pengguna BMT di seluruh Indonesia dengan menggunakan metode *convenience sampling*. Jumlah sampel yang didapatkan dari hasil observasi adalah sebanyak 133 sampel. Penarikan jumlah sampel didasarkan pada studi yang dilakukan oleh Israel (1992) yang menyatakan bahawa untuk penelitian dengan populasi di atas 100.000 dan tingkat keyakinan 90 peratus maka jumlah sampel minimal yang diperlukan untuk penelitian adalah 100 orang. Dari 133 data pengguna, terdapat 10 data yang tidak dapat digunakan untuk analisis lebih lanjut sehingga sampel yang digunakan dalam analisis adalah sebanyak 123 sampel.

Variabel-variabel yang digunakan dalam penelitian ini digunakan dengan pertimbangan proksi-proksi pembiayaan mikro syariah yang digunakan oleh penelitian terdahulu untuk melihat pengaruh pembiayaan mikro syariah terhadap kemiskinan.

Untuk mendapatkan data kemiskinan multidimensi, dilakukan pengukuran indikator-indikator dari kemiskinan multidimensi untuk mendapatkan nilai *deprivation score*. Penelitian ini menggunakan dimensi yang digunakan untuk menghitung MPI global berdasarkan Santos & Alkire (2011) dengan mengadaptasi kriteria yang digunakan oleh Artha & Dartanto (2015) dalam mengukur indikator tahun bersekolah. Indikator-indikator yang digunakan untuk mengukur kemiskinan multidimensi dalam penelitian ini terdapat pada Jadual 1.

Jadual 1. Perkadaran Dimensi Kemiskinan

Dimensi	Indikator	Keterangan	Kadar
Pendidikan	Tahun bersekolah	Miskin apabila terdapat setidaknya satu orang dewasa yang tidak tamat SMP (1 = miskin; 0 = tidak miskin)	1/6
	Kehadiran di sekolah	Miskin apabila terdapat anak berusia sekolah yang tidak bersekolah (1 = miskin; 0 = tidak miskin)	1/6
Kesihatan	Nutrisi	Miskin apabila setidaknya satu anggota keluarga mengalami pemakanan buruk (1 = miskin; 0 = tidak miskin)	1/6
	Kematian anak	Miskin apabila terdapat anak yang meninggal dalam keluarga (1 = miskin; 0 = tidak miskin)	1/6
Standard Hidup	Bahan bakar untuk memasak	Miskin apabila memasak menggunakan kayu bakar, kotoran haiwan, atau arang (1 = miskin; 0 = tidak miskin)	1/18
	Sanitasi	Miskin apabila tidak memiliki akses sanitasi atau harus berbagi tandas dengan tetangga (1 = miskin; 0 = tidak miskin)	1/18
	Air Minum	Miskin apabila tidak memiliki akses air minum melalui paip air, pili air awam, air mineral dalam kemasan, pam air, perigi atau air hujan, serta sumber air yang berjarak tidak lebih dari 30 minit dengan berjalan kaki (pergi-pulang) (1 = miskin; 0 = tidak miskin)	1/18
	Elektrik	Miskin apabila tidak memiliki akses elektrik di tempat tinggal (1 = miskin; 0 = tidak miskin)	1/18
	Lantai rumah	Miskin apabila lantai rumah berupa tanah, pasir, atau kotoran (1 = miskin; 0 = tidak miskin)	1/18
	Aset	Miskin apabila rumah tangga tidak memiliki lebih dari satu dari: radio, TV, telefon, basikal dan peti sejuk; rumah tangga tidak memiliki kereta atau trak (1 = miskin; 0 = tidak miskin)	1/18

Tingkat *deprivation* pengguna diukur dengan cara mengalikan nilai kondisi pengguna dengan indikator kemiskinan multidimensi, di mana apabila pengguna masuk dalam kriteria yang digunakan dalam indikator suatu dimensi kemiskinan maka $I = 1$ dan apabila tidak masuk ke dalam kriteria maka $I = 0$. Skor tersebut kemudian dikali dengan kadar indikator.

Nilai c menunjukkan *deprivation score* tiap-tiap individu dalam satu keluarga. Menurut metode Santos & Alkire (2011), seseorang dikatakan miskin secara multidimensi apabila nilai $c \geq 1/3$. Pengukuran nutrisi menggunakan kategori BMI yang diambil berdasarkan indikator yang digunakan Multidimensional Poverty Index Questionnaire oleh Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI). Perhitungan nilai BMI (Body Mass Index) menggunakan rumus:

Kategori malnutrisi yang digunakan mengacu pada standard yang digunakan oleh World Health Organization (WHO). Sedangkan kategori untuk orang berusia di bawah 20 tahun mengacu pada standard *z-scores* dari WHO untuk anak laki-laki dan perempuan berdasarkan jadual pada laman sesawang http://www.who.int/growthref/who2007_bmi_for_age/en/

Untuk menjawab tujuan penelitian, digunakan analisis statistik deskriptif, non-parametric test dan metode regresi binominal (logit). Data psikometri melalui tahap reliability test dengan melihat nilai Cronbach Alpha. Deskriptif statistik dilakukan untuk melihat profil pengguna dan membandingkan dimensi kemiskinan dari pengguna sebelum dan setelah bergabung dengan BMT menggunakan uji non-parametrik. Sebelum melakukan estimasi logit, dilakukan pemilihan observasi dengan tidak mengikutsertakan observasi yang tidak lengkap. Uji kolinearitas dilakukan dengan melihat korelasi antar variabel bebas dengan menggunakan jadual korelasi. Hasil estimasi logit kemudian dilanjutkan dengan pengujian z-statistik untuk individual test dan LR statistic untuk global

test. Penarikan kesimpulan penelitian ditarik dari hasil estimasi logit dan perbandingan kondisi pengguna sebelum dan sesudah menjadi pengguna BMT.

DAPATAN DAN ANALISIS

Penelitian ini menggunakan tiga BMT yaitu KJKS BMT Nusantara yang beroperasi di daerah Kramat Jati dan Pondok Kopi, KJKS BMT Usaha Al-Amanah yang beroperasi di daerah Pamulang dan KJKS Berkah Madani yang beroperasi di daerah Depok. KJKS BMT Nusantara memiliki produk kewangan mikro di antaranya adalah tabungan, tabungan pendidikan, tabungan qurban, pembiayaan mikro (akad *mudarabah*, *murabahah*, *qard al-hasan* dan *rahn*) dan investasi. Untuk menjadi anggota BMT, calon anggota wajib untuk menyerahkan beberapa berkas seperti fotokopi KTP, fotokopi Kad Keluarga, fotokopi surat nikah, membayar yuran awal keanggotaan sebesar 60 ribu rupiah dan mengisi formulir serta menyerahkan jaminan apabila ingin mengajukan pinjaman atau pembiayaan mikro.

KJKS BMT Usaha Al-Amanah memiliki beragam produk di antaranya adalah pembiayaan (pembiayaan modal usaha, pembiayaan pendidikan, pembiayaan dana dan pembiayaan sistem gadai), tabungan (tabungan wadiah, tabungan pendidikan, tabungan idul fitri, tabungan idul adha dan simpanan berjangka), investasi usaha produktif dan pembiayaan modal kerja. Untuk menjadi anggota BMT, calon anggota wajib untuk mengisi formulir dan melampirkan beberapa berkas seperti fotokopi KTP suami/isteri, fotokopi kad keluarga dan surat nikah, struk rekening elektrik tiga bulan terakhir dan daftar keperluan usaha dan penggunaan dana. KJKS Berkah Madani memiliki produk-produk pembiayaan (*murabahah*, *mudarabah* dan *ijarah*), simpanan (Tabungan Berkah Hasil, Tabungan Berkah Qurban, Tabungan Berkah Amanah, Tabungan Berkah Fitri, Tabungan Berkah Siswa, Tabungan Berkah Walimah dan Tabungan Haji), asuransi jiwa dan produk investasi. Untuk mengajukan pembiayaan, calon peminjam wajib melengkapi beberapa dokumen seperti KTP, kad keluarga dan BPKB mobil/motor.

Berdasarkan perbandingan kondisi pengguna sebelum dan setelah menerima pembiayaan mikro syariah, Indikator partisipasi sekolah yang ditunjukkan dengan tingkat partisipasi anak usia sekolah telah mencapai 100 peratus baik sebelum maupun setelah bergabung dengan program pembiayaan mikro syariah. Hal ini menunjukkan bahawa kesedaran akan pendidikan anak di antara pengguna BMT sudah sangat baik. Indikator tahun bersekolah yang ditunjukkan dengan setidaknya terdapat satu anggota keluarga yang tidak tamat SMP tidak mengalami perubahan. Hal ini salah satunya disebabkan kerana peratusan pendidikan tertinggi pengguna tidak tamat SD dan tamat SD memiliki peratusan yang sama dengan peratusan pengguna yang memiliki setidaknya satu anggota keluarga yang tidak tamat SMP. Hal ini mengindikasikan bahawa tingkat pendidikan dari pengguna merupakan kontributor utama dalam nilai peratusan indikator tahun bersekolah tersebut. Apabila dilihat dari indikator nutrisi, peratusan jumlah pengguna di mana setidaknya terdapat satu anggota keluarga yang masuk kategori malnutrisi mengalami penurunan.

Terdapat indikasi bahawa bergabung dengan kewangan mikro syariah dapat membuka akses pengguna dalam memberikan suapan nutrisi yang lebih baik bagi anak-anaknya sehingga jumlah pengguna yang masuk ke dalam kategori miskin jika ditinjau dari indikator nutrisi berkurang. Indikator kematian anak tidak mengalami perubahan secara statistik. Berdasarkan indikator kepemilikan aset, terjadi peningkatan peratusan pengguna yang memiliki peti sejuk, televisyen, *handphone* dan motor. Pada daerah yang diteliti, jenis-jenis aset ini merupakan jenis aset yang memberikan hiburan bagi pengguna serta merupakan keperluan yang melekat pada kehidupan di kota. Sedangkan untuk indikator kualiti hidup seperti jenis lantai, jenis atap dan penggunaan fasiliti buang air besar tidak mengalami perubahan secara statistik.

Jadual 2: Perbandingan Kondisi Dimensi Kemiskinan Pengguna Sebelum dan Sesudah Bergabung dengan BMT

		Sebelum menjadi pengguna (%)	Sesudah menjadi pengguna (%)	McNemar's chi2
Partisipasi anak usia sekolah		100	100	
Terdapat setidaknya seorang anggota keluarga yang tidak tamat SMP		39,02	39,02	
Terdapat seorang anggota keluarga yang mengalami malnutrisi		52,03	48,78	6.00 (0.0313)**
Terdapat anak di bawah usia 5 tahun yang meninggal dunia		4,88	1,63	2.67 (0.2188)
Jenis atap	Genteng	49,59	51,22	0.40 (0.7539)
	Asbes	47,97	47,97	-
	Seng	2,44	0,81	2.00 (0.5000)
Jenis lantai	Seramik	78,86	86,99	4.00 (0.1250)
	Plaster simen	19,51	12,19	2.00 (0.5000)
	Kayu	1,63	0,00	2.00 (0.5000)
Menggunakan WC bersama- sama dengan rumah tangga lain		13,01	10,57	1.80 (0.3750)
Kepemilikan alat elektronik	Radio	35,77	35,77	
	Peti sejuk	69,11	77,24	7.14 (0.0129)**
	TV	91,87	96,75	5.00 (0.0625)*
	Telefon rumah	9,76	10,57	0.14 (1.0000)
	Handphone	69,92	83,74	15.21 (0.0001)***
Kepemilikan Kenderaan	Basikal	39,024	39,837	0.07 (1.0000)
	Motor	74,797	85,366	11.27 (0.0010)**
	Kereta	11,382	15,447	3.57 (0.1250)
	Trak	3,252	4,065	1.00 (1.0000)
Tersedia Elektrik			100	-
Tersedia Air Bersih			100	-

Hasil estimasi model setelah di-*run* dengan menggunakan software E-Views terdapat pada Jadual 3. Nilai LR Statistik yang didapatkan adalah 67,88 dengan nilai probabilitas LR statistik sebesar 0,000. Nilai probabilitas LR lebih kecil dari nilai α . Secara statistik, variabel-variabel independent secara bersama-sama signifikan mempengaruhi kemiskinan multidimensi pada tingkat keyakinan 90 peratus.

Jadual 3: Hasil Estimasi Logit

	Miskin
Durasi Keikutsertaan	-0,04176* (0,0175)
Rata-Rata Pembiayaan	0,867 (1,24194)
Tingkat Pendidikan	-3,01864* (0,79573)
Jumlah Laki-Laki	1,88214* (0,5993)
Jumlah Perempuan	-0,4902 (0,45766)
Nilai Aset	-0,93012 (0,56694)
Proporsi Bekerja	-0,00786 (0,01974)
Ketersediaan SD	1,29006 (1,26203)
Ketersediaan SMP	0,24593 (1,44186)
Jarak Pasar	-0,50408 (0,40119)
Constant	3,22345 (6,7879)
Obs	123
LR chi2(11)	67,88
Prob > chi2	0,0000
Pseudo R2	0,5876

Berdasarkan hasil *individual test*, durasi keikutsertaan signifikan mempengaruhi kemiskinan multidimensi. Pengguna yang bergabung satu bulan lebih lama memiliki kecenderungan tidak miskin secara multidimensi sebesar 1,04264 kali. Hal ini sesuai dengan pernyataan Obaidullah & Khan (2008) yang menyatakan bahawa diperlukan waktu yang cukup lama serta penggunaan jasa kewangan yang berulang untuk dapat melihat dampak dari jasa kewangan mikro terhadap kemiskinan. Hasil ini juga mengindikasikan bahawa seiring dengan durasi yang semakin panjang, kewangan mikro syariah, termasuk di dalamnya program pembiayaan mikro syariah, fasiliti tabungan dan asuransi mempengaruhi kemiskinan multidimensi. Program pembiayaan mikro syariah yang diikuti oleh pengguna membuka peluang bagi pengguna untuk memperbaiki kondisi dimensi kemiskinan.

Seluruh pengguna yang diobservasi mengaku bahawa BMT memberikan fasiliti tabungan. Dari total pengguna yang diobservasi, hanya 2 pengguna (0.016 peratus) yang tidak memiliki saldo tabungan di BMT. Dengan fasiliti tabungan, keperluan pengguna akan pinjaman yang terjangkau dapat terpenuhi. Pengguna dapat menggunakan tabungan untuk keperluan berjaga-jaga, dalam hal ini dapat dikaitkan pula dengan keperluan pendidikan anak dan kejadian-kejadian tidak diinginkan seperti

anggota keluarga jatuh sakit. Pengguna juga dapat menggunakan tabungan untuk keperluan akumulasi, dalam hal ini dapat pula dikaitkan dengan akumulasi aset. Dengan memiliki tabungan, pengguna dapat memenuhi keperluan-keperluan yang pada akhirnya memperbaiki dimensi-dimensi kemiskinan. Berdasarkan hasil observasi, ketiga BMT memberikan fasilitas tabungan pendidikan kepada pengguna. Penyediaan fasilitas tersebut membuka peluang bagi pengguna untuk menjamin serta merencanakan pendidikan bagi anak-anaknya yang pada akhirnya akan mempengaruhi kemiskinan. Selain itu, fasilitas kewangan mikro seperti asuransi didapatkan oleh 33 orang (26,82 peratus) dari total pengguna dalam observasi. Fasilitas asuransi jiwa yang diberikan membantu pengguna untuk menghadapi masa-masa sulit yang harus ditanggung oleh anggota keluarga pengguna jika pengguna meninggal dunia.

Variabel jumlah pembiayaan produktif rata-rata yang diambil pengguna tidak signifikan mempengaruhi tingkat kemiskinan multidimensi. Hal ini dapat ditinjau dari seleksi pengguna, kondisi pengguna, penggunaan dana pembiayaan produktif oleh pengguna dan fasilitas pelatihan yang diberikan oleh BMT. Menurut Charitonenko (2004), utilisasi pendanaan berbasis pasar merupakan tahap awal proses komersialisasi kewangan mikro. Ketiga BMT yang digunakan dalam penelitian memiliki produk investasi, di mana dana dari investor diutilisasi untuk kemudian disalurkan kepada pengguna melalui beragam produk pembiayaan. Hal ini mengindikasikan bahwa BMT yang digunakan dalam penelitian memiliki kewajiban terhadap investor sehingga memiliki kecenderungan untuk lebih hati-hati dalam menyeleksi calon pengguna dan cenderung mengarahkan bisnisnya menjadi lebih komersial¹. *Mission drift* yang terjadi sebagai implikasi dari proses komersialisasi kewangan mikro menyebabkan kewangan mikro akan lebih berhati-hati dalam menyeleksi calon pengguna sehingga pengguna yang miskin tidak dapat terjangkau (Mulyaningisih, Nuryartono, Oktaviani, & Firdausy, 2015).

Berdasarkan observasi terkait sifat-sifat kewirausahaan pengguna, rata-rata pengguna memiliki skor yang tinggi dalam hal perasaan mampu untuk menyukseskan usaha, pantang menyerah dan sikap pekerja keras. Akan tetapi, skor untuk pertanyaan bahawa memenuhi keperluan sehari-hari bukan merupakan satu-satunya tujuan berusaha memiliki nilai yang relatif kecil. Hal tersebut mengindikasikan bahawa rata-rata pengguna yang diobservasi memilih untuk menjadi pengusaha agar mampu mencukupi keperluan hidup saja, bukan untuk membuka lapangan pekerjaan dan memperbesar skala bisnes. Hal ini mengindikasikan bahawa pengusaha yang menjadi responden memiliki karakteristik *necessity or survival driven entrepreneurship* di mana mereka menjadi pengusaha kerana tuntutan dan akibat ketidakberdayaan dalam bersaing pada pasar tenaga kerja. Hal ini juga didukung oleh data tingkat pendidikan responden di mana majoriti responden memiliki tingkat pendidikan tertinggi tamat SD dan sedarjat sehingga menyulitkan responden dalam bersaing pada pasar tenaga kerja.

Menurut Cokrohadisumarto, Ismail dan Wibowo (2016), kontrol terhadap penggunaan dana yang diberikan merupakan hal yang penting untuk meningkatkan efektivitas pembiayaan mikro syariah. Akan tetapi, berdasarkan hasil observasi, dari pengguna yang mengaku ikut serta dalam pembiayaan BMT untuk tujuan konsumsi, 58 peratus di antaranya tidak mengambil pembiayaan konsumsi dari BMT. Terdapat pengguna yang mengaku menggunakan pembiayaan produktif dari BMT sebahagian untuk usahanya dan sebahagian lainnya untuk tujuan-tujuan non-produktif seperti membayar kontrak, melunasi kredit motor, renovasi rumah dan lain sebagainya. Hal ini menunjukkan masih kurangnya kontrol dari BMT terhadap penggunaan pembiayaan mikro syariah yang diberikan kepada pengguna. Hal ini sesuai dengan hasil temuan Rahman (2010) yang menyatakan bahawa tidak semua responden yang diteliti menggunakan wang pembiayaan dari kewangan mikro untuk tujuan-tujuan yang menghasilkan keuntungan, beberapa responden menggunakan wang tersebut untuk keperluan yang lebih mendesak seperti renovasi rumah, membayar biaya pernikahan anak, membeli perabot dan keperluan-keperluan lainnya. Cokrohadisumarto, Ismail dan Wibowo (2016) menyatakan bahawa untuk mengembangkan usaha mikro tidak cukup dengan hanya memberikan jasa kewangan, jasa-jasa seperti pelatihan, akses teknologi, bantuan pemasaran, konsultasi usaha, pengawasan dan informasi juga diperlukan oleh pengusaha kecil. Berdasarkan hasil observasi, tidak terdapat pengguna yang mengaku mendapatkan pelatihan terkait pengelolaan wang baik dalam rumah tangga mahupun usaha dan pelatihan terkait keahlian tertentu². Padahal, salah satu kondisi fundamental yang harus ada

bagi lembaga keuangan mikro syariah yang sukses adalah keterlibatan langsung dari program *capacity building* pada kegiatan menghasilkan keuntungan dan bantuan teknik kepada pengguna (Obaidullah, 2008). Memberikan pinjaman mikro disertai dengan pelatihan akan memberdayakan pengguna dalam mengembangkan pengetahuan dan kemampuan bisnis yang diperlukan dalam menjalankan usaha (Hadi, Wahyudin, Ardiwinata, & Abdu, 2015).

Berdasarkan hasil *individual test*, variabel tingkat pendidikan pengguna signifikan mempengaruhi kemiskinan multidimensi pada tingkat keyakinan 90 peratus. Hal ini menunjukkan bahwa ketika jenjang pendidikan terakhir pengguna meningkat, misalnya dari tamat SD menjadi tamat SMP, maka pengguna cenderung 20,4633 kali tidak miskin (*1/odds ratio*), *ceteris paribus*. Terdapat indikasi bahwa tingkat pendidikan pengguna memperbaiki dimensi-dimensi kemiskinan sehingga menurunkan probabilitas pengguna masuk ke dalam kategori miskin secara multidimensi. Terdapat indikasi bahwa semakin tinggi tingkat pendidikan, pengguna cenderung untuk memiliki kesadaran terkait pentingnya pendidikan bagi anak-anak mereka. Pengguna yang memiliki tingkat pendidikan yang tinggi cenderung memiliki anak-anak dengan jenjang pendidikan tertinggi yang tinggi pula. Hal ini sesuai dengan temuan penelitian Dubow, Boxer & Huesmann (2009) yang menyatakan bahwa tingkat pendidikan orang tua memiliki pengaruh terhadap tingkat pendidikan dan performa akademik anak. Hal ini secara tidak langsung memperbaiki dimensi pendidikan sehingga probabilitas pengguna tergolong miskin secara multidimensi menurun.

Variabel jumlah anggota keluarga berjenis kelamin perempuan tidak signifikan mempengaruhi kemiskinan multidimensi. Sedangkan, variabel jumlah anggota keluarga berjenis kelamin laki-laki signifikan mempengaruhi kemiskinan multidimensi. Pengguna yang memiliki tambahan satu anggota keluarga laki-laki lebih banyak cenderung 6,56756 kali masuk ke dalam kategori miskin secara multidimensi di banding yang tidak. Hal ini mengindikasikan bahwa bertambahnya jumlah anggota keluarga berjenis kelamin laki-laki akan meningkatkan kemungkinan pengguna masuk ke dalam kategori miskin secara multidimensi. Berdasarkan hasil observasi, terdapat 37,4 peratus pengguna yang memiliki kepala keluarga perokok. Memiliki orang tua perokok akan mempengaruhi kondisi kesehatan anak. Hal ini sesuai dengan hasil penelitian Semba *et al.* (2008) yang menyatakan bahwa kecenderungan kematian anak di bawah usia lima tahun lebih tinggi pada keluarga di mana orang tua laki-laki adalah seorang perokok. Orang tua yang merokok akan meningkatkan kecenderungan kematian anak di bawah umur yang akan meningkatkan kemungkinan seseorang masuk ke dalam kelompok miskin secara multidimensi.

Hasil *individual test* model logit menunjukkan bahwa variabel ketersediaan SD (D_SD), ketersediaan SMP (D_SMP) dan jarak pasar (JP) tidak signifikan mempengaruhi kemiskinan multidimensi pengguna. Berdasarkan hasil observasi, jarak rata-rata tempat tinggal pengguna terhadap infrastruktur berada di bawah tiga kilometer. Jarak terdekat tempat tinggal pengguna dengan infrastruktur pendidikan berada di bawah 500 meter. Pasar berada tidak lebih jauh dari 5 kilometer dari tempat tinggal pengguna. Infrastruktur kesehatan seperti Puskesmas dan rumah sakit rata-rata berada tidak lebih jauh dari dua kilometer dari tempat tinggal pengguna. Kondisi ini membuktikan pernyataan Poulisqueen (2000) yang menyatakan bahwa dalam upaya untuk membasmi kemiskinan, akses terhadap infrastruktur lebih diinginkan dibandingkan ketersediaan infrastruktur. Hal ini membuka peluang bahwa terjadi hambatan yang lebih dari sekadar ketersediaan infrastruktur yang dialami oleh pengguna BMT pada daerah yang diteliti.

Variabel peratusan jumlah orang yang bekerja dalam satu keluarga (PB) tidak signifikan mempengaruhi kemiskinan multidimensi nisbah. Hal ini mengindikasikan bahwa semakin tinggi proporsi jumlah anggota keluarga yang bekerja dalam keluarga pengguna tidak signifikan menurunkan probabilitas pengguna masuk ke dalam kategori miskin secara multidimensi. Variabel log nilai aset (LA) tidak signifikan mempengaruhi kemiskinan multidimensi pengguna. Hal ini mengindikasikan bahwa kepemilikan jumlah aset individu yang banyak belum menjamin bahwa individu tersebut memiliki kondisi-kondisi dimensi kemiskinan yang baik. Hal ini sesuai temuan dari penelitian yang dilakukan oleh Kafle & Jolliffe (2015) yang menyatakan bahwa kepemilikan aset tidak mempengaruhi kondisi nutrisi anak. Berdasarkan hasil penelitian Artha & Dartanto (2015), kepemilikan aset manusia seperti

pendidikan dan kesihatan berkontribusi lebih besar terhadap kemiskinan dibandingkan kepemilikan aset fizikal.

CADANGAN

Cadangan kepada BMT:

- BMT perlu mengembangkan produk asuransi kerana sebatinya masyarakat miskin memerlukan produk yang membantu mereka mengatasi masa-masa sulit dan agar ketika terjadi sesuatu yang tidak diinginkan, kondisi mereka tidak bertambah parah (semakin miskin);
- BMT perlu melakukan pengawasan atas dana pembiayaan yang diberikan kepada pengguna untuk mengurangi penyalahgunaan dana pembiayaan mikro syariah;
- BMT perlu untuk mempertimbangkan integrasi penggunaan dana zakat dan sedekah untuk menjangkau orang-orang termiskin untuk kemudian diikuti sertakan dalam program pembiayaan mikro syariah;
- BMT perlu melakukan kerja sama dengan pihak lain dalam memberikan pelatihan dasar seperti pelatihan kewangan dan/atau usaha kepada pengguna; dan
- Pemberian pinjaman mikro syariah bagi orang-orang miskin di kota bisa jadi bukan merupakan jalan keluar terbaik dalam membasmi kemiskinan kota, BMT perlu mengembangkan produk yang memfasiliti orang miskin dalam bersaing pada pasar tenaga kerja.

Cadangan kepada regulator:

- BMT perlu didorong untuk mengembangkan pengelolaan dana zakat dan sedekah untuk memperbaiki kondisi dimensi kemiskinan kelompok miskin yang berusaha dijangkau oleh BMT; dan
- BMT perlu difasiliti dalam melakukan kerja sama dengan pihak akademik agar meningkatkan kemampuan BMT dalam memberikan pelatihan dasar seperti pelatihan kewangan dan/atau usaha kepada pengguna.

Cadangan kepada kajian selanjutnya:

- Kajian ini memerlukan pengembangan dengan membandingkan pengaruh pembiayaan mikro syariah bagi kelompok miskin di kota dan desa serta kelompok penerima kewangan mikro dan bukan penerima kewangan mikro syariah terhadap kemiskinan multidimensi;
- Kajian ini memerlukan pengembangan terkait indikator pendidikan dalam melihat kemiskinan multidimensi dari pengguna kewangan mikro. Tingkat pendidikan bisa jadi bukan merupakan representasi terbaik dari modal manusia yang dimiliki oleh pengguna yang merupakan pengusaha pada sektor informal; dan\
- Hasil daripada kajian ini memerlukan kajian lebih lanjut terkait pembiayaan mikro syariah dan pemenuhan hak-hak dasar orang miskin di daerah perkotaan, terutama hak atas kesempatan kerja dan berusaha.

PENUTUP

Terdapat dua kesimpulan yang menjawab dua tujuan penelitian. Pertama, berdasarkan perbandingan kondisi pengguna sebelum dan sesudah bergabung dengan BMT, terjadi perbaikan indikator nutrisi yang tercermin dari menurunnya jumlah pengguna di mana setidaknya terdapat satu orang anggota keluarga yang mengalami malnutrisi. Selain itu, terjadi perbaikan pada indikator kepemilikan aset yang tercermin dari meningkatnya jumlah pengguna yang memiliki televisyen, peti sejuk, telefon bimbit dan enjin. Di sisi lain, dimensi pendidikan, indikator kematian anak dan kualiti hidup tidak mengalami perubahan secara statistik. Maka, dua dari 10 dimensi kemiskinan pengguna membaik

setelah bergabung dengan BMT. Kedua, tujuan penelitian untuk melihat bagaimana pengaruh pembiayaan mikro syariah dari BMT dijawab dengan hasil regresi logit. Dapat dikatakan bahwa dilihat dari lamanya bergabung dengan BMT, pembiayaan mikro syariah dari BMT memiliki pengaruh terhadap kemiskinan multidimensi, tetapi secara jumlah nominal pembiayaan mikro syariah dari BMT tidak mempengaruhi kemiskinan multidimensi. Keikutsertaan dalam program pembiayaan mikro syariah dari BMT signifikan mempengaruhi kemiskinan multidimensi pengguna. Dengan beragam fasilitas yang disediakan oleh BMT, pengguna memiliki peluang untuk memperbaiki dimensi-dimensi kemiskinan. Jumlah rata-rata pembiayaan dari BMT tidak signifikan mempengaruhi kemiskinan multidimensi. Hal ini dapat pula ditinjau dari proses seleksi pengguna, kondisi pengguna, pengawasan penggunaan dana pembiayaan yang diberikan dan fasilitas pelatihan dari BMT.

RUJUKAN

- Abbas, K., & Shirazi, N. (2015). *The key player's perception on the role of Islamic microfinance in poverty alleviation: The case of Pakistan*. Journal of Islamic Accounting and Business Research Vol 6 No. 2, 2015. Pp. 244-267.
- Alkire, S., & Summer, A. (2013). *Multidimensional poverty and the post-2015 MDGs*. Oxford Poverty and Human Development Initiative.
- Artha, D. R. P., & Dartanto, T. (2015). *Multidimensional approach to poverty measurement in Indonesia*. LPEM-FEUI Working Paper 002.
- Babbie, E. (2010). *The practice of social research* (12th ed.). Wadsworth, Cengage Learning.
- Badan Pusat Statistik. (2016). *Penghitungan dan analisis kemiskinan makro Indonesia 2016*. Badan Pusat Statistik, 5-24.
- Charitonenko, S., Campion, A., & Fernando, N. A. (2004). *Commercialization of microfinance: Perspective from South and Southeast Asia*. Asian Development Bank.
- Cokrohadisumarto, W., Ismail, A. G., & Wibowo, K. A. (2016). *BMT praktik dan kasus*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Deaton, A. (2013). *The great escape: health, wealth, and the origins of inequality*. Princeton: Princeton University Press.
- Dubow, E. F., Boxer, P., & Huesmann, L. R. (2009). *Long-term effects of parents' education on children's educational and occupational success: Mediation by family interactions, child aggression, and teenage aspirations*. Merrill Palmer Q (Wayne State Univ Press).
- El-Gamal, M., El-Komi, M., Karlan, D., & Osman, A. (2014). *Bank insured RoSCA for microfinance: Experimental evidence in poor Egyptian villages*. Journal of Economic Behaviour & Organization 103 (2014) S56-S73.
- Hadi, R., Wahyudin, U., Ardiwinata, J. S., & Abdu W. J. (2015). *Education and microfinance: An alternative approach to the empowerment of the poor people in Indonesia*. SpringerPlus.
- Ismawan, B., & Buadiantoro, S. (2005). *Kewangan mikro: sebuah revolusi tersembunyi dari bawah*. Gema PKM Indonesia.
- Israel, G. D. (1992). *Determining sample size*. Program Evaluation and Organizational Development, Florida Cooperative Extension Service, Institute of Food and Agricultural Sciences, University of Florida.
- Kafle, K., & Jolliffe, D. (2015). *Effects of asset ownership on child health indicators and educational performance in Tanzania*. Selected paper prepared for presentation at the 2015 Agricultural and Applied Economics Association (AAEA) and Western Agricultural Economics Association (WAEA) Annual Meeting.
- Karnani, A. (2009). *The bottom of the pyramid strategy for reducing poverty: A failed promise*. DESA Working Paper No. 80.
- Khan, A. A. (2008). *Islamic Microfinance: Theory, policy, and practice*. Islamic Relief Worldwide, Birmingham.
- Kustin, Bridget. (2015). *Islamic (micro) finance: Culture, context, promise, challenges*. Bill & Melinda Gates Foundation.
- Mulyaningsih, Y., Nuryartono, N., Oktaviani, R., & Firdausy, C. M. (2015). *The Impact of Access to Islamic microfinance Institutions (Islamic MFI) on Poverty Alleviation in Rural Bogor West Java, Indonesia: A Propensity Score Matching Approach*. Global Journal of Commerce & Management Perspective Vol. 4, 9-16.
- Obaidullah, M. (2008). *Introduction to islamic microfinance*. IB Net (P) Limited, India.
- Obaidullah, M., & Khan, T. (2008). *Islamic microfinance development: Challenges and initiatives*. Islamic Development Bank. King Fahd National Library Cataloging-in Publication Data, Jeddah. L.D. no. 1429/2739. ISBN: 978-9960-32-180-6

- Obaidullah, M., & Latiff, H. S. H. A. (2008). *Islamic finance for micro and medium enterprises*. Islamic Research & Training Institute dan Center for Islamic Banking, Finance and Management.
- Pouliquen, L. (2000). *Infrastructure and poverty*. World Bank Site Resources.
- Rahman, M. M. (2010). *Islamic micro-finance programme and its impact of rural poverty alleviation*. The international Journal of Banking and Finance, Vol. 7. Number 1: 2010, 119-138.
- Semba, R. D., Pee, S. D., Sun, K., Best, C. M., Sari, M., & Bloem, M. W. (2008). *Paternal smoking and increased risk of infant and under-5 child mortality in Indonesia*. American Journal of Public Health Vol. 8. No. 10.
- Shaikh, S. A. (2017). *Poverty alleviation through financing microenterprises with equity finance*. Journal of Islamic Accounting and Business Research, Vol. 8 Issue: 1. pp.87-99.
- Shirazi, N. S. (2012). *Targeting and socio-economic impact of microfinance: A case study of Pakistan*. Islamic Economic Studies Vol. 20, No. 2., December 2012 (1-28).
- World Health Organization & UNICEF. (2015). *Progress on sanitation and drinking water– 2015 update and MDG assessment*.
- Yunus, M., & Jolis, A. (2003). *Banker to the poor: Micro-lending and the battle against world poverty*. New York, NY: PublicAffairs.
- Zeller, M., & Sharma, M. (2002). *Access to and demand for financial services by the rural poor: A multicountry synthesis*. Triangle of Microfinance, 19-45.

ISLAM DAN PENGGUNAAN: PANDUAN ASAS PENGGUNAAN MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

Lynda Daud & Nor Asmat Ismail

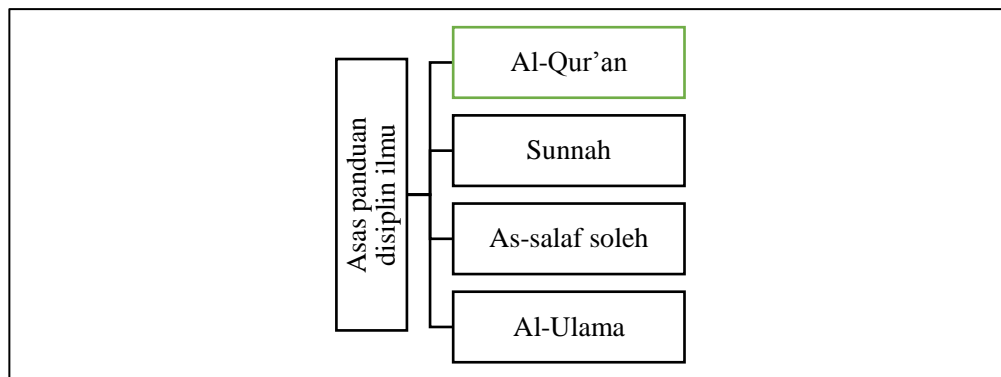
PENDAHULUAN

Dalam ekonomi, penggunaan individu berlaku untuk memenuhi keperluan dan kehendak. Pengguna merupakan ejen ekonomi yang dapat memberi pengaruh kepada pergerakan ekonomi di dalam sesebuah negara. Fitrah manusia dijadikan oleh Allah bersifat berkeluh kesah dan tamak untuk memenuhi kehendak dan keperluan mereka yang tidak pernah putus. Seandainya kehendak dan keperluan ini tidak dipandu seperti yang diperintahkan oleh Allah SWT, maka manusia itu sendiri akan cenderung merosakkan diri mereka, masyarakat dan persekitaran. Justeru, peri pentingnya umat Islam menyedari bahawa Allah SWT telah menyediakan garis panduan dalam setiap tindakan. Menurut Ibrahim & Labib (1998), seorang individu perlu sentiasa menyedari kandungan penggunaan sesuatu barangan yang digunakan, kuantiti penggunaan, kaedah penggunaan, keperluan penggunaan dan kesesuaian masa dengan penggunaan barangan tersebut. Dalam kata lain, kesedaran peribadi seseorang individu diwujudkan melalui ilmu pengetahuan yang akan mempengaruhi keputusan penggunaan individu tersebut. Ini kerana, menurut Surtahman & Ahmad (2005), pengguna Islam dianggap istimewa di sisi agama Islam berbanding agama lain. Pengguna Islam diberikan panduan, objektif penggunaan, motivasi ketika berbelanja ke arah yang baik, keberkatan dan ganjaran akhirat sekiranya mematuhi syariat Islam dalam penggunaan dan perbelanjaan. Sumber rujukan dalam Islam dan garis panduan penggunaan menurut perspektif Islam jelas menunjukkan penggunaan mampu menjamin pertumbuhan ekonomi secara menyeluruh tanpa mengabaikan kebajikan mana-mana pihak. Adalah satu kerugian jika seorang Muslim tidak mahu mengambil tahu dan tidak memahami peranan yang dimainkan dalam apa yang dibelanjakan dan digunakan oleh mereka. Justeru kajian ini bertujuan menyelidik secara konseptual asas panduan penggunaan dalam Islam sebagai panduan kepada pengguna dan menyedarkan pengguna Muslim peranan mereka dalam ekonomi.

PANDUAN ASAS PENGGUNAAN MENURUT ISLAM

Islam merupakan agama yang sempurna. Umat Islam telah disediakan garis panduan dan bimbingan dalam aktiviti perbelanjaan dan penggunaan. Al-Qur'an, sunnah, penghayatan al-salaf al-soleh dan kesepakatan ulama merupakan sumber rujukan yang diperakui oleh umat Islam. Mohd Radzi & Ghafarullahuddin (2005) menyenaraikan asas dalam menjalankan aktiviti ekonomi menurut pandangan Islam. Menurut penulis, setiap disiplin ilmu termasuk ekonomi perlu menjadikan al-Qur'an, sunnah, al-salaf al-soleh dan al-ulama sebagai asas panduan. Pentingnya umat Islam menurut perintah dan garis panduan yang disarankan oleh Islam adalah untuk kebaikan dan kebajikan umat seluruhnya. Rajah 1 menyenaraikan empat asas disiplin ilmu sebagai panduan umat manusia seluruhnya. Asas yang paling utama adalah al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an, banyak ayat yang memberi definisi al-Qur'an itu sendiri, menerangkan fungsi al-Qur'an, penjelasan sesuatu isu, pendedahan fakta dan lain-lain lagi. Ia dirangkum jalinkan menjadi perbincangan dalam tujuh konsep yang terdiri daripada ibadah, muamalah, akidah, sirah nabawi, kisah nabi dan rasul, Asma' al-Husna dan terapi al-Qur'an. Dalam naskhah terjemahan al-Qur'an ini, kumpulan penterjemah menyatakan amalan harian masyarakat memerlukan panduan yang praktikal berteraskan al-Qur'an dan sunnah. Menurut Mannan, Zakariya & Radiah (1990), al-Qur'an diperakui sebagai sumber perundangan Islam yang tidak akan berubah. Al-Qur'an ialah kitab suci, wahyu Allah yang diturunkan kepada manusia melalui Rasulullah SAW sebagai petunjuk kepada umat manusia seluruhnya. Panduan disiplin ilmu yang ke dua adalah sunnah. Definisi dari sudut bahasa, sunnah merujuk kepada cara, adat dan tabiat hidup Rasulullah SAW dalam amalan kehidupan seharian baginda. Sunnah berbeza dengan hadis dari segi aplikasi dan definisi. Hadis biasanya lebih pendek dan tujuannya untuk memberi maklumat tentang perkataan, perbuatan dan pengakuan Rasulullah SAW manakala sunnah adalah semua perkataan, perbuatan,

pengakuan Rasulullah SAW yang mempunyai nilai normatif dan menjadi suatu prinsip amalan Muslim.



Rajah 1: Asas Panduan Disiplin Ilmu Menurut Islam

Asas panduan disiplin ilmu yang ke tiga adalah al-salaf al-soleh. Al-salaf adalah mereka yang hidup sezaman dengan Rasulullah SAW dan tiga abad selepasnya (Mohd Radzi & Ghafarullahuddin (2005). Sabda Rasulullah SAW, “Sesungguhnya sebaik-baik kalian ialah pada kurun aku, kemudian orang-orang yang hidup sesudah mereka, kemudian orang-orang yang hidup sesudah mereka, kemudian orang-orang yang hidup sesudah mereka.” (Muslim)

Manakala asas panduan disiplin ilmu yang ke empat adalah al-ulama. Mannan, Zakariya & Radiah (1990), mentafsirkan al-ulama atau ijmak merupakan kesepakatan yang dicapai oleh sesebuah komuniti. Perbezaan sunnah dan al-ulama adalah sunnah merupakan ajaran Rasulullah SAW yang diperturunkan kepada para sahabat manakala al-ulama merupakan prinsip baru dalam perundangan akibat daripada perkembangan masa selepas kewafatan baginda. Pendapat al-ulama mengandungi unsur logik dan pertimbangan akal dalam proses pembuatan keputusan.

KRITERIA PENGGUNAAN MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

Bersederhana dalam penggunaan dan tidak kedekut

Islam mengajarkan penganutnya agar sentiasa mengaplikasikan konsep kesederhanaan dalam apa jua urusan. Ini bermaksud, dalam konteks penggunaan, umat Islam diseru agar mengamalkan budaya bersederhana. Menurut Muhammad (2018) dalam satu artikel yang mengulas berkaitan penggunaan dari perspektif Islam, pengguna haruslah bersederhana, tidak berlebih-lebihan dan tidak boleh juga bersikap kedekut. Berjimat cermat merupakan salah satu amalan yang mencerminkan sikap kesederhanaan. Menurut penulis, penggunaan yang berlebih-lebihan adalah amalan yang akan memusnahkan jiwa, harta dan masyarakat. Sebaliknya pula jika terlalu kedekut dalam penggunaan akan menjadikan seseorang mengumpul harta dan barangan, menggalakkan monopoli dan pembaziran harta dan kekayaan. Pembaziran dan kedekut kedua-duanya melambangkan kepincangan dalam pengurusan penggunaan.

Interpretasi sikap sederhana diterangkan dalam al-Qur'an yang menjelaskan konsep keseimbangan, sikap bersederhana dan sikap tidak kedekut dalam Surah al-Furqan, 67, “Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebih-lebih dan tidak (pula) kikir dan adalah (perbelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian”. Konsep kesederhanaan membawa maksud kehidupan di antara dua cara yang ekstrem iaitu di antara kebendaan dan zuhud. Ini membawa maksud, Islam melarang sikap berlebih-lebihan dan juga melarang mereka yang menghindari nikmat dunia dan langsung tidak mahukan kesenangan (Afzal ur-Rahman, 1991). Firman Allah SWT, “Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu haramkan apa-apa yang baik yang telah Allah

halalkan bagi kamu dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.” (al-Mai’dah, 87).

Menurut pengkaji lagi, Rasulullah SAW sendiri tidak menolak benda yang baik dan makanan yang halal dalam kehidupan baginda seperti mana yang diperintahkan oleh Allah SWT dalam surah al-Tahrim, 1, “Wahai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah menghalalkan bagi mu: kamu mencari kesenangan hati isteri-isteri mu? Dan sememangnya Allah maha pengampun lagi maha mengasihani.” Ayat ini diturunkan kerana pernah suatu ketika Rasulullah SAW berjanji untuk tidak memakan madu dan menghindari kenikmatan dunia yang halal di sisi Allah. Lalu Allah SWT telah menurunkan ayat ini untuk menegur perbuatan Rasulullah SAW dan seterusnya menjadi panduan kepada umat manusia. Adalah salah di sisi Islam untuk boros, berlebih-lebihan dan bersikap zuhud sebaliknya pendekatan yang di perintahkan adalah bersederhana dan bukanlah menjadi suatu kesalahan untuk menikmati rezeki yang baik yang dikurniakan Allah SWT.

Baik dan suci

Islam menyuruh umatnya makan dan minum makanan dan minuman yang halal dan baik. Dalam penggunaan barangan selain makanan seperti pakaian, pengangkutan, tempat tinggal dan peralatan, Islam menyeru umatnya supaya memilih yang baik dan berkualiti dan tidak sekali-kali menafikan kesenangan, kecantikan dan kenikmatan. Banyak tempat dalam al-Qur’an menyebutkan panduan secara langsung tentang penggunaan barangan makanan dan minuman. Dalam surah al-Mai’dah, 4 Allah SWT berfirman “Mereka bertanya kepada mu (Muhammad), apakah yang dihalalkan bagi mereka? Katakanlah, yang dihalalkan bagi mu (adalah makanan) yang baik dan (binatang buruan yang ditangkap) oleh binatang pemburu yang kamu latih untuk berburu, yang kamu latih mengikut apa yang telah diajarkan Allah kepada mu. Maka, makanlah apa yang ditangkapnya untuk mu dan sebutlah nama ALLAH (waktu melepaskannya). Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya, Allah sangat cepat perhitungan-Nya.”

Di dalam surah al-Baqarah, 172 pula Allah SWT berfirman, ‘Wahai orang-orang beriman! Makanlah daripada rezeki yang baik yang Kami berikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah jika kamu hanya menyembah kepada-Nya.’ Beberapa ayat lain yang menjelaskan maksud baik dari perspektif Islam ketika penggunaan barangan makanan dan minuman adalah surah al-Mu’minun, 51, surah al-Mai’dah, 5 dan surah al-Nahl, 114. Menurut Afzal ur-Rahman (1991), benda yang baik yang disebutkan oleh al-Qur’an adalah apa sahaja benda yang menggembirakan, manis, baik, sedap dipandang mata, berbau sedap dan rasanya yang enak. Tiada ketetapan tentang apakah jenis makanan sebaliknya umat Islam diberikan kebebasan menilai mengikut cita rasa masing-masing selagi barangan tersebut, halal, baik dan suci. Perbelanjaan juga perlu mengambil kira kebajikan sosial, tidak memudaratkan masyarakat dan kesejahteraan negara.

Tidak memakan makanan dan minuman yang haram

Beberapa jenis makanan yang halal akan menjadi haram sekiranya niat menggunakannya salah dan kuantiti penggunaan berlebihan yang menyebabkan pembaziran. Islam juga menyenaraikan beberapa makanan yang haram dimakan kecuali dalam keadaan darurat. Makanan yang haram adalah binatang yang halal dimakan tetapi mati tidak disembelih mengikut ketetapan Islam, binatang yang halal dimakan tetapi mati akibat dibunuh binatang lain yang ganas, darah, daging babi dan arak. Kepercayaan Yahudi dan di dalam kitab Injil juga menyatakan daging babi adalah sesuatu yang kotor dan jijik untuk dimakan (Afzal ur-Rahman, 1991).

Tidak memudaratkan masyarakat

Islam melarang dengan tegas aktiviti pembaziran dan sikap boros dalam berbelanja. Jika seseorang individu membelanjakan hartanya pada benda yang halal tetapi secara boros dan berlakunya pembaziran, perbuatan ini bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam surah al-Baqarah, 168 Allah berfirman, “Wahai sekalian manusia! Makanlah dari (makanan) yang halal dan baik yang terdapat di

bumi dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh mu yang nyata”. Islam juga menegah umatnya melakukan kerosakan di muka bumi sebagaimana yang disebutkan dalam surah al-Baqarah, 60. Dalam aktiviti melibatkan penggunaan barangan makanan dan minuman seperti perbelanjaan harian, pertimbangan nilai sentiasa perlu diambil kira sama ada berlakunya pembaziran, kualiti makanan dan minuman dan juga aspek halal dan haram sentiasa dititik beratkan.

Tidak menyalahgunakan kekayaan

Harta yang dimiliki dalam apa jua bentuk haruslah dijaga dengan baik dan diuruskan dengan bijaksana. Jika ianya dalam bentuk kewangan, perbelanjaan yang dilakukan perlulah berhemah dan jika dalam bentuk aset fizikal seperti rumah, tanah dan kenderaan, harta tersebut perlu diurus dengan bijak dan cekap. Kepandaian mengurus harta ditekankan dalam Islam yang menunjukkan tuntutan kepada memiliki ilmu pengetahuan dalam menguruskan harta. Adalah menjadi sesuatu yang dihala dalam Islam sekiranya harta kekayaan diwasiatkan kepada orang yang tidak berilmu dalam menguruskannya dan tidak berpengalaman. Ini jelas disebutkan dalam surah al-Nisa', 5 “Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaan) kamu yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (daripada hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik-baik. Menurut Rahman (1991), perkataan ‘kami’ dalam ayat 5, surah al-Nisa membawa tafsiran harta kekayaan adalah milik seluruh masyarakat dan harus diurus tadbir untuk kebajikan semua orang. Justeru, pengurusan harta mestilah diselenggarakan oleh seorang yang bijak dan berilmu sama ada pengurus harta itu tua atau pun berusia muda.

Kategori perbelanjaan yang baik

Perbelanjaan yang baik dianggap sebagai ibadah di dalam Islam. Beberapa garis panduan yang menjadikan perbuatan berbelanja sebagai amalan yang soleh adalah apabila seorang Muslim membelanjakan harta kepada balu, anak yatim, ibu bapa, saudara mara, isteri dan anak-anak. Dalam surah al-Baqarah, 215, Allah SWT berfirman, “Apa-apa harta sahaja yang kamu sedekahkan, hendaklah diperuntukkan kepada kedua-dua ibu bapa, kaum kerabat, anak yatim, orang miskin dan orang bermusafir. Dan semua kebaikan yang kamu lakukan, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui.” Menurut Rahman (1991), Islam menyeru agar umatnya berbelanja untuk kebajikan keluarga dan diri sendiri. Rasulullah SAW bersabda, “Apabila kamu membelanjakan satu dinar dengan nama Allah untuk membebaskan seorang hamba, satu dinar untuk orang yang lemah dan memerlukan dan satu dinar untuk keluarga kamu sendiri, dinar yang kamu belanjakan untuk keluarga kamu akan dianggap sebagai amalan yang baik dan soleh dan akan mendapat balasan pahala yang paling besar daripada Allah.” Kemuliaan Islam jelas diperlihatkan tentang arah perbelanjaan yang harus dipraktikkan oleh seorang Muslim. Rasulullah SAW juga menyatakan perbelanjaan yang menjadi amal baik dan terpuji adalah berbelanja untuk diri sendiri. Rasulullah SAW pernah menyuruh seorang lelaki membelanjakan wang beliau sebanyak satu dinar untuk kegunaan dirinya sendiri, berbelanja untuk isteri merupakan sedekah yang diiktiraf sebagai amal soleh.

PENUTUP

Kesimpulannya, setiap disiplin ilmu perlu menjadikan al-Qur'an, sunnah, salaf al-soleh dan ijmak sebagai rujukan dalam mendepani perkembangan dunia penggunaan. Cabaran akibat globalisasi dan perkembangan teknologi telah membentuk dimensi baru dalam penggunaan tanpa sempadan. Keteguhan iman dan kefahaman dalam undang-undang yang telah disyariatkan merupakan benteng yang menyelamatkan seseorang Muslim tergelincir daripada landasan kebenaran. Sikap materialistik dan jahil hanya akan menyebabkan kemerosotan ekonomi dalam jangka masa panjang. Kebajikan dan kesejahteraan akan bergerak seiring dengan kemajuan ekonomi sekiranya umat Islam bersatu hati mentaati perintah Allah dan ajaran Rasulullah SAW.

RUJUKAN

- Al-Qur'an al-Karim (5th ed., Vol. Al-Haramain 7 dalam 1). (2014). Shah Alam, Selangor: Karya Bestari Sdn.Bhd.
- Mohd Radzi Othman & Ghafarullahuddin Din. (2005). Ekonomi dalam perspektif al-Qur'an dan al-Sunnah. Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Rahman, F. (1991). Doktrin Ekonomi Islam (Jilid 2) Zaharah Salleh, terjemahan. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Qardhawi, Y., Ibrahim, A., & Labib, M. (1998). *Peranan nilai dan akhlak dalam ekonomi Islam*. Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM).
- Surtahman, K. H., & Ahmad, S. (2005). Ekonomi Islam: Dasar dan Amalan. *Dewan Bahasa dan Pustaka*.
- Mannan, Mohammad Abdul, Zakariya., Man and Radiah., Abdul Kader (1990). *Ekonomi Islam: teori dan praktis (asas-asas ekonomi Islam)*. AS Noordeen.
- Muhammad. (2018). Expenditure and Consumption Pattern in Islam How to Manage the Household Finance in Islam. Retrieved from <http://syaria.com/1053-expenditure-and-consumption-pattern-in-islam.html>

SISTEM PEREKODAN MENURUT PERSPEKTIF AL-QUR'AN

*Ahmad Azman Mohamad Ramli, Mohd Ridzuan Ibrahim, Mohd Naim Mohd Nasfi,
Wan Mohd Hafiz Wan Hasnol, Kasmarini Baharuddin, Nor Zaina Zaharah Mohamad Ariff,
Intan Nurbaizura Zainuddin, Amirah Abu Hassan, Noor Faraliza Samsudin & Zuraidah Jantan*

PENDAHULUAN

Al-Qur'an merupakan sumber rujukan primer kepada penganut agama Islam di seluruh dunia. Oleh itu banyak kajian yang sedang dan telah dilakukan oleh pengkaji untuk mengenal pasti apakah perspektif al-Qur'an terhadap aspek-aspek dalam kehidupan manusia. Sehubungan dengan itu, objektif kajian ini dilakukan ialah untuk mengenal pasti apakah perspektif al-Qur'an terhadap kegunaan rekod. Kajian ini menggunakan pendekatan analisa kandungan terhadap bahan-bahan bertulis seperti tafsiran al-Qur'an dan lain-lain bahan rujukan. Penganalisaan ialah dengan mengguna kaedah pencarian kata kunci. Data yang dikumpul kemudiannya dianalisis menggunakan analisis kandungan (*review analysis*) untuk menghasilkan dapatan kajian iaitu perspektif al-Qur'an terhadap kegunaan rekod. Bagi menjawab persoalan tersebut, penulis telah mengkaji kandungan dalam bahan-bahan rujukan bertulis seperti tafsiran al-Qur'an dan sebagainya. Berdasarkan kajian tersebut, didapati terdapat empat jenis kegunaan rekod daripada perspektif al-Qur'an. Diharap penemuan kajian ini dapat menambahkan lagi pengetahuan pembaca tentang topik kajian. Bagaimanapun, disebabkan khazanah maklumat yang terkandung di dalam al-Qur'an sangat luas, diharap kajian ini dapat dijadikan satu permulaan atau dorongan kepada kajian yang lebih lengkap tentang topik yang sama pada masa hadapan.

LITERATUR REKOD DAN AL-QUR'AN

Rekod adalah merupakan suatu sumber yang sangat penting kepada organisasi, individu dan pihak yang lain. Savumthararaj (2008) menyatakan rekod adalah nadi utama sesuatu organisasi dan tanpa rekod sesuatu organisasi tidak boleh berfungsi. Hal ini disebabkan rekod memiliki pelbagai kegunaan kepada organisasi. Al-Qur'an pula adalah merupakan sumber rujukan primer bagi penganut agama Islam. Hal ini disebabkan mengikut kepercayaan penganut agama Islam, kandungan dalam kitab tersebut adalah merupakan maklumat yang dihasilkan sendiri oleh Pencipta. Disebabkan sifat kandungan al-Qur'an yang istimewa ini, telah banyak kajian yang dilakukan oleh para penyelidik untuk mengkaji tentang perspektif al-Qur'an terhadap aspek-aspek dalam kehidupan manusia, seperti perspektif rekod terhadap tumbuh-tumbuhan, ubatan, kewangan, undang-undang dan sebagainya. Sehubungan dengan itu, objektif kajian ini dilakukan ialah untuk mengenal pasti apakah perspektif al-Qur'an terhadap kegunaan rekod. Bagi membolehkan pembaca mengikuti perbincangan ini dengan lebih jelas dan mudah lagi, berikut ini didefinisikan terlebih dahulu beberapa istilah penting yang digunakan di dalam penulisan kajian ini.

Rekod

Read & Ginn (2011) mentakrifkan rekod sebagai maklumat yang tersimpan, tanpa mengira media atau sifat-sifatnya, dihasil atau diterima oleh organisasi yang boleh dijadikan bukti terhadap operasinya dan mempunyai nilai yang memerlukan penyimpanan untuk sesuatu tempoh masa tertentu. Quible (2005) menyatakan rekod merujuk kepada dokumen bermaklumat dalam format kertas dan format elektronik yang digunakan untuk melaksanakan pelbagai fungsi. Malaysian Standard MS 2223-1:2009 menyatakan bahawa rekod ialah maklumat yang dihasilkan, diterima dan diselenggara sebagai bukti dan maklumat oleh organisasi dan individu, dalam pelaksanaan tanggungjawab yang telah ditetapkan oleh undang-undang atau dalam urusan kehidupan seharian. Millar (2010) menyatakan bahawa rekod adalah maklumat yang telah tertawan atau tersimpan di atas media yang tetap (contohnya sekeping kertas menyimpan perkataan daripada sepucuk surat) yang telah dihasilkan dan digunakan untuk mengingati kembali sesuatu peristiwa atau maklumat atau untuk menyediakan akauntabiliti untuk sesuatu keputusan atau tindakan. Akta Arkib Negara 2003 (Akta 629) pula

mentakrifkan rekod sebagai bahan-bahan di dalam bentuk bertulis atau bentuk lain yang menyatakan fakta atau peristiwa atau selainnya merakamkan maklumat dan termasuklah kertas, dokumen, daftar, bahan bercetak, buku, peta, pelan, lukisan, gambar foto, mikrofilem, filem sinematograf, rakaman bunyi dan rekod yang dihasilkan secara elektronik tanpa mengira bentuk atau ciri-ciri fizikal dan apa-apa salinannya.

Berdasarkan definisi-definisi di atas, boleh disimpulkan bahawa rekod merujuk kepada maklumat yang tersimpan dalam sebarang media penyimpanan (seperti media kertas dan media fail elektronik) dan dihasilkan oleh organisasi, individu dan lain-lain pihak untuk pelbagai fungsi atau kegunaan, seperti untuk menyatakan fakta atau peristiwa, untuk membuktikan sesuatu hak atau tanggungjawab dan untuk membolehkan rujukan semula terhadap sesuatu aktiviti yang telah dilaksanakan. Rekod boleh wujud dalam pelbagai bentuk. Rajah 1 menunjukkan imej kepelbagaian bentuk rekod.



Rajah 1: Contoh pelbagai bentuk rekod

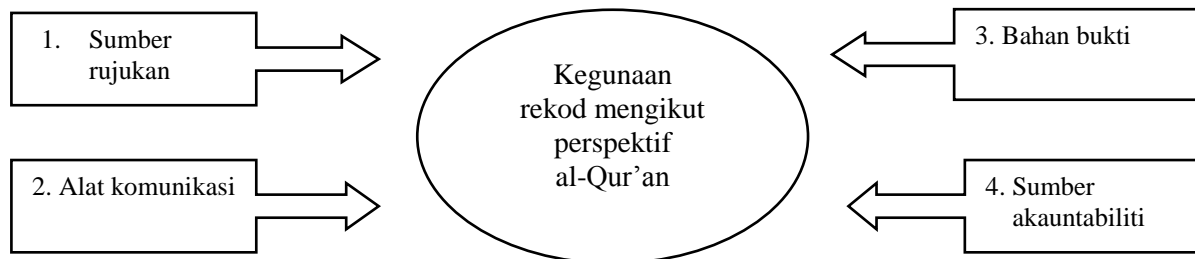
Al-Qur'an

Mohd Amin & Lim Jooi Soon (2010) menyatakan bahawa kepercayaan asas kebanyakan agama di dunia ini ialah berdasarkan daripada kitab yang dianggap suci oleh penganut sesuatu agama tersebut. Bagi agama Islam, kitab suci tersebut bernama al-Qur'an. Rasid, Mohd Yadman & S. Salahudin (2008) menyatakan bahawa al-Qur'an adalah merupakan sumber pertama dan utama bagi ajaran agama Islam. Ini bermakna al-Qur'an sepatutnya menjadi sumber rujukan primer bagi penganut agama Islam semasa mengurus kehidupan mereka sebelum dan sesudah mati.

Abdullah *et al.* (1998) menyatakan daripada segi bahasa, al-Qur'an berasal daripada perkataan al-Qiraat iaitu "bacaan". Manakala daripada segi istilah pula, al-Qur'an bermaksud lafaz atau kalam (kata-kata) Allah dalam bahasa Arab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara berterusan, dimulai dengan surah al-Fatihah dan disudahi dengan surah Al-Nas, dikumpulkan dalam satu "mushaf" (*collection of pages*) dan membacanya merupakan satu ibadah kepada penganut agama Islam. Kandungan dalam al-Qur'an diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad dalam bahasa Arab. Penyampaian wahyu ini pula berlaku melalui perantaraan malaikat Jibrail dan berlangsung secara beransur-ansur selama 23 tahun iaitu 13 tahun di Makkah dan 10 tahun di Madinah. Kandungan al-Qur'an mengandungi sebanyak 114 surah dan 6236 ayat. Surah yang terpanjang sekali ialah surah al-Baqarah yang mengandungi sebanyak 286 ayat.

PERSPEKTIF AL-QUR'AN TERHADAP KEGUNAAN REKOD

Berdasarkan kajian, didapati terdapat empat jenis kegunaan rekod daripada perspektif al-Qur'an. Kegunaan-kegunaan rekod tersebut boleh diringkaskan seperti dalam Rajah 2.



Rajah 2: Kegunaan rekod mengikut perspektif al-Qur'an

Berdasarkan Rajah 2 di atas, kegunaan-kegunaan rekod daripada perspektif al-Qur'an ialah sebagai sumber rujukan, alat komunikasi, bahan bukti dan sumber akauntabiliti. Penerangan yang lebih lanjut tentang kegunaan-kegunaan rekod tersebut adalah seperti di bawah;

Sumber Rujukan

Al-Qur'an menyatakan bahawa rekod boleh digunakan sebagai sumber rujukan kepada manusia untuk membantu pembuatan keputusan dan sebagainya. Kenyataan ini boleh dilihat dalam surah-surah tertentu dalam al-Qur'an. Kajian ini memilih dua surah sebagai contoh iaitu surah al-Baqarah, ayat ke 282 dan surah al-Isra', ayat ke 13 dan ayat ke 14. Surah al-Baqarah, ayat ke 282 menyatakan:

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menjalankan sesuatu urusan dengan hutang piutang yang diberi tempoh hingga ke suatu masa yang tertentu, maka hendaklah kamu menulis (hutang dan masa bayarannya) itu. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan adil (benar).”

Ayat ini mempunyai kaitan dengan rekod kerana ia menyebut perkataan menulis. Setiap penulisan sudah tentu perlu dilakukan pada media penyimpanan maklumat. Apabila media penyimpanan sudah ditulis maklumat di dalamnya, media penyimpanan tersebut boleh dipanggil sebagai rekod. Melalui ayat ini, Allah memerintahkan supaya semua pihak yang terlibat dengan hutang piutang menulis maklumat tentang urusan hutang piutang mereka. Allah menurunkan ayat ini kerana di zaman sebelum kedatangan agama Islam, masyarakat Arab di Makkah tidak menggunakan rekod dalam urusan hutang piutang mereka.

Tujuan penggunaan rekod dalam urusan hutang piutang ialah untuk membolehkan rekod tersebut dapat dijadikan sumber rujukan tentang urusan hutang piutang tersebut. Contohnya, sekiranya si pemberi hutang telah lupa berapa banyakkah jumlah sebenar hutang yang telah diberikan kepada si pemiutang, si pemberi hutang boleh merujuk kepada rekod yang menyimpan maklumat tentang urusan hutang piutang beliau. Begitu juga sekiranya pemiutang pula telah lupa jumlah sebenar hutang yang beliau telah peroleh, beliau juga boleh melakukan perkara yang sama. Keadaan ini seterusnya boleh mengelakkan daripada berlakunya pertikaian di antara kedua belah pihak yang terlibat dengan urusan hutang piutang.

Surah al-Isra', ayat ke 13 dan ke 14 pula menyatakan:

“Dan tiap-tiap seorang manusia Kami kalungkan bahagian nasibnya di lehernya, dan pada hari kiamat kelak Kami akan keluarkan kepadanya kitab (surat amalnya) yang akan didapatinya terbuka (untuk ditatapnya). (Lalu kami perintahkan kepadanya): “Bacalah kitab (suratan amal)mu, cukuplah engkau sendiri pada hari ini menjadi penghitung terhadap dirimu (tentang segala yang telah engkau lakukan).”

Rekod dalam ayat ini merujuk kepada perkataan kitab atau surat amalan. Melalui ayat ini, Allah menyatakan bahawa segala amal perbuatan manusia di dunia sentiasa diawasi olehNya. Pengawasan ini dilakukan dengan cara ditulis segala maklumat tentang amalan manusia tersebut ke dalam rekod yang dipanggil kitab atau surat amalan. Rekod ini kemudiannya akan ditunjukkan kepada setiap manusia pada hari kiamat sebagai bahan rujukan bagi membolehkan mereka mengetahui jumlah sebenar amalan baik dan amalan buruk yang telah mereka lakukan di dunia dahulu.

Kesimpulannya berdasarkan dua surah di atas, jelas menunjukkan bahawa al-Qur'an menganggap bahawa rekod boleh digunakan sebagai bahan rujukan untuk membantu kelancaran kehidupan manusia, sama ada semasa mereka menjalani kehidupan di dunia dan kehidupan di akhirat.

Alat Komunikasi

Kegunaan rekod sebagai alat komunikasi di antara sesama manusia telah dinyatakan dalam surah-surah tertentu dalam al-Qur'an, seperti dalam surah al-Naml, ayat ke 28, 29 dan 30. Ayat tersebut menyatakan:

“Pergilah bawa suratku ini, serta campaklah kepada mereka, kemudian berundurlah dari mereka; dalam pada itu perhatikanlah tindak balas mereka”. (Setelah membaca surat itu), berkatalah raja perempuan negeri Saba': Wahai ketua-ketua kaum! Sesungguhnya telah disampaikan kepadaku sepucuk surat yang mulia. “Sesungguhnya surat itu daripada Nabi Sulaiman, dan kandungannya (seperti berikut): ‘Dengan nama Allah, Yang Maha Pemurah, lagi Maha Mengasihani.’”

Rekod dalam ayat ini merujuk kepada surat yang dihantar oleh Nabi Sulaiman kepada seorang raja yang memerintah sebuah negeri. Raja tersebut seorang perempuan yang bernama Ratu Balqis dan negara yang diperintahnya bernama Saba'. Tujuan Nabi Sulaiman mengutus surat kepada Ratu Balqis ialah untuk meminta raja tersebut beriman dan mematuhi ajaran agama Allah. Melalui ayat-ayat ini, jelas menunjukkan kegunaan rekod sebagai alat komunikasi kepada kehidupan manusia. Ini bermakna dengan menggunakan rekod, manusia boleh bertukar-tukar maklumat di antara sesama mereka untuk sebarang urusan kehidupan.

Bahan Bukti

Untuk membincangkan kegunaan rekod sebagai bahan bukti, kertas ini telah memilih surah al-Jaathiyah, ayat ke 28 dan ke 29 sebagai sumber perbincangan. Ayat-ayat tersebut menyatakan:

“Dan (pada hari kiamat) engkau akan melihat tiap-tiap umat bertelut (dalam keadaan cemas dan menunggu panggilan); tiap-tiap umat diseru untuk menerima kitab suratan amalnya (serta dikata kepada mereka); Pada hari kamu akan dibalas menurut apa yang kamu telah kerjakan! “Inilah surat (tulisan malaikat) Kami, ia memberi keterangan terhadap kamu dengan yang benar, kerana sesungguhnya Kami telah (perintahkan malaikat) menulis segala yang kamu telah lakukan (di dunia dahulu).”

Rekod dalam ayat-ayat ini merujuk kepada kitab suratan amal dan surat (tulisan malaikat). Ayat ini menerangkan tentang suasana yang akan berlaku kepada manusia pada hari kiamat kelak. Mengikut al-Qur'an, pada hari tersebut, setiap manusia akan berada dalam keadaan cemas kerana mereka akan menerima kitab suratan amal daripada Allah. Di dalam kitab suratan amal dan surat tersebut terdapat maklumat yang akan dijadikan bahan bukti oleh Allah untuk menentukan sama ada seseorang manusia itu akan diberi balasan baik iaitu dimasukkan ke dalam syurga atau balasan yang buruk iaitu dimasukkan ke dalam neraka. Ayat-ayat ini juga boleh dijadikan pengajaran kepada manusia iaitu sekiranya ingin menetapkan hukuman terhadap seseorang manusia, bahan bukti berbentuk rekod perlulah disediakan bagi mengelakkan berlakunya ketidakadilan.

Sumber Akauntabiliti

Kamus Dewan Edisi Keempat mendefinisikan akauntabiliti sebagai sifat bertanggungjawab seseorang terhadap sesuatu keputusan, tindakan dan sebagainya serta bersedia memberikan penjelasan atau kewajaran yang diperlukan (Noresah, 2017). Untuk membincangkan kegunaan rekod sebagai sumber akauntabiliti, kertas ini telah memilih surah al-Isra', ayat ke 14 sebagai sumber perbincangan. Ayat tersebut menyatakan yang bermaksud,

“(Lalu kami perintahkan kepadanya): “Bacalah kitab (suratan amal)mu, cukuplah engkau sendiri pada hari ini menjadi penghitung terhadap dirimu (tentang segala yang telah engkau lakukan).”

Ayat ini menerangkan setiap tindakan atau amalan manusia di dunia akan dicatat atau direkod dalam rekod yang bernama kitab atau surat amalan. Tujuannya ialah untuk tuhan menjadikan rekod tersebut sebagai sumber akauntabiliti kepada seseorang manusia. Contohnya sekiranya semasa di dunia seseorang individu telah membuat tindakan mendera binatang sehingga mati, semasa di akhirat kelak tuhan akan menggunakan maklumat dalam rekod yang bernama kitab atau surat amalan untuk menunjukkan kepada individu tersebut bahawa beliau bertanggungjawab terhadap kematian binatang tersebut.

KESIMPULAN

Kertas ini telah membincangkan persoalan yang masih kurang diselidiki oleh para pengkaji lain iaitu tentang apakah perspektif al-Qur'an terhadap kegunaan rekod. Berdasarkan kajian yang telah dilakukan, didapati terdapat empat kegunaan rekod mengikut perspektif al-Qur'an. Kegunaan-kegunaan tersebut ialah pertama, rekod boleh digunakan sebagai sumber rujukan, kedua, rekod boleh digunakan sebagai alat untuk manusia berkomunikasi, ketiga rekod boleh digunakan sebagai bahan bukti dan keempat, rekod juga boleh digunakan sebagai sumber akauntabiliti. Diharap perbincangan dalam kertas ini telah dapat menambahkan lagi pengetahuan pembaca tentang persoalan tersebut. Bagaimanapun, khazanah maklumat yang terdapat dalam al-Qur'an sangat luas dan perlu terus diterokai sehingga hari kiamat. Sehubungan dengan itu, perbincangan dalam kertas ini boleh dianggap sebagai suatu pengenalan atau dorongan untuk kajian lain meneroka dengan lebih mendalam lagi tentang persoalan tersebut pada masa hadapan.

RUJUKAN

- Abdullah, Farahdina, Huzaimah, Norsiah dan Salleh (1998). *Asas-Asas Islam 1*. Shah Alam: Pusat Pendidikan Islam ITM Shah Alam.
- Arkib Negara Malaysia. *Akta Arkib Negara 2003 (Akta 629)*. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad.
- Malaysian Standard MS 2223-1:2009, *Information and Documentation Records Management –Part 1: General* (2009). Cyberjaya: Department of Standards Malaysia.
- Millar, Laura A. (2005). *Archives, Principles and Practices*. London: Facet Publishing.
- Mohd Amin Yaacob & Lim Jooi Soon (2010). *Keaslian Al-Qur'an*. Ampang: Jawatankuasa Penaja PERKIM Ampang.
- Noresah Baharom. (2017). *Kamus Dewan. (4th ed.)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. Pearson Prentice Hall.
- Quible, Zane K. (2005). *Administrative Office Management: An Introduction*. New Jersey:
- Rasid, Mohd Yadman & S. Salahudin (2008). *Pengurusan Islam, Teori dan Praktis*. Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti Teknologi MARA.
- Read & Ginn (2011). *Records management*. Mason: South Western Cengage Learning.
- Savumthararaj. G (2008). *Pengenalan Kepada Pengurusan Rekod dan Sistem Fail*. Kuala Lumpur: Intan Spektra Sdn. Bhd.
- Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran (2001). Kuala Lumpur: Darulfikir.

RESEARCH ON OLEA PLANTS OR THE OLIVES

Ibtisam Abdul Wahab, Nur Nabila Fatini Ab Muib & Hannis Fadzillah Mohsin

INTRODUCTION

Olive (*Olea europaea* L.) comes from a genus of evergreen trees, or the Oleaceae (Sahin & Bilgin, 2018). This plant family contains 24 genus and about nine hundred *Olea* species. *O. europaea* is categorised in the same family such as the lilacs and jasmine (division: Magnoliophyta). The tree is native to warm temperate regions. It is commercially important in the Mediterranean because it is the source of table olives (Figure 1) and olive oil (Talhaoui *et al.*, 2018). In the Holy Qur'an, the olives are mentioned in seven occasions ('Ali, Abdullah Yusuf, 1999). Yusuf 'Ali). Its significance can be seen in the fruit and oil products (Yusof, 2017). Updates on the phytochemical properties of the olive is in schedule (Ab Muib, 2019). Meanwhile, systematic review papers mentioning the benefit of olive oil, are also available. Schwingshackl *et al.*, (2014) concluded that olive oil was associated with a significant risk reduction of cardiovascular mortality. Special focus was awarded to oleuropein (Figure 2) from the olive fruit and leaf waste (Sahin *et al.*, 2018). The leaves actually have the highest level of oleuropein of the olive tree. This compound is the bitter principle of immature olives. The oleuropein level of olive decreases by the ripening of the fruit. It has antimicrobial activity against viruses, bacteria, yeasts, fungi, moulds and other parasites (Scognamiglio *et al.*, 2012). Therefore, other natural sources than olive leaf which contain oleuropein was also investigated, including the *Jasminum* species (Zhao *et al.*, 2009). This paper is aimed to highlight the phytochemical of *Olea* species via literatures search.



Figure 1: The canned, ripe, black olives are about 2 cm in length.

METHOD

A literature search was conducted (e.g. Science Finder, Medline, Scopus and Google Scholar) for updates on *Olea* (Muhammad Ali Hashmi *et al.*, 2015). The electronic quest was performed using nearly a decade's collection of English language articles. The references on *Olea* were examined, in order to study its phytochemicals, traditional uses and pharmacological activity.

RESULTS AND DISCUSSION

The pharmacological activities of olive oil

Muhammad Ali Hashmi *et al.*, (2015) discussed and presented the result of an extensive literature survey on the traditional uses, phytochemistry, and pharmacology of olive. The pharmacological studies carried out on the olives' fresh plant materials, crude extracts and isolated components provide the support for its various traditional benefits. Nevertheless, very few pharmacological reports are present for pure compounds which include oleuropein (Figure 2) (Cifá *et*

al., 2018), maslinic acid and oleanolic acid. In a more recent record, Talhaoui *et al.*, (2018) listed the association of olive oil as the main dietary fat with diverse beneficial health effects, such as antihypertensive, antiviral, antiinflammatory, hypoglycemic, neuroprotective and anticancer properties.

The phytochemistry of olive

Phytochemical research carried out on *O. europaea* led to the isolation of many classes of compounds. These include the iridoids, lignans, phenols, flavonoids, glycosides and terpenoids. It was noted that the polar fractions, such as n-butanol and water soluble fractions, could offer an important scope for further studies (Muhammad Ali Hashmi *et al.*, 2015). The major constituents of the fruits oil would consist of the galactolipids and triacylglycerols. Advanced research in biotechnology would include the analysis of the different fatty acid compositions of volatiles from the fruits of various olive cultivars.

Meanwhile, the leave which was considered as a waste by-product in the olive industry, in turn, could be employed to yield natural biophenol, particularly the oleuropein (Figure 2) (Cifá *et al.*, 2018; Sahin *et al.*, 2018). This observation was made, followed by the utilisation of the ultrasound technology, in comparison to the conventional maceration method, during the extraction procedures. Oleuropein ($C_{25}H_{32}O_{13}$, molecular weight: 540.514 g/mol) is recognised as a non-crystalline, intensely bitter biophenol, which is soluble in water and alcohol. It is not soluble in ether, due to its glucoside moiety. Being a polar compound, much more oleuropein could be obtained from olive mill waste water than that of non-polar olive oil (Sahin *et al.*, 2018). Oleuropein is also a heterosidic ester of β -glucosylated elenolic acid and hydroxytyrosol. Therefore, oleuropein is responsible for the existence of hydroxytyrosol, another valuable natural antioxidant (Figure 2). In addition, elenolic acid can be considered as a marker for maturation of olives (Esti *et al.*, 1998).

Other oleuropein related compounds in olive oil would include the oleocanthal, a tyrosol ester and oleacein (Figure 3). By using proton Nuclear Magnetic Resonance spectroscopy (H-NMR) (Angelis *et al.*, 2018), both chemical compounds could be quantitatively measured in the olive oil samples (Karkoula *et al.*, 2012). These authors observed the phenolic group in oleocanthal would resonate at δ_H 5.3 ppm. Meanwhile, the aldehyde protons in oleocanthal would resonate at δ_H 9.7 – 9.8 ppm. However, an additional phenolic group in oleocein would resonate as δ_H 8 - 9 ppm. Therefore, the presence of *o*-dihydroxy substitution (catechol) in the ring structure of hydroxytyrosol could be recognised by NMR, due to the occurrence of intramolecular hydrogen bonds (Charisiadis *et al.*, 2014).

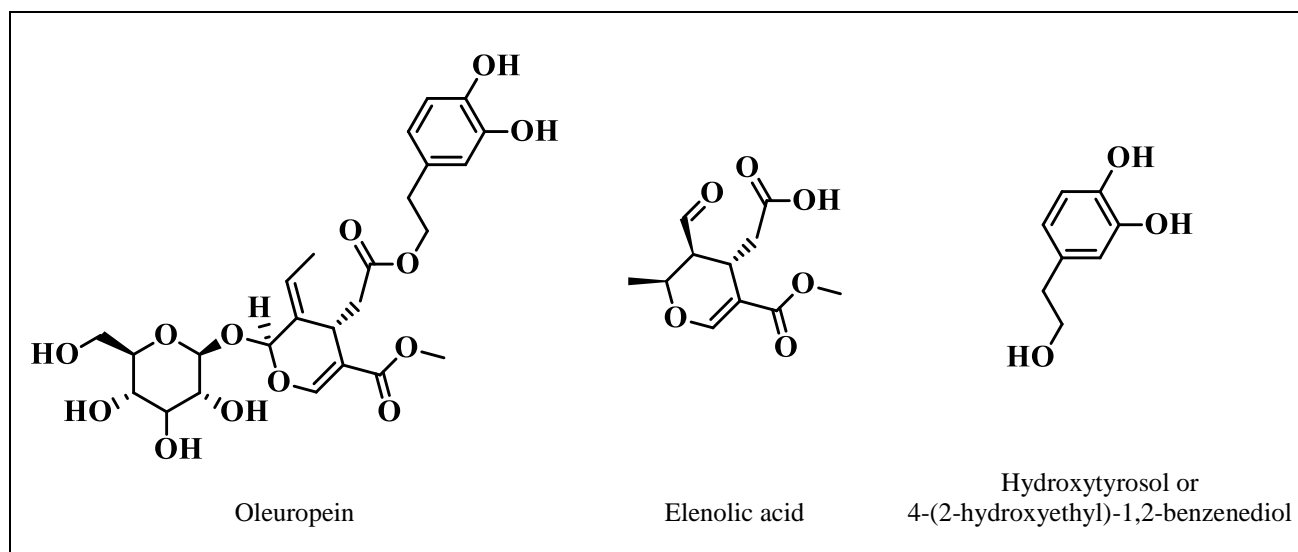


Figure 2: The structure of oleuropein from olive leaves and fruits (Cifá *et al.*, 2018; Sahin *et al.*, 2018). The ester part consists of elenolic acid and hydroxytyrosol.

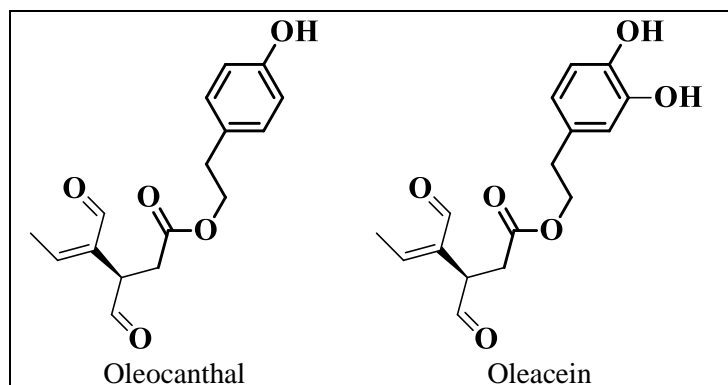


Figure 3: The structure of oleocanthal and oleacein from olive oil.

CONCLUSION

A number of articles mentioned the benefit of the oil from *O. europaea*. The phytochemical investigations on *Olea* should be further extended in order to explore the therapeutic potential of this plant, particularly *in vivo* studies. It is hoped that this sacred medicinal plant can also be utilised for clinical therapy.

REFERENCES

- 'Ali, Abdullah Yusuf. (1999). The Meaning of the Holy Qur'an, Tenth Edition, Amana Corporation, USA.
- Ab Muib, N. N. F. (2018). The Phytochemistry Of *Olea Europaea* (Olive, An Oleaceae Species). Dissertation for Bachelor of Pharmacy (Hons.), UiTM, Malaysia (in print).
- Angelis, A., Antoniadi, L., Stathopoulos, P., Halabalaki, M., Skaltsounis, L. A. (2018). Oleocanthalic and Oleaceinic acids: New compounds from Extra Virgin Olive Oil (EVOO), *Phytochemistry Letters*, 26, 190-194.
- Charisiadis, P., Kontogianni, V. G., Tsiafoulis, C. G., Tzakos, A. G., Siskos, M. & Gerothanassis, I. P. (2014). H-NMR as a Structural and Analytical Tool of Intra- and Intermolecular Hydrogen Bonds of Phenol-Containing Natural Products and Model Compounds. *Molecules*, 19, 13643-13682.
- Cifá, D., Skrt, M., Pittia, P., Di Mattia, C. D., & Polkar Ulrih, N. (2018). Enhanced yield of oleuropein from olive leaves using ultrasound- assisted extraction. *Food Sci Nutr.*, 6, 1128–1137.
- Esti, M., Cinquanta, L., La Notte, E. (1998). Phenolic Compounds in Different Olive Varieties. *Journal of Agricultural and Food Chemistry*, 46(1), 32–35.
- Karkoula, E., Skantzari, A., Melliou, E., & Magiatis, P. (2012). Direct Measurement of Oleocanthal and Oleacein Levels in Olive Oil by Quantitative ¹H NMR. Establishment of a New Index for the Characterization of Extra Virgin Olive Oils. *J. Agric. Food Chem.*, 60 (47), 11696–11703.
- Muhammad Ali Hashmi, Afsar Khan, Muhammad Hanif, Umar Farooq & Shagufta Perveen, (2015). Traditional Uses, Phytochemistry, and Pharmacology of *Olea europaea* (Olive), *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*, vol. 2015, Article ID 541591, 29 pages, 2015. <https://doi.org/10.1155/2015/541591>.
- Sahin, S. & Bilgin., M. (2018). Olive tree (*Olea europaea* L.) leaf as a waste by-product of table olive and olive oil industry: a review. *J Sci Food Agric.*, 98(4), 1271-1279.
- Schwingshackl, L., & Hoffmann, G. (2014). Monounsaturated fatty acids, olive oil and health status: a systematic review and meta-analysis of cohort studies. *Lipids Health Dis.*, 13, 154-169.
- Scognamiglio, M., D'Abrosca, B., Pacifico, S., Fiumano, V., De Luca, P. F., Monaco, P., & Fiorentino, A. (2012). Polyphenol characterization and antioxidant evaluation of *Olea europaea* varieties cultivated in Cilento National Park (Italy). *Food Res Int.*, 46(1), 294–303.
- Talhaoui, N., Trabelsi, N., Taamalli, A., Verardo, V., Gómez-Caravaca, A. M., Fernández-Gutiérrez, A., & Arraez-Roman, D. (2018). Chapter 12 - *Olea europaea* as Potential Source of Bioactive Compounds for Diseases Prevention, Atta-ur-Rahman, (Eds.) in *Studies in Natural Products Chemistry*, 57, 389-411.
- Yusof, K. S. (2017). 'Ibrah Juz 'Amma, page 172 – 179, Muassis Resources, Selangor Darul Ehsan.
- Zhao, G., Yin, Z., & Dong, J. (2009). Antiviral efficacy against hepatitis B virus replication of oleuropein isolated from *Jasminum officinale* L. var. *grandiflorum*. *J Ethnopharmacol.*, 125(2), 265-268.

DAMPAK KEGIATAN *OFF BALANCE SHEET* TERHADAP RISIKO PERBANKAN DI INDONESIA

Sparta

PENDAHULUAN

Di pasar keuangan saat ini, aktivitas yang cenderung mengalami peningkatan yaitu aktivitas *off balance sheet* (Sounders, 2014 dan Aktan *et al.*, 2013.). Hal ini disebabkan pelang mendapatkan *fee base income* lebih besar dibandingkan dengan pengorbanan ekonomi yang ditimbulkan dari kegiatan *off balance sheet* tersebut. Namun demikian, kegiatan *off balance sheet* ini mengandung risiko yang tinggi bagi bank (Choudry, 1990). Berdasarkan Karim & Chan (2007), pertumbuhan kegiatan *off balance sheet* didorong oleh beberapa faktor, yaitu kompetensi yang ketat dalam pasar yang establish dan diregulasi dalam pasar keuangan internasional, yang memicu pertumbuhan instrumen keuangan baru dalam pengelolaan risiko perbankan. Faktor lain adalah meningkatnya volatiliti di pasar keuangan sehingga meningkatkan return serta rendahnya return yang diperoleh dalam kegiatan *on balance sheet* telah mendorong pertumbuhan kegiatan *off balance sheet*. Meningkatnya kegiatan *off balance sheet* akan memperbaiki profitabiliti bank (Karim & Chan, 2007). Namun, tidak dapat dihindari bahwa meningkatnya aktivitas *off balance sheet* dapat meningkatkan risiko perbankan (Sounders, 2013; Hasan *et al.*, 1993) yang berdampak tidak menguntungkan bagi bank tersebut. Kegiatan *off balance sheet* yang meningkat diantisipasi oleh perbankan. Volatiliti yang tinggi dari suku bunga dan kadar nilai valuta asing di pasar wang dapat menimbulkan risiko suku bunga dan risiko nilai tukar valuta asing. Kondisi ini telah mendorong lembaga otoriti untuk memperketat regulasi terkait dengan kegiatan *off balance sheet* pada sektor perbankan di Indonesia.

Kegiatan *off balance sheet* yang dilakukan pada sektor perbankan di Indonesia juga mengalami peningkatan. Berdasarkan data Statistik Perbankan Indonesia (SPI) yang dikeluarkan oleh OJK per akhir Ogos 2015, hampir semua jenis kegiatan *off balance sheet* bank umum dari Januari sampai dengan Ogos 2015 mengalami kenaikan dibandingkan tahun 2014. Jumlah terbesar dari kegiatan *off balance sheet* adalah kewajiban komitmen dari Rp1.678,7 trilion tahun 2015, meningkat menjadi Rp 1.955,12 trilion tempoh Januari-Ogos 2015. Jumlah terbesar kedua adalah kegiatan *off balance sheet* tagihan komitmen dari Rp 473 trilion selama tempoh 2014 menjadi Rp 584,7 trilion selama tempoh Januari-Ogos 2015. Peningkatan tersebut berkaitan dengan potensi *fee base income* yang besar, meski risiko yang akan dihadapi oleh bank di masa yang akan datang juga tinggi. Akan tetapi, hal tersebut tidak menyurutkan bank untuk melakukan kegiatan *off balance sheet*. Penelitian mengenai dampak kegiatan *off balance sheet* terhadap risiko perbankan yang sudah dilakukan menyatakan bahawa kegiatan *off balance sheet* mempunyai dampak positif terhadap risiko perbankan dengan pendekatan pasar (Aktan *et al.*, 2013). Penelitian lain menunjukkan tidak ada dampak signifikan kegiatan *off balance sheet* terhadap risiko perbankan (Karim & Chan, 2007). Adanya berbagai jenis kegiatan *off balance sheet* dengan karakter yang berbeza terkait dengan risiko yang dihadapi, maka hasil penelitian Mikati (2013) menunjukan bahawa dampak kegiatan *off balance sheet* terhadap risiko perbankan sangat tergantung pada jenis kegiatan *off balance sheet* tersebut.

Adanya berbagai hasil penelitian sebelumnya yang berbeza terkait dengan dampak kegiatan *off balance sheet* terhadap risiko perbankan, maka penulis tertarik untuk melakukan studi mengenai dampak kegiatan *off balace sheet* terhadap risiko perbankan di Indonesia. Kerana pendekatan pengukuran risiko perbankan menggunakan pendekatan pasar sesuai penelitian yang dilakukan oleh Aktan *et al.*, (2013), Karim & Chan (2007) dan Mikati (2013), maka sampel yang digunakan adalah perbankan di Indonesia yang *go public* di Bursa Efek Indonesia selama tempoh 2012 hingga 2015. Penelitian ini dibatasi dari sisi tempoh waktu yaitu 2012 sampai 2015. Aktiviti *off balance sheet* yang digunakan dalam penelitian ini hanya untuk aktiviti *off balance sheet* tagih komitmen dan kewajiban komitmen. Sedangkan kegiatan *off balance sheet derivative* tidak digunakan dalam penelitian ini kerana aktiviti ini peratusannya sangat kecil dan kebanyakan hanya bank-bank besar saja yang

melakukannya seperti BMI, BRI, BCA, BNI yang lainnya tidak ada dan kecil jumlahnya. Terkait dengan penjelasan latar belakang penelitian di atas, maka perumusan masalah penelitian ini adalah: Apakah kegiatan *off balance sheet* mempunyai dampak terhadap risiko perbankan di Indonesia?, Apakah variabel lain selain *Off balance sheet* berpengaruh terhadap risiko perbankan di Indonesia?

Tujuan penelitian ini adalah (a) untuk melihat sejauh mana dampak kegiatan *off balance sheet* terhadap risiko perbankan; dan (b) Untuk melihat faktor lain yang berpengaruh terhadap risiko perbankan di Indonesia. Penelitian ini bermanfaat bagi: (i) Bagi peneliti berikut untuk pengembangan ilmu terkait dengan dampak kegiatan *off balance sheet* terhadap risiko perbankan; (ii) Bagi praktis untuk mendapatkan data empirik mengenai dampak kegiatan *off balance sheet* terhadap risiko perbankan; dan (iii) Bagi lembaga otoriti jasa perbankan (OJK), hasil penelitian ini dapat digunakan sebagai dasar polisi untuk membuat regulasi kegiatan *off balance sheet* perbankan di Indonesia.

LITERATUR REVIEW

Off balance sheet

Aktiviti *off balance sheet* muncul berkaitan dengan kegiatan *on balance sheet*. Tujuannya adalah untuk memberikan komitmen kepada pihak III dan untuk memberikan lindung nilai yang berhubungan dengan risiko kadar nilai, risiko suku bunga dan risiko kredit yang akan dihadapi bank di masa yang akan datang. Risiko yang akan terjadi muncul dari aktiviti *on balance sheet*. Untuk mengamankan risiko ini, maka perbankan melakukan transaksi *hedging* yang masuk dalam kegiatan *off balance sheet* (Sounders, 213). Kegiatan *off balance sheet* terkait dengan komitmen kepada pihak III iaitu *loan commitment*, *standby L/C*, *L/C* eksport dan import dan *bank guarantee*. Aktiviti *off balance sheet* apabila dilihat dari sisi implikasinya maka aktiviti ini dapat terbagi ke dalam dua kelompok iaitu *contigent aset* dan *contigent liability* (Sounders, 2013 dan Scot, 2014). *Contigent asset* adalah kegiatan *off balance sheet* yang berpotensi menjadi aset di masa datang, sedangkan *contigent liability* adalah kegiatan *off balance sheet* yang berpotensi menjadi liabiliti di masa yang akan datang. *Contigent asset* dan *contigent liability* masuk kedalam laporan kewangan atau *on balance sheet* pada saat telah direalisasi menjadi aset atau liabiliti. Sebelum merealisasi, maka *contigent asset* masuk ke dalam *off balance sheet* tagihan dan *contigent liability* masuk ke dalam kelompok *off balance sheet* kewajiban.

Beberapa aktiviti *off balance sheet* perbankan adalah 1). *Financial quarantees* misalnya *Standby Letter of Credit*, *Bank Loan Commitemens* dan *note Issuens Facilities*. 2). *Derivaitve*, misalnya *currency and interest rate swaps*, *over-the-counter option*, *future* dan *forwards*, kegiatan *off balance sheet* lain, etc., 3). Berkaitan dengan *market risk exposure*, misalnya *Wild gyrations in interest rates* pada tahun 1980s., *turmoil* di negara berkembang pada tahun 1990s. dan volatiliti periodik pada pasar kewangan global, 4). *Off balance sheet activities to deal with market risk*, misalnya *Commitments based on a contingent claim*, *an obligation by a bank to provide funds (lend funds or buy securities) if a contingency is realized*, *Two broad categories: financial guarantees and derivative instruments*, *transforming deposit/lending institutions into risk management institutions* dan *tremendous growth of off balance sheet activities of large banks*. (Sounders, 2013 dan scot 2013). Dalam laporan tahunan perbankan di Indonesia sesuai ketentuan yang berlaku, kegiatan *off balance sheet* dilaporkan dalam laporan komitmen dan kontingensi. Transaksi terkait komitmen dan kontingensi termasuk transaksi *off balance sheet*. Laporan komitmen dan kontingensi adalah transaksi-transaksi yang tidak mempengaruhi posisi kewangan suatu bank. dengan demikian dalam laporan ini terdiri dari informasi laporan komitmen dan laporan kontingensi.

Laporan komitmen adalah laporan yang berisikan tagihan dan kewajiban bersih atas seluruh transaksi komitmen yang telah dilakukan oleh suatu bank (Bank Indonesia, 2008). Komitmen merupakan suatu ikatan kontrak berupa janji yang tidak dapat dibatalkan secara sepihak dan harus dilaksanakan apabila pensyaratan yang disepakati bersama dipenuhi. Tagihan komitmen adalah komitmen yang akan diterima oleh suatu bank dari bank atau pihak lainnya. sedangkan komitmen

kewajiban adalah komitmen yang diberikan oleh suatu bank kepada pelanggannya atau pihak lainnya. contoh dari komitmen adalah fasilitas pinjaman yang akan diterima dari lembaga lainnya, fasilitas kredit yang diberikan, *letter of credit* yang tidak dapat dibatalkan, akseptasi wesel import atas L/C berjangka, transaksi valuta asing tunai (SPOT) yang belum diselesaikan dan transaksi berjangka valuta asing (forward/future) yang masih berjalan.

Laporan kontingensi menggambarkan posisi kontingensi bank, apakah terjadi short atau long position. Kegiatan kontingensi bisa bersifat tagihan ataupun kewajiban kontingensi. Kontingensi merupakan suatu keadaan yang masih diliputi ketidakpastian mengenai kemungkinan diperolehnya laba atau rugi oleh suatu perusahaan, yang baru akan diselesaikan dengan terjadinya atau tidak terjadinya satu atau lebih peristiwa pada masa yang akan datang (Bank Indonesia, 2008). Jenis transaksi kontingensi adalah garansi bank, *letter of credit* yang dapat dibatalkan (*revocable*) yang masih berjalan, transaksi opsi valuta asing, pendapatan bunga dalam penyelesaian. Transaksi tersebut wajib dilaporkan dalam laporan kewangan melalui rekening administratif, yang dapat berupa tagihan mahupun kewajiban (PAPI, 2008). Ukuran aktiviti *off balance sheet* (OBSACT) berdasarkan laporan kewangan bank dapat dipisah dalam 10 ukuran yaitu tagihan komitmen, tagihan kontingensi, garansi yang diterima, pendapatan bunga dalam penyelesaian, kewajiban komitmen, komitmen pinjaman, ILC, kewajiban kontingensi, garansi yang diberikan dan OBS dari aktiviti produktif (Wibowo, 2012).

Risiko Perbankan

Industri Perbankan menghadapi berbagai jenis risiko dalam aktiviti bisnisnya. Dibandingkan dengan industri lainnya, industri perbankan memiliki banyak aktiviti yang memiliki banyak jenis risiko. Jenis risiko yang sering dihadapi adalah risiko kredit, risiko liquidity, risiko pasar, risiko suku bunga, risiko mata wang asing dan risiko lainnya yang umum dihadapi oleh industri lainnya. lebih jauh, risiko perbankan adalah potensi risiko yang akan dideritai oleh perbankan terkait dengan kegiatan bisnis yang dilakukan baik langsung ataupun tidak langsung (Sounders, 2013 dan Hull, 2012). Risiko perbankan dapat diukur dari pendekatan kegiatan fundamental perbankan atau dari pendekatan pasar. Risiko perbankan yang diukur dari kegiatan fundamental bank adalah risiko kredit, risiko liquidities, risiko *solvency*, risiko suku bunga, risiko kadar nilai dan risiko *off balance sheet* (Scott, 2013). Sedangkan risiko perbankan yang diukur dari pendekatan pasar adalah risiko systematic/risiko pasar, risiko unsystematic, total risiko perbankan, risiko suku bunga dan risiko kadar nilai. Pengukuran risiko pendekatan pasar dilakukan dengan menggunakan data-data di pasar wang dan pasar modal (Karim & Chan, 2007). Dalam penelitiannya, risiko bank diukur dengan menggunakan pendekatan pasar.

Market risk atau disebut juga price risk (Resti & Sironi, 2007) adalah risiko dari perubahan nilai pasar dari suatu instrument atau portfolio instrument kewangan, terkait perubahan yang tidak dapat diperkirakan dalam kondisi pasar (*stock price, interest rate, exchange rate, dan volatility* dari variabel ini), *market risk* ini termasuk risiko atas posisi *currency*, obligasi dan saham, boleh dikatakan risiko ini muncul dari seluruh *financial asset and liability* yang diperdagangkan oleh perbankan di pasar wang dan pasar modal serta di pasar berjangka. *Market risk* diukur pertama kali dari *CAPM framework*, di mana risiko pasar muncul dari koefisien parameter *return* pasar terhadap return individu emiten (Choudry, 1980). Formulasi dari *CAPM framework* secara sederhana dapat dinyatakan sebagai berikut:

$$R_{it} = \beta_0 + \beta_1 R_m + \epsilon_{it}$$

Lebih jauh Choudry (1980) dan Aktan (2013) menyatakan bahawa koefisiensi parameter β_1 menggambarkan *market risk* atau disebut juga *systematic risk*. Standard deviasi dari *error term* menggambarkan proxy dari *unsystematic risk*. Sedangkan standard deviasi dari return saham perusahaan menggambarkan total risiko dari perusahaan tersebut. Pendekatan pasar yang digunakan dalam pengukuran forex risk dan interest rate risk adalah menggunakan model APT. Model CAPM di atas diperluas dengan menggunakan model APT dengan menambahkan faktor lain yang mempengaruhi retur saham individu emiten. Faktor lain yang digunakan yaitu risiko suku bunga dan risiko kadar nilai.

$$R_{it} = \delta_0 + \delta_1 R_{m,t} + \delta_2 DSBI_t + \delta_3 DKURS_t + \varepsilon_{it}$$

Dimana δ_2 dan δ_3 bisa digunakan untuk mengukur *bank's exposure* dalam bentuk *interest rate risk* dan *foreign exchange risk* (Aktan *et al.*, 2013). Dengan kata lain, *Forex risk* diperoleh dari koefisien parameter variabel kadar nilai mata wang asing dalam penelitian ini menggunakan kadar nilai USD terhadap mata wang Rupiah dan *interest rate risk* diperoleh dari koefisien parameter suku bunga dalam penelitian ini adalah suku bunga SBI. Variabel ini termasuk yang digunakan sebagai bahan pertimbangan apakah suatu aktiviti OBS dilakukan atau tidak oleh perbankan. Kegiatan OBS dalam bentuk transaksi derivatif akan membantu mengamankan risiko yang akan dihadapi bank terkait dengan perubahan suku bunga dan kadar nilai valuta asing.

Off balance sheet dan Risiko Perbankan

Off balance sheet (disingkan dengan OBS) dalam perbankan adalah aktiviti yang meliputi *contingent commitment* atau *contract* yang menghasilkan pendapatan bagi bank, tetapi tidak dilaporkan sebagai aset atau kewajiban dalam kegiatan normal akauntansi perusahaan (Ghosh & Nachane, 2002). Kegiatan OBS dilaporkan oleh bank di Indonesia sebagai akaun administrasi. Akaun ini tidak dimasukkan dalam laporan kewangan (*on balance sheet*). Hal ini disebabkan kerana pada saat terjadi transaksi tidak mempengaruhi posisi kewangan, tetapi dapat menimbulkan potensi aset dan kewajiban bank di masa datang.

Kegiatan OBS yang dilakukan oleh perbankan tujuan utamanya adalah untuk mengamankan dan mengurangi risiko yang ada pada pos-pos *on balance sheet*. Di samping itu kegiatan OBS juga dilakukan untuk mendapatkan *fee base income* dengan modal yang sangat kecil namun berpotensi akan menguras modal perbankan bila kegiatan OBS gagal mencapai tujuannya. Kegagalan tujuan utama dari kegiatan *off balance sheet* ini akan menimbulkan potensi menimbulkan risiko bagi perbankan di kemudian hari dalam bentuk pengurangan aktiviti bersih perbankan. Dengan demikian kegiatan *off balance sheet* berpotensi menimbulkan risiko bagi perbankan di kemudian hari (Karim & Chan, 2007; Sounders 2013, Aktan, 2013). Semakin tinggi aktiviti OBSACT maka risiko bank akan semakin tinggi.

Variabel Kontrol dan Risiko Perbankan

Variabel kontrol digunakan dalam penelitian untuk mengontrol dampak variabel lain terhadap risiko bank. tujuan utama penelitian ini adalah untuk melihat dampak kegiatan OBS terhadap risiko perbankan, sedangkan variabel lain yang diperkirakan ikut mempengaruhi risiko bank dipakai dalam penelitian agar dampak variabel lain tersebut terhadap risiko bank dapat dikontrol. Variabel kontrol yang digunakan dalam penelitian ini adalah rasio total loan terhadap total aset (TLTA), natural logaritma total aset (LTA), rasio *share holders equity to total aset* (REA), rasio *fixed aset* terhadap total aset (FATA), rasio likuid aset terhadap total aset (LIQ) dan rasio cadangan penurunan nilai loan terhadap total aset (CPDLA).

PENELITIAN SEBELUMNYA

Penelitian terkait dampak aktiviti *off balance sheet* terhadap risiko perbankan telah dilakukan oleh beberapa penelitian. Di antaranya adalah penelitian Karim & Chan (2007). Mereka meneliti dampak aktiviti *off balance sheet* terhadap performa bank komersial di Malaysia. Hasilnya menunjukkan bahawa aktiviti *off balance sheet* tidak berhubungan signifikan terhadap interest rate risk, unsystematic risk dan total risiko bank secara signifikan. Namun keaktifan *off balance sheet* berhubungan signifikan dengan *market risk* atau *systematic risk*. Aktan *et al.* (2013) meneliti dampak keaktifan *off balance sheet* terhadap risiko bank. Sampel yang digunakan adalah bank-bank yang terdaftar di pasar modal Istanbul Turki. Variabel penelitian yang digunakan adalah variabel independent terdiri dari leverage, ROE, total risk, systematic risk, unsystematic risk, interest rate

risk dan forex risk. Hasil menunjukkan bahawa *bank specific risk*, *foreign exchange rate risk* dan *market risk* dipengaruhi secara positif oleh kegiatan *off balance sheet*. Hasil ini memberi sinyal bagi manager bank bahawa aktiviti *off balance sheet* meningkatkan *exposure specific risk* dan *forex risk*. Hasil ini juga menunjukkan dampak negatif kegiatan *off balance sheet* terhadap ROE, namun tidak berdampak pada leverage atau liquidity.

Karim & Chan (2007) meneliti dampak aktiviti *off balance sheet* pada perbankan Malaysia terhadap kerja perbankan dalam bentuk risiko, profitabilitas dan leverage bank. Hasilnya market risk mempengaruhi secara signifikan dipengaruhi oleh *Off balance sheet*. Stock return dipengaruhi negatif signifikan oleh *off balance sheet*. Sedangkan ROE, leverage dan liquidity tidak dipengaruhi oleh aktiviti *off balance sheet*. Chaudhry, Mukesin (1980), meneliti dampak *off balance sheet* terhadap risiko di beberapa negara di dunia. Hasilnya aktiviti *off balance* mempengaruhi signifikan positif terhadap market risk jangka panjang, interest rate risk jangka panjang dan jangka pendek, market rate risk jangka pendek dan unsystematic risk jangka panjang sedangkan dampak terhadap total risk dan systematic risk tidak memiliki dampaknya.

Mikati (2013), meneliti dampak *off balance sheet* pada perbankan komersial di Amerika. *Off balance sheet* yang diukur terdiri dari credit substitute, transaksi derivative, derivative for trading, derivative hold non trading masing-masing untuk sampel untuk bank keseluruhan dan untuk bank besar saja. Hasilnya OBS-credit substitusi berdampak negatif signifikan terhadap credit risk, insolvency risk dan liquidity risk pada sampel secara keseluruhan. OBS derivative hanya berdampak negatif signifikan pada insolvency risk sedangkan pada credit risk dan liquidity risk tidak ada dampaknya. OBS derivative for trading tidak berdampak pada credit risk, insolvency risk dan liquidity risk. OBS non trading berdampak negatif signifikan terhadap insolvency risk dan liquidity risk sedangkan pada credit risk tidak berdampak. Untuk OBS derivative bank besar tidak berdampak pada risiko kredit, insolvency risk dan liquidity risk. aktiviti OBS derivative for trading bank besar hanya berdampak negatif signifikan pada kredit risk dan liquidity risk sedangkan OBS derivative non trading pada bank besar hanya berdampak negatif signifikan pada liquidity risk saja. Untuk sampel bank kecil, aktiviti OBS derivatif tidak berdampak pada risiko, aktiviti OBS derivative trading bank kecil memiliki dampak signifikan negatif pada insolvency risk saja dan aktiviti OBS non trading bank kecil berdampak signifikan positif terhadap credit risk dan berdampak negatif signifikan pada insolvency risk dan liquidity risk perbankan. Secara umum hasil penelitian Mikati (2013) disimpulkan bahawa terdapat perbezaan hasil untuk kelompok bank besar dan bank kecil. Bagi bank kecil aktiviti sebahagian besar aktiviti *off balance sheet* nya sangat kuat pengaruh positifnya terhadap risiko perbankan. Namun bagi bank besar, Aktiviti *off balance sheet*nya tidak menimbulkan risiko bagi bank tersebut.

Al-Tahati & Ngira (2016) meneliti dampak *off balance sheet* terhadap bank risk pada 13 bank komersial go publik stock exchange Yaman, Negara Jordan selama tempoh 2010 hingga 2014. Hasilnya menunjukkan bahawa aktiviti *off balance sheet* berdampak negatif terhadap capital adequacy risk dan berdampak positif signifikan terhadap market risk, liquidity risk dan revenue growth. *Off balance sheet* tidak berdampak signifikan terhadap credit risk dan leverage risk.

HIPOTESIS PENELITIAN

Dari hasil penelitian sebelumnya dan berdasarkan teori yang dijelaskan di atas, maka dapat disusun hipotesis penelitian iaitu:

Ha: Aktiviti off balance sheet berpengaruh terhadap risiko perbankan.

Ha: Variabel kontrol penelitian berpengaruh terhadap risiko perbankan

KERANGKA PEMIKIRAN PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan dua tahap yaitu tahap pertama menghitung risiko masing-masing bank berdasarkan pendekatan pasar. Risiko yang dihitung yaitu total risiko individu bank, *systematic risk*, *unsystematic risk*, *interest rate risk* dan *foreign exchange risk*. Tahap kedua adalah melihat pengaruh aktivitas *off balance sheet* terhadap masing-masing keempat risiko yang dihitung tersebut. Variabel penelitian ini terdiri dari dua yaitu variabel dependent dan variabel independent. Variabel dependent adalah total risiko bank, *systematic risk*, *unsystematic risk*, *interest rate risk* dan *foreign exchange risk*. Variabel independent adalah OBS activity dan variabel lainnya sebagai variabel kontrol. Variabel kontrol yang digunakan dalam penelitian ini adalah rasio *total loan terhadap total aset* (TLTA), *natural logaritma total aset* (LTA), *rasio share holders equity to total aset* (REA), *rasio fixed aset terhadap total aset* (FATA), *rasio likuid aset terhadap total aset* (LIQ) dan rasio cadangan penurunan nilai loan terhadap total aset (CPDLA).

METODOLOGI PENELITIAN

Populasi penelitian adalah bank-bank yang berada dalam industri perbankan yang masuk dalam bank umum. sampel penelitian adalah bank umum yang *go public* di Bursa Efek Indonesia. Kriteria sampel adalah (i) Bank umum yang *go public* dan terdaftar di Bursa Efek Indonesia selama tempoh penelitian 2012 sampai dengan 2015; dan (ii) Bank yang sahamnya aktif diperdagangkan di BEI. Hal dilakukan agar penentuan risiko bank berdasarkan pendekatan data pasar lebih valid. Data yang digunakan adalah jenis data panel, dengan waktu tiga tahun (2012-2015) dan observasi bank yang *go public* di BEI dan memenuhi kriteria pemilihan sampel penelitian di atas. Sumber data berasal dari laporan kewangan bank yang telah diaudit di pasar modal dan data harga pasar saham bank di BEI dalam harian dan data IHSG harian. Data suku bunga dan kadar nilai diperoleh dari data statistik perbankan Indonesia (SPI-OJK).

Variabel dependent penelitian ini adalah *return* saham bank, total risk, risiko pasar/*systematic risk*, *unsystematic risk*, risiko suku bunga dan risiko valuta asing. Sedangkan variabel independennya adalah aktivitas *off balance sheet-asset*, aktivitas *off balance-sheet liability*, rasio *total loan terhadap total aset* (TLTA), *natural logaritma total aset* (LTA), rasio *share holders equity terhadap total aset* (REA), *rasio fixed aset terhadap total aset* (FATA), rasio *likuid aset terhadap total aset* (LIQ) dan rasio cadangan penurunan nilai *loan terhadap total aset* (CPDLA). Skala pengukuran variabel yang digunakan adalah skala rasio. Variabel kontrol adalah variabel independent selain variabel aktivitas *off balance sheet*. Variabel ini digunakan untuk mengontrol dampak pengaruh terhadap risiko perbankan selain OBS seperti pada Jadual 1.

Jadual 1 Fungsi Variabel Kontrol

Variabel	Fungsinya
<i>TLTA</i>	untuk mengontrol dampak <i>loans</i> terhadap <i>risk</i>
<i>LTA</i>	untuk mengontrol terhadap ukuran perusahaan
<i>REA</i>	untuk mengontrol <i>financial leverage</i>
<i>FATA</i>	untuk mengontrol <i>operating leverage and liquidity of asset portfolio</i>
<i>LIQ</i>	untuk mengontrol <i>bank's liquidity</i>
<i>CPDLA</i>	untuk mengontrol <i>credit risk of banks</i>

Ringkasan definisi operasional penelitian dapat di ringkas dalam Jadual 2.

Jadual 2: Definisi Variabel Penelitian

No	Variabel	Definisi variabel	Formulasi variabel	Skala ukuran
1	<i>Off balance sheet activity – tagihan</i>	Kegiatan <i>off balance sheet</i> terkait dengan tagihan komitmen	OBSAT	rasio
2	<i>Off balance sheet-liability</i>	Kegiatan <i>off balance sheet</i> terkait dengan kewajiban komitmen	OBSAL	rasio
3	Return saham	Imbal hasil saham	(R2-R1)/R1	rasio
4	RIHSG	Indeks harga saham gabungan	(RIHSG2-RIHSG1)/RIHSG1	rasio
5	Suku bunga BI	Suku bunga yang diterbitkan oleh BI	SBI	rasio
6	Kadar nilai USD	Nilai tukar USD terhadap Rupiah.	KADAR NILAISD USD	rasio
7	Total risiko (totrisk)	Volatiliti harga saham perbankan	SD of P	rasio
8	Risiko sistematis (sysrisk)	Koefesien beta dari risk premium terhadap harga saham perbankan	Beta model pasar	rasio
9	Risiko unsistematis (unsysrisk)	Residual dari model pasar	Residual model pasar	rasio
10	Risiko suku bunga (interestrisk)	Sensitifitas perubahan suku bunga dalam model APT	Parameter suku bunga dalam model APT	rasio
11	Risiko nilai tukar mata wang asing (forexrisk)	Sensitifitas perubahan kadar nilai terhadap total risk perbankan	Parameter kadar nilai dalam model APT	rasio
12	<i>Rasio loan terhadap total aset bank (TLTA)</i>	Porsi loan terhadap total aset	Loan/total aset	rasio
13	<i>Ukuran bank (LITA)</i>	Total aset bank	Ln total aset	rasio
14	<i>Rasio share holder equity terhadap aset perbankan (REA)</i>	Porsi total ekuiti bank terhadap total aset	Equity/total aset	rasio
15	<i>Rasio fixed asset terhadap aset liquid (FATA)</i>	Porsi aktiviti tetap terhadap total aset likuid	Aktiviti tetap/aset likuid	rasio
16	<i>Rasio aset liquid terhadap total aset bank (LIQ)</i>	Porsi Aktiviti likuid terhadap total aset bank	Aktiviti likuid/total aset	rasio
17	<i>Rasio cadangan penurunan nilai loan terhadap aset perbankan (CPDLA)</i>	Porsi CPDL terhadap total aset bank	CPDL/total ase	rasio

Data penelitian yang dikumpulkan akan dianalisis menggunakan persamaan regresi dengan data panel. Persamaan 1 penelitian ini digunakan untuk mengukur total risk, sistematik risk dan risiko unsystematic risk. Risiko unsystematic risk diukur dari standard deviasi dari return saham bank *i*.

$$R_{it} = \beta_0 + \beta_1 R_{m,t} + \epsilon_{it} \dots\dots\dots (1)$$

Variabel R_{it} adalah *return* dari sekuriti *i* pada waktu *t* dan $R_{m,t}$ adalah *return on a market index* di Indonesia pada waktu *t*. Koefisien parameter return saham market dapat diproksikan sebagai *systematic risk*, standard deviasi dari data return saham bank *i* pada waktu *t* merupakan ukuran dari *total risk*. Standard deviasi dari *error term* persamaan (1) di atas dapat digunakan sebagai ukuran *unsystematic risk*.

Persamaan 1 di atas, bila diperluas dengan menggunakan konsep APT Model untuk melihat faktor lain yang mempengaruhi return saham emiten, maka faktor lain yang digunakan iaitu risiko suku bunga dan risiko valuta asing.

$$R_{it} = \delta_0 + \delta_1 R_{m,t} + \delta_2 DSBI_t + \delta_3 DKURS_t + \epsilon_{it} \dots\dots\dots (2)$$

Dimana δ_2 dan δ_3 bisa digunakan untuk mengukur *bank's exposure* dalam bentuk *interest rate risk* dan *foreign exchange risk* (Aktan *et al.*, 2013). Variabel ini termasuk yang digunakan sebagai bahan pertimbangan suatu aktiviti OBS dilakukan oleh perbankan. penggunaan OBS dalam bentuk transaksi derivatif akan membantu mengamankan risiko yang akan dihadapi bank terkait dengan perubahan suku bunga dan kadar nilai valuta asing.

Empirical persamaan 3 dalam penelitian ini digunakan untuk melihat dampak aktiviti OBS terhadap risiko perbankan. Risiko perbankan yang digunakan adalah lima jenis ini yaitu *total banking risk*, *systematic risk*, *unsystematic risk*, *interest rate risk* dan *foreign exchange risk*.

$$BANKRISK_{it} = \phi_0 + \phi_2 OBSACT_{it} + \phi_3 TLTA_{it} + \phi_4 LTA_{it} + \phi_5 REA_{it} + \phi_6 FATA_{it} + \phi_7 LIQ_{it} + \phi_8 CPDLA_{it} + \mu_{it} \dots\dots\dots (3)$$

Dimana $BANKRISK_{it}$ adalah terdiri dari lima jenis risiko bank yang digunakan iaitu total risiko, risiko sistematis, risiko unsistematis, risiko suku bunga dan risiko nilai tukar, $OBSACT_{it}$ adalah aktiviti *off balance sheet* bank i pada tahun t , $TLTA_{it}$ adalah rasio *total loan* terhadap *total aset* pada bank i tahun t , LTA_{it} adalah natural logaritma *total aset* pada bank i tahun t , REA_{it} adalah rasio *share holders equity* terhadap total aset, $FATA_{it}$ adalah rasio *fixed aset* terhadap *total aset*, LIQ_{it} adalah rasio *likuid aset* terhadap *total aset* dan $CPDLA_{it}$ adalah rasio cadangan penurunan nilai *loan* terhadap *total aset*. Persamaan di atas dilakukan uji kelayakan model dengan menggunakan uji R-square. Uji ini untuk melihat sejauh mana variasi variabel dependent dapat dijelaskan oleh variabel independent. Angka R-square berkisar antara 0 sampai dengan 1. Semakin mendekati 1 semakin baik model tersebut.

Untuk menguji apakah hasil permasalahan penelitian tersebut layak digunakan untuk analisis data dan sebagai dasar uji hipotesis, maka dilakukan uji chow, uji housman, uji normalitas dan uji gejala klasik. Uji gejala klasik yang dilakukan adalah uji multicolinearitas dan uji otokorelasi. uji gejala klasik dilakukan agar hasil persamaan penelitian bisa BLUE (Sakaran, 2010). Uji hipotesis satu diuji dengan menggunakan uji t. apabila uji koefisien parameter dari *Off balance sheet* dalam persamaan 3 menunjukkan probabilitas di bawah 1 peratus, 5 peratus dan 10 peratus, maka hipotesis alternatif diterima maksudnya terdapat pengaruh terhadap risiko perbankan.

ANALISIS HASIL PENELITIAN

Populasi penelitian ini adalah perbankan yang terdaftar di bursa efek Indonesia sebanyak 41 bank. Dari jumlah ini bank yang dijadikan sampel adalah sebanyak 27 bank. Data observasi yang diambil adalah balance data iaitu sebanyak 108 observasi selama 4 tahun sejak tahun 2012 sampai dengan tahun 2015. Adanya data tahunan yang tidak digunakan dari bank go publik adalah sebanyak 14 bank, hal ini kerana bank tersebut belum lengkap menyampaikan laporan kewangannya dan go publik setelah tahun 2012. Nama-nama bank yang menjadi sampel penelitian dapat dilihat pada Jadual 3 di bawah.

Jadual 3: Daftar Sampel Bank

No	Nama Bank	Kod	No	Nama Bank	Kod
	Bank Rakyat Indonesia				
1	Agroniaga Tbk	AGRO	15	Bank Bumi Arta Tbk	BNBA
	PT Bank MNC Internasional				
2	Tbk.	BABP	16	Bank CIMB Niaga Tbk	BNGA
3	Bank Capital Indonesia Tbk	BACA	17	PT Bank Maybank Indonesia Tbk	BNII
4	Bank Central Asia Tbk	BBCA	18	Bank Permata Tbk	BNLI
5	Bank Bukopin Tbk	BBKP	19	Bank Sinarmas Tbk	BSIM
6	Bank Negara Indonesia Tbk	BBNI	20	Bank of India Indonesia Tbk	BSWD

7	Bank Nusantara Parahyangan Tbk	BBNP	21	Bank Tabungan Pensiunan Nasional Tbk	BTPN
8	Bank Rakyat Indonesia (Persero) Tbk	BBRI	22	Bank Artha Graha Internasional Tbk	INPC
9	Bank Tabungan Negara (Persero) Tbk	BBTN	23	PT Bank Mayapada Internasional Tbk	MAYA
10	PT Bank JTrust Indonesia Tbk.	BCIC	24	Bank Mega Tbk	MEGA
11	Bank Danamon Indonesia Tbk BPD Jawa Barat dan Banten	BDMN	25	Bank OCBC NISP Tbk	NISP
12	Tbk	BJBR	26	Bank Pan Indonesia Tbk	PNBN
13	PT Bank QNB Indonesia Tbk	BKSW	27	PT Bank Woori Saudara Tbk	SDRA
14	Bank Mandiri (Persero) Tbk	BMRI			

Data penelitian diambil dari data laporan kewangan bank selama 4 tahun dan data-data harga saham harian dari ke-27 bank go publik tersebut dan IHSG harian diambilkan dari laman sesawang <http://jsx.co.id>.

Hasil Pengolahan Data Penelitian

Dalam penelitian ini dilakukan dua stage untuk mendapatkan hasil regresi penelitian. stage pertama melakukan pengukuran variabel risiko iaitu *total risk*, *systematic risk*, *unsystematic risk*, *interest rate risk* dan *forex risk*. Total risk diperoleh dari standard deviasi dari return harga saham harian bank selama satu tahun, sehingga diperoleh total risk tahunan. Stage pertama terdiri dari dua kegiatan. Kegiatan pertama adalah melakukan regresi model pasar untuk mendapatkan systematic risk dan unsystematic risk. Regresi model pasar dihitung setiap tahun untuk masing-masing bank, sehingga diperoleh unsystematic risk dan systematic risk per tahun per bank. Kegiatan kedua adalah melakukan regresi data variabel dengan menggunakan model pasar yang diperluas menjadi model APT. Dalam model APT akan diperoleh hasil dua jenis risiko iaitu *forex risk* dan *interest rate risk* untuk masing-masing tahun setiap sampel bank. Stage kedua adalah melakukan regresi untuk melihat dampak kegiatan *off balance sheet* terhadap risiko perbankan.

Jadual 4: Deskriptif Statistik Penelitian (2012-2015)

	TOTRISK	SYSRISK	UNSYSRISK	INTERESTRISK	FOREXRISK	LNOBSA	LNOBSL
Mean	2.3519	0.4387	2.2349	-0.4598	-0.0005	12.6182	15.7742
Median	2.1654	0.2933	2.0115	-0.2245	-0.00010	13.8647	15.5945
Maximum	6.8989	1.6847	6.8607	17.645	0.00668	17.7700	19.1310
Minimum	0.0860	-0.38132	0.0860	-14.658	-0.0077	0.00000	0.0000
Std. Dev.	1.1003	0.49267	1.1405	4.9026	0.0025	4.4385	2.5629
Skewness	1.8924	0.8559	1.8668	0.4489	0.0132	-1.3700	-2.4032
Kurtosis	8.0644	2.79398	7.6438	5.0559	3.71590	4.1621	15.4580
Observations	108	108	108	108	108	108	108
Cross sections	27	27	27	27	27	27	27

Data statistik dari variabel penelitian dapat dilihat pada Jadual 4 dan Jadual 5 di bawah. Jadual 4 menggambarkan data statistik dari variabel independent *total risk*, *systematic risk*, *unsystematic risk*, *forex risk* dan *interest rate risk* dan variabel dependent utama penelitian iaitu *off balance sheet asset* dan *off balance sheet liability*. Jadual 3 juga menggambarkan deskriptif statistic data variabel kontrol penelitian. Rata-rata jumlah kredit yang diberikan terhadap total aset (TLTA) adalah 61.65 peratus. Rata-rata rasio nilai In total aset (LTA) adalah 17.68 peratus, rata-rata rasio total modal terhadap total aset bank (REA) adalah 12.05 peratus, rata-rata rasio jumlah Aktiviti tetap terhadap total aset (FATA) adalah 1.5 peratus, rata-rata rasio Aktiviti liquid terhadap total aset (LIQ) adalah 27.19 peratus dan rata-rata rasio jumlah cadangan penurunan nilai terhadap total aset adalah 1.36 peratus.

Jadual 5: Deskriptif Statistik Penelitian – Variabel Control (2012-2015)

	TLTA?	LTA?	REA?	FATA?	LIQ?	CPDLA?
Mean	0.6165	17.6815	0.1205	0.0150	0.2719	0.0136
Median	0.6652	17.9627	0.1199	0.0110	0.2614	0.0086
Maximum	0.8202	20.5560	0.2947	0.1122	0.4852	0.1748
Minimum	0.0016	14.7480	0.0146	0.0008	0.0493	5.13E-07
Std. Dev.	0.1733	1.60313	0.0478	0.0134	0.0743	0.0254
Skewness	-2.6195	0.00420	1.0392	3.8892	0.7033	4.9697
Kurtosis	9.4457	1.84460	6.3222	27.0062	4.5652	30.548
Observations	108	108	108	108	108	108
Cross sections	27	27	27	27	27	27

Berdasarkan Jadual 6, menunjukkan jadual korelasi antar variabel independent yang digunakan dalam penelitian. Semua variabel memiliki korelasi di bawah 0,8 sehingga tidak ada gejala multikolinieritas dari setiap independent variabel penelitian. Namun demikian apabila terdapat korelasi yang tinggi antar variabel independent tersebut dan variabel tersebut merupakan *variable of interest* pada penelitian, maka variabel tersebut tidak serta merta dibuang sebagai variabel independent. Lebih jauh, menurut Brooks (2008), terjadinya multikolinieritas tidak menurunkan *t-ratios* ada variabel-variabel yang seharusnya bisa signifikan secara cukup. Kehadiran multikolinieritas juga tidak mengubah properti estimator OLS. Estimator tetap konsisten, tidak bias dan efisien.

Jadual 6: Korelasi Antar independent Variable

	LNOBSA	LNOBSL	TLTA	FATA	LTA	LIQ	REA	CPDLA
LNOBSA	1							
LNOBSL	0.71052	1						
TLTA	-0.14568	-0.22053	1					
FATA	-0.32210	-0.18123	-0.18499	1				
LTA	0.55759	0.70199	-0.31584	-0.16613	1			
LIQ	-0.02398	-0.09816	-0.25043	0.08679	-0.18675	1		
REA	0.30486	0.12684	-0.042739	0.07304	-0.17046	0.06614	1	
CPDLA	0.11717	0.02107	0.10728	-0.09350	0.00198	0.19415	-0.06407	1

Uji model dilakukan untuk melihat model regresi data panel terbaik yang diterapkan pada penelitian Untuk menguji model digunakan uji chow dan uji Hausmann.

Jadual 7: Hasil Uji Model Terbaik

Variabel Independent	Uji Chow (P-Value)	Uji Hausman (P-Value)	Model yang dipilih
TOTAL_RISK	0.802361 (0.4956)	-	<i>Common effect model</i>
SYS_RISK	6.391478 (0,0000)	0.000000 (1.0000)	<i>Random effect model</i>
UNSYS_RISK	4.150049 (0,0000)	0.000000 (1.0000)	<i>Random effect model</i>
INTEREST_RISK	1.212755 (0.2566)	-	<i>Common effect model</i>
FOREX_RISK	1.202371 (0.2654)	-	<i>Common effect model</i>

Uji chow bertujuan untuk menunjukkan apakah regresi sebaiknya menggunakan *common* atau *fixed effect* melalui pengujian hipotesis. Berdasarkan Jadual 7, model dengan variabel dependent total risik, interest rate risk dan forex risk berdasarkan hasil uji chow lebih tepat menggunakan regresi *Common Effect model*, sehingga persamaan dengan variabel dependent *total_risk*, *interest risk*, *interest rate risk* dan *forex risk* sehingga tidak perlu lagi diuji dengan Hausman test. Sedangkan

model dengan variabel dependent systematic risk dan unsystematic risk hasil uji chow menunjukkan bahawa diperlukan uji hausman.

Uji Hausman bertujuan untuk menguji model regresi terbaik melalui pengujian hipotesis. Berdasarkan hasil uji Hausman pada Jadual 4.5, model dengan variabel dependent systematic risk dan unsystematic risk menunjukan bahawa hasilnya tidak signifikan sehingga model yang lebih tepat digunakan adalah *common effect model*. Terdapat lima hasil regresi penelitian kerana dependent variabel penelitian adalah lima variabel. Hal ini terkait dengan lima jenis risiko yang masuk dalam dependent variabel iaitu total risk, unsystematic risk, systematic risk, forex risk dan interest rate risk.

Uji Gejala Klasik Hasil Regresi

Hasil uji autokorelasi kelima hasil regresi adalah sebagai berikut:

Jadual 8. Hasil Uji Autokorelasi Model

Variabel Independen	Durbin Watson Statistic
Total Risk	1.698075
Systematic Risk	1.775586
Unsystematic Risk	1.548923
Interest Rate Risk	2.204130
Foreign Exchange Risk	2.267608

Berdasarkan uji Durbin Watson (DW) pada Jadual 8, tidak terdapat autokorelasi. Hal ini kerana nilai DW berkisar antara 1.5 hingga 1.8. Berdasarkan Field (2009), nilai Durbin Watson stat dengan rentang nilai 1.5-2.5 tidak menunjukkan gejala terjadinya autokorelasi. Uji heteroskedasitas kelima hasil regresi tidak dilakukan kerana kelima regresi menggunakan model white sehingga tidak diperlukan uji heteroskedasitas.

Jadual 9: Hasil Regresi

	Total Risk	Systematic risk	Unsystematic risk	Interest rate risk	Foreign Exchange Risk
LNOBSACT_A	0.048675 (0.010114)***	-0.013217 (0.012489)	0.054899 (0.039834)	0.034429 (0.126802)	7.50E-05 (6.27E-05)
LNOBSACT_L	-0.075521 (0.020014)***	0.021355 (0.011162)*	-0.092113 (0.031497)***	0.243335 (0.220227)	-0.000111 (0.000108)
TLTA	0.271062 (0.120304)**	-0.301534 (0.260872)	0.218135 (0.409826)	0.556749 (1.046028)	-0.000766 (0.000487)
LTA	-0.123926 (0.038064)***	0.150311 (0.053486)***	-0.222043 (0.108333)**	-0.393405 (0.125405)***	-2.86E-05 (7.68E-05)
REA	1.498496 (0.523422)***	1.063376 (0.825453)	-4.381870 (1.438684)***	6.664912 (3.437098)*	-0.003926 (0.003765)
FATA	0.255765 (2.140783)	-3.737096 (2.918339)	-0.853524 (5.220684)	1.939110 (7.058170)	0.015762 (0.003659)***
LIQ	1.812293 (0.259388)***	1.711618 (0.347171)***	0.735201 (0.970790)	12.30611 (2.314531)	0.006774 (0.000976)***
CPDLA	-1.979793 (0.504643)***	-1.703322 (1.634363)	2.354986 (4.987606)	2.041227 (23.48777)	-0.023323 (0.009605)**
Constant	4.201038 (0.774350)***	-2.717644 (1.233846)**	7.095639 (2.445722)***	-	-
Obs	108	108	108	108	108
Adj. R-squared	39,91	17,73	0,13	0,28	10,35

Berdasarkan hasil regresi pada Jadual 9. Variabel LNOBSACT_A mempengaruhi secara signifikan positif terhadap total risiko perbankan. Semakin tinggi aktiviti *off balance sheet* aset perbankan maka semakin tinggi total risiko perbankan, begitu sebaliknya. Variabel LNOBSACT_A

tidak berpengaruh signifikan terhadap risiko sistematis, risiko unsistematis, risiko suku bunga dan risiko nilai tukar. Variabel LNOBSACT_L berpengaruh signifikan negatif terhadap total risiko perbankan, semakin tinggi aktivitas *off balance sheet* liabiliti perbankan maka semakin rendah total risiko perbankan begitu sebaliknya. Variabel LNOBSACT_L berpengaruh signifikan positif terhadap risiko sistematis perbankan, maksudnya semakin tinggi aktivitas *off balance sheet* liabiliti maka semakin tinggi risiko sistematis perbankan begitu sebaliknya. Lebih jauh, Variabel LNOBSACT_L juga berpengaruh signifikan negatif terhadap risiko unsystematic perbankan, maksudnya semakin tinggi aktivitas *off balance sheet* liabiliti maka semakin rendah risiko unsistematis yang dihadapi oleh perbankan. Sedangkan variabel LNOBSACT_L tidak berpengaruh signifikan terhadap risiko suku bunga dan risiko nilai tukar mata wang.

Variabel kontrol TLTA hanya berpengaruh signifikan positif terhadap total risiko, tetapi tidak berpengaruh terhadap keempat risiko yang lainnya. Semakin tinggi total loan terhadap total aset maka semakin tinggi total risiko perbankan. Jumlah porsi loan perbankan tidak berpengaruh terhadap risiko sistematis, unsistematis, suku bunga dan nilai tukar. Variabel kontrol LTA berpengaruh signifikan negatif terhadap total risiko, risiko unsistematis dan risiko suku bunga serta berpengaruh signifikan positif terhadap risiko sistematis. Variabel kontrol ini tidak berpengaruh terhadap risiko nilai tukar. Semakin tinggi ukuran perbankan, maka semakin rendah total risiko perbankan, risiko unsistematis dan risiko suku bunga serta akan meningkatkan risiko sistematis yang akan dihadapi oleh perbankan tersebut. ukuran perbankan tidak mempengaruhi risiko nilai tukar bagi perbankan.

Variabel kontrol REA berpengaruh signifikan positif terhadap total risiko perbankan, berpengaruh signifikan negatif terhadap risiko unsistematis dan berpengaruh signifikan positif terhadap risiko suku bunga, sedangkan pengaruh terhadap risiko sistematis dan risiko nilai tukar tidak ada. Semakin tinggi porsi ekuiti bank maka akan menaikkan total risiko dan risiko suku bunga serta akan menurunkan dampak risiko unsistematis bagi bank. Variabel FATA hanya berpengaruh signifikan positif terhadap risiko nilai tukar, namun variabel FATA tidak berpengaruh terhadap total risiko perbankan, risiko sistematis, risiko unsistematis dan risiko suku bunga. Semakin tinggi porsi Aktiviti tetap perbankan hanya akan meningkatkan risiko nilai tukar bagi bank dan tidak berpengaruh pada risiko lainnya.

Variabel kontrol LIQ berpengaruh signifikan positif terhadap total risiko perbankan, risiko sistematis dan risiko nilai tukar mata wang, namun variabel ini tidak berpengaruh terhadap risiko unsistematis dan risiko suku bunga. Semakin naik liquidities perbankan, maka semakin naik total risk, risiko sistematis dan risiko nilai tukar yang akan dihadapi oleh perbankan. Variabel kontrol CPDLA berpengaruh signifikan negatif terhadap total risiko perbankan dan risiko nilai tukar mata wang USD, namun variabel ini tidak signifikan terhadap risiko sistematis perbankan, risiko unsistematis dan risiko suku bunga perbankan.

Analisis Dampak Aktiviti *Off balance sheet* terhadap Risiko Perbankan

Hasil penelitian menunjukkan bahawa dampak aktiviti *off balance sheet* terhadap risiko perbankan berbeza untuk setiap jenis risiko bank. dalam penelitian ini jenis risiko yang digunakan adalah total risiko atau risiko bank, risiko sistematis, risiko unsystematic, risiko kadar nilai dan risiko suku bunga. Kegiatan *off balance sheet* yang digunakan dalam penelitian ini adalah tagihan komitmen dan kontingensi dan kewajipan komitmen dan kontingensi.

Analisis Dampak Tagihan Komitmen dan Kontingensi terhadap Risiko Perbankan

Kegiatan *off balance sheet* yang terkait tagihan komitmen dan kontingensi hanya berdampak negatif terhadap total risiko perbankan. Semakin meningkat kegiatan tagihan komitmen dan kontingensi akan semakin turun exposure risiko perbankan. Ini bermaksud kegiatan ini memberikan dampak keuntungan bagi bank di masa datang dalam bentuk fee base dan pendapatan yang muncul kerana adanya kenaikan bunga yang muncul setelah komitmen dipenuhi oleh pihak ketiga. Sedangkan dari sisi tagihan kontingensi, hasil ini mengindikasikan bahawa kenaikan tagihan kontingensi akan

menurunkan risiko perbankan. Tagihan kontingensi perbankan secara rata-rata memberikan profit di masa datang. Bank telah melakukan aktiviti *off balance sheet* terkait dengan tagihan kontingensi sesuai tujuan dari kegiatan konjensi tersebut dan menerapkan prinsip prudential yang lebih baik.

Hasil penelitian ini sesuai dengan hasil penelitian yang dilakukan oleh Aktan *et al.*, (2013), Karim & Chan (2007), Mikati (2013) dan al-Tahati & Ngira (2016). Hasil penelitian ini tidak sesuai dengan hasil penelitian yang dilakukan oleh Choudry (1980) kerana dampak positif aktiviti *off balance sheet* hanya pada risiko market risk (systematic risk), *interest rate risk*, *unsystematic risk* sedangkan dampak kegiatan ini terhadap total risk tidak memiliki dampak. Kondisi ini terjadi kerana perbezaan lokasi tempat penelitian. Choudry (1980) melakukan penelitian pada perbankan di America sealam tempoh 1987 sampai dengan 1991. Sedangkan penelitian yang dilakukan penulis adalah perbankan di Indonesia dengan tempoh waktu yang berbeza iaitu 2012 sampai 2015. Tempoh waktu yang berbeza dengan kondisi peristiwa ekonomi yang berbeza. tahun 1987 sampai 1991 adalah 6 tahun sebelum krisis monetari 1999, di mana USA juga merasakan dampak krisis ini sehingga peningkatan kegiatan *off balance sheet* akan di respons negatif oleh pasar sehingga risiko perbankan meningkat. Sedangkan di Indonesia, tempoh penelitian yang dilakukan adalah dalam kondisi ekonomi stabil, sehingga kenaikan aktiviti *off balance sheet* terkait dengan tagihan komitmen dan kontingensi akan di respons positif oleh pasar sehingga risiko perbankan akan mengalami penurunan.

Analisis Dampak Kewajipan Komitmen dan Kontingensi terhadap Risiko Perbankan

Dampak aktiviti *off balance sheet* terkait dengan kewajipan komitmen dan kontingensi terhadap risiko perbankan, tergantung jenis risikonya, menunjuk dampak positif dan negatif. Apabila jenis risikonya adalah total risk, *unsystematic risk* dan *forex risk*, maka dampaknya adalah negatif, maksudnya semakin meningkat aktiviti *off balance sheet* maka semakin turun risiko perbankannya. Sama dengan dampak tagihan komitmen dan kontingensi khususnya untuk total risiko. Dengan alasan yang sama menunjukkan bahawa aktiviti *off balance sheet* kewajipan ini akan menurunkan risiko perbankan kerana peningkatan of balance sheet ini akan berdampak pada peningkatan keuntungan bank yang disebabkan kerana penurunan risiko dalam bentuk realisasi komitmen dan kontingensi menimbulkan keuntungan bagi bank di masa datang. Hasil ini sesuai dengan hasil penelitian yang dilakukan oleh Aktan *et al.*, (2013), Karim & Chan (2007), Mikati (2013) dan al-Tahati & Ngira (2016). Hasil penelitian ini tidak sesuai dengan hasil penelitian yang dilakukan oleh Choudry (1980).

Kegiatan *off balance sheet* terkait dengan kewajipan komitmen dan kontingensi memiliki dampak berbeza terhadap systematic risk iaitu berdampak positif. Ini ertinya semakin meningkat aktiviti *off balance* kewajipan komitmen dan kontingensi maka akan semakin meningkat risiko systematic risk yang akan dihadapi oleh perbankan, memburuknya kondisi indikator ekonomi makro akan berdampak kenaikan exposure risk perbankan apabila perbankan akan meningkatkan aktiviti *off balance sheet* nya. Hasil ini sesuai dengan hasil penelitian Choudry (1980) dan tidak sesuai dengan hasil penelitian dari Aktan *et al.*, (2013), Karim & Chan (2007), Mikati (2013) dan al-Tahati & Ngira (2016).

IMPLIKASI HASIL PENELITIAN

Hasil penelitian dampak *off balance sheet* terhadap risiko perbankan dapat dijelaskan di bawah ini.

Implikasi Hasil Dampak Tagihan Komitmen dan Kontingensi terhadap Risiko Perbankan

Hasil ini berimplikasi kepada perbankan dan investor. Bagi perbankan, dalam kondisi ekonomi tidak mengalami gejolak, kenaikan aktiviti *off balance sheet* terkait dengan tagihan komitmen dan kontingensi lebih menguntungkan bank kerana akan menurunkan risiko perbankan. Dan dalam kondisi ekonomi sedang mengalami krisis atau masalah maka perbankan harus mengurangi aktiviti *off balance sheet* terkait dengan tagihan komitmen dan kontingensi. Implikasi bagi investor adalah kenaikan aktiviti *off balance sheet* dalam kondisi stabil merupakan signal bahawa akan terjadi

penurunan risiko sehingga merupakan positif bagi investor. Hal ini diduga akan meningkatkan harga sama perbankan. hal ini perlu dibuktikan dengan penelitian lain untuk melihat dampak terhadap perubahan harga saham.

Implikasi Hasil Dampak Kewajiban Komitmen dan Kontingensi terhadap Risiko Perbankan

Hasil ini memberikan implikasi kepada bank bahawa dalam kondisi ekonomi makro tidak menguntungkan maka bank diharapkan dapat menahan diri untuk tidak meningkatkan aktiviti *off balance sheet* nya terkait dengan kewajiban komitmen dan kontingensi. Bagi investor, apabila indikator makro ekonomi memburuk dan satu sisi perbankan meningkatkan aktiviti *off balance sheet*nya terkait dengan kewajiban komitmen dan kontingensinya maka pasar akan merespons negatif.

CADANGAN

Kajian ini memiliki keterbatasan dalam hal jumlah sampel, tempoh waktu hanya 4 tahun dan belum menguji jenis risiko lain seperti *solvency risk*, *capital adequacy risk* dan jenis risiko yang berdasarkan fundamental bank. keterbatasan lain dari penelitian ini adalah masih kurangnya literature terutama penelitian sebelumnya yang relevan dengan penelitian yang dilakukan iaitu kegiatan *off balance sheet* dan risiko. Sehubungan dengan keterbatasan penelitian tersebut dan implikasi penelitian, maka disarankan agar:

- Penelitian berikutnya lebih memperluas jumlah sampel dan tempoh waktu dan jenis risiko lainnya seperti *solvency risk*, *capital adequacy risk* dan jenis risiko yang berdasarkan fundamental bank.
- Penelitian berikutnya harus lebih banyak melakukan eksplorasi sumber reference yang berasal dari hasil-hasil penelitian sebelumnya yang relevan dengan penelitian ini.
- Pada kondisi ekonomi memburuk diharapkan management mengurangi aktiviti *off balance sheet* terkait dengan kewajiban komitmen dan kontingensi.
- Untuk mengurangi risiko perbankan dalam kondisi ekonomi stabil sebagaimana kondisi ekonomi 2011 s/d 2015, maka perbankan dapat meningkatkan aktiviti *off balance sheet* terkait dengan tagihan komitmen dan kontingensi.
- Hasil penelitian dapat digunakan oleh regulator sebagai dasar dalam pengaturan aktiviti *off balance sheet*, baik dalam bentuk tagihan mahupun kewajiban komitmen dan kontingensi.

PENUTUP

Aktiviti *off balance sheet* tagihan perbankan dapat mempengaruhi secara signifikan positif terhadap total risiko perbankan. Namun tidak mempengaruhi risiko sistematis, risiko unsystematic, risiko suku bunga dan risiko nilai tukar yang akan dihadapi oleh perbankan. Aktiviti *off balance sheet* liabiliti berpengaruh signifikan negatif terhadap total risiko dan risiko unsystematic yang akan dihadapi oleh perbankan,. aktiviti *off balance sheet* liabiliti ini juga berpengaruh signifikan positif terhadap risiko sistematis perbankan. Sedangkan dampaknya terhadap risiko suku bunga dan risiko nilai tukar mata wang tidak berpengaruh. Oleh itu, variabel kontrol TLTA hanya berpengaruh signifikan positif terhadap total risiko. Variabel kontrol LTA berpengaruh signifikan negatif terhadap total risiko, risiko unsystematic dan risiko suku bunga serta berpengaruh signifikan positif terhadap risiko sistematis. Variabel kontrol REA berpengaruh signifikan positif terhadap total risiko perbankan, berpengaruh signifikan negatif terhadap risiko unsystematic dan berpengaruh signifikan positif terhadap risiko suku bunga. Variabel FATA hanya berpengaruh signifikan positif terhadap risiko nilai tukar, Variabel kontrol LIQ berpengaruh signifikan positif terhadap total risiko perbankan, risiko sistematis dan risiko nilai tukar mata wang, Variabel kontrol CPDLA berpengaruh signifikan negatif terhadap total risiko perbankan dan risiko nilai tukar mata wang USD.

RUJUKAN

- Aktan, Bora, Sok-Gee Chan, Sasa Zikovic, and Pinar Evrim Mandaci (2013), "Off –balance sheet activities impact on commercial bank's performance: an emerging market perspective", *Economika Istraživanja-Economic Research*, (ISSN 133-677xprint), vol 26(3): p.117-132.
- Brooks, C. (2008). *Introductory econometrics for finance*. New York: Cambridge University Press.
- Bank Indonesia, (2008), Surat Edaran pelaksanaan PAPI No.11/5/DPNP, tanggal 27 Januari 2009,
- Calms, Christian and Raymond Theoret (2009), "The impact of off-balance-sheet activities on banks returns: an application of the ARCH-M to Canadian Data", *Seminar Participant at UQO and at the CD Howe Institute Conference on Financial Service's initiative*. September 11, 2009.
- Chaudhry, Mukesin (1980), "Commercial Bank's off-balance sheet activities and their relation with market-based", *4th afir international colloquim*. P.1241 – 1276.
- Field, A. (2009). *Discovering statistics using SPSS*, SAGE Publications
- Ghosh, Saibal and DM Nachane (2002), "Off-Balance sheet activities in banking: theory and indian experience", *MPRA paper No.17408*, post 20 September 2009, Reserve Bank of India.
- Hull, John C. (2012), *Risk Management and Financial Institutions, Third Edition*, United State of America: John Wiley & Son, Inc.
- Kangarluei, Saied Jabbarzadeh and Morteza Motavasel (2012), "The effect of off-balance sheet financing on profitability and leverage ratios", *Business Intelligence Journal* - January, 2012 Vol.5 No.1, p.85-90.
- Karim, Mohd. Zaini Abd, & Sok Gee Chan (2007), "Off-balance sheet activities and performance banks in Malaysia", *ICFAI Journal of financial economic*, Des2007, Vol 4 issue 4, p67-80, 14p, p.67-86.
- Mikati, Noma Ziadeh (2013), "Bank risk exposure, bank failure and off balance sheet activities: an empirical analysis for US. Commercial Banks", *University of Limoges, LAPE, 5 rue Félix Eboué, 87031 Limoges Cedex, France*. Paper presented at the 10th International Paris Finance Meeting December 20, 2012,
- Sakaran, Uma and Roger Bouquie (2010), *Research methods for business-a skill building approach, fifth edition*, India: Willey & Son Ltd..
- Sounders, Anthony (2011), *Financial institutions management – a risk management approach, Seventh Edition*, Singapore: Mc.Graw-Hill.
- Resti, Andrea and Andrea Sironi (2007), *Risk management and shareholders' value in Banking-from risk measurement models to capital allocation policies*, England: John Wiley & Sons Ltd.
- Wibowo, Purwo Adi (2012), "Aktiviti off-balance sheet, risiko, kinerja, profil risiko-kinerja" Tesis S-2 Manajemen Universitas Gajah Mada, Yogyakarta: Perpustakaan UGM . Melalui http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&act=view&typ=html&buku_id=55236.

SUMBER KHALAYAK DARI PERSPEKTIF ISLAM: TUMPUAN KEPADA RUJUKAN AL-QUR'AN

Mohamad Norzamani Sahroni

PENGENALAN

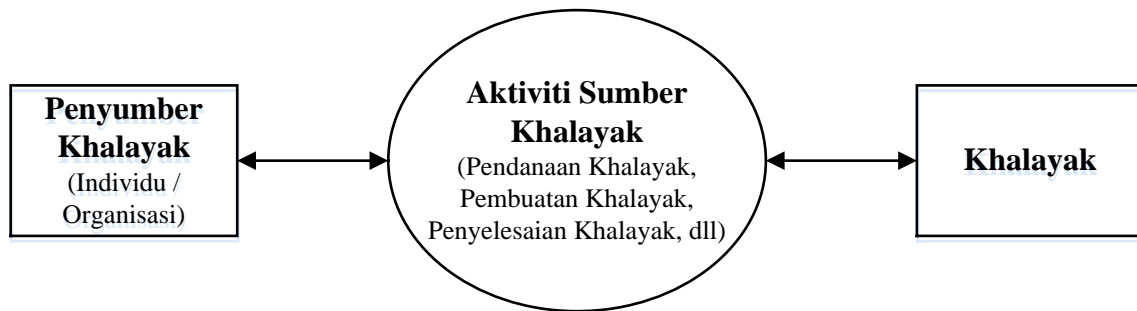
Sumber khalayak atau “*crowdsourcing*” merupakan istilah yang diperkenalkan mengenai usaha individu atau organisasi yang menggerakkan sesuatu aktiviti mereka menerusi sumbangan khalayak dan digerakkan menerusi penggunaan teknologi Internet. Aktiviti yang dimaksudkan tidak terhad kepada pendanaan khalayak, penyelesaian khalayak, penciptaan khalayak dan pengundian khalayak. Memandangkan konsep sumber khalayak ini telah menjadi suatu fenomena dan akan terus berkembang, maka terdapat suatu keperluan agar sumber khalayak ini mempunyai teras ilmu yang tersendiri disebabkan kekurangan kerangka teoretikal asasnya tersendiri dan seterusnya boleh dijadikan rujukan kontemporari. Oleh itu penulisan ini akan merujuk kepada sumber rujukan di dalam Islam tetapi dihadkan kepada rujukan al-Qur'an dahulu bagi menjelaskan bagaimana aktiviti sumber khalayak ini boleh menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai asas pembangunan kerangka teoretikalnya. Untuk peringkat awal, kaedah kajian terhad kepada mengenal pasti ayat-ayat al-Qur'an yang bertepatan dengan komponen asas sumber khalayak bagi membentuk model konseptual sumber khalayak berteraskan Islam. Kajian ini mendapati terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang memang boleh dijadikan asas pembentukan rangka kerja konsep berkaitan sumber khalayak. Adalah diharapkan asas model konsep sumber khalayak ini dapat diperkukuhkan dengan kaedah yang lebih tepat dan dapat terus dikembangkan lagi bagi mengatasi permasalahan yang timbul di dalam bidang sumber khalayak.

SUMBER KHALAYAK

Sumber khalayak adalah bidang yang menarik minat para penyelidik tentang bagaimana sesuatu aktiviti itu dapat digerakkan menerusi sumbangan khalayak. Di antara penulisan atau kajian sumber khalayak yang telah dijalankan di Malaysia adalah berkaitan pendanaan khalayak, penciptaan khalayak, pengundian khalayak dan penyelesaian khalayak di institusi pengajian tinggi (Solemon *et al.*, 2013), penglibatan warganegara di dalam sumber khalayak sektor perkhidmatan awam (Zahari, 2013), pencarian kapal terbang MH370 berasaskan sumber khalayak (Ambani, 2014), transformasi pertanian berasaskan sumber khalayak (Istikomah *et al.*, 2015), pendanaan khalayak bagi tujuan pengumpulan modal perniagaan berasaskan prinsip syariah (Hasan & Sulaiaman, 2016), perkongsian ekonomi berdasarkan sumber khalayak (Orangzib, 2017) dan platform sumber khalayak (Hussin & Salimun, 2018). Kajian-kajian ini menunjukkan bagaimana sumber khalayak ini berpotensi dijadikan sebagai alat bagi tujuan pembangunan masyarakat secara lestari.

Disebabkan aktiviti sumber khalayak ini bergerak secara organik, maka terdapat pelbagai definisi yang dikemukakan menerusi pelbagai kajian (Estellés-Arolas & González-Ladrón-De-Guevara, 2012). Bagaimanapun komponen asas sumber khalayak ini tidak lari daripada idea asal yang dikemukakan oleh Howe (2006) iaitu penyumber khalayak atau pencetus, aktiviti sumber khalayak dan khalayak itu sendiri sebagaimana di dalam Rajah 1. Penyumber khalayak atau pencetus boleh terdiri daripada individu atau organisasi. Manakala aktiviti sumber khalayak pula boleh terdiri daripada pelbagai bentuk aplikasi bergantung kepada keperluan penyumber khalayak sama ada berbentuk idea, kemahiran, pendapat, wang atau seumpamanya yang dapat menyelesaikan masalah mereka. Di antara aplikasi aktiviti sumber khalayak adalah penjanaan idea, tugas mikro, perisian sumber terbuka, penyertaan awam, sains rakyat, kewartawanan rakyat dan laman sesawang *wiki* (Hossain & Kauranen, 2015). Dan yang terakhir adalah khalayak iaitu orang awam yang menyumbang kepada sesuatu aktiviti sumber khalayak tersebut. Bergantung kepada sesuatu jenis aktiviti sumber

khalayak, secara umum khalayak boleh terdiri daripada dua kelompok iaitu berasaskan derma dan berasaskan ganjaran (Hasan & Sulaiaman, 2016).



Rajah 1: Komponen Sumber Khalayak

Daripada perbincangan di atas, terminologi sumber khalayak yang mula diperkenalkan oleh Howe (2006) sebenarnya tidak asing dengan konsep yang dibawa oleh Islam iaitu “*ta’awun*” dan sadaqah. Justeru penulisan ini cuba untuk membincangkan maksud sumber khalayak dengan lebih luas dari pandangan Islam dan sekali gus berpotensi untuk dijadikan asas pembangunan kerangka teoretikal sumber khalayak. Ini disebabkan bidang sumber khalayak ini masih memerlukan teori asas pengetahuannya tersendiri tanpa bergantung kepada konsep dan model ilmu daripada bidang yang lain (Ghezzi *et al.*, 2018; Tripathi *et al.*, 2017; Zhao & Zhu, 2014).

METODOLOGI

Terdapat beberapa sumber rujukan utama di dalam Islam iaitu Al-Qur’an, Al-Sunnah dan Ijtihad (Ab Majid & Ismail, 2012; Buang & Ramli, 2014; Mamat, 2015). Di dalam penulisan ini, asas kepada sumber rujukan adalah dihadkan kepada Al-Qur’an sahaja. Manakala Terjemahan Al-Qur’an yang diguna pakai adalah yang diterjemah oleh Sheikh Abdullah Basmeih (*Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur’an*, 1995). Jika terdapat sesuatu ayat Al-Qur’an yang perlu dijelaskan, maka kaedah yang digunakan pakai adalah terhad kepada tafsir Al-Qur’an dengan ayat Al-Qur’an yang lain (Yusoff, 2015). Kitab-kitab tafsir Al-Qur’an turut digunakan bagi tujuan untuk menjelaskan setiap maksud ayat Al-Qur’an yang bersesuaian dengan konsep sumber khalayak. Seterusnya sumber-sumber rujukan penulisan ini juga adalah terhad dengan penulisan yang diterbitkan di dalam bahasa Inggeris dan Melayu sahaja. Untuk peringkat selanjutnya, semua ayat Al-Qur’an yang terdapat di dalam penulisan ini akan dibincangkan bersama sarjana atau tokoh Islam yang terpilih yang akan dikenal pasti kemudian, agar ia boleh dijadikan asas model konsep sumber khalayak yang boleh diterima pakai.

DAPATAN

Perkataan sumber khalayak bukanlah suatu perkataan yang boleh didapati secara terus di dalam terjemahan ayat-ayat Al-Qur’an. Bagaimanapun berasaskan perbincangan di dalam bahagian Pengenalan, sumber khalayak dapat disimpulkan sebagai suatu kaedah bagi membolehkan seseorang individu atau sesebuah organisasi melaksanakan misi atau menyelesaikan masalah masing-masing dengan bantuan khalayak yang menyumbangkan sesuatu dalam bentuk idea, tenaga, wang atau harta menerusi yang diperoleh tetapi menerusi perantaraan teknologi komunikasi atau Internet. Salah satu ayat Al-Qur’an yang boleh dijadikan sumber rujukan berkaitan sumber khalayak ini adalah sebagaimana firman Allah SWT:

“Dan hendaklah kamu bertolong-tolongan untuk membuat kebajikan dan bertakwa dan janganlah kamu bertolong-tolongan pada melakukan dosa (maksiat) dan

penceroohan. Dan berfatwalah kepada Allah, kerana sesungguhnya Allah Maha Berat azab seksaNya (bagi sesiapa yang melanggar perintahNya).” (Al-Ma’idah, 2).

Dalam konteks perbincangan ini terdapat dua perkara yang disebutkan di dalam ayat di atas iaitu “bertolong-tolongan untuk membuat kebajikan” atau “*ta’awanu `alalbirr*”. Ia adalah frasa ayat yang ringkas tetapi tepat berkaitan aplikasi aktiviti sumber khalayak. Selanjutnya perkataan kebajikan atau “*al-birr*” dijelaskan di dalam surah al-Baqarah, 177:

“Bukanlah perkara kebajikan itu hanya kamu menghadapkan muka ke pihak timur dan barat, tetapi kebajikan itu ialah berimannya seseorang kepada Allah dan hari akhirat dan segala malaikat dan segala Kitab dan sekalian Nabi; dan mendermnya seseorang akan hartanya sedang ia menyayanginya, - kepada kaum kerabat dan anak-anak yatim dan orang-orang miskin dan orang yang terlantar dalam perjalanan dan kepada orang-orang yang meminta dan untuk memerdekakan hamba-hamba abdi; dan mengerjainya seseorang akan sembahyang serta mengeluarkan zakat; dan perbuatan orang-orang yang menyempurnakan janjinya apabila mereka membuat perjanjian; dan ketabahan orang-orang yang sabar dalam masa kesempitan dan dalam masa kesakitan dan juga dalam masa bertempur dalam perwangan perang Sabil. (orang-orang yang demikian sifatnya), mereka itulah orang-orang yang benar (beriman dan mengerjakan kebajikan); dan mereka itulah juga orang-orang yang bertakwa.”

Ayat di atas jelas menyatakan beberapa maksud kebajikan atau “*al-birr*”. Salah satunya disebutkan tentang dua perkara iaitu “mendermnya seseorang akan hartanya sedang ia menyayanginya” atau “*wa aatalmaalu `alaa hubbihi*” dan “kepada orang-orang yang meminta” atau “*assaa`ilin*”. Ia juga bertepatan dengan dua komponen sumber khalayak iaitu pihak yang meminta dan pihak yang memberi. Pihak yang memberi ini pula boleh menyumbang di dalam bentuk harta yang dipunyainya. Ayat yang berikutnya adalah dari surah Al-Hajj, 77) yang bermaksud:

“Wahai orang-orang yang beriman, rukuklah serta sujudlah (mengerjakan sembahyang) dan beribadatlah kepada Tuhan kamu (dengan mentauhidkanNya), serta kerjakanlah amal-amal kebajikan; supaya kamu berjaya (di dunia dan di akhirat).”

Ayat ini merupakan ayat yang menyeru agar orang-orang beriman mengerjakan amal-amal kebajikan atau “*wafalukhair*” secara umum dan sumber khalayak juga boleh disebut sebagai salah satu amal kebajikan.

PERBINCANGAN

Potongan ayat dari surah Al-Ma’idah (5:2) ini boleh dibincangkan dari tiga perkara utama iaitu yang pertama adalah arahan perbuatan tolong-menolong, yang kedua adalah sifat perbuatan tolong-menolong iaitu yang berupa kebaikan atau kebajikan dan bukan perkara maksiat atau dosa dan yang ke tiga iaitu bertakwa kepada Allah. Merujuk kepada kitab-kitab tafsir potongan ayat “*ta’awanu `alalbirr*” menjelaskan tentang suatu kewajipan tolong-menolong dan saling membantu di dalam menjalankan kebajikan (al-Zuhayli, 2016), melakukan kebaikan yang terdapat di dalamnya keredaan manusia dan dalam ketakwaan mendapat reda Allah (al-Jazairi, 2013) dan bertolong-tolongan secara berkumpulan yang berat sama dipikul dan ringan sama dijinjing dengan tujuan yang baik dan berfaedah yang didasarkan kepada menegakkan takwa (Hamka, 1982). Tafsir ayat ini adalah suatu penjelasan bahawa pelbagai aplikasi aktiviti sumber khalayak itu merupakan suatu bentuk perbuatan tolong-menolong yang dibolehkan.

Kemudiannya adalah perlu untuk dijelaskan hal yang dimaksudkan sebagai “*al-birr*” di dalam sesuatu aktiviti sumber khalayak tersebut. Sebagaimana maksud firman Allah di dalam Surah Al-

Baqarah (2:177) terdapat banyak perkara yang dimaksudkan sebagai “*al-birr*”. Tetapi kajian ini mengahadkan maksud “*al-birr*” iaitu

“Tetapi kebajikan itu ialah ... mendermanya seseorang akan hartanya sedang ia menyayanginya, ... kepada orang-orang yang meminta... (orang-orang yang demikian sifatnya), mereka itulah orang-orang yang benar (beriman dan mengerjakan kebajikan); dan mereka itulah juga orang-orang yang bertakwa.”

Potongan ayat dari surah Al-Baqarah (2:177) ini pula boleh dibincangkan dari empat perkara utama iaitu tafsiran “*al-birr*” secara umum, orang yang menderma dan apa yang didermakan, ketiganya orang yang meminta dan keempat adalah salah satu ciri orang yang bertakwa. Merujuk kepada al-Zuhayli (2016) dalam kitab tafsirnya, Abu Hayyn berkata bahawa kebajikan itu adalah orang yang memiliki kebajikan dan ia meliputi segala kebaikan. Manakala Quthb (2002) adalah tasawur ‘persepsi, pandangan hidup’, perasaan, amalan dan perilaku yang mempengaruhi hati perseorangan dan jemaah, amalan yang membekas dalam kehidupan peribadi dan masyarakat, tidak terhad kepada solat semata-mata. Dalam erti kata lain Quthb menjelaskan “*al-birr*” itu merupakan himpunan “*al-khair*” kebaikan. (al-Jazairi (2013) menjelaskan “*al-birr*” digunakan untuk ungkapan amal salih atau kebaikan berserta pahalanya iaitu syurga. Semua tafsir ini menjelaskan “*al-birr*” itu meliputi semua perkara yang baik-baik. Makanya salah satu ciri sumber khalayak adalah semua aktiviti khalayak adalah yang berbentuk kebaikan.

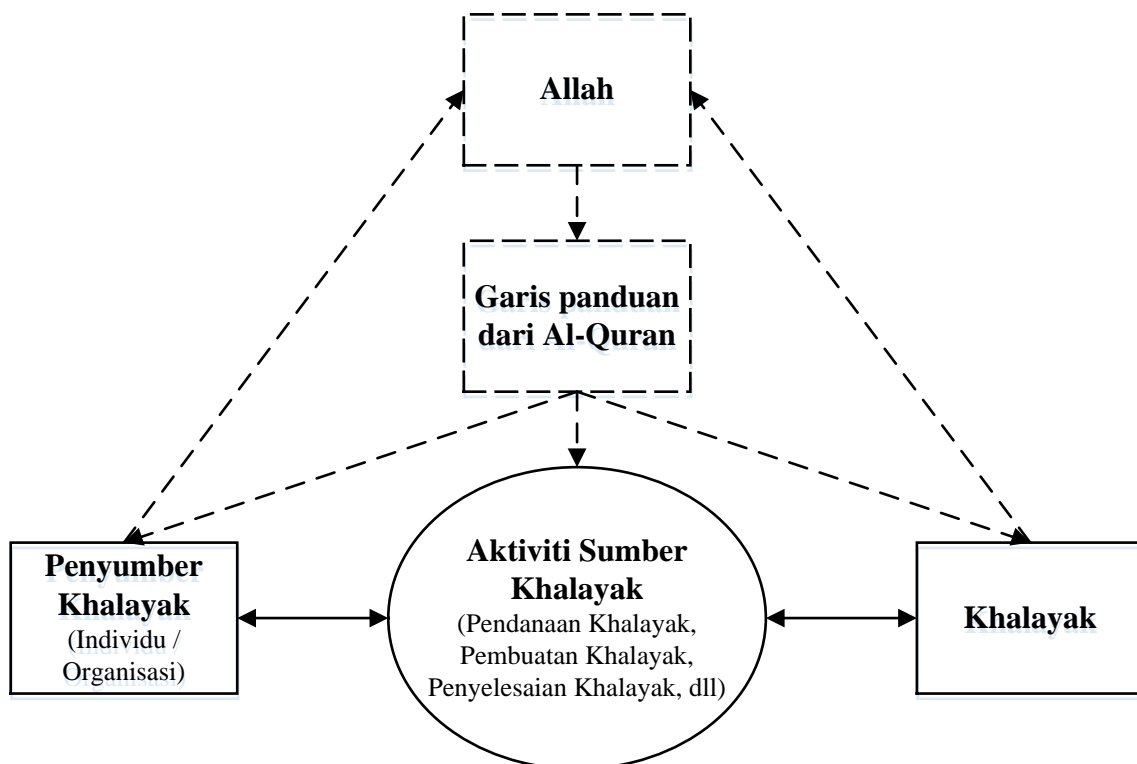
Seterusnya dalam potongan ayat “*wa aatalmaalu `alaa hubbihi*”, al-Jazairi (2013) mentafsirkan sebagai memberikan harta kepada orang lain untuk mendapatkan cinta dan reda Allah SWT. Manakala Hamka (1982) pula menyatakan inilah ujian yang pertama dari iman iaitu ujian untuk menyempurnakan kebajikan berbanding sifat bakhil kerana takut akan kekurangan. Al-Zuhayli (2016) pula menjelaskan di dalam tafsirnya iaitu memberikan harta yang dicintainya kepada orang-orang yang memerlukan, sebagai ungkapan kasih sayang kepada mereka dan demi memberi mereka bantuan untuk menarik mereka ke kehidupan yang mulia. Potongan ayat ini merujuk kepada salah satu komponen utama sumber khalayak iaitu khalayak itu sendiri atau orang awam yang akan menyumbangkan khususnya pelbagai jenis harta ke atas sesuatu aktiviti sumber khalayak. Di dalam ayat ini juga dijelaskan sifat harta yang terbaik untuk disumbangkan adalah harta yang paling dikasihinya. Sifat harta ini juga sebagaimana yang diulang di dalam ayat dari surah Ali `Imran (3:92). Kajian akan datang akan cuba menghuraikan lebih lanjut sifat-sifat harta yang diterangkan di dalam al-Qur’an dan mengenal pasti ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan dengan bagaimana seseorang yang tidak berharta boleh menyumbangkan sesuatu ke atas aktiviti sumber khalayak ini.

Dalam kajian sumber khalayak, semua aktiviti sumber khalayak ini dicetuskan oleh penyumber khalayak yang terdiri daripada individu ataupun organisasi. Di dalam potongan ayat dari surah al-Baqarah (2:177) memang disebutkan perkataan “*Al-Saa`ilin*” iaitu orang-orang yang meminta-meminta. Bagaimanapun hampir semua tafsir yang dirujuk menyatakan “*Al-Saa`ilin*” seperti berikut: mereka yang meminta orang-orang agar diberi sumbangan harta kerana dorongan memerlukan (al-Zuhayli, 2016); si fakir yang memerlukan, yang diperbolehkan meminta-minta untuk menutupi keperluan dirinya (al-Jazairi, 2013); orang-orang yang meminta-meminta iaitu para pengemis (al-Mahalli & al-Suyuti, 2012). Dalam konteks sumber khalayak tafsiran ini agak keras dan mungkin sesuai untuk individu yang fakir atau miskin. Bagaimanapun mungkin terdapat ayat al-Qur’an lain yang lebih sesuai bagi mewakili individu atau sekumpulan individu yang memerlukan bantuan daripada pihak lain.

Kembali kepada ayat dari surah Al-Ma’idah (5:2), seterusnya ditegaskan lagi iaitu pengharaman perbuatan tolong-menolong di dalam perbuatan maksiat dan dosa (al-Zuhayli, 2016), larangan tolong-menolong dalam melakukan dosa yang meliputi dosa besar dan kejelikan (al-Jazairi, 2013) dan tegahan bertolong-tolongan atas berbuat dosa dan menimbulkan permusuhan dan menyakiti sesama manusia (Hamka, 1982). Makanya salah satu ciri lain sumber khalayak adalah semua aktiviti sumber khalayak adalah yang bukan berbentuk maksiat mahupun dosa.

Dan berikutnya adalah arahan untuk bertakwa kepada Allah dengan menjalankan apa yang Allah perintah dan menjauhi apa yang Allah larang (al-Jazairi, 2013; al-Zuhayli, 2016) dan tempuhi jalan yang lurus dengan cara mematuhiNya untuk menghindari seksaan Allah di dunia dan akhirat (al-Mahalli & al-Suyuti, 2012). Ciri-ciri orang-orang bertakwa ini juga disebutkan sebagaimana dalam ayat dari surah Al-Baqarah (2:177). Sifat takwa kepada Allah inilah yang membezakan amalan yang diperintahkan di dalam Islam berbanding dengan barat. Secara lebih tepat di dalam bidang sumber khalayak yang menjadi kajian ini lebih memenuhi hubungan manusia dengan manusia atau khalayak dengan penyumber khalayak. Tetapi di dalam Islam setiap amalan mempunyai bukan setakat hubungan di antara manusia dengan manusia tetapi juga hubungan manusia dengan penciptanya iaitu Allah. Ia sebagaimana dalam tafsiran ayat dari surah Al-Hajj (22:77) iaitu mengerjakan kebajikan itu bersifat umum untuk semua pentaklifan dan mencakup amal-amal yang boleh menciptakan hubungan antara seorang hamba dengan Allah (hubungan vertikal) dan amal-amal yang boleh menciptakan hubungan sesama manusia (hubungan horizontal) yang akhirnya mendapat keberuntungan pahala, keredaan dan kejayaan di akhirat kelak (al-Zuhayli, 2016).

Berasaskan perbincangan ini, kajian ini mencadangkan model konsep sumber khalayak berasaskan Islam sebagaimana di dalam Rajah 2. Ia menunjukkan bagaimana hubungan di antara seseorang khalayak dengan penyumber khalayak dan bagaimana hubungan kedua-dua pihak khalayak dan penyumber khalayak kepada Allah. Seterusnya aktiviti sumber khalayak merupakan suatu bentuk aktiviti tolong-menolong yang didasari dengan garis panduan Al-Qur'an.



Rajah 2: Model konsep sumber khalayak berasaskan Islam

PENUTUP

Sumber khalayak merupakan suatu aktiviti yang membolehkan individu atau organisasi mendapatkan penyelesaian sesuatu masalah atau misi menerusi sumbangan dari orang ramai. Ia juga merupakan suatu bentuk kaedah membangunkan masyarakat secara lestari sekiranya khalayak atau orang ramai dapat memahami bahawa harta yang diperolehi itu ada haknya ke atas orang lain dan meyakini bahawa Allah yang akan membalas amalan yang dilakukan. Sebab itu amal soleh adalah ibadat yang diterima oleh Allah yang merangkumi ciri-ciri keikhlasan kepadaNya iaitu mempunyai hubungan langsung

dengan Allah, mementingkan cara pelaksanaan ibadat dan menyeluruh (Ab. Ghani, 2014). Justeru untuk menghindari sesuatu amalan menjadi sia-sia, maka kajian ini mencadangkan model konsep sumber khalayak dari perspektif Islam dan apabila dikembangkan lagi boleh mengatasi isu-isu yang timbul semasa aktiviti sumber khalayak dilaksanakan. Oleh itu kajian perlu dilakukan untuk mengenalpasti apakah permasalahan sedia di dalam bidang sumber khalayak. Fasa seterusnya model konsep ini akan dibincangkan bersama sarjana Islam sejauh mana ia boleh diterima pakai sebagai asas teorinya berteraskan Islam.

PENGHARGAAN

Penulis menghargai sokongan oleh Universiti Teknologi MARA dan Kementerian Pendidikan Malaysia (600-IRMI/DANA KCM 5/3/LESTARI(120/2017) atas bantuan kewangan yang diberikan.

RUJUKAN

- Ab Majid, M. Z., & Ismail, P. (2012). *Pengantar Pengajian Syariah*. Kuala Lumpur: Al Bayan Corporation Sdn Bhd.
- Ab. Ghani, A. (2014). *Sistem Ibadat Islam*. Nota Kursus Pengajian Syariah. Akademi Pengajian Islam dan Pusat Pendidikan Berterusan, Universiti Malaya. Kuala Lumpur.
- Al-Jazairi, S. A. B. J. (2013). *Tafsir Al-Qur'an Al-Aisar* (T. D. Sunnah Ed.). Jakarta: Darus Sunnah
- Al-Mahalli, A.-I. J. M., & As-Suyuthi, A.-I. J. A. (2012). *Tafsir Al-Jalalain* (N. Junaidi, Trans. 2nd ed. Vol. 1). Surabaya: Pustaka Elba.
- Ambani, P. (2014). Join the International Crowdsourced Search Effort for Malaysian Airlines MH370.
- Al-Zuhayli, W. (2016). *Tafsir Al-Munir: Akidah, Syariah, & Manhaj* (A. H. a. Kattani, Trans.). Jakarta: Gema Insani.
- Buang, A. H., & Ramli, R. (2014). *Pengantar kepada Syariat Islam*. Nota Kursus Pengajian Syariah. Akademi Pengajian Islam dan Pusat Pendidikan Berterusan, Universiti Malaya. Kuala Lumpur.
- Estellés-Arolas, E., & González-Ladrón-De-Guevara, F. (2012). Towards an integrated crowdsourcing definition. *Journal of Information science*, 38(2), 189-200.
- Ghezzi, A., Gabelloni, D., Martini, A., & Natalicchio, A. (2018). Crowdsourcing: a review and suggestions for future research. *International Journal of Management Reviews*, 20(2), 343-363.
- Hamka, A. A. A. (1982). *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panimmas.
- Hasan, A., & Sulaiaman, S. (2016). Pelaburan Secara Pengumpulan Dana Masyarakat dan Isu-isu Syariah yang Berkaitan. *Jurnal Muamalat*(9).
- Hossain, M., & Kauranen, I. (2015). Crowdsourcing: a comprehensive literature review. *Strategic Outsourcing: An International Journal*, 8(1), 2-22.
- Howe, J. (2006). The rise of crowdsourcing. *Wired magazine*, 14(6), 1-4.
- Hussin, M., & Salimun, S. (2018). Crowdsourcing Platform: A Review for Governing Operating Model. *Advanced Science Letters*, 24(2), 1187-1190. doi:10.1166/asl.2018.10713
- Istikomah, Qurat-ul-Ain, & Dahlan, A. R. A. (2015). The Transformation of Agriculture Based Economy to an Industrial Sector through Crowd Sourcing In Malaysia. *International Journal of Computer Science and Information Technology Research*, 3(1).
- Mamat, M. F. (2015). *Asas Akidah I*. Nota Kursus Pengajian Usuluddin. Akademi Pengajian Islam dan Pusat Pendidikan Berterusan, Universiti Malaya. Kuala Lumpur.
- Orangzib, J. (2017). Sharing Economy Leveraging on Crowd for Effective Marketing & Value-added Services.
- Quthb, S. (2002). *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an* (A. a. Yasin, Trans.). Jakarta: Gema Insani.
- Solemon, B., Ariffin, I., Din, M. M., & Anwar, R. M. (2013). A Review of the Uses of Crowdsourcing in Higher Education. *International Journal of Asian Social Science*, 3.
- Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur'an*. (1995). (S. A. Basmeih, Trans. Vol. 1). Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri.
- Tripathi, A., Tahmasbi, N., & de Vreede, G.-J. (2017). Theoretical Fashions in Crowdsourcing: A Snapshot of IS Research.
- Yusoff, M. Y. Z. (2015). *Pengajian Tafsir*. Nota Kursus Pengajian Syariah. Akademi Pengajian Islam dan Pusat Pendidikan Berterusan, Universiti Malaya. Kuala Lumpur.
- Zahari, A. (2013). Public Sector Crowdsourcing in Malaysia – Citizen Engagement.
- Zhao, Y., & Zhu, Q. (2014). Evaluation on crowdsourcing research: Current status and future direction. *Information Systems Frontiers*, 16(3), 417-434.

KOMPETENSI GURU PENDIDIKAN ISLAM SEBAGAI PENASIHAT AKTIVITI KOKURIKULUM: SATU SOROTAN LITERATUR

Muhammad Asraf Mazlan & Najahudin Lateh

PENGENALAN

Guru Pendidikan Islam (GPI) merupakan tenaga pendidik yang penting dalam organisasi sekolah. Mereka perlu mempunyai pengetahuan, kemahiran dan personaliti baik yang turut menjadi kayu ukur tahap kompetensi mereka dalam menjalankan tugas sebagai pendidik. Namun, kompetensi mereka bukan terhadap kepada kurikulum dalam kelas, sebaliknya turut merangkumi aspek kokurikulum sebagai guru penasihat. Malah, penglibatan GPI secara aktif dalam aktiviti kokurikulum akan memberi impak besar terhadap penyertaan murid seterusnya dapat meningkatkan penilaian 10 peratus markah kokurikulum murid bagi melanjutkan pelajaran ke Institut Pengajian Tinggi (IPT) (Sarjan *et al.*, 2010). Tulisan ini akan menyoroti literatur tentang peranan yang dimainkan oleh GPI serta tahap kompetensi GPI sebagai guru penasihat bagi kegiatan kokurikulum di sekolah menengah di Malaysia. Sorotan ini memberi tumpuan kepada tiga perkara, iaitu (i) Peranan GPI Sekolah Menengah; (ii) Kompetensi GPI sebagai guru penasihat kokurikulum; serta (iii) Isu dan cabaran yang dihadapi sebagai guru penasihat kokurikulum.

PENGURUSAN KOKURIKULUM SEKOLAH

Melalui Laporan Razak yang dimeterai pada tahun 1956, menjelaskan bahawa sistem pendidikan di Malaysia merangkumi dua paksi utama iaitu kurikulum dan kokurikulum (Saim & Idris, 2017). Menurut Warta Kerajaan bertarikh 31 Disember 1997, Jil. 41, No.26, Tambahan No. 94, Perundangan A.P.U (A) 531, Akta Pendidikan 1996, Peraturan-Peraturan (Kokurikulum Kebangsaan) mendefinisikan kokurikulum sebagai:

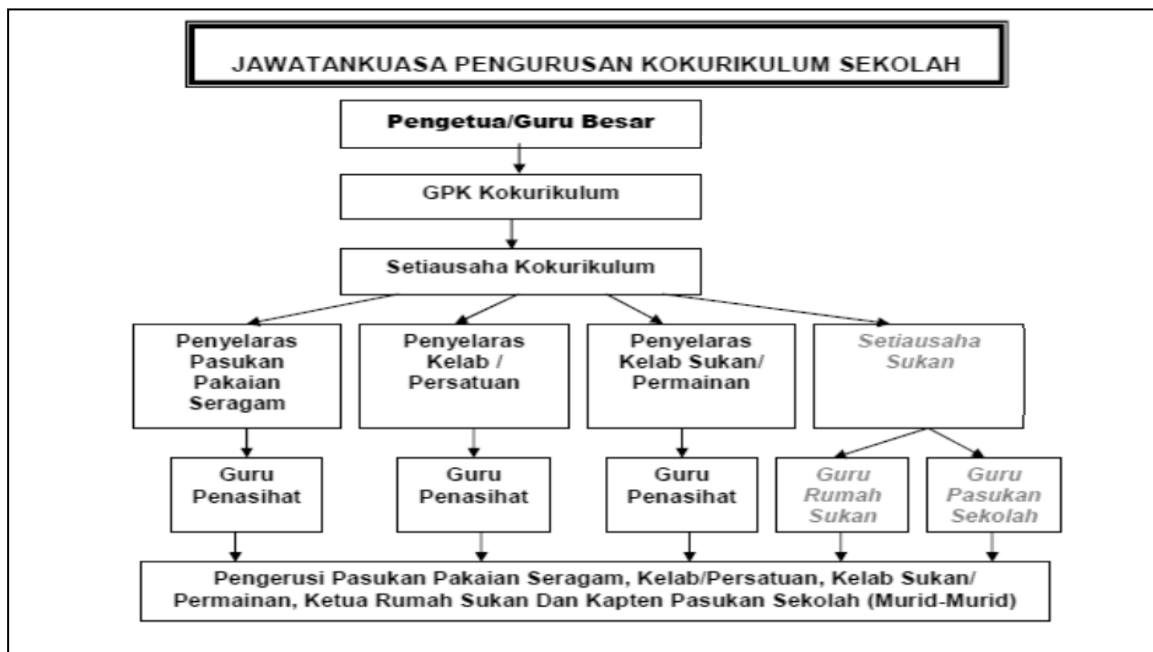
“Kegiatan kokurikulum” ertinya apa-apa kegiatan yang dirancang lanjutan daripada proses pengajaran dan pembelajaran dalam bilik darjah yang memberikan murid peluang untuk menambah, mengukuh dan mengamalkan pengetahuan, kemahiran dan nilai yang dipelajari di bilik darjah.”

Menerusi warta ini, adalah difahami bahawa aktiviti kokurikulum yang dijalankan merupakan kesinambungan daripada pembelajaran yang didapati oleh murid di dalam kelas. Ini kerana kegiatan kokurikulum yang dijalankan meliputi matapelajaran yang diajar di dalam kelas, hobi dan rekreasi, sukan dan permainan, badan beruniform, atau apa-apa persatuan lain yang mendapat kelulusan daripada Pendaftar (rujuk Peraturan 4 dalam Peraturan-Peraturan Pendidikan (Persatuan Sekolah) 1998 yang diterbitkan sebagai Warta Kerajaan Jil. 42/No. 11 (Tambahan No. 41), Perundangan (A), P.U. (A) 196 bertarikh 21 Mei 1998). Menjadi dasar kerajaan melalui Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) dengan menetapkan bahawa kegiatan kokurikulum di sekolah adalah wajib bagi semua murid di semua sekolah seperti termaktub dalam Seksyen 18, Akta Pendidikan 1996 (Akta 550). Oleh itu, setiap murid adalah diwajibkan untuk menyertai sekurang-kurangnya satu badan unit beruniform, satu kegiatan kelab dan persatuan dan satu kegiatan sukan dan permainan berdasarkan penyertaan minimum sebanyak lapan belas kali dalam unit beruniform dan dua belas kali setiap satunya dalam kelab dan persatuan dan sukan permainan dalam tempoh setahun (rujuk Perkara 5.1 dalam SPI Bil.1/1985KP(BS)8591/Jld11(29) bertarikh 2 Januari 1985).

Penglibatan guru sebagai penjawat awam dalam semua aktiviti kokurikulum adalah diwajibkan bagi melaksana, mengurus, menyelia dan mengelola setiap kegiatan yang dijalankan di

sekolah (rujuk Perkara 5.2 dalam SPI Bil. 1/1985 KP(BS)8591/Jld.11(29) bertarikh 2 Januari 1985). Oleh yang demikian, guru hendaklah secara bertulis diberikan perincian terhadap bidang tugas yang akan dipertanggungjawabkan secara spesifik, sama hal keadaannya dengan bidang kurikulum (Buku Pengurusan Kokurikulum, 2009). Keengganan guru yang juga penjawat awam dalam melaksanakan tugas adalah dianggap suatu kesalahan dan boleh dikenakan tindakan tatatertib (rujuk Perintah-perintah Am Pegawai Awam (Kelakuan dan tatatertib) (Bab D).

Pengetua/Guru Besar merupakan hirarki tertinggi dalam membuat keputusan di peringkat sekolah (Hashim *et al.*, 2016). Menurut Hamzah & Ayob (2015), Pengetua/Guru Besar merupakan individu terpenting dalam menguruskan kurikulum dan kokurikulum. Walau bagaimanapun, secara realitinya Pengetua/Guru Besar tidak terlibat secara terus dengan aktiviti kokurikulum kerana lebih tertumpu ke arah pengurusan sekolah di peringkat atasan. Oleh yang demikian, Guru Penolong Kanan Kokurikulum (GPK Kokurikulum) adalah ditugaskan untuk membantu Pengetua/Guru Besar dalam urusan kokurikulum. Walaupun begitu, tugas dan peranan tidak hanya berpusat kepada GPK Kokurikulum semata-mata, ini kerana Pengetua/Guru Besar masih mempunyai autoriti dalam membuat sebarang keputusan (Zainuddin *et al.*, 2016). Rajah 1 di bawah menunjukkan carta organisasi induk bagi pengurusan kokurikulum di sekolah.



Rajah 1: Carta organisasi induk pengurusan kokurikulum sekolah
 Sumber: Buku Panduan Pengurusan Kokurikulum (KPM, 2009)

Berpandukan pada carta organisasi yang ditunjukkan pada Rajah 1 di atas, GPK Kokurikulum akan dibantu oleh Setiausaha Kokurikulum yang bertindak sebagai penyelaras bagi semua aktiviti kokurikulum di sekolah. Kebiasaannya, guru penasihat yang dilantik oleh pihak pengurusan adalah terdiri dalam kalangan guru yang mengajar subjek akademik, contohnya GPI akan dilantik untuk menjadi guru penasihat persatuan/kelab Agama Islam. Selain daripada itu, guru juga dilantik sebagai guru penasihat berdasarkan minat, kecenderungan dan kebolehan guru itu sendiri.

Menurut Buku Panduan Pengurusan Kokurikulum (2009), tugas dan tanggungjawab guru penasihat bagi kelab/persatuan adalah seperti berikut:

- Memastikan mesyuarat agung diadakan bagi tujuan melantik ahli jawatankuasa.
- Memastikan ada perlembagaan dan peraturan.
- Memastikan aktiviti selaras dengan objektif sekolah.
- Memastikan jawatankuasa menjalankan tugas, seperti terkandung dalam perlembagaan.
- Merancang aktiviti tahunan dengan kerjasama murid.

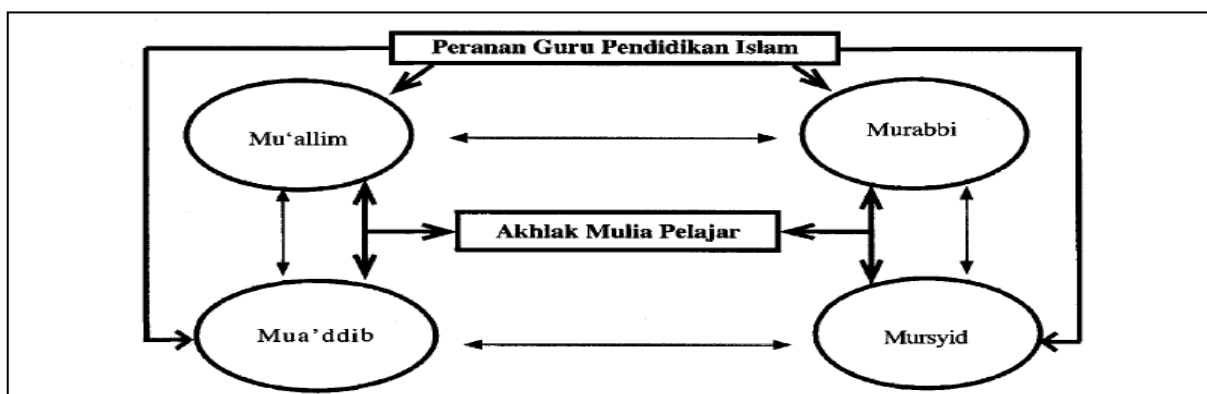
- Memastikan aktiviti berjalan mengikut jadual yang ditetapkan.
- Merancang strategi untuk peningkatan kecemerlangan pasukan badan beruniform, persatuan/kelab serta kelab sukan dan permainan.
- Memastikan pengurusan kewangan, harta benda dan peralatan kokurikulum diurus dan dipelihara dengan baik.
- Memastikan minit mesyuarat dan laporan aktiviti disedia dan difaalkan.
- Mendaftar setiap pasukan badan beruniform, persatuan/kelab, serta kelab sukan dan permainan.
- Bertanggungjawab memberi bimbingan dan tunjuk ajar serta galakan kepada ahli-ahli.
- Mengurus penyertaan ahli dalam aktiviti peringkat sekolah/zon/daerah dalam aktiviti yang dijalankan.

SOROTAN LITERATUR

Sorotan literatur dalam tulisan ini memberi tumpuan kepada tiga perkara, iaitu (i) Peranan GPI sekolah menengah; (ii) Kompetensi GPI sebagai guru penasihat kokurikulum; serta (iii) Isu dan cabaran yang dihadapi sebagai guru penasihat kokurikulum.

Kompetensi GPI Sekolah Menengah

Guru merupakan insan terpenting dalam mendidik serta membangunkan modal insan terutamanya bagi murid-murid di sekolah. Menurut Kamus Dewan Edisi Keempat (2005), guru ditakrifkan sebagai pengajar, pendidik, atau pengasuh. Menurut Hussin (2005), dalam Bahasa Arab terdapat pelbagai kata yang boleh merujuk kepada seorang guru antaranya *mu'allim* (orang yang mengajar), *murabbi* (orang yang mentarbiah), *muaddib* (orang yang mendidik dengan penekanan adab) dan *mursyid* (orang yang memberi petunjuk). Walaupun pelbagai istilah digunakan bagi menggambarkan peranan seorang guru, hakikatnya tugas hakiki guru adalah mengajar, mendidik, menekankan adab agar murid dapat berakhlak dengan akhlak yang terpuji seterusnya mencapai kejayaan sama ada di dunia mahupun di akhirat. Kesimpulan maksud dan peranan guru boleh dilihat melalui Rajah 2.



Rajah 2: Peranan Guru Pendidikan Islam (GPI)

Sumber: *Mendidik Generasi Berakhlak Mulia: Fokus Peranan Guru Pendidikan Islam* (Hussin, 2005)

GPI merupakan individu terpenting bagi merealisasikan hasrat yang terkandung dalam Falsafah Pendidikan Islam (FPI) dan Falsafah Pendidikan Kebangsaan (FPK) dan ia harus diakui sebagai satu profesion yang sangat mencabar. Kini, tugas guru bukan hanya sekadar mengajar akademik semata-mata, namun bagi mengembangkan semua potensi yang ada dalam diri murid dari segi rohani, jasmani, intelektual dan psikomotor murid (Tamuri & Ajuhary, 2010). Oleh itu, guru merupakan watak terpenting dalam mencapai matlamat dalam Pendidikan Islam (*al-Kaylani*, 2005).

Oleh yang demikian, banyak kajian yang telah dilakukan bagi melihat sejauh mana kompetensi GPI dalam mendepani arus perubahan pendidikan tanah air.

Kompetensi guru merujuk kepada pengetahuan, kemahiran dan ciri-ciri peribadi dan personaliti yang perlu ada dalam diri setiap insan yang bergelar guru (Ahmad & Kasim, 2017). Menurut Don (2005) guru memainkan peranan terpenting bukan sahaja sebagai pelaksana terhadap kurikulum pengajaran dan pembelajaran, malah terlibat dalam mendidik sahsiah dan personaliti murid. Semua ini menghendaki GPI mempunyai pengetahuan yang kukuh, serta kemahiran yang tinggi dalam kaedah pengajaran dan pengaplikasiannya terhadap pertumbuhan dan perkembangan diri murid.

Kajian Ahmad dan Kasim (2017) menyatakan bahawa kini terdapat keperluan yang mendesak bagi melahirkan GPI yang benar-benar memahami matlamat yang hendak dicapai melalui pendidikan dalam Islam. Keruntuhan akhlak dalam kalangan remaja pada hari ini memberikan tamparan yang cukup hebat bagi para guru kerana guru dianggap insan yang paling hampir dengan murid selepas ibu bapa. Desakan ini memerlukan GPI sebagai agen perubahan dalam masyarakat perlu melengkapkan diri mereka dengan pengetahuan yang luas, kemahiran yang tinggi, personaliti yang baik serta mampu diangkat menjadi *role model* dalam masyarakat amnya dan murid-murid khususnya. Kombinasi yang baik antara GPI dan murid dapat memberi impak positif kepada pembelajaran, sikap, akhlak dan sahsiah murid (Tamuri & Ajuhari, 2010).

Kajian daripada Ishak *et al.*, (2017) menyatakan guru terutamanya GPI perlu sentiasa mendalami ilmu pengetahuan secara konsisten bagi membina keterampilan diri yang kompetitif dengan zaman teknologi maklumat terkini. Menurut mereka, GPI sebagai agen perubahan perlu mempunyai matlamat yang jelas bagi melahirkan tenaga mahir pada masa akan datang yang bukan sekadar mempunyai kemahiran malah bersahsiah tinggi. GPI seharusnya sentiasa mempertingkatkan ilmu pengetahuan terutamanya dalam bidang kokurikulum selari dengan bidang kurikulum bagi memupuk minat murid serta meningkatkan pencapaian mereka dalam aktiviti kokurikulum (Husain *et al.*, 2017). Ini dipersetujui oleh Mohamed & Baba (2017) dengan menyarankan pihak pengurusan kokurikulum sekolah hendaklah bersedia untuk menambah pengetahuan dan kemahiran agar pelaksanaan kokurikulum dapat berjalan dengan baik dan berkesan.

Tamuri *et al.*, (2012) telah menjalankan kajian mengenai komponen-komponen asas untuk latihan GPI. Dapatan kajian telah menyenaraikan beberapa komponen tersebut, iaitu personaliti guru, ilmu pengetahuan guru, pengetahuan pedagogi kandungan, kepelbagaian kemahiran guru dan motivasi dalam P&P. Kemahiran amat penting bagi memastikan proses pengajaran berjalan dengan sistematik, serta kemahiran dalam mengurus selia aktiviti kokurikulum juga perlu dititikberatkan. Menurut Husain *et al.*, (2012) kompetensi guru penasihat kokurikulum terutamanya dari sudut kemahiran sebenarnya menjadi tunjang utama dan sokongan terhadap perkembangan aktif murid, seterusnya mampu memberi impak maksimum terdapat pencapaian kokurikulum murid,

Menurut kajian yang dilakukan oleh Mohamed *et al.*, (2016) guru khususnya GPI merupakan panduan yang paling hampir bagi murid selepas ibu bapa dari sudut pembinaan akhlak dan personaliti. Oleh yang demikian, GPI perlu sentiasa memperbaiki diri dengan menonjolkan cara hidup sebagai Muslim yang sempurna. Hasil daripada kajian yang dijalankan menunjukkan bahawa GPI sentiasa berakhlak mulia dan berpersonaliti tinggi sesuai dengan profesion keguruan mereka. Walau bagaimanapun, kajian daripada Mamat *et al.*, (2016) menyenaraikan beberapa masalah personaliti yang dihadapi oleh GPI, antaranya tidak membawa imej Islam yang baik dengan menyalahgunakan media sosial sehingga batas pergaulan antara lelaki dan perempuan tidak dipelihara. Ada juga di antara GPI yang terlibat dengan skim pelaburan yang tidak dibenarkan dan menjalankan perniagaan haram.

GPI Sebagai Guru Penasihat Kokurikulum

Peranan guru penasihat sebagai pihak pelaksana amatlah penting. Menurut Ghafar & Jalaludin (2011) guru penasihat perlu melaksanakan aktiviti yang dirancang dengan baik. Guru penasihat perlu menstruktur organisasi dengan menggunakan pelbagai kaedah dan metod agar aktiviti yang dirancang

dapat dijalankan dengan teratur. Menurut Baharom (2016), komitmen yang diberikan oleh guru bergantung kepada tahap kepuasan bekerja. Menurutnya lagi komitmen guru yang aktif, kreatif dan berdedikasi sebenarnya menjadi faktor utama bagi menarik minat murid menyertai aktiviti kokurikulum.

Kajian daripada Daud (2007) menunjukkan bahawa guru penasihat memainkan peranan penting dalam meningkatkan tahap penglibatan murid dalam aktiviti kokurikulum. Kajian ini disokong oleh Jaafar & Seng (2012) yang menyatakan bahawa peranan guru penasihat menjadi faktor yang mempengaruhi peningkatan penglibatan murid dalam aktiviti kokurikulum. Kajian daripada Ghafar dan Jalaludin (2011) menunjukkan peranan utama yang dimainkan oleh guru penasihat kokurikulum adalah sebagai pembimbing. Komitmen guru penasihat amat perlu bagi mengembangkan potensi murid agar seimbang dari semua aspek. Guru penasihat juga perlu merancang dan melaksanakan aktiviti kokurikulum dengan menggunakan metod dan kaedah yang tepat agar segala perancangan dan pelaksanaannya dapat memberi impak kepada pengguna iaitu murid. Hasil daripada kajian ini menunjukkan ada perkaitan kuat antara kemahiran guru dan komitmen terhadap pengurusan aktiviti kokurikulum.

Isu Dan Cabaran Yang Dihadapi Sebagai Guru Penasihat Kokurikulum

Kompeten menurut Hassan *et al.*, (2010) adalah cekap, berwibawa dan terlatih. Ini bermaksud guru yang kompeten mestilah cekap dan berwibawa bukan sahaja dalam aspek pengajaran, malah turut mempunyai kemahiran dalam pelbagai bidang termasuklah dalam aktiviti kokurikulum. Oleh yang demikian, sebagai guru penasihat aktiviti kokurikulum aspek-aspek ini perlu di ambil berat agar perjalanan kokurikulum akan setanding dan setaraf dengan bidang kurikulum. Komitmen yang kuat dan jitu diperlukan bagi memastikan perkara ini mencapai matlamat-matlamat yang disasarkan. Kajian oleh Sarjan *et al.*, (2010) menyatakan sistem pendidikan yang wujud sekarang tidak memberikan tumpuan penuh terhadap aktiviti kokurikulum kerana lebih mementingkan pencapaian akademik semata-mata. Sikap guru yang sambal lewa sebagai pelaksana juga memberi impak terhadap penyertaan murid dalam aktiviti kokurikulum. Ini turut diakui melalui kajian daripada Baharom (2016) mendapati bahawa komitmen guru dalam menjayakan sebarang aktiviti kokurikulum amat penting. Namun akibat daripada bebanan kerja dan kekangan masa yang dihadapi menyebabkan komitmen guru berkurangan. Menurut beliau, sambutan aktiviti kokurikulum dalam kalangan guru adalah kurang memuaskan. Ini kerana, wujudnya sikap sambal lewa dalam kalangan guru penasihat dan akhirnya tidak menjalankan aktiviti kokurikulum pada hari yang ditetapkan.

Hal ini dipersetujui oleh Wamin (2015) dalam kajiannya mengenai sikap guru terhadap aktiviti kokurikulum di Sekolah Berasrama Penuh (SBP) yang menunjukkan guru menganggap aktiviti kokurikulum sebagai satu bebanan. Hasil daripada kajian mendapati bahawa guru kurang bersungguh-sungguh dalam melaksanakan aktiviti kokurikulum disebabkan rasa terbeban dan kurang motivasi dalam menjalankan tugas mereka. Akhirnya, pelaksanaan kokurikulum adalah sekadar melepaskan batuk di tangga dan ini akan merencatkan proses pengembangan diri murid melalui aktiviti kokurikulum. Kajian Yahaya (2003) mendapati guru penasihat tidak mendapat latihan yang secukupnya semasa di universiti/maktab. Ini kerana tidak semua pelajar dapat mengambil bahagian dalam kegiatan kokurikulum disebabkan oleh kekurangan tempat selain daripada minat dan sikap pelajar itu sendiri. Kekurangan latihan dan penglibatan ini akhirnya menyebabkan mereka sendiri tidak berupaya untuk mengurus aktiviti kokurikulum yang dinamik apabila mereka sudah bergelar guru.

Kamsi (t.t) menjelaskan hasil dapatan daripada kajian yang dijalankan oleh Bahagian Naziran KPM (2010) dan Bahagian Kokurikulum dan Kesenian KPM (2011) mendapati bahawa aktiviti kokurikulum berteraskan persatuan/kelab di sekolah kurang mendapat sambutan oleh murid mahupun guru itu sendiri. Ini kerana masalah ketiadaan kurikulum yang lengkap, guru kurang berinisiatif kerana tidak berkemahiran dan akhirnya aktiviti yang dijalankan tidak menarik dan mencabar. Dapatan kajian juga menunjukkan bahawa aktiviti persatuan/kelab tidak sepopuler sebagaimana akitiviti unit badan beruniform dan sukan/permainan. Oleh yang demikian, data bagi guru penasihat berkemahiran dan

tidak berkemahiran perlu direkodkan. Guru penasihat yang tidak berkemahiran perlu diberi peluang menghadiri kursus dan latihan bagi meningkatkan tahap profesional mereka dalam aktiviti kokurikulum.

Kajian daripada Wamin (2015) mendapati bahawa antara punca masalah yang dihadapi dalam menguruskan aktiviti kokurikulum adalah kerana guru penasihat kurang kemahiran dalam unit bimbingannya. Hasilnya, guru penasihat menghadapi masalah dalam mempelbagaikan aktiviti yang mampu mengekalkan minat murid. Kekurangan latihan/kursus bagi mempertingkatkan pengetahuan sedia ada dan kemahiran dalam kalangan guru penasihat dilihat masih berlaku sehingga kini. Kebanyakan latihan/kursus yang diadakan adalah memfokuskan aspek kurikulum dan pedagogi semata-mata. Jika hal ini berterusan, sampai bilakah masalah ini dapat dirungkai demi mencari jalan penyelesaian terbaik. Namun begitu, menurut Muhamet Roli Hassan selaku Pengarah Bahagian Kokurikulum dan Kesenian melalui ucapannya dalam Seminar Transformasi Kokurikulum 2011 menjelaskan bahawa usaha untuk memberikan latihan kepada guru-guru penasihat kokurikulum sering kali tidak dapat dilaksanakan disebabkan oleh jumlah peruntukan yang diperuntukkan adalah tidak menentu. Hal ini menyebabkan guru penasihat hanya sekadar terlibat sebagai pemerhati sahaja ekoran daripada kekurangan kemahiran dan kepakaran (Utusan *Online*, 2011).

Hasil sorotan literatur di atas diringkaskan seperti pada Jadual 1.

Jadual 1: Ringkasan analisis sorotan kajian

Perkara	Penulis	Hasil Kajian
Kompetensi GPI	Hussin (2005)	Kepelbagaian istilah guru: <i>mu'allim</i> , <i>murabbi</i> , <i>muaddib</i> dan <i>mursyid</i> .
	Tamuri & Ajuhary (2010)	Guru bukan hanya sekadar mengajar akademik semata-mata, namun bagi mengembangkan semua potensi yang ada dalam diri murid.
	<i>al- Kaylani</i> (2005)	Guru merupakan watak terpenting dalam mencapai matlamat pendidikan dalam Islam.
	Ahmad & Kasim (2017)	Kompetensi ialah pengetahuan, kemahiran dan personaliti diri.
	Don (2005), Tamuri & Ajuhari (2010), Ahmad & Kasim (2017)	Keperluan mendesak bagi GPI untuk mencapai kompetensi tinggi. Guru khususnya GPI perlu mempunyai pengetahuan yang luas. Guru sebagai <i>role model</i> . Kombinasi antara GPI dan murid dapat memberi impak positif kepada pembelajaran, sikap, akhlak dan sahsiah murid.
	Ishak <i>et al.</i> , (2017), Husain <i>et al.</i> , (2017), Mohamed & Baba (2017), Tamuri <i>et al.</i> , (2012), Husain <i>et al.</i> , (2012)	GPI perlu sentiasa mendalami ilmu pengetahuan dan kemahiran. Bersedia meningkatkan kemahiran agar pelaksanaan kokurikulum dapat berjalan dengan baik dan berkesan. Mempelbagaikan kemahiran dalam kalangan GPI.
	Mohamed <i>et al.</i> , (2016), Mamat <i>et al.</i> , (2016)	GPI merupakan contoh tauladan terbaik bagi murid. Masih terdapat GPI yang tidak beretika sebagai guru agama.
GPI Sebagai Guru Penasihat Persatuan/Kelab Kokurikulum	Daud (2007), Ghafar & Jalaludin (2011), Jaafar & Seng (2012)	Guru penasihat kokurikulum memainkan peranan penting. Komitmen guru penasihat sangat penting. Guru penasihat sebagai pembimbing.

		Menarik penyertaan murid. Meningkatkan penglibatan murid.
Isu Dan Cabaran Yang Dihadapi Sebagai Guru Penasihat Kokurikulum	Sarjan <i>et al.</i> , (2010), Baharom (2016), Wamin (2015) Yahaya (2003). Kamsi (tt), Wamin (2015)	Guru penasihat bersikap samal lewa dalam melaksanakan aktiviti kokurikulum. Akibat daripada bebanan kerja yang banyak. Guru penasihat kurang bersungguh-sungguh kerana bebanan kerja dan kurang motivasi. Guru penasihat kurang mendapat latihan. Guru penasihat kurang berkemahiran. Kurang peruntukan untuk membuat latihan/kurs

PENUTUP

Penulisan berbentuk ilmiah melalui kajian-kajian yang dijalankan menunjukkan bahawa aspek kokurikulum juga harus dilihat selayaknya setaraf dengan kurikulum. Penyelidikan terkini disusuli dengan tindakan drastik harus diambil agar kompetensi GPI dalam mengurus selia kegiatan kokurikulum khususnya dapat dipertingkatkan. Hasil daripada sorotan kajian yang dijalankan mendapati bahawa GPI amat komited dalam urusan kurikulum dan pengajaran, namun masih belum mencapai kompetensi dalam aspek pengurusan kokurikulum. Sewajarnya, kajian yang mendatang harus berpusat kepada penilaian tahap kompetensi guru penasihat dalam menjayakan aktiviti kokurikulum di sekolah. Gerak kerja kokurikulum juga harus dititikberatkan oleh pihak sekolah terutamanya guru-guru penasihat dalam pembinaan fizikal dan spiritual murid-murid (Sarjan *et al.*, 2010). Menurut Mohd (2014) kedudukan kokurikulum adalah setaraf dengan kepentingan kurikulum dalam sistem pendidikan negara. Matlamat yang ingin dicapai dalam Falsafah Pendidikan Kebangsaan (FPK) hanya akan dapat direalisasikan melalui gandingan kedua-dua aspek tersebut.

RUJUKAN

- Ahmad, S. S., & Kasim, T.S.A.T. (2017). Permasalahan dan cabaran Guru Pendidikan Islam (GPI) dalam membentuk personaliti dan akhlak pelajar: Satu analisis secara kritis. In *Proceedings of the International Conference on Islam, Development and Social Harmony in Southeast Asia* (pp. 1-15).
- Al- Kaylani, Majid Arsan. (2005). *Ahdaf al- Tarbiyyah al-Islamiyyah*. Dubai: Dar al-Qalam, Emiriah Arab Bersatu (UAE).
- Baharom, M. (2016). Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Penglibatan Guru Dalam Aktiviti Kokurikulum Di Sekolah-Sekolah Menengah Daerah Saratok. In *Seminar Pendidikan Johor 2016*.
- Bahagian Sukan, Seni dan Kokurikulum (BSSK), KPM (2009): *Buku Panduan Pengurusan Kokurikulum*. Kuala Lumpur: A.G Grafik Sdn. Bhd.
- Daud, Y. (2007). Kedudukan ko-kurikulum di sekolah: Persepsi guru dan pelajar. *Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia: Bangi, Selangor*.
- Don, Y. (2005). Kepimpinan Pendidikan Di Malaysia. Bentong, Pahang: PTS Profesional Publishing Sdn. Bhd.
- Ghafar, M. N. B. A., & Jalaludin, J. B. (2011). Komitmen Guru-Guru Terhadap Pengurusan Kokurikulum Di Sekolah-Sekolah Kebangsaan Negeri Johor.
- Hamzah, M. I. M., & Ayob, N. (2015). *Peranan pengetua dalam pengurusan kokurikulum dari perspektif guru Sekolah Menengah Kebangsaan zon Keramat (the role of principal in the management of cocurricular from teacher's perspective at national secondary schools in zone of keramat)*. *Jurnal Pendidikan Malaysia (Malaysian Journal of Education)*, 40(2), 129-138.
- Hashim, S., Tumijan, A. S. H., Hussain, W. N. W. (2016). *Transformasi pengurusan kokurikulum melonjakkan penyertaan dan pencapaian kokurikulum sekolah sehingga persada antarabangsa: satu perkongsian ilmu di SK Canossian Convent, Segamat, Johor*. Diakses pada November 14, 2017. <http://conference.kuis.edu.my/ispen/wp-content/uploads/2017/10/Artikel-ISPEN.pdf>
- Hassan, S. C., Hassan, N. C., & Buang, N. A. (2010). Penguasaan Kemahiran Insaniah (Kemahiran Keusahawanan) Dalam Kalangan Guru Sekolah Di Malaysia. In *Proceeding of the 4th International Conference on Teacher Education; Join Conference UPI & UPSI Bandung, Indonesia, 8-10 November 2010* (pp. 8-10).

- Husain, H., Yaakob, S. N., & Razak, M. R. A. (2017). *Kompetensi Guru Dan Hubungannya Dengan Pencapaian Kokurikulum Murid Di Sekolah Menengah*. Simposium Pendidikan diPeribadikan: Perspektif Risalah An-Nur (SPRiN2017).
- Hussin, Z. (2005). Mendidik Generasi Berakhlak Mulia: Fokus Peranan Guru Pendidikan Islam [Educating a. *Masalah Pendidikan*, 28, 79-94.
- Ishak M., Abiddin N. Z., Fakhruddin F. M., (2017). Eksplorasi Peranan Guru Pendidikan Islam Sebagai Agen Perubahan Masyarakat Dari Perspektif Pendidikan Pengembangan. *International Journal of Education, Psychology and Counseling*, 2(6), 214-230.
- Jaafar, M. N., & Seng, K. T. (2012). Pengurusan Kokurikulum dan Hubungannya dengan Tahap Penglibatan Pelajar dalam Aktiviti Kokurikulum. In *Seminar Kebangsaan Majlis Dekan Pendidikan IPTA pada 7 - 9 Oktober 2012* (pp. 1–11). Hotel Puteri Pasific, Johor Baharu.
- Kamsi, M. A. (tt). *Melindungi masa instruksional dalam kegiatan kokurikulum di sekolah: isu dan cadangan penyelesaian*. Taklimat Pelaksanaan Melindungi Masa Instruksional (MMI) oleh Timbalan Ketua Pengarah Pelajaran Malaysia (Sektor Operasi).
- Kamus Dewan*, (Edisi Keempat) (2005). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mamat, M. A., Sa'ari, C. Z., Rahman, S. M. H. S. A., Ibrahim, M. L., Jusoh, C. R., Ismail, Z., & Bahri, M. L. A. S. (2016). *Isu dan Keperluan Etika Profesion Perguruan Islam (Eppi): Satu Kajian Awal Berdasarkan Pandangan Pakar*. Seminar Antarabangsa Pemeraksanaan Pendidikan Islam, (Madrasah). 20&21 Oktober 2016. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Mohamed, S., Jasmi, K. A., & Zailaini, M. A. (2016). Akhlak Guru dalam Pengajaran dan Pembelajaran Pendidikan Islam (Teacher's Good Behaviour in Teaching and Learning the Islamic Education). *Akademika*, 86(2).
- Mohamed, N. A. S., & Baba, S. (2017). Proses Pelaksanaan Pengurusan Kokurikulum Yang Diamalkan Oleh Kumpulan Pengurusan Kokurikulum Di Sekolah Menengah Harian. *JuPiDi: Jurnal Kepimpinan Pendidikan*, 3(3), 17-43.
- Mohd, Z. (2014). *Penilaian pelaksanaan polisi kokurikulum berdasarkan pengurusan dan pencapaian kokurikulum sekolah menengah di Kuala Lumpur* (Doctoral dissertation, Universiti Teknologi Malaysia).
- Peraturan 4, dalam Peraturan-Peraturan Pendidikan (Persatuan Sekolah) 1998 yang diterbitkan sebagai Warta Kerajaan Jil. 42/No. 11(Tambahan No. 41), Perundangan (A), P.U. (A) 196.
- Perintah-perintah Am Pegawai Awam (Kelakuan dan tata tertib) (Bab D).
- Perkara 5.1 dalam SPI Bil.1/1985KP(BS)8591/Jld11(29) bertarikh 2 Januari 1985).
- Perkara 5.2 dalam SPI Bil. 1/1985 KP(BS)8591/Jld.11(29) bertarikh 2 Januari 1985).
- Saim, S. M. Y., & Idris, M. S. (2017). Co-curriculum management practiced by principle in secondary level. *Social Science*, 47734-47736.
- Sarjan, F. M., Ghazali, S. M., Mohd Noor, H., & Sarjan, F. M. (2010). *Penglibatan guru secara aktif meningkatkan penyertaan pelajar menerusi penilaian 10 peratus markah kokurikulum melalui persatuan kemahiran hidup: tinjauan di Sekolah Menengah Kebangsaan Datin Onn Jaafar, Batu Pahat, Johor*. In: World Congress on Teacher Education for TVET in conjunction with World Teachers Day Celebration, 5 - 6 10 2010, Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.
- Seksyen 18, Akta Pendidikan 1996) – Akta 550.
- Tamuri, A. H., & Ajuhary, M. K. A. (2010). Amalan pengajaran guru Pendidikan Islam berkesan berteraskan konsep Mu'allim. *Journal of Islamic and Arabic Education*, 2(1), 43-56.
- Tamuri, A. H., Ismail, M. F., & Jasmi, K. A. (2012). Komponen asas untuk latihan guru pendidikan Islam. *Global Journal al-Thaqafah*, 2(2), 53-63.
- Tamuri, A. H., Ismail, M. F., & Jasmi, K. A. (2012). Komponen asas untuk latihan guru pendidikan Islam. *Global Journal al-Thaqafah*, 2(2), 53-63.
- Utusan Online. (2011). Kurang peruntukan, personel punca aktiviti kokurikulum kurang bermaya. Diakses pada Ogos 30, 2018. http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2011&dt=1013&pub=Utusan_Malaysia&sec=Dalam_Negeri&pg=dn_13.htm
- Wamin, A. (2015). *Hubungan Antara Sikap Guru Terhadap Kokurikulum Sekolah Berasrama Penuh di Negeri Selangor*. Tesis Sarjana Pendidikan. Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Yahaya, A. S. (2003). *Mengurus Sekolah*. Selangor: PTS Professional.
- Zainuddin, Z. A., Daud, Y., Nor, M., & Azmi, S. (2016). Pengurusan kokurikulum dan tahap penglibatan pelajar dalam aktiviti kokurikulum di Sekolah Menengah Kebangsaan Daerah Kuala Terengganu. *Proceeding of ICECRS*, 1, 891-900.

SOROTAN KAJIAN PENILAIAN TAHAP PENGUASAAN BAHASA ARAB DALAM KALANGAN PELAJAR

Muhamad Ammar Abdul Mutalib & Siti Noorbiah Md Rejab

PENDAHULUAN

Pendidikan Bahasa Arab di Malaysia bukanlah suatu perkara yang asing dalam masyarakat. Pendidikan Bahasa Arab telah pun diperkenalkan sejak dari peringkat sekolah rendah dan menengah. Bahkan, subjek Bahasa Arab merupakan bahasa kedua yang di ajarkan di sekolah-sekolah menengah agama. Antara objektif pengajaran dan pembelajaran Bahasa Arab di peringkat menengah ialah membolehkan pelajar menguasai empat kemahiran bahasa iaitu kemahiran mendengar, bertutur, membaca dan menulis (Rosni, 2012). Menurut Bailey (2005), beliau menegaskan bahawa kemahiran bertutur adalah satu kemahiran yang sukar dipelajari berbanding bahasa lain. Hal ini menunjukkan bahawa pembelajaran Bahasa Arab dalam memberi penguasaan kepada pelajar untuk menguasai empat kemahiran berbahasa yang utama telah pun di ajarkan di peringkat menengah lagi. Tambahan lagi, dengan adanya perkembangan silibus Bahasa Arab yang selalu melalui proses revisi yang menekankan penguasaan dalam bidang komunikasi Bahasa Arab, para pelajar sepatutnya telah pun menguasai asas-asas komunikasi Bahasa Arab yang merangkumi kemahiran mendengar, bertutur, membaca dan menulis sejak dari peringkat menengah lagi.

Pendidikan Bahasa Arab di universiti pula telah diperkenalkan sebagai satu jurusan ataupun kos bermula dari peringkat ijazah sarjana muda, sarjana dan seterusnya di peringkat doktor falsafah. Selain itu, pengajian Bahasa Arab ini diperkenalkan sebagai satu kursus tambahan kepada mereka yang berminat untuk mempelajarinya bagi pelbagai tujuan (Rosni, 2012) dan (Al Muslim & Zamri, 2012). Antara universiti awam yang menawarkan kursus ini adalah Universiti Malaya (UM), Universiti Putra Malaysia (UPM), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) dan Universiti Sultan Zainal Abidin (UNISZA). Menariknya, antara syarat kemasukan bagi Ijazah Sarjana Muda Bahasa Arab bagi universiti yang dinyatakan ialah pemohon mestilah mengambil subjek Bahasa Arab Tinggi di peringkat Sijil Menengah Malaysia (SPM). Hampir keseluruhan universiti yang menawarkan jurusan Bahasa Arab meletakkan kepujian dalam subjek Bahasa Arab Tinggi sebagai syarat utama permohonan. Manakala Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) pula, lulus kelas bahasa yang dijalankan selama dua semester merupakan syarat wajib bagi mereka yang ingin melanjutkan pengajian ke bidang Bahasa Arab di universiti ini.

BAHASA ARAB DALAM PENDIDIKAN NEGARA

Bahasa Arab merupakan salah satu bahasa tertua dan terbesar di dunia yang meliputi jumlah penutur dari pelosok dunia terutamanya daripada bangsa Arab. Kedudukan Bahasa Arab dan kesusasteraannya semakin kukuh dan sentiasa mendapat tempat dalam kalangan penduduk dunia disebabkan bahasa ini merupakan bahasa yang digunakan di dalam al-Qur'an dan al-Hadith sebagai bahasa wahyu. Allah SWT berfirman di dalam surah al-Hijr, 9, "Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Qur'an dan kamilah yang memelihara dan menjaganya." Begitu juga firman Allah SWT dalam ayat ke-2, surah Yusuf, "Sesungguhnya Kami menurunkan kitab itu sebagai al-Qur'an yang dibaca dengan Bahasa Arab, supaya kamu (menggunakan akal) untuk memahaminya". Ibn Kathir mentafsirkan ayat tersebut, "Yang demikian itu (bahawa al-Qur'an diturunkan dalam Bahasa Arab) kerana Bahasa Arab adalah bahasa yang paling fasih, jelas, luas dan maknanya lebih mengena dan sesuai untuk jiwa manusia. Oleh kerana itu kitab yang paling mulia iaitu al-Qur'an diturunkan kepada rasul yang paling mulia iaitu Muhammad Rasulullah SAW, dengan bahasa yang termulia iaitu Bahasa Arab, melalui perantara malaikat yang paling mulia iaitu malaikat Jibril, ditambah kitab ini pun diturunkan pada dataran yang

paling mulia di atas muka bumi iaitu tanah Arab, serta awal turunnya pun pada bulan yang paling mulia iaitu Ramadan, sehingga al-Qur'an menjadi sempurna dari segala sisi.”

Dalam pendidikan Malaysia, kurikulum Bahasa Arab untuk sekolah menengah menurut Zainal Abidin (1990) mula digubal secara rasmi pada tahun 1977 dengan penubuhan Sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA). Usaha menerima pendekatan pengajaran Bahasa Arab secara komunikatif pula bermula pada tahun 1980 sehinggalah apabila Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah (KBSM) dilaksanakan, Kurikulum Bahasa Arab juga digubal semula dan dilaksanakan di semua sekolah menengah kebangsaan agama, sekolah berasrama penuh dan kelas aliran agama mulai tahun 1991. Dalam Akta Pendidikan 1996 dinyatakan dengan jelas status Bahasa Arab sebagai bahasa asing bersama dengan bahasa Jepun, Jerman dan Perancis. Pelaksanaan Bahasa Arab sebagai salah satu mata pelajaran di sekolah adalah bahawa Bahasa Arab Komunikasi sebagai Mata Pelajaran Tambahan dan Bahasa Arab Tinggi sebagai Mata Pelajaran Elektif. (Kementerian Pendidikan Malaysia, 1997) Matlamat pengajaran Bahasa Arab Komunikasi seperti yang dinyatakan dalam Kementerian Pendidikan (2002b) adalah “pengajian Bahasa Arab di sekolah menengah bermatlamat kepada membolehkan murid menguasai kemahiran-kemahiran berbahasa iaitu mendengar, bertutur, membaca dan menulis dengan memberi perhatian kepada kemahiran bertutur; menguasai perbendaharaan kata dan meningkatkan kepekaan mereka bagi menggunakannya dengan tepat serta meningkatkan penghayatan akhlak mulia dan nilai-nilai murni.(m.s:1)

Pernyataan matlamat di atas jelas menunjukkan bahawa matlamat Bahasa Arab Komunikasi adalah untuk membolehkan pelajar berkomunikasi terutama secara lisan menggunakan Bahasa Arab. Manakala objektif Bahasa Arab Komunikasi pula adalah menjurus kepada kemahiran berbahasa yang empat iaitu mendengar, bertutur, membaca dan menulis di samping penguasaan tatabahasa Arab dan penambahan perbendaharaan kata. (Azhar & Hasan, 2011). Matlamat kurikulum Bahasa Arab Komunikasi sebagaimana yang telah dinyatakan adalah untuk membolehkan pelajar berkomunikasi secara lisan dalam kehidupan seharian mereka. Mereka diharap dapat menguasai kemahiran-kemahiran berbahasa iaitu mendengar, bertutur, membaca dan menulis dengan memberi perhatian kepada kemahiran bertutur. Bahkan antara objektif penting mata pelajaran tersebut ialah agar pelajar membiasakan diri mendengar bahan Bahasa Arab di samping dapat bertutur dengan fasih dan lancar mengeluarkan pendapat dalam situasi-situasi tertentu. (Kementerian Pendidikan Malaysia, 2002)

Dalam pengajaran bahasa, pada umumnya ada empat kemahiran yang dipentingkan, iaitu kemahiran mendengar, kemahiran bertutur, kemahiran membaca dan kemahiran menulis. (Mackey,1974). Oleh itu, pengajaran Bahasa Arab di Malaysia telah meletakkan matlamat membolehkan pelajar menguasai empat kemahiran bahasa iaitu kemahiran mendengar, bertutur, membaca dan menulis (Zawawi *et al.*, 2011).

PENILAIAN KEMAHIRAN BAHASA

Penilaian menjadi bahagian penting dalam pengajaran kerana ia memberikan maklumat penting atau input mengenai pertumbuhan dan pencapaian kesukaran yang dihadapi pelajar, gaya pembelajaran, tahap kebimbangan. Ini kerana pengajaran yang berkesan serta ujian yang berkesan walaupun dua sisi yang berbeza tetapi saling berkait rapat antara satu sama lain. Penilaian bukan hanya untuk mengukur pembelajaran pelajar pada akhir kursus, tetapi berguna dalam diagnosis, ramalan, pemilihan, penggredan, bimbingan, pembetulan diri dan lain-lain. Penilaian juga tidak menilai hanya kemajuan dan pencapaian pelajar tetapi juga keberkesanan bahan dan kaedah pengajaran digunakan.

Menurut Desheng & Varghese (2013), ujian dan penilaian kemahiran bahasa dan kecekapan adalah komponen yang sangat penting dalam pengajaran bahasa. Penilaian bahasa secara dasarnya diklasifikasikan kepada dua jenis iaitu ujian pencapaian dan ujian kemahiran seperti mendengar, bercakap, membaca, menulis dan sub-kemahiran seperti pemahaman, perbendaharaan kata, tatabahasa, ejaan, tanda baca dan lain-lain. Jenis ujian yang berbeza bertujuan untuk menguji pengetahuan pelajar dalam kemahiran berbahasa.

Penilaian adalah pengumpulan maklumat yang sistematik untuk tujuan membuat keputusan. Ia adalah pengumpulan, analisis dan tafsiran daripada banyak aspek dalam program pendidikan dan latihan sebagai sebahagian daripada proses yang diiktiraf untuk menilai keberkesanannya. Penilaian ditakrifkan sebagai percubaan untuk memahami apa yang berlaku untuk menilai nilai dan membuat keputusan mengenainya. Terdapat penilaian dalaman dan luaran dalam kebanyakan institusi pendidikan (Desheng & Varghese, 2013). Pengkaji boleh menyenaraikan pelbagai sebab untuk melakukan penilaian.

Dalam tiga dekad terakhir, terdapat perkembangan teoretikal dan metodologi yang luar biasa dalam bidang penilaian (Desheng & Varghese, 2013). Di samping kemajuan dalam perkembangan yang berlaku, masih terdapat banyak masalah asas yang dihadapi oleh bidang ini kerana bidang ini tidak seperti bidang perubatan, penilaian bukanlah satu disiplin yang telah dibangunkan dalam tempoh beribu-ribu tahun sepertimana bidang perubatan, jadi kita belum berada di pentas di mana kita mempunyai suatu ensiklopedia yang besar yang akan membawa kita melalui apa-apa penilaian langkah demi langkah, atau memberikan definisi yang jelas tentang apa yang diperlukan oleh penilai dalam melakukan penilaian kemahiran bahasa (Davidson, 2005). Oleh itu, boleh dikatakan bahawa masalah utama yang dihadapi oleh penilai ialah kekurangan takrifan penilaian yang jelas, yang boleh menggariskan mengapa penilaian program secara berkala dipertikaikan sebagai proses asal, yang fungsi utamanya adalah membentuk dan menghasilkan suatu pertimbangan yang sah dan wajar yang menjadi asas bagi cadangan yang bersesuaian. Walau bagaimanapun, pematuhan yang ketat kepada satu set andaian metodologi yang digunakan dalam bidang penilaian boleh menjadikan bidang ini lebih diterima oleh arus perdana tetapi pematuhan yang ketat ini secara tidak langsung mencegah penilai untuk membangunkan suatu strategi baru untuk menangani masalah yang dihadapi (Hurteau, M.; Houle, S., & Mongiat, S., 2009).

Namun, hanya sedikit laporan penilaian yang digunakan oleh klien (Datta, 2006). Satu alasan dan juga justifikasi bagi permasalahan ini adalah bahawa apabila penemuan ataupun hasil penilaian dicabar atau penggunaan set instrumen dalam menilai telah gagal, ia adalah kerana pihak berkepentingan dan pelanggan mendapati kesimpulan dalam kerja penilaian adalah lemah dan tidak meyakinkan (Fournier & Smith, 1993). Beberapa sebab kenapa situasi ini berlaku mungkin disebabkan oleh kegagalan penilai untuk menubuhkan satu set tujuan bersama dengan klien, atau mencipta suatu matlamat yang sukar dicapai dan dinilai, serta gagal untuk berkompromi dan menggabungkan budaya perbezaan individu proses penilaian. Jadinya, masalah ini tidaklah disebabkan oleh kekurangan takrifan penilaian yang jelas, sebaliknya disebabkan oleh penilai yang cuba mengenakan tanggapan dan definisi penilaian yang telah pun dipengaruhi oleh penilai sendiri katas klien. Punca utama kepada lemahnya penggunaan set penilaian adalah disebabkan kekurangan dalam membangunkan model ataupun modul dalam menilai sesuatu yang sesuai dengan keperluan dan kehendak klien, disebabkan oleh idea (atau definisi) yang telah ditentukan sebelumnya tentang apa yang dinilai daripada apa yang diperlukan oleh klien. (House, 1980).

Definisi Penilaian

Penilaian adalah perbandingan kesan sebenar (projek) terhadap rancangan strategik yang telah dipersetujui. Ia melihat kepada objektif asal, pada apa yang telah dicapai dan bagaimana ia dicapai. Ia boleh menjadi formatif yang berlaku sepanjang hayat terhadap sesuatu projek atau organisasi, dengan niat untuk meningkatkan strategi atau cara sesuatu projek atau organisasi berfungsi. Ia juga boleh menjadi ringkasan, menggambar pembelajaran daripada projek yang telah siap atau organisasi yang tidak lagi berfungsi (Desheng & Varghese, 2013).

Penilaian secara semula jadinya merupakan pendekatan secara teoretis (sama ada secara eksplisit atau tidak) dan akibatnya, definisi penilaian akan disesuaikan dengan teori, pendekatan, keperluan, tujuan dan metodologi penilaian itu sendiri (Desheng & Varghese, 2013). Setelah mengatakan ini, penilaian ditakrifkan sebagai:

- i- Kaedah saintifik yang sistematik, ketat dan teliti untuk menilai reka bentuk, pelaksanaan, penambahbaikan atau hasil program. Ia adalah proses yang berintensifkan sumber, kerap memerlukan sumberdaya, seperti, kepakaran penilai, buruh dan anggaran bajet yang besar
- ii- Penilaian kritis, sebagai tujuan yang mungkin, sejauh mana suatu perkhidmatan ataunya bahagian komponen memenuhi matlamat yang dinyatakan (St Leger dan Walsworth-Bell). Fokus definisi ini adalah pada mencapai pengetahuan objektif dan mengukur secara saintifik atau kuantitatif yang telah ditetapkan dan luaran konsep.
- iii- Satu kajian yang direka untuk membantu sesetengah penilai dan pengguna untuk menilai kebolehan objek dan bernilai (Shufflebeam, 1980). Di dalam ini definisi tumpuan adalah pada fakta serta nilai pertimbangan sarat hasil program dan nilai.

Tujuan Penilaian

Tujuan utama program penilaian adalah menentukan kualiti sesuatu dengan merumuskan satu set pertimbangan (Stake & Schwandt, 2006). Pandangan tentang penilaian yang lain ialah suatu projek, penilai dan pihak berkepentingan lain (termasuk para penaja) akan mempunyai gagasan potensi idea yang berbeza tentang cara terbaik untuk menilai sesuatu projek kerana masing-masing mempunyai definisi "merit" yang juga berbeza. Dari perspektif ini, penilaian adalah istilah yang dipertikaikan, kerana penilai menggunakan istilah penilaian untuk menggambarkan penilaian, atau penyiasatan terhadap sesuatu program sementara yang lain hanya memahami penilaian sebagai sinonim dengan penyelidikan yang digunakan.

Tidak semua penilaian berfungsi dengan tujuan yang sama. Beberapa penilaian berfungsi sebagai fungsi pemantauan dan bukan hanya memberi tumpuan kepada hasil program yang dapat diukur atau penemuan penilaian dan senarai penuh jenis penilaian akan sukar di kompilasi. Ini kerana penilaian bukanlah sebahagian daripada rangka kerja teori bersepadu, dengan membentuk beberapa disiplin, termasuk pengurusan dan teori organisasi, analisis dasar, pendidikan, sosiologi, antropologi sosial dan perubahan sosial.

Piawaian dalam Ujian dan Penilaian

Bergantung kepada topik perbincangan, terdapat kumpulan profesional yang melihat kepada kualiti dan ketekalan dalam proses penilaian. *Joint Committee on Standard for Educational Evaluation* telah membangunkan piawaian bagi program, kakitangan dan penilaian pelajar. Piawaian Jawatankuasa Bersama ini dipecahkan kepada empat bahagian: Utiliti, Kebolehfleksibiliti, Kewajaran dan Ketepatan. Pelbagai institusi Eropah juga telah menyediakan standard mereka sendiri, lebih kurang berkaitan dengan yang dihasilkan oleh Jawatankuasa Bersama. Mereka menyediakan garis panduan mengenai penilaian nilai berdasarkan penilaian sistematik, kecekapan penilaian dan integriti, menghormati orang dan kebajikan umum.

American Evaluation Association telah membuat satu set Prinsip Panduan untuk Penilai. Susunan prinsip ini tidak mengikut susunan kepentingan di antara satu sama lain. Keutamaan akan berbeza mengikut keadaan dan peranan penilai. Prinsip-prinsip ini adalah seperti berikut:

- i- Aspek Pengujian Kemahiran Bahasa:
 - Kemahiran Mendengar
 - Kemahiran Bertutur
 - Kemahiran Membaca
 - Kemahiran Menulis
- ii- Jenis-jenis Ujian Bahasa:
 - 1- Ujian Pencapaian
 - Dikaitkan dengan proses pengajaran
 - Menilai kemajuan yang telah dicapai
 - Harus menyokong pengajaran yang berkaitan dengannya
 - Penilaian Alternatif

- Keperluan penilaian untuk disepadukan dengan matlamat kurikulum
 - Pelajar adalah terlibat dalam penilaian diri
- 2- Ujian Kemahiran
- Bertujuan untuk mewujudkan kesediaan ujian bagi pengambil ujian untuk peranan komunikasi tertentu
 - Ukuran am "keupayaan bahasa"
 - Mengukur sifat yang stabil
 - Digunakan untuk membuat ramalan mengenai prestasi bahasa masa depan (Hamp-Lyons, 1998)
 - Ujian berskala tinggi
- iii- Menilai Kemahiran Bahasa
- Keupayaan Kegunaan Ujian Bahasa = Kebolehpercayaan + Kesahan + Kesan
Kesahan + Interaktiviti + Praktikaliti
- iv- Kualiti Penting dalam Pengukuran
- Kebolehpercayaan
 - Membina Kesahihan

SOROTAN LITERATUR PENGUASAAN BAHASA ARAB

Pelbagai kajian telah dilakukan dalam mengkaji tahap penguasaan Bahasa Arab dalam kalangan pelajar bermula daripada pelajar yang mengambil subjek bahasa ini di peringkat menengah sehinggalah ke peringkat pengajian tinggi iaitu ijazah. Tujuan kajian-kajian sebegini dijalankan adalah bagi mengetahui sejauh mana keberkesanan pembelajaran dan pengajaran bahasa ini dalam mencapai tujuannya iaitu membolehkan pelajar berkomunikasi di dalam Bahasa Arab. Penguasaan bahasa bagi tujuan komunikasi merupakan penguasaan pada aras yang paling tinggi kerana ia merupakan penguasaan dalam pembentukan ayat (Asmah, 1989). Kemuncak keupayaan berbahasa itu terletak kepada kebolehan membuat ayat-ayat unggul dan sempurna dari sudut tatabahasa (Chomsky, 1965). Kemahiran komunikasi bukan sahaja terletak kepada kemahiran membuat ayat yang gramatis, tapi berupaya menggunakan ayat itu dalam konteks sosial, wacana dan strategi dengan betul (Canale, 1983 & Taimah, 2006). Kemahiran komunikasi bukan sahaja memerlukan kepada kemahiran tatabahasa dan kosa kata, tapi juga mahir dalam peraturan bertutur. Sebagai contoh, penutur tahu waktu yang sesuai untuk memulakan percakapan, apa tajuk yang sesuai dan bagaimana untuk memulakannya (Nessa, 1983).

Menurut Jaseem (1996) dan Rahimi (2005), tahap penguasaan Bahasa Arab dalam kalangan pelajar juga dipengaruhi oleh faktor-faktor dalaman seperti kurang minat, tahap motivasi diri yang rendah, sikap pelajar yang sambil lewa dan juga faktor-faktor sahsiah diri pelajar. Sebagai contoh, kemahiran membaca dalam pengajaran dan pembelajaran Bahasa Arab di sekolah masih berada pada tahap yang masih lemah kerana pelajar tidak dapat menguasai kemahiran bahasa ini disebabkan kurang minat terhadap Bahasa Arab di samping kurang penggunaan bahasa ini dalam interaksi harian. Pelajar hanya mempelajari bahasa ini di sekolah dengan masa yang terhad dan kurang kesedaran tentang kepentingan bahasa ini menjadikan pembelajaran bahasa ini berada pada tahap yang masih lemah (Muhammad, A., Jasmi, K. A., Mustari, M. I., Nasbon, R., Awang, N. F., 2012).

Menurut sebuah kajian yang dijalankan oleh Nadwah & Nadhilah (2014) mendapati 70 peratus pelajar yang mengikuti kursus kemahiran bertutur Bahasa Arab, iaitu BA (LQS 0415) yang ditawarkan oleh CELPAD (*Centre for Languages & Pre University Academic Development*), *International Islamic University Malaysia* (IIUM) tidak mampu mengikuti perbincangan dalam kelas dengan efektif disebabkan penguasaan Bahasa Arab mereka yang lemah. Perkara ini membuktikan bahawa kelemahan dalam menguasai kemahiran berbahasa Arab akan memberikan impak dan kesan

negatif dalam sesi pengajaran dan pembelajaran kepada pelajar. Selain itu, kajian ini juga mendapati bahawa kesukaran dalam berbahasa Arab telah membantutkan keupayaan pelajar dalam aktiviti yang memerlukan kemahiran bertutur. Pelajar berdepan dengan lebih banyak masalah ketika melaksanakan tugas secara individu kerana mereka perlu melaksanakannya dengan sendiri. Selain itu, kekurangan kosa kata semasa bertutur juga mengganggu kelancaran pelajar ketika sesi penyampaian.

Komunikasi memerlukan kepada kecekapan berbahasa yang dipanggil “communicative competency” (Hymes, 1972) dimana kecekapan berbahasa ini mempunyai hubung kait dengan tahap penggunaan bahasa dalam kehidupan seseorang (Taimah, 1989). Antara faktor lain yang menyumbang kepada tahap penguasaan kemahiran berbahasa Arab yang lemah adalah disebabkan oleh tahap penggunaan. Ab Halim (2009) menyatakan bahawa tahap penggunaan Bahasa Arab dalam kalangan pelajar universiti awam adalah rendah sama ada di dalam bilik kuliah ataupun di luar kuliah. Mereka menghadapi masalah berkomunikasi dan tidak mencapai tahap keterampilan yang memuaskan dalam Bahasa Arab. Menurutnya lagi, tahap penggunaan yang rendah ini disebabkan oleh beberapa faktor dalaman dan luaran. Faktor dalaman adalah seperti rasa malu, tidak yakin, takut dan tidak bersemangat.

Ramai pensyarah Universiti Awam bercakap tentang kemerosotan penguasaan Bahasa Arab dalam kalangan pelajar Universiti Awam (Osman & Ismail, 1994). Kelemahan pelajar UA dalam menguasai Bahasa Arab sudah diketahui umum dan amat mendukacitakan (Ab Halim, 2009). Mereka kurang mampu membaca dan memahami surat khabar (Muhammad Pisol *et al*, 2005). Kelemahan mereka yang ketara adalah terletak pada perbendaharaan kata, morfologi, sintaksis dan gaya bahasa (Mat Taib, 2008). Zarima, Zakaria & Taj Rijal (2008) menyifatkan kebanyakan pelajar lemah dalam bertutur dan penulisan serta tidak yakin dalam Bahasa Arab. Abdul Rahim (2005) pula menyatakan bahawa kemerosotan penguasaan Bahasa Arab dalam kalangan graduan universiti sangat dirasai sekarang ini, khususnya pelajar lepasan Universiti Awam Malaysia. Di dalam kajian yang dilakukan oleh al-Muslim & Zamri Arifin (2012) juga mengkategorikan permasalahan Bahasa Arab secara umumnya dibahagikan kepada tiga iaitu masalah berkaitan pendidikan, masalah dalaman Bahasa Arab dan masalah berkaitan masyarakat penutur Bahasa Arab (Nik Rahimi *et al*. 1999).

Sepatutnya, hasil daripada proses ini, pelajar jurusan Bahasa Arab di peringkat ijazah sarjana muda sekurang-kurangnya telah pun menguasai asas komunikasi yang merangkumi empat kemahiran utama. Namun, apabila merujuk kepada kajian-kajian yang terdahulu, timbul pelbagai isu yang menunjukkan tahap penguasaan Bahasa Arab pelajar masih berada pada tahap sederhana. Menurut Mastura & Kaseh (2012), sebahagian besar pelajar Institut Pengajian Tinggi (IPT) khususnya dalam aliran pendidikan Islam masih belum mampu menguasai kemahiran bertutur walaupun telah mendapat pendedahan yang luas dalam Bahasa Arab sejak berada di sekolah menengah. Manakala menurut Naimah & Aini (2005), walaupun pelajar-pelajar bahasa ketiga menerima pembelajaran secara formal pada peringkat sekolah, namun mereka masih lagi menghadapi masalah untuk berkomunikasi dalam Bahasa Arab yang dipelajari. Di samping itu, Ab. Halim (2007) pula menyatakan bahawa penguasaan Bahasa Arab dalam kalangan pelajar lepasan IPTA yang mengambil pengkhususan Bahasa Arab tidak mencapai tahap kecekapan berbahasa yang baik.

Rentetan daripada itu, penyelidik beranggapan kajian untuk terus mengkaji tahap penguasaan Bahasa Arab adalah suatu keperluan. Menurut Mastura dan Kaseh (2012), kajian-kajian terdahulu yang dilakukan penyelidik sebelum ini lebih tertumpu kepada kajian terhadap strategi pengajaran dan kajian terhadap buku teks. Oleh itu, melalui kajian ini, melihat kepada kekurangan kepada kajian-kajian lepas iaitu kurangnya suatu modul khusus untuk menilai tahap penguasaan Bahasa Arab, penyelidik akan membangunkan suatu modul khusus yang boleh diguna pakai oleh para pensyarah di universiti bagi menilai tahap penguasaan Bahasa Arab untuk peringkat ijazah sarjana muda.

PENUTUP

Berdasarkan kepada kajian-kajian terdahulu mengenai tahap penguasaan Bahasa Arab, dapatlah disimpulkan bahawa penguasaan kemahiran berbahasa Arab dalam kalangan pelajar masih berada di tahap yang lemah dan sederhana. Perkara ini tidak sepatutnya berlaku jika pelajar-pelajar yang mengambil jurusan Bahasa Arab di peringkat pengajian tinggi ini mencapai matlamat dan objektif pembelajaran Bahasa Arab Komunikasi dan Bahasa Arab Tinggi di peringkat menengah. Ini adalah kerana matlamat pendidikan Bahasa Arab di peringkat menengah adalah untuk melahirkan pelajar yang mampu berkomunikasi menggunakan bahasa ini. Rentetan daripada permasalahan yang melibatkan kegagalan pelajar di peringkat menengahlah menjadi punca kepada lemahnya penguasaan bahasa di peringkat tinggi. Adakah kita mahu menyalahkan sistem ataupun kaedah pengajaran Bahasa Arab di peringkat menengah? Adalah tidak wajar dan adil jika kita menyalahkan system ataupun kaedah pengajaran semata. Perkara ini melibatkan terlalu banyak faktor seperti kelemahan para guru dalam mengajar ataupun pelajar itu sendiri tidak meminati pembelajaran Bahasa Arab. Oleh itu, kajian mengenai penilaian tahap penguasaan akan diteruskan bagi membantu masyarakat terutamanya golongan pendidik dan pelajar itu sendiri akan pencapaian semasa masyarakat kita dalam mempelajari dan menguasai bahasa ini.

RUJUKAN

- Al-Muslim & Zamri. 2012. *Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab: Satu Tinjauan Literatur di Negeri Sembilan*. Persidangan Kebangsaan Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab (PKEBAR'12).
- Anuar. 2016. *Tahap Pertuturan Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Yang Mengambil Kursus Bahasa Arab di UITM Melaka*. E-proceeding of the 3rd International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization.
- Ashinida Aladdin. 2012. *Analisis Penggunaan Strategi Komunikasi Dalam Komunikasi Lisan Bahasa Arab*. GEMA Online Journal of Language Studies. Vol 12(2).
- Desheng, C., Varghese, A., (2013), Testing And Evaluation Language Skills, *IOSR Journal of Research & Method in Education (IOSR-JRME)* e-ISSN: 2320-7388, p-ISSN: 2320-737X Volume 1, Issue 2 (Mar. -Apr. 2013), PP 31-33
- Ghazali. 2010. *Sikap Pelajar Terhadap Pembelajaran Kemahiran Lisan Bahasa Arab di Universiti Teknologi MARA (UITM)*. GEMA Online Journal of Language Studies. Vol 10(3).
- House, E. R. (1978). Assumptions underlying evaluation models. *Educational Researcher*.
- Hurteau, M.; Houle, S., & Mongiat, S. (2009). "How Legitimate and Justified are Judgments in Program Evaluation?"
- Kamarul & Hazli. 2008. *Pendidikan Bahasa Arab di Malaysia: Tinjauan Literatur Mengenai Tahap Penguasaan Bahasa*. DP, Jilid 8, Bil. 2.
- Kementerian Pendidikan Malaysia (1996). *Akta pendidikan*. Kuala Lumpur: MDC Publication.
- Kementerian Pendidikan Malaysia (1997). *Peraturan-peraturan pendidikan (kurikulum)*. Kuala Lumpur.
- Kementerian Pendidikan Malaysia (2002). *Sukatan pelajarann Bahasa Arab Komunikasi KBSM*. Kuala Lumpur: JAPIM.

- Khairatul & Rofian. *Pengaruh Faktor Dalaman Terhadap Penguasaan Kemahiran Bahasa Arab dalam Kalangan Pelajar Program Sarjana Muda Bahasa Arab (PSMBA) Mengikut Pandangan Para Pensyarah Di Institut Pengajian Tinggi Awam (IPTA) Malaysia*. E-Journal of Arabic Studies and Islamic Civilization (E-ISSN:2289-6759)
- Mastura & Kaseh. 2012. *Penggunaan Strategi Pembelajaran Kemahiran Bertutur Bahasa Arab: Kajian di Pusat Asasi UIAM*. Persidangan Kebangsaan Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab (PKEBAR'12).
- Muhammad, A., Jasmi, K. A., Mustari, M. I., Nasbon, R., Awang, N. F. (2012). Kemahiran Membaca dalam Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab in *Seminar Antarabangsa Perguruan dan Pendidikan Islam [SEAPPI2012] (International Seminar on Teacher and Islamic Education [SEAPPI2012])* at Le Grandeur Palm Resort, Senai, Johor Bahru on 8-9 March 2012, pp. 901-910. ISBN 99917-44-89-4.
- Nadwah & Nadhilah. 2014. *Permasalahan Pertuturan Dalam Bahasa Arab Sebagai Bahasa Kedua*. GEMA Online Journal of Language Studies. Vol 14(1).
- Stufflebeam, D. L., & Webster, W. J. (1980). "An analysis of alternative approaches to evaluation". *Educational Evaluation and Policy Analysis*
- Zahri & Haron. 2016. *Tahap Penguasaan Penulisan Karangan Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Sekolah Agama Menengah*. E-jurnal Penyelidikan dan Inovasi. Vol III, No 1.
- Zailani, M.A., Awang, H.B. (2011). Keperluan Aktiviti Komunikatif dalam Pengajaran Bahasa Arab Sekolah Menengah. GEMA Online Journal of Language Studies, volume 11, page 67-82.

PEMBANGUNAN SUMBER MANUSIA BERKAITAN DENGAN WARGA INSTITUSI ZAKAT

Disediakan oleh:

HJ. GHAFARULLAHUDDIN HJ. DIN¹

Abstrak

*Makalah ini membentangkan perkara-perkara asas dalam Pembinaan dan Pembangunan Sumber Manusia menurut perspektif Isla>m. Asas-asas ini merupakan Elemen-elemen utama dalam Pembinaan dan Pembangunan Sumber Manusia yang berkaitan dengan institusi zakat. Asas-asas ini bertitiktolak daripada kemurnian Syaha>dah [al-Tawh}i@d] dan penghayatan Syari@'ah yang bertunjangkan 114 Su>rah/Sawrah [al-Qur'a>n] dan al-Sunnah. Asas yang dibentangkan memberi perhatian kepada model kehidupan para S{ah}a>bah [al-Salaf al-S}a>lih]} yang merupakan masyarakat teladan Ummah. Makalah ini menarik perhatian ummah kepada lima elemen dalaman yang perlu diusahakan bagi menegakkan kemurnian dan kemantapan tindak-tanduk individu muslim. Kelima-lima elemen ini ialah sifat **Sincerity**, **S{idq**, **Syukr**, **S{abr** dan **Sibaq**. Makalah ini turut menarik perhatian setiap muslim untuk mencemerlangkan beberapa amalan asasi yang perlu diusahakan secara sempurna sebagai pra-syarat penting dalam pembinaan dan pembangunan sumber manusia menurut acuan Isla>m. Amalan-amalan ini terdiri daripada 10S; S{ala>t, S{aum, Sya'a>'ir Alla>h, S{adaqah, Studi, Syakhs}iyah, Siya>sah, Servis, Syuhada>' 'ala> al-Na>s dan Supplications. Penghayatan sempurna terhadap semua asas-asas ini akan menjadi benteng kepada insan muslim daripada serangan virus 8S - Syirik, Syahwah, Syubhah, Secularism, Sekteranisme, Sesat/Songsang, Syaitan dan Su'ul-Khatimah. Penghayatan keseluruhan konsep-konsep di atas akan mencetuskan manusia idaman bergelar insan S{a>lih}/S{a>lih}ah atau 'Ibad al-S{a>lih}i@n. Insan-insan seumpama ini akan meraih Salam di dunia yang berupa Saki@nah dan Sa'a>dah serta Dar al-Salam 'Syurga' di Kampung Akhirat.*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

MUQADDIMAH

Manusia dari segi pekerjaan biasanya disandarkan kepada jenis kerja yang diceburinya. Jika dia terlibat dengan dunia pertanian, biasanya dia akan dikenali sebagai petani. Begitu juga jika dia berkecimpung dalam dunia perniagaan, dia akan dikenali sebagai peniaga. Demikianlah seterusnya jika dia mengkhususkan diri dalam pelbagai bidang yang lain. Kedudukan ini adalah sama, sama ada seorang itu Muslim ataupun tidak. Mereka semua akan dikenali berdasarkan profesion masing-masing tanpa diskriminasi mengikut agama.

Keadaan akan berbeza bila kita menyebut kedudukan seorang peniaga Isla>m, petani Muslim, pekerja Isla>m dan sebagainya. Kaitannya kerjaya tadi dengan agama Isla>m sekarang menuntut penghayatan kerja-kerja yang pelbagai itu berdasarkan petunjuk agama Isla>m.

¹ Prof. Madya di Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), UiTM, Shah Alam, Selangor Darul Ehsan. Dilahirkan di Kedah, Darul Aman pada tahun 1961. Memperolehi Ijazah Sarjana Muda Ekonomi dengan kepujian (pengkhususan dalam bidang Ekonomi Pembangunan dan Perancangan) UKM pada tahun 1985 dan seterusnya meneroka dunia Pengajian Isla>m dengan memperoleh *Post-Grad. Diploma in Syari@'ah*, UKM pada tahun 1989, M.A. Isla>mic Studies, USM (1996) dan PhD Isla>mic Studies, USM (2004). Berkhidmat di UiTM sebagai Pensyarah Ekonomi Isla>m sejak 1986. Kini diamanahkan sebagai Ketua Pusat Zakat, Sadaqah & Wakaf UiTM. Antara tulisan yang telah diterbitkan; **Ekonomi dalam Perspektif al-Qur'a>n dan al-Sunnah** (tulisan bersama dengan guru yang dihormati Prof. Madya Dr. Mohd Radzi Othman [terbitan USM, 2005].

PEMBANGUNAN SUMBER MANUSIA MELALUI ASAS 20S

Ghafarullahuddin Din, Najahudin Lateh & Muhamad Faisol Alwi

PENDAHULUAN

Makalah ini menggariskan asas 20S sebagai rangka kerja untuk menggerakkan peranan pelbagai konsep utama dalam agama Islām secara menyeluruh dalam pembinaan dan pembangunan sumber manusia. Asas ini memberi perhatian kepada 20 elemen berikut; bertunjangkan; *Syahādah* [S1], berpandukan; *Syari'ah* [S2] yang berpedomankan; 114 *Sūrah/Sawrah* (al-Qur'ān – [S3]) dan *al-Sunnah* [S4], bermodelkan; masyarakat *Ṣaḥābah/al-Salaf al-Ṣāliḥ* [S5], berpaksikan; *Sincerity* [S6], *Ṣidq* [S7], *Ṣabr* [S8], *Syukr* [S9], *Sibaq* [10], pemerksaan; *Ṣolāt* [S11], *Ṣaum* [S12], Sya'ā'ir Allāh [13], *Ṣadaqah* [S14], *Studi* [15], *Syakṣiyyah* [S16], *Service serta Social Service* [17], *Siyāsah* [S18], *Syuhadā' 'alā al-Nās* [19] dan *Supplications* [20]. Asas-asas yang digariskan ini tidaklah merupakan keseluruhan pelbagai konsep yang terdapat dalam agama Islam yang syumul, namun penghayatan asas-asas yang digariskan ini insyā' Allāh, akan memberi kekuatan kepada insan Muslim untuk membawa keseluruhan tuntutan agama dalam kehidupannya. Modul ini turut mengingatkan setiap Muslim untuk memberi perhatian serius kepada 8S berikut; *Syirk*, *Syaiṭān*, *Syahwah*, *Syubuhāt*, *Sekularisme*, *Sektarianisme*, *Semboyan Sesat serta Songsang* dan *Su'ul-Khatimah*. Perhatian dan penghayatan terhadap asas-asas yang telah dinyatakan serta menghindarkan diri daripada perkara-perkara yang merupakan virus kepada kesuburan iman dan amal, insyā' Allāh akan membentuk insan Muslim yang *Ṣāliḥ/Ṣāliḥah* serta mencapai *Salam* yang merujuk kepada *Sakinah* serta *Sa'ādah* di dunia dan Syurga (*Dar al-Salam*) di Akhirat.

ASAS - SYAHĀDAH [S1]

Elemen ini merupakan perkara paling asas dalam agama Islām. Alāh *Subānahu wa Ta'ālā* telah menegaskan secara pasti di dalam al-Qur'ān bahawa Islām merupakan *al-Dīn* bagi seluruh Nabi-Nabi dan Rasūl-Rasūl sejak dari Nabi Ādam '*alaiḥ al-salam* hinggalah Nabi Muḥammad *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*, sebagai pembawa *Risālah Samāwī* yang terakhir. Kualiti dalam *syahādah* yang merujuk kepada kualiti dalam keyakinan dan amalan insan Muslim perlu diusahakan dan diberi keutamaan dalam segala polisi dan strategi pembangunan sumber manusia dalam semua organisasi Ummah. Pengabaian terhadap aspek ini terlalu tinggi risikonya kepada insan Muslim kerana ancaman kegagalan hakiki yang menanti dalam perjalanan hidupnya yang tidak terhenti dengan suka duka di persada dunia ini sahaja malah terpaksa berhadapan dengan sepi dan gelora alam Barzakh, kecemasan meniti titian sirat dan seterusnya menikmati kehidupan yang dijanjikan sama ada Jannah [yang dijanjikan hakikat kenikmatan] atau Jahannam [yang dijanjikan hakikat kesengsaraan]. Kemurnian Iman yang perlu diusahakan setiap insan bagaikan 'Passport' untuk memasuki ruang lingkup tempat-tempat bakal menanti dengan selamat sejahtera.

PANDUAN – SYARĪ'AH [S2]

Elemen ini merupakan panduan yang meletakkan setiap amalan dan tindakan Ummah di atas petunjuk agama Islām. Seperti mana usaha untuk mencetuskan *syahādah* yang berkualiti, pencetusan penghayatan *syari'ah* yang berkualiti juga menuntut adanya kesempurnaan dalam keimanan dan amalan insan Muslim, yang perlu diberi keutamaan dalam segala polisi dan strategi pembangunan sumber manusia sama pada peringkat mikro mahupun makro. Kualiti dalam penghayatan terhadap *syari'ah* ini merujuk kepada penghayatan segala peraturan *syari'ah* yang berkaitan dengan individu dan organisasi Ummah pada semua peringkat.

PEDOMAN UTAMA SYARĪ‘AH I: AL-QUR’ĀN [S3]

Al-Qur’ān menduduki kedudukan yang cukup istimewa dalam kehidupan insan Muslim. Pembangunan sumber manusia secara Islām mestilah berteraskan nilai-nilai murni yang bertitik tolak dari panduan Wahyu Ilahi yakni al-Qur’ān dan al-Sunnah. Ia bukan berdasarkan panduan jelmaan akal manusia yang terikat dengan suluhan anggota pancaindera manusia semata. Anggota pancaindera terbatas keupayaannya sebagai sumber ilmu. Manusia sebagai makhluk yang diciptakan mestilah hidup berdasarkan aturan ketetapan Khaliq-nya.

PEDOMAN UTAMA SYARĪ‘AH II: AL-SUNNAH [S4]

Sehubungan dengan kedudukan al-Qur’ān sebagai ‘Manual Operasi Kecemerlangan Tindak-Tanduk Insān’, Allāh *Subhānahu wa Ta‘ālā* turut mengutuskan model yang hidup untuk mendemonstrasikan manual tersebut secara praktikal. Model-model inilah sepanjang sejarah manusia dikenali sebagai Nabī dan Rasūl. Nabī dan Rasūl menjadi perantaraan kepada manusia untuk mendapat suluhan cahaya kehidupan daripada Khaliq-nya. Dalam konteks Umat Islam, al-Sunnah merupakan model yang hidup kepada merealisasikan tata cara hidup secara Islām.

Ummah perlu memberi perhatian yang serius terhadap penghayatan al-Sunnah dalam mencorakkan setiap perlakuan meliputi semua dimensi kehidupan. Perkara-perkara yang berkaitan dengan al-Sunnah meliputi *Sūrah* (bentuk rupa atau penampilan zahir Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*), *Sirah* (perjalanan hidup Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*) dan *Sarīrah* (fikir dan kerisauan Nabiy *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*) perlu diusahakan setiap pendukung *Muḥammad al-Rasūlullāh*. Kegagalan mentaati al-Sunnah sepenuhnya akan memberi kecacatan kepada insan berkenaan tidak sahaja dalam bentuk kegagalan mendemonstrasikan tatacara kehidupan beragama di dunia ini malah memberi impak yang mencemaskan dalam kaitan dengan kesejahteraan di Kampung Abadi. Ummah turut dianjurkan memperbanyakkan *Salawat* sebagai manifestasi kasih dan sayang kepada insan istimewa Muḥammad *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*.

MODEL MASYARAKAT TELADAN - SABĪL AL-MU’MINĪN [S5]

Merujuk kepada identiti Muslim, kesedaran, pemahaman dan penghayatan terhadap doktrin dan konsep yang berupa jalan hidup orang-orang Mukmin (*Sabīl al-Mu’minīn*) adalah merupakan satu KEMESTIAN!. Doktrin dan konsep yang berteraskan tuntutan al-Tawḥīd serta berpandukan bimbingan al-Qur’ān dan bermodelkan al-Sunnah (Muḥammad *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam*) di atas landasan *Ṣiraṭ al-Mustaqīm*, *Sawā’ al-Sabīl* dan *Subūl al-Salām* mestilah mendapat perhatian yang sepatutnya dalam dunia keilmuan dan amalan Muslim sama ada dalam kehidupan individu mahupun dalam kehidupan *jamā‘ah* yang pelbagai dimensinya sama ada masyarakat, institusi, organisasi mahupun negara. Mengenai *Sabīl al-Mu’minīn*, Allāh *Subhānahu wa Ta‘ālā* berfirman, yang maksudnya,

“*Dan sesiapa yang menentang (ajaran) Rasūlullāh sesudah terang nyata kepadanya kebenaran petunjuk (yang dibawanya), dan ia pula mengikut jalan yang lain dari jalan orang-orang yang beriman [Sabīl al-Mu’minīn], Kami akan memberikannya kuasa untuk melakukan (kesesatan) yang dipilihnya, dan (pada Hari Akhirat kelak) Kami akan memasukkannya ke dalam Neraka Jahannam; dan Neraka Jahannam itu adalah seburuk-buruk tempat kembali.*” (sūrah al-Nisā’ [4]: ayat 115).

Menurut Islām, jalan sebenar orang yang beriman adalah dengan mematuhi Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* serta mematuhi petunjuk Allāh *Subhānahu Wa Ta‘ālā* dalam al-Qur’ān. Amaran yang keras dikenakan ke atas sesiapa yang mengikut jalan yang lain dari jalan orang yang beriman itu. Asas 20S dalam menarik perhatian Ummah kepada *Sabīl al-Mu’minīn* menekankan

penghayatan amalan Ummah berdasarkan model teladan suci murni Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* yakni al-Sunnah dan model masyarakat teladan para Ṣaḥābah *raḍiyallāhu ‘anhum ajma‘in* serta *al-Salaf al-Ṣāliḥ* seluruhnya.

Dalam melihat contoh Ummah terbaik sepanjang zaman, yang menjadikan Allāh *Subḥānahu wa Ta‘ālā* sebagai *Rabb*, Islām sebagai cara hidup, al-Qur’ān sebagai pedoman hidup serta Nabi Muḥammad *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* sebagai Rasūl dan ikutan, maka tidak dapat tidak, perhatian perlu diberi kepada masyarakat Islām di zaman awal terutamanya masyarakat Ṣaḥābah *raḍiyallāhu ‘anhum ajma‘in* di Madinah ketika mana mereka mendapat *tarbiyyah* secara langsung di madrasah Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*. Kualiti dalam menjejaki model masyarakat teladan ini menuntut Ummah memberi perhatian kepada sirah kehidupan *Ṣaḥābah raḍiyallāhu ‘anhum ajma‘in* dan *al-Salaf al-Ṣāliḥ* bagi mendapat gambaran yang jelas bagaimana mereka mengatur setiap urusan kehidupan mereka agar mirip kepada model al-Sunnah.

Kecemerlangan dalam penghayatan pelbagai amalan asasi dalam agama Islam, akan disemarakkan dengan penghayatan beberapa sifat dan amalan berikut;

SINCERITY [IKHLĀṢ] [S6]

Elemen ini merujuk kepada menyempurnakan perintah-perintah Allāh *Subḥānahu wa Ta‘ālā* semata-mata untuk mendapat keredhaanNya. Allāh *Subḥānahu wa Ta‘ālā* berfirman; yang maksudnya,

“Padahal mereka tidak disuruh kecuali menyembah Allāh dengan mengikhlāṣkan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama dengan lurus dan supaya mereka mendirikan ṣalāt, menunaikan zakāt dan demikian itulah agama yang lurus.” (sūrah al-Bayyinah [98]: ayat 5).

Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* bersabda, yang maksudnya;

“Sesungguhnya amalan perbuatan itu adalah bergantung kepada niat. Balasan bagi setiap amal manusia ialah pahala bagi apa yang diniatkannya. Maka barangsiapa (niat) hijrahnya kerana Allāh dan RasūlNya, baginya pahala hijrah kerana Allāh dan RasūlNya. Dan barangsiapa (niat) hijrahnya kerana dunia yang hendak diperolehinya atau kerana wanita yang hendak dikahwininya, maka (pahala) hijrahnya sesuai dengan niatnya, untuk apa dia hijrah.” (ḥadīth riwayat Imām al-Bukhārī daripada ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb *raḍiyallāhu ‘anh*, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *ḥadīth* no. 1).

ṢIDQ [S7]

Ṣidq (Ṣiddiq) atau jujur merupakan salah satu sikap yang mewarnai perjalanan hidup mukmin agar cenderung kepada kebenaran, berfikir benar, bertindak benar dan berkata benar. Ṣiddiqnya seorang mukmin meliputi jiwanya, perbuatannya dan perkataannya. Setiap insan Muslim dituntut agar selalu cenderung kepada kebenaran, baik alam fikirannya, tindakannya mahupun perkataannya. Malah, al-Qur’ān dengan jelas memerintahkan agar insan Mukmin selalu tetap bersama orang-orang yang berdiri di atas prinsip kebenaran (ṣiddiqin). Mengenai kedudukan ini, Allāh *Subḥānahu wa Ta‘ālā* berfirman, yang maksudnya;

“Hai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kepada Allāh, dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang ṣādiqin.” (sūrah al-Tawbah [9]: ayat 119).

ŞABR [S8]

Sabar merupakan satu lagi amalan kalbu yang akan membawa seseorang kepada kejayaan dan kebahagiaan. Mengenai konsep ini, al-Qur'ān pada banyak tempat menyentuh perihal keutamaannya. Perspektif firman Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā* mengenai sabar dalam firman-Nya, yang maksudnya;

“Dan Tuhan memberikan balasan kepada mereka disebabkan kesabaran mereka, dengan taman (Syurga) dan pakaian sutera.” (sūrah al-Insān [76]: ayat 12).

ŞYUKR [S9]

Syukur, yang pengertian mudahnya merujuk kepada sifat terima kasih kepada Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā* atas segala nikmat kurnia-Nya, termasuk dalam rangkaian amalan kalbu dan *akhlāq al-mahmūdah*. Sikap berterima kasih atas nikmat Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā* menjadi keharusan, baik menurut fitrah, akal mahupun menurut ketentuan agama. Mereka yang bersyukur dijanjikan tambahan nikmat dari Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā*, sedangkan kepada mereka yang tidak tahu bersyukur atau dengan kata lain, kufur nikmat, akan diberikan azab yang pedih. Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā* berfirman, yang maksudnya;

“...sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih.” (sūrah Ibrāhīm [14]: ayat 7).

ŞIBAQ [S10] - BERLUMBA-LUMBA DALAM BERAMAL

Amalan ini merujuk kepada sifat saling berlumba dalam beribadat kepada Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā*, baik amalan yang diperlumbakan itu bersifat fizikal seperti ṣalat, puasa dan yang lainnya, mahupun yang berupa amalan hati seperti berzikir, doa atau lainnya. Mengenai sifat ini, Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā* berfirman, yang maksudnya;

“Maka berlumba-lumbalah kamu dalam berbuat kebaikan...” (sūrah al-Baqarah [2] ayat 148).

Asas 20S memberi perhatian kepada beberapa amalan asasi yang diperintah serta dianjurkan al-Qur'ān dan al-Sunnah, yang mesti diberi perhatian setepatnya oleh setiap individu Muslim sama ada dalam kaitan dengan ibadat khusus mahupun ibadat umum. Amalan-amalan ini turut menjadi tunggak pencetusan keharmonian dalam kehidupan secara *jamā'ah*. Amalan asasi yang ditonjolkan dalam asas 20S ini ialah *Şalāt, Şaum, Sya'ā'ir Allāh, Şadaqah, Studi, Syakḥīyyah, Servis, Siyāsah, Syuhadā' alā al-Nās dan Supplications*.

ŞALĀH [S11]

Şalāt menduduki hierarki yang amat penting dalam skema perintah Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā* kepada manusia. Ia juga merupakan mekanisme utama untuk meletakkan kehidupan insan di atas landasan hidāyah. Al-Qur'ān menyebut, yang maksudnya;

“...Sesungguhnya ṣalāt itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan munkar...” (sūrah al-'Ankabūt [29]: ayat 45).

Şalāt menduduki tempat yang amat penting dalam skema ibadat Muslim. Perihal pentingnya *şalat* dalam skema hidup Muslim dapat dilihat perhatian para Şaḥābah *raḍiyallāhu 'anhum ajma'in*

yang amat memberatinya. ‘Abd Allāh bin Syaḡīq al-‘Uqaili *raḡiyallāhu ‘anh* berkata, yang maksudnya;

“Ṣaḡābat-ṣaḡābat Rasūlullāh tidak melihat suatu perbuatan yang meninggalkannya adalah kufur selain ṣalāt.” (riwayat al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī Jil. IV, *Abwāb al-Īmān ‘an Rasūlillāh ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam, bāb [9] mājā’a fī tarki al-ṣalāh, ḡadīth* no. 2757).

ṢAUM [S12]

Ṣaum atau Ṣiyām merupakan antara ibadat penting yang dapat mencetuskan sifat taḡwā kepada Allāh *Subḡānahū wa Ta‘ālā*. Mengenai hal ini, al-Qur‘ān menyebut, yang maksudnya;

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan ke atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertaḡwā.” (sūrah al-baqarah [2]: ayat 183).

Merujuk kepada al-Sunnah, Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* bersabda, yang maksudnya; *“Sesiapa yang berpuasa Ramaḡān kerana Īmān dan Iḡtisāb (mengharap pahala dari Allāh), maka diampuni dosanya yang telah lalu.”* (ḡadīth riwayat al-Bukḡarī daripada Abu Hurairah *raḡiyallāhu ‘anh*, Ṣaḡīḡ al-Bukḡarī Jil. I, *Kitāb al-Īmān, bāb [28] ṣūmu ramaḡāna Īmānān waḡtisābān, ḡadīth* no. 38).

SYA‘Ā’IR ALLĀH [13]

Konsep ini menuntut ummah memberi perhatian yang setepatnya kepada ibadat haji yang akan menyempurnakan penghayatan mereka terhadap rukun Islam dan seterusnya membersihkan diri dalam rangka mencapai zero dosa. Allāh *Subḡānahū wa Ta‘ālā* berfirman, maksudnya;

“Demikianlah (perintah Allāh). Dan barangsiapa mengagungkan Syi‘ar-Syi‘ar Allāh, maka sesungguhnya itu timbul dari ketaḡwāan hati.” (sūrah al-ḡajj [22]: ayat 32).

Imām al-Tirmidhī *raḡimahullāh* meriwayatkan daripada ‘Alī *raḡiyallāhu ‘anh* yang berkata bahawa Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam* bersabda, yang bermaksud;

“Sesiapa yang mempunyai bekal dan kenderaan yang dapat membawanya sampai ke Baitullāh namun dia tidak berhaji maka tidak ada halangan baginya bila dia mati dalam keadaan Yahudi atau Nasrani. Yang demikian itu kerana Allāh Ta‘ālā berfirman di dalam kitabNya ...“...mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allāh...” (Sunan al-Tirmidhī Jil. II, *Abwāb al-ḡajj, ḡadīth* no. 809)

ṢADAQAH [S14]

Ṣadaqah adalah merupakan ubat yang paling mujarab dalam menentang penyakit cinta terhadap harta. Kejayaan dalam merealisasikan ibadat zakat dan anjuran terhadap *ṣadaqah* sunat sekali gus membuktikan cinta insan kepada Penciptanya tidak dikalahkan oleh yang lain terutamanya cinta kepada harta. Merujuk kepada al-Sunnah, Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* bersabda, yang maksudnya;

“Al-Ṣadaqah itu adalah bukti.” (ḡadīth riwayat Muslim daripada Abū Mālik al-Asy‘arī *raḡiyallāhu ‘anh*, Ṣaḡīḡ Muslim Jil. I, *Kitāb al-Ṭaḡārah, bāb faḡl al-wuḡū’, ḡadīth* no. 432).

Dalam Islām, konsep *al-ṣadaqah* tidak hanya merujuk kepada aspek kebendaan atau kehartaan malah meliputi skop yang luas seperti mana sabdaan Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*, yang bermaksud;

“Setiap kebaikan adalah ṣadaqah” (ḥadīth riwayat Muslim dari Ḥudhaifah *raḍiyallāhu ‘anh*, Ṣaḥīḥ Muslim Jil. II, *Kitāb al-Zakāh, bāb bayāni anna ism al-ṣadaqah yaqa‘u ‘alā kulli naw‘in min al-ma‘rūf*, ḥadīth no. 2197).

STUDI [15]

Elemen ini memberi perhatian kepada kedudukan dan kepentingan ilmu dalam agama Islam. Insan Muslim perlu mempunyai semangat kental untuk mendalami ilmu. Perkataan S.T.U.D.I. di atas boleh dijadikan moto; SENTIASA TEKUN UNTUK DALAMI ILMU. Allāh Subḥānahū wa Ta‘ālā berfirman, maksudnya:

“Katakanlah: Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui.” (sūrah al-Zumar ayat 9).

Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* bersabda, maksudnya:

“Tuntut ilmu adalah fardhu bagi setiap Muslim.” (ḥadīth riwayat Imām Ibn Majah daripada Anas bin Mālik *raḍiyallāhu ‘anh*, Sunan Ibn Mājah Jil. I, *Muqaddimah, bāb faḍl al-‘ulamā’...*, ḥadīth no. 224).

SYAKHṢIYYAH [S16]

Syakhṣiyyah menyentuh secara langsung aspek *akhlāq* di kalangan Ummah. Al-Qur’ān dalam banyak ayat, ternyata amat memberi perhatian kepada aspek ini. Malah merujuk kepada al-Sunnah, dalam sebuah ḥadīth riwayat Abū Dāwud daripada Sa’d bin Hisyām yang berkata bahawa; “Daku berkata kepada Sayyidatina ‘Ā’isyah *raḍiyallāhu ‘anha*: “Wahai Umm al-Mu’minin, khabarkanlah kepada daku akan ḥadīth mengenai *akhlāq* Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*”. Katanya, yang maksudnya;

“Tidakkah kamu membaca al-Qur’ān?”. Sesungguhnya akhlāq Rasūlullāh ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam adalah al-Qur’ān...” (ḥadīth riwayat Abū Dāwud daripada Sa’d bin Hisyām, Sunan Abū Dāwud Jil. II, *Kitāb al-Ṣalāh, bāb fī ṣalāt al-layl*, ḥadīth no. 1299).

Dalam ḥadīth yang lain, Rasūlullāh *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* dengan jelas menyatakan, yang maksudnya;

“Daku diutus (ke dunia) adalah untuk menyempurnakan akhlāq yang mulia.” (ḥadīth riwayat Mālik, Muwaṭṭā’ Jil. II, *Kitāb al-Jāmi’, bāb mājā’a fī ḥusn al-khuluq*, ḥadīth no. 1634).

Tuntutan terhadap penghayatan *akhlāq* mulia turut merujuk kepada senario kehidupan masyarakat yang hidup dalam suasana yang harmonis. Penghayatan akhlak mulia di kalangan setiap Muslim mestilah berdasarkan anjuran agama yang berteraskan suluhan al-Qur’ān dan al-Sunnah. Perkara ini menekankan hubungan secara melintang antara sesama manusia. Ia juga berkaitan dengan pengrealisasian hakikat persaudaraan dalam Islām.

SERVIS & SERVIS SOSIAL [S17]

Imām al-Daraqutni raḥimahullāh meriwayatkan daripada Jābir raḍiyallāhu ‘anh bahawa Rasūlullāh ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam bersabda, “Sebaik-baik manusia adalah orang yang paling bermanfaat kepada orang lain” (lihat Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḡīr wa Ziyādah Jil. II, ḥadīth no. 3289).

SIYĀSAH [S18]

Hakikat kehidupan manusia secara berjamaah menuntut aspek siyāsah diberi tempat yang setepatnya oleh Ummah. Beberapa asas mengenai tuntutan dan tuntunan hidup berjamaah dijelaskan al-Qur’ān dan al-Sunnah. Allāh Subḥānahū wa Ta‘ālā turut berfirman; yang maksudnya;

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang-orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allāh ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allāh Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.” (sūrah al-Ḥujurat [49]: ayat 13).

Rasūlullāh ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam bersabda, yang maksudnya;

“Mahukah Aku memberitahukan kepadamu perbuatan yang lebih utama dari al-Ṣiyām, al-Ṣalāh dan al-Ṣadaqah?”. Para Ṣaḥābah menjawab: “Ya”. Baginda ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam bersabda: “Mendamaikan orang-orang yang bertelagah kerana buruknya perpecahan dan ia adalah pencukur.” (ḥadīth riwayat al-Tirmidhi daripada Abū Dardā’ raḍiyallāhu ‘anh, Sunan al-Tirmidhi Jil. IV, *Abwāb Ṣifat al-Qiyāmah, bāb [20], ḥadīth no. 2627*; Al-Tirmidhi raḥimahullāh berkata: *“Buruknya perpecahan maksudnya permusuhan dan kebencian, sedang kata al-ḥāliqah (pencukur) adalah pencukur agama.”* lihat ḥadīth no. 2626).

Al-Siyāsah adalah merujuk kepada kewajipan menangani sesuatu yang mendatangkan kemaslahatan. Apabila perkataan ini digabungkan dengan al-syar‘iyyah, ia memberi petunjuk kepada titik tolak tindak tanduk pemimpin dalam menangani urusan adalah berteraskan syari‘at dan tujuan siyāsah itu adalah untuk menegakkan syari‘at. Perkara asas dalam kecemerlangan kepimpinan ialah melaksanakan peranan kepimpinan dalam medan masing-masing. Setiap pemimpin perlu memberi perhatian agar setiap amalan-amalan agama telah dapat ditegakkan. Termasuk perkara yang perlu diberi perhatian ialah elemen 7S Mckinsey (Strategy, Structure, Systems, Shared Values, Skills, Style dan Staff) dalam memastikan semua bahagian dalam organisasi bergerak secara harmoni. Termasuk amalan murni untuk mencetuskan persekitaran pentadbiran yang baik ialah penghayatan konsep 5S (Seiri, Seiton, Seiso, Seiketsu dan Shitsuke).

SYUHADĀ’ ‘ALĀ AL-NĀS [S19]

Berkorban di jalan Allāh *Subḥānahū wa Ta‘ālā* merupakan satu lagi ciri asas yang membina kecemerlangan masyarakat Islām. Aspek ini meliputi usaha-usaha dakwah dan Tablīgh, amar ma‘rūf nahy ‘an al-munkar, Jihād dan seumpamanya. Merujuk kepada kepentingan aspek ini, sepertimana pentingnya kita mengukuhkan keimanan kepada Allāh *Subḥānahū wa Ta‘ālā* dan Rasūl-Nya ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam serta mematuhi dengan penuh keṣāliḥan dan keikhlāṣan akan Jalan Lurus Agama Islām, adalah penting juga kita usahakan untuk membimbing orang lain kepada jalan keimanan, yang jahil mengenainya atau tidak beramal dengan tuntutannya lantaran sakit dan kemuflian kerohanian.

Sepertimana Allāh *Subhānahu wa Ta‘ālā* telah meletakkan tanggungjawab atas diri kita untuk menjadi hamba-Nya yang beriman, taat dan *ṣāliḥ*, Dia juga meletakkan tanggungjawab atas diri kita untuk usaha hal yang sama di kalangan hamba-hamba-Nya yang lain ke arah matlamat yang sama yakni menjadikan mereka hamba-hamba yang beriman, taat dan *ṣāliḥ*. Inilah apa yang dimaksudkan dengan khidmat kepada agama serta dakwah dan tablighnya. Allāh *Subhānahu wa Ta‘ālā* turut berfirman; yang maksudnya,

“Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu...” (surah al-Baqarah [2]: ayat 143)

Pelbagai dalil di atas serta penghayatan *al-Salaf al-Ṣāliḥ* terhadap semangat berkorban di jalan Allāh *Subhānahu wa Ta‘ālā* jelas merupakan sifat utama mereka yang membawa masyarakat Islām ke tahap yang cukup cemerlang dalam berpegang kepada kehidupan beragama dan mempertahankan serta mengembangkannya.

SUPPLICATION (DOA) [20]

Elemen ini menekankan amalan doa yang amat penting dalam menghubungkan insan dengan Penciptanya. Allāh *Subhānahu wa Ta‘ālā* berfirman, maksudnya:

“Dan apabila hamba-hambaKu bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahawasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdo‘a apabila ia memohon kepadaKu, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah)Ku dan hendaklah mereka beriman kepadaKu, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.” (sūrah al-Baqarah [2]: ayat 186).

Rasūlullāh ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam bersabda, maksudnya:

“Al-Du‘ā’ itu otak al-‘ibādah.” (ḥadīth riwayat Imām al-Tirmidhī daripada Anas bin Mālik raḍiyallāhu ‘anh, Sunan al-Tirmidhī, *Abwāb al-Da‘wāt ‘an Rasūlillāh ṣallallāhu ‘alayhi wa sallam, bāb mājā’a fī faḍl al-du‘ā’*).

BENTENGGAN DIRI DARI SERANGAN 9S

Di samping perkara-perkara asas yang perlu diusahakan untuk tujuan pemeraksanaan pembinaan dan pembangunan insan di atas, setiap Muslim perlu mempertahankan diri daripada serangan ‘virus’ 9S berikut; Syirik, Syaīṭan, Syahwah, Sekularisme, Sekterianisme, Syubuhah, Stress, Semboyan Sesat serta Songsang dan Su‘ul-Khatimah. Kemantapan dalam penghayatan terhadap asas-asas yang dibincangkan di atas akan menjadi kekuatan istimewa dalam menangkis serangan negatif 9S ini.

MATLAMAT PENCAPAIAN – INSAN ṢĀLIḤ/ṢĀLIḤAH

Pencetusan insan *ṣāliḥ* dan *ṣāliḤah* merupakan tujuan yang hendak dicapai daripada pelbagai elemen yang diusahakan di atas. Perhatian berkaitan dengan penghayatan amal *ṣāliḥ* amat mendapat tempat dalam petunjuk al-Qur’ān dan al-Sunnah. Allāh *Subhānahu wa Ta‘ālā* berfirman, yang maksudnya;

“Barangsiapa yang mengerjakan amal sālīh, baik laki-laki mahupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.” (sūrah al-Nahl [16]: ayat 97).

Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam Madkhal al-Maʿrifah al-Islām menulis bahawa;

“Matlamat pertama yang menjadi sasaran Islām ialah membina insan yang sālīh yang layak menjadi khalifah di bumi, yang telah dimuliakan semulia-mulianya oleh Allāh Subḥānahū wa Taʿālā, dijadikan dalam bentuk paling elok dan ditundukkan kepadanya semua isi langit serta bumi. Ia adalah manusia yang memiliki semua sifat kemanusiaan dan diangkat lebih tinggi dari taraf haiwan ternak dan binatang buas. Manusia yang sālīh inilah yang menjadi asas kepada keluarga yang sālīh, masyarakat yang sālīh dan umat yang sālīh”.

Pencetusan insan sālīh perlu memberi perhatian terhadap penghayatan nilai-nilai utama dalam rangka mencetuskan kecemerlangan dalam pembinaan dan pembangunan insan. Nilai-nilai yang disentuh diringkaskan kepada nilai berikut;

‘Ilm, Istikhlaf, Ihtisāb, Ikhlas, Naṣīhah, Taqwā, Tawādu‘, Tawakkal, Tafakur, Ehsān, Ghufrān, Raḥmah, Raja‘, Riḍā, Ikram al-Muslimin, Ithar, Taʿawun, Itqān dan Istiqāmah, yang dipendekkan sebagai I.I.I.I.N.T.T.T.T.E.G.R.R.R.I.I.T.T.I.I.

Tulisan ini turut mengingatkan I.N.T.E.G.G.R.I.T.I. yang perlu dihindarkan seperti Israf, Namimah, Taswif, Tarku Mālā Yaʿni, Ehtiḳar al-nafs, Ghuluw, Ghibah, Ghaḍab, Riyā‘, Ittiba‘ al-Hawa, Tanafus al-Dunyā dan Iʿjab bi al-Nafs.

KESIMPULAN

Makalah ini memaparkan pelbagai perspektif al-Qurʿān dan al-Sunnah berhubung dengan asas-asas penting dalam membina insan Muslim agar cemerlang dalam kehidupan beragama. Semoga kita semua diberi kekuatan untuk beramal dengan tuntutan dan tuntunan nilai-nilai yang dipaparkan, amin. Allāh Subḥānahū wa Taʿālā berfirman; yang maksudnya,

“Hai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allāh dan seruan Rasūl apabila Rasūl menyeru kamu kepada suatu yang memberi kehidupan kepada kamu, dan ketahuilah bahawa sesungguhnya Allāh membatasi antara manusia dan hatinya dan sesungguhnya kepada-Nya kamu akan dikumpulkan.” (sūrah al-Anfāl [8]: ayat 24).

Allāh Subḥānahū wa Taʿālā berfirman; yang maksudnya,

“... Ya Tuhan kami, terimalah daripada kami (amalan kami), sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.” (sūrah al-Baqarah [2]: ayat 127).

RUJUKAN

- Abū Dāwud (203 H/817 M - 275 H/888 M), Abū Sulāimān ibn al-Asy'ath ibn Ishāq al-Azdī al-Sijistānī (1992). Sunan Abū Dāwud (terjemahan oleh Bey Arifin dan A. Syinqithy Djamaluddin dengan judul *Tarjamah Sunan Abi Dawud jil. I – V*). Semarang: CV. Asy-Syifa'.
- al-Bukhārī (194 H/810 M - 256 H/870 M), Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'il (1992). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (terjemahan oleh Achmad Sunarto et al. dengan judul *Tarjamah Shahih Bukhari Jil. I – IX*). Semarang: CV. Asy-Syifa'.
- _____. (1997). Al-Adab al-Mufrad (terjemahan oleh Khalid Abri dengan judul *Adabul Mufrad*). Surabaya: Mutiara Ilmu, xxxv + 520 hal.
- Ibn Taymiyyah (661 H/1263 M – 728 H/1328 M), Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm (1982). Al-Risālah fī al-Ḥisbah (edisi terjemahan oleh Muhtar Holland dengan judul *Public Duties in Islam – The Institution of the Hisba*). United Kingdom: The Islamic Foundation, 159 hlm.
- _____. (1995). al-Siyāsah al-Syar'iyah fī Iṣlāḥi al-Ra'i wa al-Ra'iyah (edisi terjemahan oleh Rofi' Munawwar, Lc. dengan judul *Siyasah Syar'iyah – Etika Politik Islam*). Surabaya: Risalah Gusti, xvi + 190 hlm.
- Mālik ibn Anas (m. 179 H/795 M). Al-Muwatṭā' (terjemahan oleh Adib Bisri Musthofa et al. dengan judul *Tarjamah Muwaththa' al-Imam Malik r.a. Jil. I – II*). Semarang: CV. Asy-Syifa'.
- al-Māwardī (364 H/972 M - 450 H/1058 M), Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad bin Ḥabīb al-Baṣrī (1993). Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāh al-Diniyyah (edisi terjemahan oleh 'Uthman Khalid dengan judul *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāh al-Diniyyah – Hukum-Hukum Pemerintahan dan Kekuasaan Agama*). Kuala Lumpur: Institut Pengajian Tradisional Islam, xii + 416 hlm.
- _____. (2001). Adab al-Dunyā wa al-Din (terjemahan oleh Kamaluddin Sa'diyatulharamain dengan judul *Kenikmatan Kehidupan Dunia dan Agama*). Jakarta Timur: Pustaka Azzam.
- Muslim (204 H/820 M – 261 H/875), Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qusyayrī al-Nīsābūrī (1994). Ṣaḥīḥ Muslim (terjemahan oleh Adib Bisri Musthofa dengan judul *Tarjamah Shahih Muslim Jil. I – IV*). Kuala Lumpur: Victory Agencie.
- al-Nadwī (1333 H/1914 M – 1420 H/1999M), Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī (1972). Al-Arkānu al-Arba'ah fī ḍaw'i al-Kitāb wa al-Sunnah (terjemahan oleh Mohammad Asif Kidwai dengan judul *The Four Pillars of Islam*). Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1997). Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām (edisi terjemahan oleh Kathur Suhardi dengan judul *Fiqih Daulah dalam Perspektif al-Qur'an dan Sunnah*). Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 281 hlm.
- _____. (1999). al-Siyāsah al-Syar'iyah (edisi terjemahan oleh Kathur Suhardi dengan judul *Pedoman Bernegara Menurut Perspektif Islam*). Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 295 hlm.
- _____. (2000). al-Madkhal Li Ma'rifah al-Islām: Muqawwimātuhu, Khaṣā'isuhu, Ahdāfuhu, Maṣādirahu (terjemahan oleh Mohammad Zaini Yahya dengan judul *Pengantar Pengetahuan Islam – Prinsip, Keunikan, Matlamat dan Sumber*). Bandar Baru Bangi: As-Syabab Media.
- al-Tirmidhī (209 H/824 M - 279 H/892 M), Muḥammad bin 'Isā bin Sawrah bin Mūsā bin al-Dahhāk (1993). Sunan al-Tirmidhī (terjemahan oleh Mohd. Zuhri et al. dengan judul *Tarjamah Sunan al-Tirmidhi Jil. I – V*). Kuala Lumpur: Victory Agency.
- al-Zarnūjī, Burhān al-Dīn (1978). Ta'līm al-Muta'allim Ṭarīq al-Ta'allum (terjemahan oleh Aliy As'ad dengan judul *Bimbingan Bagi Pcnuntut Ilmu Pengctahuan*). Yogyakarta: Penerbit Menara Kudus.



Isu-isu Zakat, Wakaf dan Filantropi Islam di Nusantara

Buku ini menghimpunkan 27 tajuk yang terkandung dalam empat bab. Bab pertama mengandungi tujuh tajuk tentang isu-isu semasa dalam pengurusan dan aplikasi zakat. Bab kedua dan ketiga masing-masing mempunyai enam tajuk sementara bab keempat terdapat lapan tajuk. Bab kedua berkaitan isu semasa wakaf, bab ketiga berkaitan isu filantropi Islam dan bab terakhir tentang isu penggunaan dan pendidikan Islam. Tajuk perbincangan memberi tumpuan kepada isu-isu dan aplikasi zakat, wakaf dan filantropi Islam di Nusantara, khususnya di Malaysia dan Indonesia. Tajuk-tajuk dalam buku ini membicarakan amalan *sadaqah* sama ada secara material seperti *sadaqah* wajib (seperti zakat), *sadaqah* sunat (derma *infaq*), *sadaqah* jariyah (wakaf) ataupun *sadaqah* spiritual seperti senyum, *amal ma'ruf nahi munkar* serta konsep filantropi Islam seperti hibah, takaful, wasiat, faraid, pusaka, kebajikan, kesukarelawan dan sebagainya. Malah, istilah *sadaqah* dalam Islam berkait rapat dengan terminologi filantropi sebagai rasa kasih seseorang kepada orang lain hingga melahirkan kesanggupan memberikan kebajikan secara sukarela tanpa bayaran dan paksaan.



أكاديمية الدراسات الإسلامية المعاصرة
UNIVERSITI
TEKNOLOGI
MARA
Akademi Pengajian Islam Kontemporari
Academy of Contemporary Islamic Studies (ACIS)



LEMBAGA
ZAKAT SELANGOR
MAJLIS AGAMA ISLAM SELANGOR



UNITAR
INTERNATIONAL
UNIVERSITY



SURUHANJAYA SYARIKAT MALAYSIA
COMPANIES COMMISSION OF MALAYSIA



UNIVERSITI
TENAGA
NASIONAL



DR. NAJAHUDIN LATEH ialah seorang penyelidik, penulis modul, perunding hartanah, webmaster dan usahawan internet. Beliau merupakan lulusan Ijazah Sarjana Muda Pengajian Islam di Universiti al-Azhar, Mesir (1997), Diploma Pendidikan KPM (2000), Sarjana Hadith, UM (2004) dan Doktor Falsafah Syariah dan Muamalat, UiTM (2016). Kini beliau berkhidmat sebagai Pensyarah Kanan bidang Muamalat dan Kewangan Islam di Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), UiTM Shah Alam serta sebagai Ketua Seksyen Zakat/Wakaf UiTM.



DR. ADIBAH ABDUL WAHAB merupakan pengamal dan penyelidik dalam bidang zakat. Beliau terlibat dalam pelbagai aspek pengurusan zakat selama lebih 28 tahun. Beliau merupakan lulusan Ijazah Doktor Falsafah dari UM (2016), Sarjana Syariah dari UM (2009), Sarjana Muda Ekonomi dari UIAM (1990). Beliau juga adalah Penasihat Kewangan Syariah Berdaftar (SRFP). Kini beliau adalah Ketua Divisyen Penyelidikan dan Pusat Kecemerlangan, Lembaga Zakat Selangor (LZS).



MOHAMMAD FARID MOHAMMAD ZAINAL ialah pegawai di Lembaga Zakat Selangor (LZS) dan Pengerusi Alumni Mahasiswa Malaysia Mesir (ILMAM) Cawangan Selangor. Beliau merupakan lulusan Ijazah Sarjana Muda Syariah Islamiah di Universiti Al-Azhar, Mesir (1999). Beliau pernah berkhidmat sebagai Ketua Pusat Latihan Pengurusan Masjid, Institut Latihan & Dakwah Selangor (2004-2007), Pegawai Wasiat & Amanah MAIS (2008) dan Pegawai Atase Pendidikan Selangor, Kedutaan Besar Malaysia Kaherah (2013-2015). Kini beliau berkhidmat sebagai Eksekutif Kanan, Divisyen Penyelidikan & Pusat Kecemerlangan LZS.



UNIVERSITI
TEKNOLOGI
MARA



GIFA
GLOBAL ISLAMIC FINANCE AWARDS

ISBN 978-967-0171-91-3



9 789670 171913