

JURNAL

PENYELIDIKAN ISLAM
BILANGAN 32



Cetakan Pertama ... 2024
© Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

Hak Cipta Terpelihara

Hakcipta terpelihara, sebarang bahagian dalam buku ini tidak boleh diterbitkan semula, disimpan dalam apa cara yang boleh dipergunakan lagi ataupun dipindahkan dalam sebarang cara, sama ada dengan cara elektronik, mekanik, penggambaran semula, perakam dan sebagainya, tanpa izin terlebih dahulu daripada Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Disediakan oleh:
Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

Diterbitkan oleh:
Jabatan Kemajuan Islam Malaysia
Blok A dan B, Kompleks Islam Putrajaya,
No 23, Jalan Tunku Abdul Rahman, Presint 3,
62100 Putrajaya

 : 03-8870 7000

 : 03-8870 7003

Dicetak oleh:
PRODUKSI NUR-JOHAN SDN.BHD. (396771-M)

Ibu Pejabat & Kilang :
5A & 7A, Jalan Perindustrian Silibin 1
Kawasan Perindustrian Ringan Silibin
30100 Ipoh, Perak Darul Ridzuan, MALAYSIA.

 : +00 605 - 527 7808 / 1808

 : aidanurjohan@yahoo.com / enquiry@nurjohan.com

 : www.nurjohan.com

SIDANG EDITORIAL
JURNAL PENYELIDIKAN ISLAM BILANGAN 32

PENAUNG

Datin Paduka Hajah Hakimah binti Mohd. Yusoff

PENASIHAT

Dr. Muhammad Yamin bin Ismail

KETUA EDITOR

Dr. Mohd Zamir bin Bahall

SIDANG EDITOR

Muhyidin bin Aziz @ Saari, Dr. Abdul Muhaimin bin Mahmood, Dr. Hazlin binti Kadir@Shahar, Fadhilah binti Ahmad, Haslizawati binti Ramli, Wahida Norashikin binti Jamaruddin, Khairul Anuar bin Yazid, Oslan Affandi bin Abdullah, Radihan bin Saari, Suria binti Shapie dan Naim Sidqi bin Mustaffa,

SEKRETARIAT

Noraina binti Shamsuddin, Jauharatud Dini binti Aminuddin, Mohd Fikri bin Abdullah dan Ahmad E'zzuddin bin Mohd Kamal

KANDUNGAN JURNAL PENYELIDIKAN ISLAM BILANGAN 32

Anak Tak Sah Taraf Dalam Kalangan Masyarakat Islam Di Malaysia: Isu Dan Cabaran	1
Penentuan Status <i>Ahliyyah</i> Individu Muslim Autisme	23
Islamisasi Undang-Undang Di Malaysia: Didik Sebelum Laksana	47
Pentarjihan Hukum Kepenggunaan Haiwan <i>Jallalah</i> Di Malaysia	52
Definisi <i>Mukhannath</i> Menurut Fiqh Dan Perubatan Serta Kaitannya Dengan Transgender	86
Prinsip Hukum Plasma Darah Dalam Makanan	111
Isu Perkahwinan Warga Rohingya Di Malaysia: Analisis Punca Dan Cadangan Mekanisme Penyelesaian	125
Pola Penggunaan Media Sosial Dalam Kalangan Remaja Malaysia	171
Konsep Penulisan Karya Agama Melayu	186

KATA ALU-ALUAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, syukur ke hadrat Allah SWT kerana dengan taufik dan hidayahNya, Jurnal Penyelidikan Islam Bilangan 32 ini dapat diterbitkan. Koleksi artikel-artikel yang dimuatkan di dalam jurnal ini adalah hasil kerjasama erat antara JAKIM dengan pakar-pakar akademik dalam mendepani masalah semasa umat Islam.

Umat Islam pada hari ini berdepan dengan pelbagai perubahan dan cabaran kesan daripada kemodenan yang membawa bersama teknologi yang telah banyak mengubah cara manusia berfikir dan bertindak. Perubahan-perubahan ini sedikit sebanyak telah mendatangkan pelbagai cabaran dan masalah yang memerlukan kebijaksanaan para cerdik pandai dalam mencari penyelesaian.

Meskipun dari segi luaran kelihatan masalah-masalah tersebut adalah bersifat amali ataupun praktikal, akan tetapi penyelesaian terhadap masalah-masalah praktikal ini adalah bersifat teoritikal. Ia datang dari idea dan buah fikiran para ilmuan hasil kajian dan renungan mendalam mereka terhadap sesuatu isu yang kemudiannya disebarkan melalui penulisan-penulisan ilmiah.

Justeru, besarlah harapan saya agar karya-karya yang dimuatkan di dalam penerbitan Jurnal Penyelidikan ini sedikit sebanyak mampu memberi pencerahan kepada isu-isu semasa berkaitan Islam yang bersifat kontemporari, ilmiah dan kompleks.

Akhirnya saya mengucapkan tahniah atas daya usaha Bahagian Penyelidikan JAKIM, kerana berjaya menerbitkan Jurnal Penyelidikan Islam Bilangan 32 ini. Semoga segala usaha murni ini dapat diteruskan pada masa akan datang dan akan mendapat keberkatan daripada Allah SWT.

Sekian, terima kasih. *Wassalam*.



DATIN PADUKA HAJAH HAKIMAH BINTI MOHD. YUSOFF

Ketua Pengarah

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur ke hadrat Allah SWT kerana Jurnal Penyelidikan Islam Bilangan 32 berjaya diterbitkan untuk tatapan masyarakat khususnya umat Islam.

Kandungan jurnal ini merupakan hasil usaha sama kajian dan penyelidikan yang dilaksanakan oleh para penyelidik daripada Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan Institusi Pengajian Tinggi Awam di Malaysia. Penerbitan pada kali ini banyak merungkaikan persoalan hukum, analisis reaksi dan penerimaan masyarakat yang merangkumi bidang akidah, syariah, dan akhlak. Ia diharapkan dapat memberi faedah kepada semua pembaca sebagai bahan bacaan yang bermaklumat serta bermanfaat.

Pada kesempatan ini, saya ingin mengucapkan ribuan terima kasih kepada semua pihak yang telah menyumbang kepakaran, idea dan tenaga sama ada secara langsung atau tidak sehingga jurnal ini berjaya diterbitkan. Semoga segala kerjasama dan komitmen jitu yang telah diberikan oleh semua pihak akan sentiasa diberi rahmat dan diterima sebagai amalan baik yang mendapat ganjaran setimpal daripada Allah SWT jua.

DR. MUHAMMAD YAMIN BIN ISMAIL

Pengarah Kanan

Bahagian Penyelidikan

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

ANAK TAK SAH TARAF DALAM KALANGAN MASYARAKAT ISLAM DI MALAYSIA: ISU DAN CABARAN

Wan Abdul Fattah Wan Ismail¹, Nik Salida Suhaila Nik Saleh², Ahmad Syukran Baharuddin³, Lukman Abdul Mutalib⁴, Syahirah Abdul Shukor⁵, Zulfaqar Mamat⁶, Warda Misnon⁷ & Mohammad Amirul Amree Md Adzhar⁸

ABSTRAK

Perkahwinan merupakan satu perkara yang amat dititikberatkan dalam Islam kerana ia meraikan fitrah penciptaan manusia. Dengan perkahwinan seseorang itu dapat menyalurkan hawa nafsu pada jalan yang diizinkan oleh Allah SWT serta menjaga kesucian diri dan keturunan. Hasil perkahwinan yang sah akan melahirkan anak yang sah taraf dan dinasabkan kepada bapanya. Manakala kelahiran anak bukan daripada hasil perkahwinan yang sah seperti perzinaan, rogol dan lain-lain menyebabkan anak tersebut tidak boleh dinasabkan kepada bapanya. Dalam situasi ini anak tersebut diklasifikasikan sebagai “anak tak sah taraf” atau anak yang dilahirkan di luar daripada perkahwinan yang sah. Isu anak tak sah taraf masih lagi merupakan isu semasa yang belum bertemu jalan penyelesaian yang tuntas. Setakat ini, tidak terdapat kaedah penyelesaian yang jelas bagi menangani peningkatan anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia. Artikel ini akan merungkaikan konsep anak tak sah taraf menurut pandangan para ulama dan perundangan semasa di Malaysia. Selain itu, faktor peningkatan anak tak sah taraf turut dibincangkan dalam artikel ini. Kajian

-
- 1 (Corresponding Author) Profesor Madya Dr, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. E-Mail: wanfattah@usim.edu.my
 - 2 Profesor Madya Dr, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. E-Mail: salida@usim.edu.my
 - 3 Pensyarah kanan (Ph.D.) Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. E-Mail: ahmadsyukran@usim.edu.my
 - 4 Profesor Madya Dr, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. E-Mail: lukman@usim.edu.my
 - 5 Pensyarah kanan (Ph.D.), Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. E-Mail: syahirah@usim.edu.my
 - 6 Pensyarah kanan (Ph.D.), Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. E-Mail: zulfaqar@usim.edu.my
 - 7 Ketua Penolong Pengarah, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). E-Mail: warda@islam.gov.my
 - 8 Pembantu Penyelidik Fakulti Syariah Dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. E-Mail: amri@usim.edu.my

ini akan dilaksanakan dengan menggunakan reka bentuk metodologi kualitatif. Kajian ini akan dibahagikan kepada dua fasa utama: Fasa Pertama: Pengumpulan Data dan Fasa Kedua: Analisis Data. Hasil daripada kajian, terdapat beberapa punca yang menjadi penyebab berlakunya peningkatan anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia. Usaha menangani masalah seks bebas sehingga menyebabkan lahirnya anak luar nikah dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia perlu diambil kira dalam pelbagai sudut dan ia perlu dilakukan oleh pelbagai pihak. Penyelesaian di peringkat akar umbi iaitu memperkasakan institusi keluarga, sekolah dan masyarakat serta penguatkuasaan undang-undang perlu dilakukan oleh pihak yang berwajib.

Kata Kunci: *Anak, taraf, zina, perkahwinan, nasab dan nikah.*

PENDAHULUAN

Matlamat sesuatu perkahwinan adalah untuk menyalurkan hawa nafsu pada jalan yang diizinkan oleh Allah (SWT), mengembangkan keturunan dalam bentuk membina institusi keluarga, menjaga keturunan, memelihara kesucian diri, melaksanakan tuntutan syariat dan memperoleh ketenangan hidup, kasih sayang dan ketenteraman seperti mana yang dinyatakan oleh Allah SWT di dalam Surah al-Rum ayat 21. Sifat-sifat yang disebutkan tadi tidak akan tercapai kecuali perkahwinan itu telah menepati rukun dan syarat yang telah ditetapkan oleh syarak. Hasil perkahwinan yang sah akan melahirkan anak yang sah taraf dan dinasab/dibinkan kepada bapanya. Manakala kelahiran anak bukan daripada hasil perkahwinan yang sah seperti perzinaan, rogol dan lain-lain menyebabkan anak tersebut tidak boleh dinasab/dibinkan kepada bapanya. Dalam situasi ini anak tersebut diklasifikasi sebagai “anak tak sah taraf”. Secara mudahnya, anak tak sah taraf ialah anak yang dilahirkan di luar daripada perkahwinan yang sah.

Menurut Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Kelantan, anak tak sah taraf atau anak luar nikah ialah anak yang lahir atau terbentuk sebelum diadakan perkahwinan yang sah. Anak tak sah taraf akan menanggung implikasi yang besar pada masa hadapan dari sudut agama, undang-undang dan kemasyarakatan. Suatu yang lebih mendalam, ia akan menanggung kesan emosi negatif yang akan merosakkan hidupnya hasil perbuatan orang lain. Antara isu agama yang melibatkan kepentingan anak tak sah taraf ialah isu perwalian dan pewarisan harta pusaka. Dua aspek hukum ini memberi implikasi yang sangat besar kepada kelangsungan entiti keluarga. Jika anak yang tak sah taraf itu perempuan, ia memerlukan kepada wali hakim untuk berkahwin. Ia juga tidak berhak untuk menerima sebarang bentuk harta pusaka daripada ‘ibu/bapa’ nya kerana tidak wujud pertalian nasab antara mereka.

Terminologi “anak tak sah taraf” merupakan terminologi makruf dan diketahui umum dalam kalangan masyarakat Malaysia. Istilah ini digunakan bagi menggambarkan status seseorang anak itu dipercayai hasil anak daripada persetubuhan luar nikah sama ada zina atau rogol khususnya bagi masyarakat Islam. Selain penggunaan istilah anak tak sah taraf, terdapat istilah lain yang digunakan oleh masyarakat seperti “anak zina”, “anak luar nikah”, “anak haram” atau “anak sumbang mahram” yang mempunyai konotasi makna yang sama di sisi masyarakat Islam di Malaysia.

Di Malaysia, setiap kelahiran termasuklah anak tak sah taraf hendaklah didaftarkan melalui Jabatan Pendaftaran Negara dan tertakluk kepada Akta Pendaftaran Kelahiran dan Kematian 1957(Akta 299). Namun, adakah makna bagi terminologi anak tak sah taraf yang diguna pakai dalam kalangan masyarakat menepati maksud seperti dikehendaki hukum syarak dan perundangan Malaysia? Justeru, penelitian perlu dibuat mengenai makna sebenar anak tak sah taraf menurut Syarak dan perundangan Islam di Malaysia. Selain itu, penelitian juga perlu diperincikan mengenai faktor-faktor yang membawa kepada peningkatan bilangan anak tak sah taraf dalam kalangan umat Islam dan penyelesaian yang tuntas dalam menangani permasalahan ini.

KONSEP ANAK TAK SAH TARAF

Anak tak sah taraf merupakan istilah kontemporari yang digunakan bagi seorang anak yang dilahirkan oleh ibunya tanpa melalui ikatan perkahwinan yang sah di sisi syarak. Jika dilihat di dalam kitab-kitab fiqh, istilah yang biasa digunakan ialah anak zina.⁹ Perbezaan antara kedua-duanya adalah anak tak sah taraf merujuk kepada istilah perundangan, manakala anak zina lebih merujuk kepada istilah fiqh. Namun sejak kebelakangan ini, wujud satu persepsi awam bahawa anak yang didaftarkan di bawah Seksyen 13A, Akta 299 juga adalah anak tak sah taraf. Persoalan yang timbul adalah adakah definisi anak tak sah taraf hanya sekadar melibatkan anak zina atau mempunyai makna yang lebih terperinci daripada itu? Justeru, definisi anak tak sah taraf ini mestilah diperincikan dengan lebih jelas lagi, agar ia tidak menimbulkan kekeliruan dan selari dengan syarak. Sebagai perincian terhadap anak tak sah taraf ini, berikut merupakan beberapa definisi yang diberikan oleh para ulama dan perundangan dalam negara Malaysia.

MAKSUD ANAK TAK SAH TARAF

Terdapat banyak pandangan ulama mengenai definisi anak tak sah taraf. Para ulamak menyatakan anak tak sah taraf adalah sama ertinya dengan anak zina. Menurut Syeikh ‘Ali bin Ḥussin al-Sughdi, anak tak sah taraf ialah: “*Anak bagi perempuan jika tidak ada baginya suami*”.¹⁰ Syeikh Wahbah al-Zuhailiy

9 Paizah Hj Ismail. 2013. “Anak Tak Sah Taraf Dari Perspektif Syariah Dan Perundangan Islam Di Malaysia”. Jurnal Fiqh. Kuala Lumpur. Universiti Malaya. No. 10. 77-90. H. 77.

10 Al-Sughdi, Ali Bin Al-Ḥussein. 1984. *Al-Nutaf Fi Al-Fatawā*. Amman. T. Tp. Dar Al-Furqan. Jil.

berpendapat anak tak sah taraf merupakan: “Anak yang dilahirkan oleh ibunya dari jalan yang tidak syarie atau ia hasil daripada hubungan yang terlarang”.¹¹ Anak tak sah taraf menurut Syeikh Muḥammad bin Soleḥ al-Uthaimin menyatakan: “Anak zina dicipta daripada air yang keji (air mani) tanpa kahwin, maka tidak dinasabkan bagi sesiapa pun, tidak bagi penzina lelaki dan tidak juga kepada suami bagi perempuan itu jika ia memiliki suami kerana tiada baginya (anak zina) bapa yang syarie”.¹² Selain itu, Dr Jum’ah pula menyatakan anak tak sah taraf ialah: “Anak yang datang hasil daripada hubungan seorang lelaki dengan perempuan tanpa pernikahan yang syarie, iaitu adalah ia dengan jalan keji (zina), atau hasil daripada hubungan yang terlarang antara lelaki dengan perempuan, dan dinamakan dengan anak yang tidak syarie”.¹³

Manakala Syeikh Aḥmad Muḥī al-Din al-‘Ajuz berpandangan anak tak sah taraf ialah: “Anak yang lahir akibat perhubungan jenis lelaki dengan perempuan tanpa perkahwinan syarie yang sah”.¹⁴ Definisi anak tak sah taraf menurut Dr Muhammad Muṣṭafa Shalabiyy sebagai: “Apa yang terhasil akibat perhubungan jenis lelaki dengan perempuan tanpa perkahwinan syarie, atau akibat hubungan terlarang (zina) antara lelaki dengan perempuan dan dinamakan dengan anak yang tidak syarie”.¹⁵ Hisyam Qublan mentakrifkan anak zina sebagai: “Anak yang dilahirkan akibat perhubungan jenis yang tidak syarie antara lelaki dengan perempuan, yakni tanpa perkahwinan syarie”.¹⁶ Akhir sekali, menurut Dr Ramadan ‘Ali al-Sayyid al-Sharanbasiī, anak tak sah taraf ialah: “Anak tidak syarie yang terhasil daripada perbuatan keji (zina) seperti yang diketahui”.¹⁷

Daripada kenyataan ini jelas menunjukkan terdapat pelbagai takrif anak tak sah taraf dalam kalangan ulamak, namun memberi maksud yang hampir sama. Maka anak tak sah taraf atau anak zina ialah anak yang terhasil di luar perkahwinan yang diiktiraf oleh syarak.

2. H. 852.

11 Supra Note 8, H. 7905.

12 Al-Uthaimin, Muḥammad Bin Soleḥ. *Al-Syarḥ Al-Mumtī’ Ala Zad Al-Mustaḥṣi*. T. Tp. Dar Ibn Al-Jauzi. Jil.4. H. 253.

13 Barraj, Juma’h. 1981. *Aḥkam Al-Mirath Fi Al-Syari’ah Al-Islamiyah*. T. Tp. Dar Al- Fikr. H. 721.

14 Al-‘Ajuz, Muḥī al-Din. 1986. *Al-Mirāth Al-‘Ādil Fi Al-Islam Baīna Al-Mawāriṭh Al-Qadimah Wa Al-Ḥadīthah Wa Muqaranatuha Ma’A Al-Sharā’i’ Al-‘Ukhrā*. Beirut. Muassasat Al-Ma’arif. H. 234.

15 Shalabiī, Muḥammad Muṣṭafa. 1999. *Aḥkam Al-Mawāriṭh Baīna Al-Fiqh Wa Al-Qanun*. Amman. Dar Yafa Al-‘Ilmiyah. H. 721.

16 Qublan, Hisham. T. Th. *Al-Wasīyat Al-Wajibah Fi Al-Islam Wa Ma Ittaṣālu Biha Min Abḥath Fi Al-Tarīkat Wa Al-Mawāriṭh*. Beirut. Manshurat Bahr Al-Mutawasit. H. 174.

17 Al-Sharanbasiī, Ramadhan ‘Ali Al-Sayyid. 2002. *Aḥkam Al-Mirath Bayna Al-Shari’ah Wa Al-Qanun*. Al Iskandariyyah. Mansha’at Al-Ma’arif. H. 233.

Definisi Menurut Keputusan Majlis Fatwa Negeri

Bil	Majlis	Fatwa	Bil	Majlis	Fatwa
1.	Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Perlis), 2006	Fatwa Anak Tak Sah Taraf. Warta 2, Jilid 56	8.	Mesyuarat Lembaga Fatwa (Negeri Sarawak), 2000	Anak Tak Sah Taraf. Tidak Diwartakan
2.	Enakmen Mufti dan Fatwa (Negeri Perlis), 2006	Larangan Anak Tak Sah Taraf. Warta 13	9.	Enakmen Pentadbiran Hal Ehwal Agama Islam (Negeri Terengganu), 2001	Anak Tak Sah Taraf. Warta 2/2001
3.	Enakmen Pentadbiran Hukum Syarak (Negeri Sembilan), 1991	Anak Luar Nikah. Warta 209	10.	Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor), 2003	Garis Panduan Anak Tak Sah Taraf Menurut Hukum Syara'. Warta 30
4.	Mesyuarat Khas Jawatankuasa Perundingan Hukum Syarak (Wilayah Persekutuan), 2017	Anak Tidak Sah Taraf dan Penasaban Anak Tidak Sah Taraf. Warta 30	11.	Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Perak .	-
5.	Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa (Negeri Johor), 2004	Fatwa Anak Tidak Sah Taraf. Tidak Diwartakan	12.	Majlis Fatwa Negeri Sabah .	-
6.	Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Melaka), 2002	Penentuan Anak Tak Sah Taraf Hasil Daripada Perbuatan Zina Atau Rogol. Warta 20	13.	Mesyuarat Khas Jawatankuasa Perundingan Hukum Syarak Negeri Pahang	-
7.	Enakmen Pentadbiran Hal Ehwal Agama Islam (Pulau Pinang), 1993	Anak Sah Taraf. Warta 22	14.	Mesyuarat Jamaah Ulama Majlis Agama Islam Dan Adat Istiadat Melayu Kelantan	-

Jadual 1: Fatwa-Fatwa Negeri

Berdasarkan jadual 1, sembilan negeri iaitu Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Johor, Melaka, Sarawak, Negeri Sembilan, Terengganu, Selangor, Kedah dan Pulau Pinang telah mengadaptasikan keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-57 yang bersidang pada 10 Jun 2003¹⁸ iaitu anak tak sah taraf ialah:

1. Anak yang dilahirkan di luar nikah sama ada akibat zina atau rogol dan dia bukan daripada persetubuhan *syubhah* atau bukan daripada anak perhambaan.
2. Anak dilahirkan kurang daripada 6 bulan 2 *lahzah* (saat) mengikut takwim *qamariah* daripada tarikh *tamkin* (setubuh).
3. Anak tak sah taraf tidak boleh dinasabkan kepada lelaki yang menyebabkan kelahirannya atau kepada sesiapa yang mengaku menjadi bapa kepada anak tersebut. Oleh itu, lelaki tersebut tidak boleh pusaka memusakai, tidak menjadi mahram dan tidak boleh menjadi wali.

Setiap negeri telah menjelaskan lagi inti pati keputusan itu dalam fatwa di negeri-negeri tersebut walaupun dengan menggunakan pelbagai *sighah* (*wording*) yang berbeza Dalam Jawatankuasa Fatwa Negeri Kedah mentafsirkan anak tak sah taraf mengikut hukum syarak, telah menyatakan bahawa seseorang anak tetap

18 Paizah Hj Ismail. 2013. "Anak Tak Sah Taraf Dari Perspektif Syariah Dan Perundangan Islam Di Malaysia". Jurnal Fiqh. Kuala Lumpur. Universiti Malaya. Jil. 10. H. 83.

akan dikira anak luar nikah apabila ibu bapanya mengaku bahawa dia anak luar nikah, walaupun dia lahir lebih daripada tempoh enam bulan *qamariah*. Walau bagaimanapun, fatwa negeri Perlis agak berbeza dengan negeri yang lain apabila Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Perlis menyatakan bahawa anak yang lahir kurang daripada enam bulan selepas ibunya berkahwin boleh di bin/bintikan kepada suami ibunya kecuali jika dinafikan oleh suami.

Lapan daripada negeri-negeri tersebut, iaitu Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Melaka, Negeri Sembilan, Terengganu, Pulau Pinang, Kedah, Selangor, termasuklah Perlis telah mewartakan fatwa berkenaan. Namun dua negeri iaitu Johor dan Sarawak belum mewartakan fatwa masing-masing, manakala empat buah negeri iaitu Perak, Sabah, Pahang dan Kelantan tidak mengeluarkan fatwa berkenaan anak tak sah taraf ini.

Definisi Menurut Akta, Enakmen Dan Ordinan Undang-Undang Keluarga Islam Di Malaysia

Berikut merupakan akta, enakmen dan ordinan undang-undang keluarga Islam yang menyentuh tentang anak tak sah taraf dalam bentuk jadual: -

Bil	Jenis	Negeri/ Wilayah	Seksyen	Bil	Jenis	Negeri/ Wilayah	Seksyen
1.	Akta Undang-Undang Keluarga Islam 1984	Wilayah Persekutuan	Seksyen 2/ Seksyen 110	8.	Enakmen 5 Tahun 2004, Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Pulau Pinang) 2004	Pulau Pinang	Seksyen 2/ Seksyen 110
2.	Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam 2003	Selangor	Seksyen 2/ Seksyen 111	9.	Enakmen 7 Tahun 2006, Undang-Undang Keluarga Islam 2006 [Pindaan 2008]	Perlis	Seksyen 2/ Seksyen 111
3.	Enakmen 6 Tahun 2002, Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam 2002	Kelantan	Seksyen 2/ Seksyen 111	10.	Enakmen 11 Tahun 2003, Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Sembilan) 2003	Negeri Sembilan	Seksyen 2/ Seksyen 111
4.	Enakmen 12 Tahun 1985, Enakmen Undang-Undang Pentadbiran Keluarga Islam	Terengganu	Seksyen 2/ Seksyen 109	11.	Enakmen 12 Tahun 2002, Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Melaka) 2002	Melaka	Seksyen 2/ Seksyen 111
5.	Enakmen 3 Tahun 2005, Enakmen Undang-Undang Pentadbiran Keluarga Islam 2005	Pahang	Seksyen 2/ Seksyen 111	12.	Enakmen 17 Tahun 2003, Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Johor) 2003	Johor	Seksyen 2/ Seksyen 111
6.	Enakmen 6 Tahun 2004, Enakmen Keluarga Islam (Perak) 2004	Perak	Seksyen 2/ Seksyen 111	13.	Enakmen 8 Tahun 2004, Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam 2004	Sabah	Seksyen 2/ Seksyen 111
7.	Enakmen 7 Tahun 2008, Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Kedah Darul Aman) 2008	Kedah	Seksyen 2/ Seksyen 11	14.	Ordinan 43 tahun 2001, Ordinan Undang-Undang Keluarga Islam, 2001	Sarawak	Seksyen 2/ Seksyen 114

Jadual 2: Enakmen & Ordinan Negeri

Berdasarkan jadual 2, Seksyen 2 bagi setiap enakmen seluruh negeri, ordinan Sarawak serta akta Wilayah Persekutuan mentafsirkan maksud **“tidak sah taraf”**, ertinya anak yang dilahirkan di luar nikah dan bukan daripada persetubuhan *syubhah*. Persoalan siapakah yang boleh dikaitkan dengan bapa

kepada anak tersebut ada diperuntukkan dalam Seksyen 110, Akta Undang-Undang Keluarga Islam bagi wilayah Persekutuan, Seksyen 111 bagi Enakmen Undang-undang Keluarga Islam bagi Negeri Selangor, Kelantan, Pahang, Perak, Kedah, Pulau Pinang, Perlis, Negeri Sembilan, Melaka, Johor dan Sabah serta Seksyen 114 Ordinan Undang-undang Sarawak yang menyatakan:

“Jika seseorang perempuan yang berkahwin dengan seseorang lelaki melahirkan seorang anak lebih daripada enam bulan qamariah dari tarikh perkahwinannya itu atau dalam masa empat tahun qamariah selepas perkahwinannya itu dibubarkan sama ada oleh sebab kematian lelaki itu atau oleh sebab perceraian, dan perempuan itu pula tidak berkahwin semula, maka lelaki itu hendaklah disifatkan sebagai bapa anak itu, tetapi lelaki itu boleh, dengan cara li'an atau kutukan, menafikan anak itu sebagai anaknya di hadapan Mahkamah.”

Terdapat sedikit perbezaan bagi Seksyen 109, Enakmen 12, Undang-Undang Keluarga Islam Terengganu 1985 yang tidak meletakkan sesuatu tempoh secara muktamad pada tarikh maksimum masa perempuan itu melahirkan sepertimana negeri-negeri lain, tetapi hanya sekadar mensyaratkan bahawa jangka masa secara umum yang boleh diterima oleh hukum syarak.

Justeru, anak tak sah taraf menurut akta atau enakmen ialah anak yang dilahirkan di luar nikah dan bukan anak daripada *wati' syubhah*. Di samping itu, undang-undang telah menetapkan kadar minima iaitu enam bulan *Qamariah* dan maksimum empat tahun *qamariah* bagi tempoh kehamilan.

Definisi Anak Tak Sah Taraf Menurut Jabatan Pendaftaran Negara Malaysia

Sebagaimana yang kita maklum, setiap kelahiran di Malaysia perlu didaftarkan di Jabatan Pendaftaran Negara (JPN) yang tertakluk kepada Akta 299, yang mengatakan bahawa, mana-mana anak yang lahir sama ada anak sah taraf ataupun tidak, sama ada beragama Islam atau tidak, mempunyai hak untuk didaftarkan sepertimana yang telah diperuntukkan dalam Seksyen 7 (1).¹⁹

Dalam Seksyen 7(2), terdapat syarat yang diberikan kepada seseorang yang dibenarkan untuk memberi maklumat kelahiran:-²⁰

Orang yang berikut adalah layak memberi maklumat berkenaan dengan sesuatu kelahiran, iaitu—

- (a) bapa kanak-kanak itu;
- (b) ibu kanak-kanak itu;
- (c) penduduk rumah di mana kanak-kanak itu pada pengetahuan penduduk itu dilahirkan;

19 Seksyen 7(1), Akta 299, Pendaftaran Kelahiran Dan Kematian 1957.

20 Seksyen 7(2), Akta 299, Pendaftaran Kelahiran Dan Kematian 1957.

- (d) mana-mana orang yang ada ketika kelahiran itu; dan
- (e) mana-mana orang yang menjaga kanak-kanak itu.

Walaupun yang demikian, hal ini berbeza bagi kes anak tidak sah taraf yang mana pendaftaran anak jenis ini tertakluk kepada peruntukan Seksyen 13 dan 13(A), Akta 299. Seksyen 13 adalah berkenaan peruntukan mengenai bapa kepada anak tidak sah taraf menjelaskan²¹:

“Walau apa pun yang terkandung dalam peruntukan terdahulu di dalam Akta ini, dalam hal anak tidak sah taraf, tiada seorang pun sebagai bapa kepada kanak-kanak itu dikehendaki memberi maklumat berkenaan dengan kelahiran kanak-kanak itu, dan Pendaftar hendaklah tidak mencatatkan ke dalam daftar nama mana-mana orang sebagai bapa kanak-kanak itu kecuali atas permintaan bersama oleh ibu dan orang yang mengaku dirinya sebagai bapa kanak-kanak itu, dan orang itu hendaklah dalam hal sedemikian menandatangani daftar itu bersama dengan ibu itu.”

Manakala Seksyen 13(A) akta yang sama adalah berkenaan nama keluarga kanak-kanak iaitu²²:

- (1) Nama keluarga, jika ada, yang hendak dicatatkan berkenaan dengan anak sah taraf hendaklah secara biasanya menjadikan nama bapa sebagai nama keluarganya, jika ada.
- (2) Nama keluarga, jika ada, yang hendaklah dicatatkan berkenaan dengan anak tidak sah taraf boleh jika ibunya adalah pemberitahu dan secara sukarela memberi maklumat itu, menjadikan nama ibunya sebagai nama keluarganya; dengan syarat bahawa jika orang yang mengaku dirinya menjadi bapa kanak-kanak itu mengikut peruntukan seksyen 13 meminta sedemikian, maka nama keluarga bolehlah diletak atas nama keluarga orang itu.

Menurut Pengarah Bahagian Kelahiran, Kematian dan Anak Angkat (BKA), Puan Siti Maslinda binti Mardi, tidak ada definisi secara khusus bagi anak tak sah taraf kecuali hanya dikenal pasti sebagai anak yang tertakluk di bawah Seksyen 13, Akta 299²³. Menurut beliau, ketiadaan definisi anak tak sah taraf secara khusus adalah disebabkan JPN hanya mempunyai bidang kuasa dalam mendaftar kelahiran sahaja, sedangkan bidang kuasa penarafan seseorang itu sah atau tidak adalah terletak di bawah bidang kuasa Mahkamah Syariah²⁴. Beliau turut menambah, dalam tatacara merekodkan pendaftaran anak tak sah taraf di JPN, pendaftaran dibahagikan kepada dua kategori:

- (a) Pendaftaran anak di bawah “Seksyen 13” iaitu bagi anak tak sah taraf yang mempunyai maklumat ibu dan bapa semasa pendaftaran dibuat

21 Seksyen 13, Akta 299, Pendaftaran Kelahiran Dan Kematian 1957.

22 Seksyen 13(A), Akta 299, Pendaftaran Kelahiran Dan Kematian 1957.

23 Siti Maslinda Binti Mardi. 2019. Temu Bual Jabatan Pendaftaran Negara. 1 Julai

24 Siti Maslinda Binti Mardi. 2019. Temu Bual Jabatan Pendaftaran Negara. 1 Julai

yang mana ia terbahagi kepada 3 jenis:

- i. Ibu bapa anak tersebut yang tidak berkahwin.
 - ii. Ibu bapa anak tersebut berkahwin tetapi dokumen perkahwinan tidak boleh didaftarkan.
 - iii. Ibu bapa anak tersebut berkahwin tetapi anak tersebut lahir kurang daripada 6 bulan *qamariah*.
- (b) Pendaftaran anak tanpa maklumat bapa iaitu bagi anak tak sah taraf yang hanya mempunyai maklumat ibu sahaja semasa pendaftaran. Sebagai contoh seperti: -
- i. Dokumen asal bapa tidak ada termasuklah situasi bapa berada di luar negara dan anak hasil rogol dan nikah *syubhah*.
 - ii. Ibu sengaja tidak mahu meletakkan maklumat bapa dalam pendaftaran anaknya.

Walau bagaimanapun, dua kategori ini tidak diperincikan sama ada di dalam sistem atau di atas sijil kelahiran, ia hanya berbentuk umum iaitu pendaftaran anak di bawah “Seksyen 13” dan pendaftaran tanpa maklumat bapa sahaja. JPN tidak membezakan setiap kategori ini secara bertulis di dalam sistem dan masih lagi memikirkan kaedah untuk meletakkan tanda (*remark*) di dalam sistem. Namun di atas sijil kelahiran pula, anak tak sah taraf ini dikenali berdasarkan perkataan “pendaftaran di bawah Seksyen 13” dan “pendaftaran tanpa maklumat bapa” yang ditulis di bahagian bawah setiap sijil kelahiran.

Menurut Puan Marsheila binti Salamat, Timbalan Pengarah Sektor Operasi BKA, JPN telah mengambil alih peranan mendaftar kelahiran pada tahun 2009 yang mana sebelum itu, pendaftaran boleh dilakukan di balai polis dan sebagainya.²⁵ Sejak itu, telah berlaku perubahan format kaedah pencatatan nama di dalam sijil kelahiran. Sebagai contoh, sebelum tahun 2009, di atas sijil kelahiran hanya tercatat nama anak sahaja tanpa disertakan dengan nama bapa. Sedangkan selepas tahun tersebut, nama anak dicatat penuh bersama dengan nama bapa. Jadi, apabila berlaku pendaftaran anak tak sah taraf yang mana JPN tidak dapat meletakkan nama bapa kepada anak tersebut, sama ada ia didaftarkan di bawah kategori pendaftaran “Seksyen 13” atau pendaftaran tanpa maklumat bapa, maka, bagi anak orang Islam, dia akan di bin/binti kan dengan salah satu daripada Asma al-Husna dan bagi anak orang bukan Islam pula diberi kelonggaran untuk diletakkan nama apa sahaja sebagai nama bapa.²⁶

Menurut Encik Mohd Hairi Abdul Tahir, Penolong Pengarah Unit Sistem Maklumat BKA, pendaftaran di bawah “Seksyen 13” atau pendaftaran tanpa maklumat bapa ini adalah pendaftaran bersifat sementara dan ia terbuka kepada perubahan dan pindaan apabila Mahkamah Syariah telah mengeluarkan perintah bahawa anak tersebut sah. Pindaan ini boleh dipohon oleh ibu bapa dan akan diproses dalam masa 14 hari bekerja²⁷. Ia adalah tertakluk kepada Seksyen 27(3), yang mengatakan:

25 Marsheila Binti Salamat. 2019. Temu Bual Jabatan Pendaftaran Negara. 1 Julai

26 Marsheila Binti Salamat. 2019. Temu Bual Jabatan Pendaftaran Negara. 1 Julai.

27 Mohd Hairi Abdul Tahir. 2019. Temu Bual Jabatan Pendaftaran Negara. 1 Julai.

Seksyen 27. Pembetulan kesilapan dan pengubahan dalam daftar.

- (3) Apa-apa kesilapan fakta atau bahan dalam mana-mana daftar boleh diperbetulkan dengan catatan (tanpa apa-apa pengubahan kepada catatan asal itu) oleh Pendaftar Besar dengan pembayaran fee yang ditetapkan dan dengan mengemukakan suatu akuan berkanun oleh orang yang berkehendakkan kesilapan itu diperbetulkan dengan menyatakan sifat kesilapan itu dan fakta sebenar hal itu dan dibuat oleh dua orang yang dikehendaki oleh Akta ini untuk memberi maklumat berhubung dengan kelahiran, kelahiran mati atau kematian berkenaan mana kesilapan itu telah dibuat, atau atas kegagalan orang-orang tersebut, oleh dua orang yang boleh dipercayai yang mempunyai pengetahuan yang memuaskan Pendaftar Besar mengenai kebenaran hal itu; dan Pendaftar Besar boleh jika berpuas hati mengenai fakta-fakta yang dinyatakan dalam akuan berkanun itu menyebabkan catatan itu diperakui dan hari dan bulan dan tahun pembetulan itu dilakukan hendaklah ditambah ke dalamnya²⁸.

Oleh itu, mana-mana kanak-kanak yang tidak mempunyai dokumen yang lengkap akan didaftarkan di bawah Seksyen 13 Akta Pendaftaran Kelahiran dan Kematian 1957 dan disebut dengan pendaftaran “anak di bawah Seksyen 13” atau pendaftaran “anak tanpa maklumat bapa”. Dua istilah ini merupakan dua kategori yang dibuat oleh JPN yang tertakluk dengan Seksyen 13, Akta 299. Namun begitu, dua pembahagian anak di JPN ini tidak diperincikan (bercampur dengan anak yang betul-betul hasil zina dan anak yang mempunyai masalah dokumen).

Mengikut amalan JPN, bagi anak-anak orang Islam yang tertakluk di bawah Seksyen 13 ini akan kekal tanpa nama maklumat bapa sehinggalah dokumen yang diperlukan dipenuhi. Antara anak-anak yang didaftarkan di bawah seksyen ini termasuklah anak zina, anak mangsa rogol, anak nikah *syubhah*, anak hasil perkahwinan *‘urfi*, anak hasil perkahwinan yang tidak memiliki dokumen yang sah dan seumpamanya. Tambah lagi, realitinya istilah anak tak sah taraf tidak wujud sama sekali di Jabatan Pendaftaran Negara dan ia dikenali sebagai anak pendaftaran “Seksyen 13” dan anak pendaftaran “tanpa maklumat bapa” sahaja.

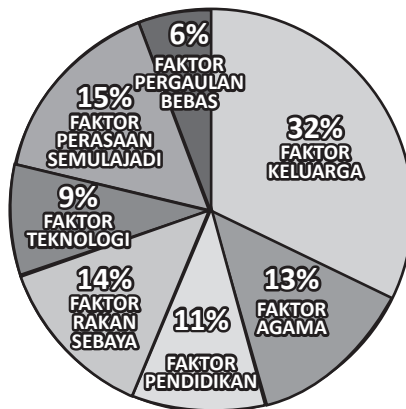
Hakikatnya tidak wujud sebarang salah faham berkaitan definisi anak tak sah taraf sama ada oleh para ulama terdahulu, fatwa, akta atau enakmen mahupun Jabatan Pendaftaran Negara. Apa yang berlaku hanyalah kebanyakan orang awam beranggapan bahawa anak yang didaftarkan di bawah Seksyen 13 Akta 299 adalah anak tak sah taraf. Perkara ini tidak benar kerana JPN sama sekali tidak ada bidang kuasa untuk menentukan kesahtarafan anak. Sebaliknya, kuasa terletak di dalam bidang kuasa Mahkamah Syariah.

FAKTOR-FAKTOR YANG TELAH MENYUMBANG KEPADA LAHIRNYA ANAK TAK SAH TARAF DALAM KALANGAN MASYARAKAT ISLAM DI MALAYSIA

Masalah seksual dirujuk sebagai perbuatan melakukan hubungan seks tanpa ikatan perkahwinan yang sah atau juga dipanggil sebagai seks bebas. Sedangkan aktiviti seks yang dilakukan dengan bertukar-tukar pasangan pula dipanggil sebagai seks rambang. Selain itu, salah satu daripada masalah seks juga ialah rogol yang dimaksudkan sebagai perbuatan memperkosa (perempuan). Perkataan merogol pula merujuk melakukan persetubuhan secara paksa atau memperkosa. Perogol pula bermaksud orang yang merogol²⁹. Kajian ini diteruskan lagi dengan melihat kepada faktor-faktor yang menyumbang kepada lahirnya anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia. Oleh itu data yang dikutip hasil daripada lawatan dan temu bual ke pusat-pusat perlindungan wanita yang terpilih seluruh Malaysia telah ditranskripsikan dan dianalisis dengan teliti dan agar dapatan yang diperolehi dapat menjawab persoalan-persoalan bagi permasalahan ini.

Hasil daripada temu bual dan proses pengkodan data-data yang dikumpul, ia menunjukkan terdapat beberapa tema yang utama berkaitan dengan gejala lahirnya anak tak sah taraf ini, antaranya ialah faktor-faktor yang mempengaruhi keterlibatan seseorang dengan hubungan seks itu sendiri. Secara keseluruhannya, terdapat tujuh tema utama faktor-faktor yang mempengaruhi seseorang terlibat dengan hubungan seks sehingga melahirkan anak tak sah taraf iaitu faktor keluarga, agama, pendidikan, rakan sebaya, teknologi, perasaan semula jadi, dan pergaulan bebas.

FAKTOR-FAKTOR PENINGKATAN ANAK TAK SAH TARAF



29 Kamus Dewan. 2005. Kamus Dewan. Edisi Keempat Ed. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka. Kamus Pelajar. (Ed.) 2008). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka

Faktor Keluarga

Pengaruh persekitaran sosial yang paling awal dalam kehidupan seseorang manusia adalah daripada ibu bapanya sendiri. Ibu bapa berperanan penting dalam pembentukan jati diri seseorang manusia. Peranan penting ini tidak boleh diabaikan kerana kegagalan asas dalam kehidupan seorang manusia banyak bergantung kepada peranan yang dimainkan oleh ibu bapa. Sebagaimana hadith Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Imam Muslim yang bermaksud: “Tidak ada seorang bayi yang dilahirkan melainkan dilahirkan dalam keadaan fitrah (bersih daripada sebarang dosa), maka kedua-dua ibu bapanyalah yang akan menjadikan anak itu sama ada sebagai seorang Yahudi, Nasrani atau Majusi”

Dapatan kajian menunjukkan bahawa punca berlakunya masalah seks bebas dan kehamilan luar nikah adalah terkait dengan kegagalan suatu institusi kekeluargaan itu sendiri. Hal ini ditambah dengan faktor ibu bapa bercerai dan sering bertengkar yang membawa kepada kurang komunikasi antara ibu bapa dengan anak-anak, kurang pemantauan terhadap anak-anak sehingga anak-anak merasa kurang disayangi oleh ibu bapa mereka. Ibu bapa yang kurang mengamalkan agama pula tidak prihatin dengan siapa anak mereka berkawan dan memberi kebebasan seratus peratus kepada anak-anak mereka. Selain itu, didapati bahawa masalah ekonomi keluarga juga turut menyumbang kepada gejala ini yang mana rata-rata mereka yang terlibat adalah daripada kalangan mereka yang miskin, tinggal di rumah yang kecil dan tidak selesa di samping adik-beradik mereka yang ramai. Hal ini menyebabkan ibu bapa terpaksa mengerah keringat bekerja lebih masa untuk menyara keluarga dan menyebabkan pengabaian anak-anak di rumah tanpa pemantauan yang baik.

Faktor Agama

Pendidikan agama dalam kehidupan dengan seseorang tidak dapat dipisahkan. Kepentingan nilai agama ini boleh dikatakan sebagai memandu kehidupan manusia ke arah kehidupan yang sejahtera. Tanpa pegangan agama, seseorang akan hilang panduan dan jati diri dalam menempuh kehidupan dunia yang mencabar.

Dapatan kajian ini mendapati punca kepada gejala seks bebas sehingga melahirkan anak tak sah taraf adalah berkait rapat dengan masalah asas pegangan agama dan mengamalkannya oleh setiap keluarga dan anak-anak remaja. Pegangan agama yang longgar atau tidak menitikberatkan kehidupan beragama daripada ibu bapa akan memberi impak secara langsung kepada anak mereka khususnya dari segi sahsiah dan jati diri. Hal ini disokong oleh kajian yang dibuat oleh Zulkiffly (2006), yang menyatakan wujudnya masyarakat hari ini yang kurang kesedaran terhadap kepentingan agama sama ada dalam kalangan ibu bapa atau masyarakat umum³⁰. Selain itu, kajian yang dibuat oleh Phares dan Compas (1992), mendapati bahawa, ibu bapa juga didapati banyak menyumbang kepada masalah tingkah laku anak-anak, iaitu gagal menunjukkan tingkah laku yang baik di hadapan anak-anak mereka, di samping mengabaikan

ajaran agama³¹.

Faktor Pendidikan

Pendidikan menjadi suatu asas bagi melahirkan seseorang remaja yang berilmu. Melalui pendidikan juga dapat melatih para remaja mempunyai tahap pemikiran yang matang dan jati diri yang kuat dalam membantu mereka membuat segala tindakan dan keputusan. Para remaja dapat berfikir secara rasional tentang baik buruk sesuatu perkara melalui pendidikan yang baik sama ada formal di sekolah atau tidak formal di rumah.

Hasil kajian mendapati rata-rata remaja yang terlibat dengan seks bebas sehingga lahirnya anak tak sah taraf adalah daripada golongan mereka yang mempunyai taraf pendidikan yang rendah. Mereka tidak berpeluang untuk menyambung pelajaran ke peringkat yang lebih tinggi disebabkan kurang berminat atau galakan daripada ibu bapa sendiri. Terdapat juga remaja yang terpaksa berhenti sekolah disebabkan oleh masalah kewangan yang dihadapi oleh keluarga dan terpaksa bekerja pada usia muda. Rata-rata mereka bekerja dalam bidang *retail* seperti menjadi jurujual di pusat membeli belah dan terdedah dengan pergaulan bebas dengan orang ramai. Tidak kurang juga yang hanya menganggur dan melepak di rumah dan bergaul dengan rakan-rakan yang tidak baik. Selain itu, kajian mendapati rata-rata remaja yang terlibat kurang pengetahuan berkenaan pendidikan seksual sehingga tidak mengetahui bahawa perbuatan seks yang mereka lakukan akan menyebabkan mereka mengandung dan sebagainya.

Faktor Rakan Sebaya

Kajian mendapati bahawa kebanyakan remaja yang terlibat dengan masalah seks bebas sehingga melahirkan anak tak sah taraf adalah berpunca dengan pengaruh rakan sebaya. Kebiasaan berlakunya faktor luaran ini disebabkan oleh kurangnya kasih sayang yang diperoleh oleh remaja daripada ibu bapa dan keluarga sehingga remaja ini menjadikan sahabat dan kawan sebagai tempat luahan dan perkongsian perasaan. Mereka biasanya bersosial dalam bentuk kumpulan³². Remaja kurang berkongsi suka duka dan perasaan mereka kepada ibu bapa dan keluarga menurut kajian Hasbullah (2016). Ini adalah disebabkan sifat keluarga terkini yang lebih ke arah berbentuk nukleus, keluarga yang berpecah, kurangnya komunikasi antara ibu bapa dengan anak, dan kurangnya pemantauan terhadap media sosial oleh ahli keluarga³³.

Kajian menunjukkan rata-rata mereka yang terlibat dengan gejala ini ialah mereka yang mempunyai rakan yang pernah terlibat dengan seks bebas

- 31 Phares, V., & Compas, B. E. (1992). The Role Of Fathers In Child And Adolescent Psychopathology: Make Room For Daddy. *Psychological Bulletin*, 111, 387-412.
- 32 Sari Banun, Fadila Oktavia, Dan Soedijono, Setyorogo. 2013. "Faktor-Faktor Yang Berhubungan Dengan Perilaku Seksual Pranikah Pada Mahasiswa Semester V STI Kes X Jakarta Timur 2012". *Jurnal Ilmiah Kesehatan*, 5 (5), 12-19.
- 33 Hasbullah, Fauwaz. 2016. Seksualiti Remaja: Isu Dan Cabaran Keluarga Di Malaysia. Kertas Kerja Dalam Seminar Isu-Isu Seksualiti Peringkat Kebangsaan 2016. Dewan Perdana, Universiti Sultan Mizan Zainal Abidin (Unisza), Kuala Terengganu Pada 19 Mac 2016.

dan gejala rosak akhlak. Tambah lagi, percintaan dalam kalangan remaja yang dianggap wajib pada masa kini telah menyebabkan mereka dipengaruhi dengan pasangan kekasih masing-masing. Mereka sanggup melakukan apa sahaja yang diminta oleh kekasih dan rakan sebaya kerana khuatir tidak akan diterima untuk berkawan dengan mereka.

Menurut kajian, 66.96% daripada remaja mengatakan bahawa mereka mempunyai kawan baik yang telah melakukan seks dan 53.97% daripada mereka mengakui bahawa kawan dan kekasih banyak mempengaruhi mereka dalam kelakuan seks mereka. Berdasarkan kajian yang dilakukan juga 58.73% remaja yang ditemu bual menyatakan bahawa mereka sering menonton video lucah apabila bersama kumpulan atau kawan-kawan mereka, 58.73% melihat majalah lucah, 69.84% melakukan hubungan seks dan 47.62 % bertukar-tukar pasangan melakukan hubungan seks sesama ahli kumpulan³⁴.

Faktor Teknologi

Teknologi merupakan salah satu faktor yang sangat kuat mendorong remaja ke arah salah laku seks. Dengan hanya menggunakan telefon pintar atau telefon bimbit yang dilengkapi dengan kemudahan akses internet pelajar boleh mengakses apa jua maklumat termasuklah bahan lucah.

Dapatan kajian menunjukkan bahan lucah amat mudah diperoleh dan sangat mudah dikongsi dengan perisian sistem WeChat, Telegram Channel dan lain-lain perisian yang sedia ada dalam sistem telefon pintar masa kini. Bahan lucah yang mudah diakses dengan menggunakan internet ini memberi kesan langsung kepada pelajar terlibat dengan salah laku seks. Keterujaan melihat bahan lucah yang sangat mudah diakses memberi dorongan yang kuat kepada peniruan tingkah laku dan menjerumuskan pelajar melakukan sesuatu di luar batasan.

Dapatan kajian ini bertepatan dengan kajian yang dilakukan oleh Nurul (2011) yang kajiannya cuba mengenal pasti pengaruh internet terhadap keruntuhan akhlak remaja Islam. Dapatan kajiannya menerangkan penyalahgunaan terhadap internet menyebabkan kepincangan dan keruntuhan akhlak melanda golongan remaja pada masa kini. Pelbagai perkara yang tidak baik berlaku seperti mencuri, merompak, rogol, berzina, terlibat kegiatan samseng, ponteng sekolah dan sebagainya. Yang paling parah adalah perkara ini banyak berlaku kepada remaja Islam³⁵.

Sumber daripada Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga, dan Masyarakat (KPKM) menjelaskan bahawa lebih satu pertiga (35.3%) remaja pernah terdedah dengan 60% daripada bahan lucah adalah diperoleh menerusi internet³⁶. Remaja yang paling banyak terdedah dengan bahan ini adalah

-
- 34 Aliah Ismail, (L996). Hubungan Seks Bebas Di Kalangan Remaja Melayu: Punca Dan Penyelesaiannya Dari Perspektif Islam “. Akademi Islam Universiti Malaya.
 - 35 Gan, Kong Meng. 2007. Kajian Kes Perogol Di Penjara Negeri Kedah Dan Perak. Tidak Diterbitkan. Tesis Sarjana, Universiti Sains Malaysia.
 - 36 KKPM, Kementerian Pembangunan Wanita Keluarga Dan Masyarakat. 2014. Kajian Penduduk

mereka yang berumur antara 18-24 tahun mencatat 42.8 peratus. Peratusan ini lebih tinggi berbanding remaja berumur antara 13-17 tahun, iaitu dengan hanya mewakili 29.9 peratus³⁷. Kesan daripada pendedahan yang melampau ini menjadi dorongan utama para remaja untuk melakukan zina dan terlibat dalam kes rogol³⁸.

Faktor Orientasi Seksual Remaja

Salah satu kesan buruk terhadap amalan salah laku seks dan seks terlarang adalah ketagihan terhadap perlakuan tersebut. Kebanyakan remaja khususnya remaja perempuan pada mulanya mereka melakukan seks atas dasar cinta dan sayang kepada pasangan mereka. Setelah terjebak dengan aktiviti ini, mereka bukan lagi melakukan seks kerana dasar tersebut, tetapi lebih kepada masalah ketagihan melakukannya. Remaja yang terlibat dengan aktiviti ini sanggup bertukar-tukar pasangan bagi memenuhi ketagihan seks yang dialami mereka dan kekerapan melakukannya seperti pasangan yang sudah berkahwin³⁹.

Keinginan seksual, akan datang kepada kanak-kanak yang sedang meningkat remaja khususnya yang mula baligh. Keinginan seksual ini mendorong seseorang remaja itu untuk rasa tertarik kepada pasangan berlainan jantina. Keinginan ini datang sehingga mereka tertarik untuk melihat, memegang, meraba, bercumbu-cumbuan, dan akhirnya bersanggama⁴⁰. Keinginan ini sememangnya datang kepada remaja atas sifat semula jadi yang bersifat fitrah dan syahwat⁴¹.

Remaja menganggap bahawa hubungan seks merupakan suatu keseronokan, kebanggaan dan suatu trend semasa. Menurut kajian yang dilakukan oleh Idris Awang, 61.91% daripada remaja mengamalkan gaya seks bebas dan menganggap ia sebagai suatu trend masa kini. Manakala 53.97% menganggap bahawa teruna atau dara bukan suatu yang penting lagi. Tambah lagi, 50.79% mengatakan bahawa hubungan seks sebelum kahwin adalah suatu kebanggaan dan menjadikan mereka popular dalaman kalangan kawan-kawan mereka. Kemudian 65.08% menyatakan seks adalah suatu keseronokan, 31.74% hubungan seks dengan kekasih dapat merapatkan hubungan kasih sayang, 49.21% mengatakan bahawa seks itu menenangkan hati dan 30.16% mengatakan seks boleh mendatangkan wang tambahan untuk mereka. Dari

Dan Keluarga Malaysia Kelima. Putrajaya: Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga, Dan Masyarakat.

- 37 Hasbullah, Fauwaz. 2016. *Seksualiti Remaja: Isu Dan Cabaran Keluarga Di Malaysia*. Kertas Kerja Dalam Seminar Isu-Isu Seksualiti Peringkat Kebangsaan 2016. Dewan Perdana, Universiti Sultan Mizan Zainal Abidin (Unisza), Kuala Terengganu Pada 19 Mac 2016.
- 38 Dain, Rosmah. 2015. "Barah Pornografi Rosak Masyarakat" Dlm. Utusan Malaysia Online. 19 Mei 2015.
- 39 Subhi, Nasrudin, Abu Bakar, Radhiah, Ahmad, Norazura, Et Al. 2012. "Hubungan Seksual Remaja: Antara Cinta Dan Nafsu". *Journal Of Social Sciences And Humanities*, 7(1), 15-25.
- 40 Sari Banun, Fadila Oktavia, Dan Soedijono, Setyorogo. 2013. "Faktor-Faktor Yang Berhubungan Dengan Perilaku Seksual Pranikah Pada Mahasiswa Semester V STI Kes X Jakarta Timur 2012". *Jurnal Ilmiah Kesehatan*, 5 (5), 12-19.
- 41 Sarnon, N., Mohamad, M. S., Fauziah, I., Et Al. 2012. "Hamil Luar Nikah: Memahami Remaja Sebagai Asas Intervensi Keluarga". *Journal Of Social Sciences And Humanities*, 7(1).

aspek sejarah mengandung pula, 92.3% (120 orang) responden adalah mengandung kali pertama manakala 7.69% (10 orang) mengandung buat kali kedua⁴².

Faktor Pergaulan Bebas

Pergaulan bebas seseorang remaja dengan kawan-kawan yang rosak dan bermasalah seksual sama ada kawan lelaki atau perempuan merupakan antara faktor remaja ini terjebak pula dengan aktiviti seksual yang menyimpang.

Hasil kajian mendapati remaja yang terlibat dengan gejala seks bebas sehingga lahirnya anak luar nikah adalah mereka yang mempunyai pergaulan bebas tanpa kawalan. Kebanyakan mereka tidak dikawal oleh ibu bapa dan keluarga sehingga boleh melepak di tempat hiburan seperti di kompleks membeli belah dan taman rekreasi sehingga lewat malam. Tambah lagi dengan adanya pesta muzik seperti “gigs” daripada band-band muzik jalanan merancakkan lagi pergaulan bebas antara lelaki dengan perempuan berlaku. Tidak kurang juga, sebahagian mereka yang mengambil minuman yang memabukkan dan barang yang terlarang seperti dadah dan pil khayal yang membuka ruang yang amat besar kepada gejala seks bebas ini.

Arak dan perkara yang memabukkan yang diadun dengan muzik merupakan ramuan penting yang menjadi pendorong utama kepada masalah seks terlarang dan seks luar nikah⁴³. Remaja yang berada dalam pesta muzik dan terdedah kepada aktiviti percampuran lelaki, perempuan dan kawan-kawan yang sama mencari keseronokan, amat terdedah masalah seks terlarang⁴⁴. Pengharaman Islam terhadap arak serta semua perkara yang boleh memabukkan dan juga muzik yang melalaikan antaranya disebabkan kerosakan akal daripada kedua-dua perkara tersebut. Hal ini menyebabkan manusia tidak boleh berfikir dengan sempurna bagi menentukan sesuatu perilaku itu baik mengikut syarak atau buruk yang melanggar syarak⁴⁵. Seseorang remaja yang berada dalam tempoh tidak waras ini dan dalam masa yang sama mereka bercampur aduk dengan kawan lelaki dan perempuan yang sama-sama hilang kewarasan, maka sudah tentu dorongan kepada masalah seksual terlarang berlaku⁴⁶.

Kajian yang dilakukan oleh Idris Awang menunjukkan bahawa pergaulan bebas antara remaja sudah melampaui batas sehingga mereka bebas dengan pelbagai aktiviti yang menjerumuskan kepada hubungan seks seperti berpegang

-
- 42 Aliah Ismail, (L996). Hubungan Seks Bebas Di Kalangan Remaja Melayu: Punca Dan Penyelesaiannya Dari Perspektif Islam “. Akademi Islam Universiti Malaya.
 - 43 Buang, Amriah. 2005. “Globalisasi Ekonomi Dan Impaknya Kepada Ruang Budaya Bandar Malaysia”. GEOGRAFIA Online, 1(1), 46-55.
 - 44 Yuliancella, Dessy. 2015. Perilaku Seks Bebas Sebagai Implikasi Dari Gaya Hidup Dugem (Dunia Gemerlap) Pada Mahasiswa Di Semarang. Tidak Diterbitkan. Tesis Sarjana Pendidikan Sosiologi Dan Antropologi, Universitas Negeri Semarang, Semarang.
 - 45 Yusof, Muhammad Fathi. 2014. Kesesuaian Perlaksanaan Undang-Undang Jenayah Islam Di Malaysia. Dlm. Azhar Yahya (Ed.), Pelaksanaan Kanun Jenayah Syariah: Teori Dan Realiti. Hlm. 108-132. Batu Caves, Selangor: Kolej Universiti Islam Zulkifli Muhammad (KUIZM) Publication.
 - 46 Ismail, Khaidzir. 2015. “Remaja Dan Alkohol” Dalam Utusan Malaysia Online. 24/02/2011

tangan (81.733%), bercium (63.47%), meraba tempat sulit pasangan (48.70%), melakukan hubungan seks (54.78%), pergi ke rumah pasangan ketika tiada orang lain (34.78%) dan bermalam dan tidur bersama (46.09%)⁴⁷.

KESIMPULAN

Berdasarkan data-data yang telah diperoleh, beberapa kesimpulan dapat dibuat iaitu:

- a. Berdasarkan pentakrifan para ulama Islam terdahulu dan kontemporari, perkataan anak tak sah taraf, anak zina dan anak luar nikah membawa maksud yang sama. Tambah lagi, terdapat juga istilah yang lebih keras yang digunakan bagi menggambarkan anak tersebut seperti istilah anak haram yang digunakan di dalam undang-undang negara Brunei Darussalam, Penggal 77 (Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi), Bahagian 7 (Nafkah Orang-Orang dalam Tanggungan), No 159 dan 161. Walaupun begitu, secara amalnya di kebanyakan negara Islam, anak tak sah taraf merujuk kepada istilah perundangan manakala anak zina atau anak luar nikah merujuk kepada istilah fiqh.
- b. Anak tak sah taraf atau anak zina didefinisikan sebagai anak yang dilahirkan di luar perkahwinan yang sah atau anak bukan daripada persetubuhan *syubhah* (nikah *syubhah*) dan hasil rogol. Selain itu, anak tak sah taraf juga merujuk kepada anak yang dilahirkan kurang daripada 6 bulan *Qamariah 2 lahzah* daripada tempoh *tamkin* (kemungkinan setubuh). Definisi ini konsisten dalam kalangan ulama daripada pelbagai mazhab termasuklah daripada Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam (MKI), Majlis Fatwa Negeri dan Akta, Enakmen serta Ordinan keluarga Islam negeri-negeri di Malaysia walaupun menggunakan *sighah* (teks) yang berbeza-beza. Manakala bagi fatwa Negeri Perlis dan Kedah mempunyai sedikit berbezaan dari segi pendapat mengenai anak perlu lahir melebihi tempoh 6 bulan *Qamariah 2 lahzah* daripada tempoh *tamkin*.
- c. Anak tak sah taraf juga dapat dilihat di dalam Seksyen 13 (Akta 299), bahawa anak tak sah taraf ini mempunyai hak untuk didaftarkan. Namun akta hanya membenarkan ia didaftarkan dengan maklumat ibu sahaja di dalam sijil kelahiran tanpa maklumat bapa kecuali atas kebenaran mahkamah yang boleh dipohon melalui Seksyen 13 A akta yang sama.
- d. Jabatan Pendaftaran Negara (JPN) pula adalah satu badan yang diberi tanggungjawab untuk mendaftarkan kelahiran dan kematian

47 Aliah Ismail, (L996). Hubungan Seks Bebas Di Kalangan Remaja Melayu: Punca Dan Penyelesaiannya Dari Perspektif Islam “. Akademi Islam Universiti Malaya.

di Malaysia termasuklah pendaftaran kelahiran anak tak sah taraf berpandukan kepada Akta. Walaupun begitu, ia sama sekali tidak mempunyai kuasa untuk menentukan kesahtarafan sesuatu kelahiran anak dalam masyarakat Islam di Malaysia.

- e. Untuk mendaftar kelahiran, beberapa dokumen diperlukan, antaranya surat nikah dan surat kelahiran bayi. Oleh itu, mana-mana kanak-kanak yang tidak mempunyai dokumen yang lengkap akan didaftarkan di bawah Seksyen 13, (Akta 299) dan disebut dengan pendaftaran “anak di bawah Seksyen 13” atau pendaftaran “anak tanpa maklumat bapa”. Dua istilah ini merupakan dua kategori yang dibuat oleh JPN yang tertakluk dengan Seksyen 13, (Akta 299). Namun begitu, dua pembahagian anak di JPN ini tidak diperincikan (bercampur anak yang betul-betul hasil zina dengan anak yang mempunyai masalah dokumen).
- f. Mengikut amalan JPN, bagi anak-anak orang Islam yang tertakluk di bawah Seksyen 13 ini akan kekal tanpa nama maklumat bapa sehinggalah dokumen yang diperlukan dipenuhi. Antara anak-anak yang didaftarkan di bawah seksyen ini termasuklah anak zina, anak mangsa rogol, anak nikah *syubhah*, anak hasil perkahwinan ‘*urfi*, anak hasil perkahwinan yang tidak memiliki dokumen yang sah dan seumpamanya.
- g. Tambah lagi, realitinya istilah anak tak sah taraf tidak wujud sama sekali di Jabatan Pendaftaran Negara dan ia dikenali sebagai anak pendaftaran “Seksyen 13” dan anak pendaftaran “tanpa maklumat bapa” sahaja.
- h. Hakikatnya tidak wujud sebarang salah faham berkaitan definisi anak tak sah taraf sama ada oleh para ulama terdahulu, fatwa, akta atau enakmen mahupun JPN. Apa yang berlaku hanyalah kebanyakan orang awam beranggapan bahawa anak yang didaftarkan di bawah Seksyen 13 Akta Pendaftaran Kelahiran dan Kematian adalah anak tak sah taraf. Perkara ini tidak benar kerana JPN sama sekali tidak mempunyai bidang kuasa untuk menentukan kesahtarafan anak. Sebaliknya, kuasa terletak di dalam bidang kuasa Mahkamah Syariah.
- i. Hasil daripada temu bual dan proses pengkodan data-data yang dikumpul, ia menunjukkan terdapat beberapa tema yang utama berkaitan dengan gejala lahirnya anak tak sah taraf ini antaranya faktor-faktor yang mempengaruhi keterlibatan seseorang dengan hubungan seks itu sendiri. Secara keseluruhannya, terdapat tujuh tema utama faktor-faktor yang mempengaruhi seseorang terlibat dengan hubungan seks sehingga melahirkan anak tak sah taraf iaitu faktor keluarga, agama, pendidikan, rakan sebaya, teknologi, orientasi

seksual/ perasaan semula jadi, dan pergaulan bebas.

- j. Faktor-faktor ini bukan sahaja menjadi punca kepada masalah seks bebas sehingga melahirkan anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia, bahkan ia turut menjadi punca utama kepada masalah sosial yang lain. Semua pihak perlu mengorak langkah memainkan peranan masing-masing dalam membendung faktor-faktor ini daripada akar umbi agar masalah sosial ini dapat dikurangkan.

SARANAN

Hasil daripada penyelidikan yang telahan dibuat terdapat beberapa saranan iaitu:

- a. Saranan dikemukakan kepada pihak Mufti dan Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam (MKI) bagi memperjelaskan tafsiran fatwa serta *sighah* (teks) berkenaan fatwa anak tak sah taraf bagi mengelakkan berlakunya salah faham. Sebagai contoh, istilah “*tamkin*” adakah ia bermula dari waktu akad nikah atau waktu mengandung. Tambah lagi, MKI dan Majlis Agama Islam Negeri proaktif dalam membuat dan meminda fatwa dan undang-undang keluarga Islam negeri masing-masing agar ia selaras dan dapat dilaksanakan.
- b. Saranan juga dikemukakan kepada JPN, supaya dapat menamakan anak yang didaftar di bawah Seksyen 13 sebagai ‘anak pendaftaran tidak lengkap’. Ini bertujuan untuk mengelak salah faham masyarakat Islam khususnya berkaitan status anak tersebut. Kemudian, JPN disarankan untuk memperincikan kategori pendaftaran ‘anak pendaftaran tidak lengkap’ daripada kalangan orang Islam kepada beberapa kategori tertentu, seperti anak zina, anak mangsa rogol, anak hasil nikah *syubhah* dan anak hasil perkahwinan *urfi* yang tidak memiliki dokumen yang sah.
- c. Akhir sekali, wujud keperluan untuk melihat semula kedudukan peruntukan Seksyen 13, (Akta 299) ke atas umat Islam oleh mana-mana pihak berwajib, yang mana perkataan ‘anak tak sah taraf’ dalam Seksyen tersebut dengan sendirinya telah menggambarkan anak itu adalah anak zina. Dalam konteks ini, anak itu sama sekali tidak boleh dinasabkan kepada bapa biologinya menurut hukum syarak sekalipun dengan persetujuan ibu dan bapa biologinya. Tambah lagi, perkataan ‘anak tak sah taraf’ itu sendiri adalah istilah perundangan. Justeru, untuk menggunakan perkataan ini, ia terlebih dahulu perlu mendapat perintah (*decree*) mahkamah dan tidak boleh digunakan sewenang-wenangnya.

BIBLIOGRAFI

- Al-‘Ajuz, Muḥī al-Din. 1986. *Al-Mirāth al-‘Ādil Fi al-Islam Baīna al-Mawāriṭh al-Qadimah Wa al-Ḥadīthah wa Muqaranatuha Ma‘a al-Sharā’i’ al-‘Ukhrā*. Beirut. Muassasat al-Ma‘ārif. h. 234.
- Aliah Ismail, (1996). Hubungan Seks Bebas di Kalangan Remaja Melayu: Punca dan Penyelesaiannya dari Perspektif Islam “. Akademi Islam Universiti Malaya.
- Al-Sharanbasiī, Ramadhan ‘Ali al-Sayyid. 2002. *Ahkam al-Mirath Bayna al-Shari’ah Wa al-Qanun*. Al Iskandariyyah. Mansha’at al-Ma’arif. h. 233.
- Al-Sughdi, Ali Bin al-Ḥussein. 1984. *Al-Nutaf fi al-Fatawā*. Amman. t. tp. Dar al-Furqan. jil. 2. h. 852.
- Al-Uthaimin, Muḥammad bin Soleh. *Al-Syarh al-Mumti’ Ala Zad al-Mustaqni’*. t. tp. Dar Ibn al-Jauzi. jil.4. h. 253.
- Barraj, Juma’h. 1981. *Ahkam al-Mirath fi al-Syari’ah al-Islamiyah*. t. tp. Dar al- Fikr. h. 721.
- Buang, Amriah. 2005. “Globalisasi Ekonomi dan Impaknya kepada Ruang Budaya Bandar Malaysia”. *GEOGRAFIA Online*, 1(1), 46-55.
- Dain, Rosmah. 2015. “Barah Pornografi Rosak Masyarakat” dlm. *Utusan Malaysia Online*. 19 Mei 2015.
- Gan, Kong Meng. 2007. *Kajian Kes Perogol di Penjara Negeri Kedah dan Perak*. Tidak diterbitkan. Tesis Sarjana, Universiti Sains Malaysia.
- Hasbullah, Fauwaz. 2016. *Seksualiti Remaja: Isu dan Cabaran keluarga di Malaysia*. Kertas Kerja dalam Seminar Isu-Isu seksualiti Peringkat Kebangsaan 2016. Dewan Perdana, Universiti Sultan Mizan Zainal Abidin (UniSZA), Kuala Terengganu pada 19 Mac 2016.
- Ismail, Khaidzir. 2015. “Remaja dan alkohol” dalam *Utusan Malaysia Online*. 24/02/2011
- Kamus Dewan. 2005. *Kamus Dewan*. Edisi Keempat ed. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. *Kamus Pelajar*. (Ed.) 2008). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- KKPM, Kementerian Pembangunan Wanita Keluarga dan Masyarakat. 2014. *Kajian Penduduk dan Keluarga Malaysia Kelima*. Putrajaya: Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga, dan Masyarakat.
- Paizah Hj Ismail. 2013. “Anak Tak Sah Taraf Dari Perspektif Syariah Dan Perundangan Islam Di Malaysia”. *Jurnal Fiqh*. Kuala Lumpur. Universiti Malaya. No. 10. 77-90. h. 77.

- Phares, V., & Compas, B. E. (1992). The role of fathers in child and adolescent psychopathology: Make room for daddy. *Psychological Bulletin*, 111, 387-412.
- Qublan, Hisham. t. th. *al-Wasiīat al-Wajibah Fi al-Islam Wa Ma Ittaşālu Biha Min Abhath Fi al-Tarīkat Wa al-Mawāriṭh*. Beirut. Manshurāt Bahr al-Mutawasit. h. 174.
- Sari Banun, Fadila Oktavia, dan Soedijono, Setyorogo. 2013. "Faktor-Faktor yang Berhubungan dengan Perilaku Seksual Pranikah Pada Mahasiswa Semester V STI Kes X Jakarta Timur 2012". *Jurnal Ilmiah Kesehatan*, 5 (5), 12-19.
- Sarnon, N., Mohamad, M. S., Fauziah, I., et al. 2012. "Hamil Luar Nikah: Memahami Remaja Sebagai Asas Intervensi Keluarga". *Journal of Social Sciences and Humanities*, 7(1).
- Shalabiī, Muḥammad Muṣṭafā. 1977. *ʿAḥkam al-ʿUsrah Fi al-Islam Dirasah Muqaranah Baīna Fiqh al-Madḥhab al-Sunīīah Wa al-Madḥhab Jaʿfariī Wa al-Qanun*. Beirut. Dar al-Nahdat al-ʿArabiyyah. h. 683.
- Shalabiī, Muḥammad Muṣṭafa. 1999. *Aḥkam al-Mawāriṭh Baīna al-Fiqh Wa al-Qanun*. Amman. Dar Yafa al-ʿIlmiīah. h. 721.
- Subhi, Nasrudin, Abu Bakar, Radhiah, Ahmad, Norazura, et al. 2012. "Hubungan Seksual Remaja: Antara Cinta dan Nafsu". *Journal of Social Sciences and Humanities*, 7(1), 15-25.
- Yuliancella, Dessy. 2015. *Perilaku Seks Bebas Sebagai Implikasi dari Gaya Hidup Dugem (Dunia Gemerlap) pada Mahasiswa di Semarang*. Tidak diterbitkan. Tesis Sarjana Pendidikan Sosiologi dan Antropologi, Universitas Negeri Semarang, Semarang.
- Yusof, Muhammad Fathi. 2014. *Kesesuaian Perlaksanaan Undang-undang Jenayah Islam di Malaysia*. Dlm. Azhar Yahya (Ed.), *Pelaksanaan Kanun Jenayah Syariah: Teori dan Realiti*. hlm. 108-132. Batu Caves, Selangor: Kolej Universiti Islam Zulkifli Muhammad (KUIZM) Publication.
- Zulkiffly Ahmad. (2006). *Jenayah Seksual*. Mostagain Resources Publications.
- Cik Murni. Pengetua Taman Seri Puteri Kota Kinabalu, Sabah. 8 Oktober 2019.
- En. Amran. Pegawai Kebajikan dan Penyelia Rumah Generasiku Sayang, Tumpat. 22 September 2019.
- En. Mohd Hairi Abdul Tahir, Penolong Pengarah Unit Sistem Maklumat BKA, JPN. 1 Julai 2019.
- Nik Rubiah Binti Nik Abdul Rashid. Bahagian Pembangunan dan Kesihatan Remaja Kementerian Kesihatan Malaysia. 18 Disember 2019.

- Prof. Dato' Dr. Noor Aziah binti Awal. Fakulti Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia. 24 Disember 2019
- Puan Amy Choo. Pengetua Taman Seri Puteri Kuching, Sarawak. 7 Oktober 2019.
- Puan Izzah. Pengetua Pertubuhan Perlindungan Wanita Baitus Solehah, Johor Bharu. 29 September 2019.
- Puan Marsheila binti Selamat, Timbalan Pengarah Sektor Operasi BKA, JPN. 1 Julai 2019.
- Puan Maslinda binti Mardi. Pengarah Bahagian Kelahiran, Kematian dan Anak Angkat (BKA). 1 Julai 2019
- Puan Roslihan. Pengetua. Taman Seri Puteri Cheras, Selangor. 3 Oktober 2019.
- Puan Sakinah. Pembantu Pengurus Pusat Persatuan Kebajikan Bayt al-Rahmah, Ampang. 1 Oktober 2019.
- Sahibus Samahah Dato' Dr. Haji Anhar bin Hj. Opir. Timbalan Mufti Selangor. 19 Disember 2019.
- Sahibus Samahah Dato' Seri Dr. Haji Zulkifli Mohamad Al-Bakri. Mufti Wilayah Persekutuan. 16 Disember 2019
- Sahibus Samahah Dato' Haji Mohamad Shukri bin Mohamad. Mufti Kelantan. 19 Disember 2019
- Sahibus Samahah Datuk Bungsu @ Aziz bin Jaafar. Mufti Sabah. 17 Disember 2019
- Ustaz Huzailan bin Hamzah. Pegawai Tadbir Agama Pejabat Agama Islam Daerah Jasin. 30 September 2019.
- Ustaz M. Khidir bin Abdul Ghani. Ketua Bahagian Fatwa & Buhuth Jabatan Mufti Perlis. 18 Disember 2019
- Ustaz Roslan bin Isa. Pengetua Baitul Islah Perhid, Rawang. 23 September 2019.
- Ustazah Amalina. Pengurus Kompleks Dar Sa'adah, Kuala Lumpur. 27 September 2019.
- Ustazah Ummi Zuhrah. Ketua Penyelia Sekolah Harapan Jasin, Melaka. 30 September 2019.

PENENTUAN STATUS *AHLYYAH* INDIVIDU MUSLIM AUTISME

Zuliza Mohd Kusrin, Muhammad Nazir Alias, Roseliza Murni
Ab. Rahman, Mohd Al- Adib Samuri, Wafaa' Yusof, Mat
Noor Mat Zain, Juriza Ismail, Aliza Alias & Abdul Muhaimin
Mahmood

ABSTRAK

Setiap muslim yang mukalaf wajib menunaikan ibadah seperti solat dan puasa. Namun untuk individu autisme yang berada dalam lingkungan spektrum pelbagai mempunyai tahap *Intelligence Quotient* (IQ) yang berbeza. Hukum mewajibkan mereka menunaikan ibadah perlu dikaji terlebih dahulu dari aspek status *ahlyyyah* individu autisme. Artikel ini bertujuan mengkaji status *ahlyyyah* individu autisme dalam menentukan tanggungjawab syariah mereka dalam melaksanakan ibadah. Metodologi kajian adalah kualitatif dan temubual separa berstruktur bersama informan dalam kalangan ibubapa kepada anak-anak autisme, guru-guru di pusat autisme dan anak-anak autisme. Data terkumpul dianalisis secara diskriptif dan tematik. Hasil kajian mendapati status *ahlyyyah* Muslim autisme adalah *al-'atah*. Oleh itu, tanggungjawab mereka melaksanakan ibadah solat dan puasa tidak wajib kerana mereka tidak berupaya memahami konsep kewajipan solat dan puasa. Namun mereka boleh melaksanakan ibadah tersebut berdasarkan didikan, ajaran dan peringatan oleh para ibubapa dan guru-guru yang perlu diarahkan secara berkali-kali sehingga ia menjadi rutin bagi individu autisme tersebut.

Kata kunci: *Muslim autism ahliyyah, ibadah, kecelaruan spektrum, taklif*

PENGENALAN

Tanggungjawab syariah tidak boleh dikenakan terhadap individu yang tidak memiliki kapasiti hukum yang sempurna (Abu Zahrah 1997). Ini kerana penentuan terhadap status *ahlyyyah* perlu terlebih dahulu dilakukan terhadap individu yang terlibat dalam satu perlakuan melanggar hukum syarak (Azman Abd Rahman et al. 2014). Seperti yang dimaklumi, masih belum terdapat perbincangan khusus berkenaan status pentaklifan individu Muslim autisme menurut Islam. Meskipun mereka sudah mencapai umur akil baligh, sebahagian mereka masih belum layak dikategorikan sebagai *mukalaf*. Ini kerana spektrum yang dialami adalah sangat subjektif dan berbeza-beza. Oleh itu, artikel ini

membincangkan tentang *ahliyyah* dan tanggungjawab syariah individu Muslim autisme melaksanakan ibadah solat dan berpuasa.

Individu autisme berada dalam lingkungan spektrum yang pelbagai antara kemahiran kefungsi rendah (*Low Functioning Autism*) dengan kemahiran kefungsi tinggi (*High Function Autism*) yang menunjukkan bahawa mereka mempunyai tahap pencapaian IQ yang berbeza. Namun keupayaan mental mereka tidak menyeluruh sepertimana individu tipikal. Ini kerana individu autisme hanya mempunyai kemahiran yang terarah kepada suatu bidang sahaja. Justeru, penentuan tahap taklif individu muslim autisme perlu kepada kajian khusus. Hal ini kerana ia memberi kesan kepada penentuan tanggungjawab melaksanakan ibadah solat dan berpuasa oleh muslim autisme. Artikel ini menfokuskan kepada perbincangan tanggungjawab mukalaf, halangan-halangan yang menggugurkan tanggungjawab seseorang melaksanakan ibadah. Aspek perilaku autisme dan tahap pencapaian IQ yang berbeza juga dianalisis, sebagai hujah untuk menentukan status *ahliyyah* muslim autisme dalam aspek melaksanakan ibadah.

METODOLOGI PENYELIDIKAN

Kajian ini memfokuskan berkenaan *taklifan* muslim autisme untuk penentuan hukum dalam aspek ibadah solat dan berpuasa. Analisis terhadap perilaku muslim autisme dibuat bagi menentukan *taklifan* jenayah syariah mereka. Metodologi kajian adalah kualitatif. Kajian ini melalui dua fasa iaitu pertama mengenal pasti jenis perilaku individu muslim autisme dan kedua penentuan status *ahliyyah* mereka dalam menentukan tanggungjawab syariah, meliputi aspek ibadah solat dan puasa.

Kaedah pengumpulan data secara kualitatif dengan analisis dokumen dan temubual secara berkumpulan bersama informan kajian yang terdiri daripada ibubapa kepada anak-anak autisme, guru-guru di pusat autisme dan anak-anak autisme. Antara pusat yang dipilih adalah yang mengajar individu autisme pengurusan diri atau intervensi dan pendidikan Islam. Pemilihan sampel kajian adalah daripada kalangan ibu bapa dan guru individu autisme. Individu autisme diambil sebagai data sokongan. Pemilihan sampel kajian adalah berdasarkan sampel bertujuan (*purposive sample*) secara sampel homogeneous (*homogeneous sampling*) iaitu berdasarkan kriteria seperti berikut:

a. Umur anak autisme:

Umur sekolah: Sekolah rendah dan Menengah

Umur akal: 7-12, 13-17, 18 dan ke atas.

b. Mendapat kebenaran daripada pusat autisme atau kebenaran ibu bapa.

c. Mendapat intervensi: Pusat yang mengajar tanggungjawab syariah

d. Memahami Bahasa Melayu/ Bahasa Inggeris.

e. Individu telah didiagnosis sebagai autisme

Bilangan sampel kajian adalah ibu bapa seramai 18 orang, guru pusat autisme seramai 30 orang, individu autisme seramai 5 orang remaja autisme untuk menyokong data temubual daripada ibubapa dan guru-guru. Pemilihan lokasi adalah National Autism Society of Malaysia (NASOM), Kerteh, Terengganu, *National Autism Society of Malaysia* (NASOM), Kuantan, Pahang, *National Autism Society of Malaysia* (NASOM), Puncak Alam, Selangor., Yayasan Faqeh, Negeri Sembilan dan Persatuan Kanak-kanak Istimewa Bangi (PKIB), Selangor.

KAJIAN LALU

Pengertian Mukalaf

Menurut *Mu'jam al-Wasī* (Muṣṭafā et al. 2004), perkataan *al-taklīf* bermaksud perintah iaitu perintah fardu ke atas sesiapa yang mampu melaksanakan perintah tersebut. Perintah *al-taklīf* dikenakan kepada sesiapa yang memiliki *al-taklīf* iaitu berkemampuan untuk melakukan kewajipan. al-Shawkānī (1999) mentakrifkan mukalaf sebagai golongan *al-mahkūm 'alaih* iaitu golongan yang wajib melaksanakan hukum syarak dengan syarat seseorang mukalaf itu memahami perintah-perintah syarak. Adalah mustahil dihukumkan *taklīf* ke atas seseorang yang tidak menyedari mengenai sesuatu tanggungjawab seperti orang gila dan kanak-kanak yang belum *mumayyiz* kerana mereka tidak mampu untuk memahami perintah yang mengandungi tanggungjawab syarak (*khiṭāb al-taklīf*). Oleh itu, mereka tidak termasuk dalam kategori mukalaf (Al-Shawkānī 1999). Justeru, kanak-kanak yang telah *mumayyiz*, mempunyai tahap kelayakan (*ahliyyah*) untuk melaksanakan tanggungjawab syarak kerana dia boleh memahami perintah-perintah syarak.

Menurut al-Zuhayli (1995), *mumayyiz* bermula dari umur 7 tahun hingga umur baligh. *Mumayyiz* bermaksud boleh membezakan baik dan buruk, boleh membezakan antara perkara manfaat dengan mudarat serta dapat memahami ayat-ayat al-Qur'an secara umum. Dalam hukum ibadah, Rasulullah SAW telah menyarankan supaya kanak-kanak disuruh melakukan solat sejak dari umur tujuh tahun:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرُوا الصَّبِيَّ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغَ سَبْعَ سِنِينَ

Maksudnya: Nabi SAW bersabda: Perintahkan kanak-kanak untuk melaksanakan solat apabila dia telah mencecah usia tujuh tahun (Abū Dāwud t.th, Kitāb al-Ṣolāt, Bāb Matā Yu'maru al-

Ghulām bi al-Ṣolāt)⁴⁸.–

Namun begitu, al-Āmidī (1968) menjelaskan bahawa perintah solat seorang kanak-kanak yang *mumayyiz* bukanlah kewajipan dari segi syarak. Begitu juga al-Shawkānī (1999) berpendapat bahawa, walaupun seorang kanak-kanak dikira sebagai *mumayyiz* tetapi tahap *mumayyiz* mereka adalah kurang daripada tahap *mumayyiz* seorang mukalaf.

Taraf Al-Ahliyyah

Bagi seseorang muslim yang menanggung taklif pula, dia memerlukan kelayakan. Kelayakan (*ahliyyah*) dari segi bahasa ialah kesesuaian (*ṣalahiyyah*) dan dari istilah ahli fiqh pula ialah kesesuaian seseorang untuk disabitkan hak baginya dan tanggungjawab yang wajib ke atasnya serta kesahihan tindakannya. Terdapat dua jenis kelayakan iaitu kelayakan menerima hak serta tanggungjawab (*ahliyyah al-wujūb*) dan kelayakan melaksanakan tanggungjawab (*ahliyyah al-adā'*). Menurut Ibn Amīr Hāj (1983), kelayakan menerima hak serta tanggungjawab (*ahliyyah al-wujūb*) adalah berkaitan hak-hak dan tanggungjawab syarak ke atasnya. Menurut al-Zuhaylī (2012), kelayakan menerima hak dan tanggungjawab (*ahliyyah al-wujūb*) bermaksud kesesuaian seseorang untuk menerima tanggungjawab atau disabitkan hak baginya.

Kelayakan untuk menerima hak ini bermula dari awal kehidupan seseorang lagi. Ia terbahagi kepada dua iaitu kelayakan yang tidak sempurna dan kelayakan yang sempurna. Kelayakan yang tidak sempurna (*ahliyyah al-wujūb al-nāqishah*) ialah kelayakan seseorang untuk disabitkan hak baginya. Kelayakan menerima hak ini sabit sejak seseorang itu masih berbentuk janin di dalam perut ibunya lagi. Kelayakan ini tidak memerlukan penerimaan (*al-qābūl*) untuk disabitkan hak untuknya. Bagi hak yang memerlukan *al-qābūl*, ia tidak boleh disabitkan kepadanya seperti akad *hibah* (al-Zuhaylī 2012; Zaydān t.th).

Manakala, kelayakan yang sempurna (*ahliyyah al-wujūb al-kāmilah*) pula adalah kelayakan yang mana seseorang boleh memiliki hak dan boleh menerima tanggungjawab. Kelayakan ini sabit bagi seseorang setelah dia lahir ke dunia dalam keadaan bernyawa. Namun, kelayakan menerima hak dan tanggungjawab ini tidak membolehkannya untuk membentuk sebarang kontrak. Oleh itu, setiap tindakan yang dilakukan oleh kanak-kanak yang *mumayyiz* dan belum baligh, tidak sah menurut syarak seperti menerima *hibah* dan wasiat (al-Zuhaylī 2012; Zaydān t.th).

Seterusnya, kelayakan melaksanakan tanggungjawab (*ahliyyah al-adā'*) ialah kelayakan seseorang untuk melakukan sesuatu tindakan dan menjalankan kewajipan serta ia dianggap sah oleh syarak. Kelayakan dalam menjalankan kewajipan ini adalah mencakupi hak Allah SWT seperti solat, puasa, haji dan juga hak manusia seperti kewajipan untuk membayar ganti rugi bagi kerosakan

harta yang dilakukan. Tindakan tersebut merangkumi tindakan yang berbentuk perkataan dan perbuatan. Asas kelayakan ini ialah akal atau kefahaman (*al-tamyīz*). Oleh itu, sah ibadah dan tindakan seseorang yang mempunyai kelayakan ini. Kelayakan melaksanakan tanggungjawab ini juga terbahagi kepada dua iaitu kelayakan yang tidak sempurna dan kelayakan yang sempurna (al-Zuhaylī 2012; Zaydān t.th).

Kelayakan yang tidak sempurna (*ahliyyah al-adā' al-nāqishah*) bermaksud seseorang itu hanya mempunyai kelayakan untuk melakukan sebahagian tindakan sahaja dan tidak layak untuk melakukan sebahagian yang lain serta memerlukan persetujuan orang lain yang lebih berkelayakan jika ingin melakukannya. Kelayakan ini tersabit kepada kanak-kanak yang telah *mumayyiz* iaitu dari umur tujuh tahun hingga mencapai umur baligh. Kelayakan ini juga dimiliki oleh orang yang terencat akal yang menyebabkan daya kefahamannya terhad dan terbatas walaupun telah mencapai usia baligh (al-Zuhaylī 2012; Zaydān t.th).

Walaubagaimanapun, *tasarruf* atau tindakan kanak-kanak *mumayyiz* yang bersifat murni adalah sah. Iaitu tindakan yang dapat memberikan manfaat kepadanya seperti menerima *hibah* atau wasiat dan memeluk Islam. Ia berlaku tanpa perlu keizinan walinya atau *wasinya*. Namun begitu, *tasarruf* atau tindakan yang berada di kedudukan tengah antara untung dengan rugi seperti jual beli, menyewakan dan menyewa serta menikah, statusnya adalah tergantung (*mawquf*) kerana mereka memerlukan keizinan wali. Sehubungan itu, wali mempunyai hak untuk mengizinkan atau menggagalkan dalam urusan *tasarruf* yang melibatkan antara untung dengan rugi. Kanak-kanak kecil yang belum *mumayyiz* kehilangan kelayakan *ahliyyah al-adā'* dalam melaksanakan tindakannya (*tasarruf*) yang berupa ucapan sahaja. Akan tetapi, *tasarruf* berupa perbuatan seperti merosakkan harta atau jiwa tetap perlu menanggung denda atas apa yang dirosakkan oleh mereka.

Manakala, kelayakan untuk melaksanakan tanggungjawab yang sempurna (*ahliyyah al-adā' al-kāmilah*) pula bererti seseorang mempunyai kelayakan melaksanakan tanggungjawab dan sah menurut syarak tanpa perlu kepada persetujuan orang lain. Syarat asas kepada kelayakan ini adalah baligh dan berakal. Ini bermaksud seseorang mempunyai akal yang sempurna apabila telah baligh maka wajib baginya melaksanakan tanggungjawab yang telah ditentukan oleh syarak (al-Zuhaylī 2012; Zaydān t.th).

Halangan Kelayakan Bagi Menjalankan Tanggungjawab Syarak

Halangan bagi kelayakan (*'awāriḍ ahliyyah*) boleh berlaku dan menyebabkan seseorang itu hilang kelayakan sama sekali, berkurang atau berubah hukum ke atasnya bagi melaksanakan tanggungjawab (Ibn Amīr Hāj 1983). Ia terbahagi kepada dua iaitu *'awāriḍ samawiyyah* dan *'awāriḍ muktasabah*. *'Awāriḍ samawiyyah* ialah halangan yang terjadi bukan kerana pilihan atau sesuatu usaha kerana ia berlaku secara semula jadi atau tidak sengaja. Manakala, *'awāriḍ muktasabah* ialah halangan yang berlaku kerana hasil daripada

perbuatan individu itu sendiri. Terdapat beberapa perkara yang menyebabkan seseorang itu hilang kelayakan untuk melaksanakan tanggungjawab syarak, seperti gila (*junūn*), terencat akal (*'atah*), pengsan, tidur, mabuk yang bukan diharamkan seperti mengambil arak serta dadah dan bodoh (*safah*) (al-Zuhaylī 2012; Zaydān t.th).

Perbincangan untuk menentukan status *ahliyyah* muslim autisme hendaklah dilakukan dengan terlebih dahulu memahami ciri-ciri kecelaruan spektrum autisme, sebelum memutuskan sama ada autisme tergolong dalam kategori gila, *'atah*, *safah* ataupun *mumayyiz*.

CIRI-CIRI MUSLIM KECELARUAN SPEKTRUM AUTISME (ASD)

DSM-5 APA (2013) menyatukan kecelaruan autistik, kecelaruan *Asperger* dan *Pervasive Developmental Disorder* sebagai kecelaruan spektrum autisme. Terdapat dua kriteria utama kecelaruan spektrum autisme dalam DSM-5 iaitu kekurangan interaksi dalam sosial komunikasi dan tingkah laku yang terhad, pengulangan dalam minat dan aktiviti (APA 2013; Carpenter 2013; Chandramogan Ramaiah dan Mohd Zuri Ghani 2018; Cornett et al. 2013; Fariza Md Sham et al. 2017; Huerta et al. 2016; Lun, Dhillon dan Kartini Ahmad 2016; Nik Sheila Erini, Wan Nurul Azreen dan Nuradlin Syafini Nawi 2016; Robertson 2017; Weitlauf et al. 2014). Kriteria individu autisme boleh dikesan melalui simptom-simptom yang diperlihatkan dan dibuat penaksiran oleh pakar bidang.

Kekurangan Yang Berterusan Dalam Interaksi Sosial Dan Komunikasi

Bukti ketidaknormalan kecelaruan spektrum autisme diperlihatkan melalui kemerosotan interaksi sosial dan komunikasi seperti masalah dalam pertuturan, komunikasi bukan lisan, kekurangan dalam menunjukkan emosi atau kekurangan dalam memahami, membina dan menyelenggara (APA 2013). Kriteria pendiagnosan bagi kecelaruan spektrum autisme yang digariskan oleh DSM-5 menetapkan bahawa terdapat tiga simptom dalam kecelaruan spektrum autisme bahagian kriteria A yang asalnya merangkumi kekurangan yang berterusan dalam interaksi sosial dan komunikasi meliputi pelbagai konteks, sama ada pada masa kini atau melalui penerokaan sejarah individu. Kriteria A1 merujuk kepada simptom kekurangan timbal-balik dalam emosi sosial yang berjudat daripada perhubungan sosial yang tidak normal sehinggalah pengurangan dalam perkongsian minat, emosi serta efek serta kegagalan memulakan atau memberi respon kepada interaksi sosial (APA 2013).

Carpenter (2013) merumuskan bahawa kriteria A1 adalah simptom yang mana individu dengan kecelaruan spektrum autisme mempunyai masalah dalam memulakan dan memberi respon dalam interaksi sosial. Antara pendekatan sosial yang tidak normal adalah seperti menyentuh, menjilat atau pun menggunakan orang lain sebagai alat untuk mendapatkan sesuatu. Selain itu, dalam perbualan normal, contohnya individu autisme tidak memberi respon

dalam perbualan atau ketika dipanggil, tidak dapat memulakan perbualan dan komunikasi satu hala atau bemonolog. Mereka juga tidak berkongsi minat atau emosi dengan orang lain seperti tidak menunjukkan minat dalam interaksi sosial, bersikap tidak endah terhadap hubungan fizikal atau kasih sayang.

Menurut Veague (2010) individu dengan kecelaruan spektrum autisme mempunyai masalah kekurangan ekspresi emosi seperti mudah kecewa dan sering mempamerkan perlakuan yang dianggap tidak matang bagi umur mereka. Kegagalan mereka dalam interaksi yang memerlukan emosi (Aral et al. 2018) menyebabkan mereka lebih cenderung ke dalam dunia komputer, kerana komunikasi dengan internet dan komputer tidak memerlukan emosi, mudah diramal dan logik. Masalah dalam kekurangan interaksi sosial dan komunikasi boleh menyebabkan mereka menghadapi kebimbangan sosial (*social anxiety*) atau dikenali sebagai fobia sosial (Spain et al. 2018).

Seterusnya, kriteria A2 adalah berkaitan dengan tingkah laku komunikasi bukan lisan yang digunakan dalam interaksi sosial yang berjulat daripada kekurangan kesepaduan komunikasi lisan dan bukan lisan kepada ketidaknormalan dalam kontak mata dan bahasa badan atau kekurangan dalam memahami atau menggunakan gerak isyarat sehinggalah kepada ketiadaan ekspresi wajah dan komunikasi bukan lisan (APA 2013). Justeru itu, Carpenter (2013) merumuskan bahawa berdasarkan DSM-5, kriteria A2 ialah suatu simptom yang berkait rapat dengan masalah komunikasi bukan lisan seperti kurang penggunaan kontak mata dalam sosial dan bahasa badan atau isyarat badan. Contohnya, menunjuk, melambai, mengangguk dan menggeleng kepala. Selain itu, koordinasi komunikasi lisan dan bukan lisan seperti tidak mampu menyesuaikan bahasa badan atau kontak mata dengan perkataan.

Minat sosial yang kurang atau luar daripada kebiasaan dimanifestasikan melalui simptom A3 iaitu kekurangan untuk membina, menyelenggara dan memahami perhubungan dengan orang lain. Misalnya, bermula daripada kesukaran untuk menyesuaikan tingkah laku sesuai dengan konteks sosial yang pelbagai, kepada kesukaran untuk berkongsi dalam permainan yang memerlukan imaginasi atau membuat kawan sehinggalah ketiadaan minat dalam rakan sebaya (APA 2013).

Carpenter (2013) menjelaskan bahawa kekurangan dari segi membina, menyelenggara dan memahami perhubungan yang sesuai dengan tahap perkembangan kanak-kanak adalah kerana individu dengan kecelaruan spektrum autisme kurang "*theory of mind*" iaitu tidak mampu memahami perspektif orang lain. Justeru, individu dengan kecelaruan spektrum autisme hidup dalam dunianya yang tersendiri dan menyendiri serta mempunyai minat dan interaksi yang terhad dengan orang lain. Malahan, mereka lebih suka dengan aktiviti bersendirian.

Sehubungan itu, semua kes individu dengan kecelaruan spektrum autisme menghadapi kecelaruan interaksi sosial, masalah kemahiran berkomunikasi dan aspek imaginasi. Namun begitu, tahap kecelaruan ini tidak

sama antara individu dengan individu yang lain kecelaruan spektrum (Wing dan Gould 1979). Menurut Chandramogan Ramaiah dan Mohd Zuri Ghani (2018) individu dengan kecelaruan spektrum autisme ini mempunyai perkembangan sosial yang terhad. Mereka kebiasaannya hidup dalam dunia sendiri dan tidak bersosial dengan rakan sebaya.

Individu dengan kecelaruan spektrum autisme juga cenderung menjadi hiperaktif yang mana mereka tidak boleh duduk diam dan berlari ke sesuatu tempat tanpa arah tujuan selain menunjukkan tingkah laku yang agresif (W. Abdullah dan Hisham Ahmad 2013). Tingkah laku yang hiperaktif dan agresif juga menunjukkan individu dengan kecelaruan spektrum autisme mungkin mempunyai kecelaruan *deficit* perhatian dan hiperaktif (ADHD).

Dari segi kekurangan interaksi komunikasi secara lisan pula, Tager-flusberg et al. (2002) menjelaskan mereka cenderung untuk menggunakan bahasa mereka sendiri untuk berkomunikasi. Happe (2005) merumuskan bahawa individu autisme mempunyai masalah dalam pertuturan akibat daripada kelambatan perkembangan dalam pertuturan. Antara contoh ciri-ciri masalah komunikasi mereka adalah lambat atau kurang perkembangan dalam pertuturan iaitu tanpa gerak isyarat lisan atau bukan lisan, komunikasi bukan lisan yang abnormal seperti tiada reaksi muka atau bahasa badan, gagal memulakan atau mengekalkan perbualan, gagal memberi respon kepada perbualan orang lain dan lain-lain-lagi.

Tingkah Laku Yang Terhad, Minat Atau Aktiviti Yang Berulang

Selain kekurangan dalam interaksi sosial dan komunikasi, individu dengan kecelaruan spektrum autisme mempunyai karakter tingkah laku yang terhad serta pola tingkah laku yang berulang terhadap sesuatu minat atau aktiviti. Berdasarkan DSM-5 (APA 2013) menyatakan bahawa sekurang-kurangnya 2 daripada 4 simptom tingkah laku yang terhad dan berulang hendaklah ada untuk menunjukkan seseorang mempunyai kriteria kecelaruan spektrum autisme.

DSM-5 memperincikan lagi bahawa kriteria A merangkumi empat simptom utama. Kriteria B merujuk kepada tingkah laku, minat dan aktiviti yang terhad dan berulang dimanifestasikan berdasarkan umur, kebolehan, intervensi dan bantuan terkini. Kriteria B1 ialah pergerakan motor, penggunaan objek dan pertuturan yang stereotip dan berulang. Pergerakan motor yang stereotip adalah termasuk dalam tingkah laku yang pelik atau berulang merangkumi mengibarkan tangan dan memetik jari, penggunaan objek secara berulang seperti memutarakan syiling dan menyusun mainan. Pertuturan yang berulang (*ekolalia*) pula merangkumi perkataan yang berulang-ulang tentang sesuatu atau mengulang ajuk percakapan orang lain. Contohnya mengulang perkataan yang didengari seperti perkataan “awak” apabila merujuk pada diri (APA 2013). Simptom ini berkait rapat dengan pertuturan yang abnormal seperti yang dijelaskan oleh Wing dan Gould (1979) bahawa terdapat empat jenis penggunaan pertuturan yang abnormal oleh individu autisme iaitu a) Tidak mampu bertutur, b) *ekolalia* (sederhana atau lambat), c) Kata ganti nama

yang terbalik, d) *idiosinkratik*.

Kajian oleh Jang et al. (2011) mendapati tingkah laku yang mencabar seperti berulang dan stereotaip menunjukkan tahap keterukan individu yang mengalami kecelaruan spektrum autisme. Antara contoh tingkah laku stereotaip dan berulang adalah seperti mengulang atau mengeluarkan bunyi yang luar biasa atau pelik, cara yang pelik bermain dengan objek, keluar dari pengawasan penjaga tanpa izin, mempamerkan postur atau pergerakan badan yang luar biasa atau pelik.

Kriteria B2 berkait rapat dengan sikap mereka sangat mengikut rutin, corak tingkah laku lisan dan bukan lisan yang berulang atau berbentuk ritual. Sikap yang terlampau berpegang kepada rutin dan corak tingkah laku yang terhad memanifestasikan sikap yang sangat tidak suka kepada perubahan. Contohnya, mereka tertekan walaupun perubahan kecil seperti perubahan bungkusan makanan kegemaran dan sangat mematuhi peraturan serta pemikiran yang tegar. Manakala, corak ritual tingkah laku lisan atau bukan lisan adalah seperti mengulang soalan (APA 2013). Kanner (1943) menyatakan bahawa mereka mempunyai keinginan dalam bentuk obsesi terhadap kesamaan atau minat kepada sesuatu objek yang spesifik. Aktiviti berulang ini menyebabkan mereka menjadi obses terhadap sesuatu objek. Manakala, cara permainan yang berbentuk obsesi kanak-kanak autisme memberi ruang kepada mereka untuk obses kepada minat seperti jadual kereta api, tarikh lahir, laluan bas dan sebagainya.

Seterusnya, kriteria B3 simptom tentang keterhadan yang sangat tinggi dan minat yang mendalam serta fokus yang tidak normal seperti keasyikan dengan objek yang luar daripada kebiasaan. Contohnya, kanak-kanak yang sedang berlatih berjalan sangat tertarik dengan kualiti, atau kanak-kanak yang leka dengan pembersih vakum atau seorang dewasa yang menghabiskan waktunya dengan menulis jadual (APA 2013). Menurut James et al. (2000) antara tindakan yang menunjukkan kadar kecelaruan autistik yang teruk ialah mempunyai keinginan yang kuat, tingkah laku stereotaip dan mencederakan diri sendiri.

Kriteria B4 pula berkait dengan reaktiviti hipo dan hiper terhadap input deria atau minat yang luar daripada kebiasaan (*unusual*) dalam aspek persekitaran seperti sikap yang berbeza terhadap sakit, panas dan sejuk. Selain itu, respon yang keterlaluan terhadap bunyi yang spesifik atau tekstur yang spesifik atau deria bau atau tertarik kepada cahaya atau objek yang berpusing. Simptom ini adalah biasa dalam kalangan individu autisme dengan kecelaruan spektrum autisme (APA 2013). Terdapat juga simptom lain yang dinyatakan oleh APA (2013) iaitu seperti menjolok mata sendiri, respon yang ganjil terhadap input deria contohnya menjadi sangat tertekan dengan bunyi yang *atipikal*, minat yang ekstrem atau leka melihat pergerakan objek, seperti melihat tayar mainan berpusing, membuka dan menutup pintu, kipas elektrik dan objek lain yang berpusing.

Tahap Keterukan (Severity) Bagi Kecelaruhan Spektrum Autisme (Asd)

Terdapat dua kategori yang dibahagikan dalam kecelaruhan spektrum autisme iaitu autisme berkefungsian tinggi dan autisme berkefungsian rendah. Namun begitu, istilah ini adalah istilah umum dan bukan secara diagnosis klinikal. Berdasarkan APA (2013) kecelaruhan spektrum autisme bahawa terdapat tiga tingkat dalam autisme iaitu rendah (*mild*), sederhana (*moderate*) dan tinggi (*high*).

Jadual 1 Sumber : DSM-5 (*American Psychiatric Association* 2013a)

Tahap Keparahan kecelaruhan spektrum autisme	Kekurangan yang berterusan dalam komunikasi sosial	Tingkah laku yang Terhad dan Berulang
Tahap 3 “Memerlukan sokongan (bantuan) yang sangat banyak”	Kekurangan yang teruk dalam komunikasi sosial secara lisan dan bukan lisan menyebabkan kemerosotan yang teruk dalam fungsi, permulaan interaksi sosial yang sangat terhad, respon yang minima kepada cubaan orang lain untuk mendekati diri. Contohnya, seseorang yang mempunyai kecerdasan pertuturan yang sedikit dan jarang memulakan interaksi tetapi apabila ia melakukannya, ia melakukan pendekatan sosial yang luar daripada kebiasaan hanya untuk memenuhi keperluan dan merespon hanya kepada pendekatan sosial secara langsung.	Tingkah laku yang tidak fleksibel, kesukaran yang ekstrim untuk menghadapi perubahan, atau tingkah laku yang terhad/berulang lain yang ketara mengganggu fungsi dalam setiap lingkungan. Tekanan yang besar/ kesukaran untuk mengubah fokus atau tindakan.
Tahap 2 “Memerlukan sokongan (bantuan) yang banyak”	Kekurangan yang ketara dalam kemahiran komunikasi sosial secara lisan dan bukan lisan. Kemerosotan yang jelas walaupun dengan bantuan; permulaan interaksi sosial yang terhad; dan respon yang kurang atau abnormal kepada cubaan orang lain mendekati diri. Sebagai contoh, seseorang yang boleh	Tingkah laku yang tidak fleksibel, kesukaran yang untuk menghadapi perubahan, atau tingkah laku yang terhad/berulang lain yang seringkali muncul cukup untuk menjadi pemerhati kasual dan mengganggu fungsi dalam setiap lingkungan. Tertekan/ kesukaran untuk

	bercakap ayat yang mudah yang mana interaksinya terhad kepada minat khusus yang sempit dan ketara keganjilan dalam komunikasi bukan lisannya.	mengubah fokus atau tindakan ekstrem.
Tahap 1 “Memerlukan sokongan (bantuan)”	Tanpa bantuan atau sokongan dalam komunikasi sosial menyebabkan kemerosotan nampak ketara. Contoh yang jelas kepada respon yang <i>atipikal</i> atau respon yang gagal kepada cubaan orang lain mendekati diri. Mungkin muncul mempunyai minat yang kurang dalam interaksi sosial. Sebagai contoh, seseorang yang mampu bertutur dalam ayat yang penuh dan terlibat dalam komunikasi tetapi perbualannya yang berselisih dengan yang lain dan percubaan untuk berkawan dengan cara yang ganjil dan biasanya tidak berjaya.	Tingkah laku yang tidak fleksibel menyebabkan gangguan yang signifikan kepada fungsi sama ada satu atau lebih konteks. Kesukaran untuk menukar aktiviti. Permasalahan dalam menyusun dan merancang menghalang untuk berdikari.

DAPATAN KAJIAN

Status Ahliyyah Individu Muslim Autisme Adalah Seperti Kanak-Kanak Mumayyiz

Perbincangan berkaitan *ahliyyah* dan ciri-ciri autisme telah menunjukkan bahawa individu status *ahliyyah* individu muslim autisme ialah *al-‘atah*. Autisme boleh dikategorikan termasuk dalam kumpulan *‘atah* iaitu orang yang terencat akal tetapi mempunyai tahap pemikiran yang masih boleh dididik dan diasuh. Hakikatnya agak sukar untuk mengklasifikasikan kategori bagi autisme secara tepat. Ini kerana autisme walaupun berada pada tahap berkefungsian tinggi jika tidak menerima intervensi awal yang sepatutnya, boleh menyebabkan tahap pemikiran mereka tidak berkembang (Zurani Yaakob & Zuliza Mohd Kusrin 2019). Seperti yang nyatakan oleh Beversdorf (2008) bahawa intervensi mempunyai manfaat yang khusus bagi autisme berbanding kecelaruan perkembangan neurologi yang lain kerana tanpanya mereka akan menjadi kekal sedemikian ataupun semakin merosot.

Zaydān (t.th) menjelaskan bahawa *‘atah* adalah individu yang mengalami kecacatan akal yang menjadikannya sukar untuk memahami

arahan dan pertuturannya tidak dapat difahami dengan jelas. Oleh itu, individu jenis ini tidak mampu mengurus dirinya sendiri. Dua kategori '*atah*' yang dijelaskan oleh Zaydān (t.th) iaitu golongan yang tidak boleh berfikir serta tidak mempunyai sifat-sifat *mumayyiz* dan golongan yang boleh memahami dan mempunyai sedikit sifat *mumayyiz* tetapi tidaklah sempurna seperti orang berakal. Hal ini disebabkan oleh sifat *mumayyiz* dan kemampuan mereka untuk memahami sesuatu adalah tidak konsisten, menyebabkan kadangkala mereka boleh memahami sesuatu pada satu-satu masa, sementara pada waktu yang lain mereka tidak dapat berbuat demikian.

Kemampuan mereka yang tidak konsisten dalam memahami sesuatu perkara sangat menyukarkan untuk menentukan tahap tanggungjawab syariah individu autisme sekiranya mereka melanggar atau tidak mengamalkan ajaran Islam. Hal sedemikian mengarah kepada tanggungjawab syariah, dinilai bergantung kepada kemampuan mereka dalam memahami sesuatu, ketika perlakuan melanggar mahupun meninggalkan hukum syarak tersebut dibuat.

Al-Jurjānī (1983) mendefinisikan terencat akal ('*atah*) sebagai kekurangan pada otak atau fikiran yang berkecamuk dan keliru yang tidak sama dengan gila. Sebahagian pertuturannya seperti pertuturan orang yang waras dan sebahagiannya yang lain pula seperti kata-kata orang gila. Ia juga berbeza dengan golongan yang tidak matang (*safih*) yang mana pertuturan mereka sentiasa boleh difahami. Dalam konteks autisme, golongan ini bukanlah golongan yang tidak waras tetapi mereka mengalami kecelaruan mental dalam bentuk spektrum yang pelbagai. Oleh itu, adakah golongan autisme boleh dikategorikan sebagai golongan '*atah*'?

Ibn Nujaym (t.th) dalam *al-Baḥr al-Rā'iq* menjelaskan bahawa orang yang terencat akal (*alma tūh*) ialah orang yang mempunyai masalah gangguan mental yang menyebabkan pertuturan yang bercampur aduk dan pengurusan yang teruk tetapi dia tidak memukul-mukul atau menjerit-jerit. Sama seperti yang dijelaskan Ibn Amīr Hāj (1983) bahawa '*atah* ditakrifkan sebagai gangguan mental yang mana bercampur aduk pertuturannya kadangkala seperti orang berakal kadangkala seperti orang gila. Perkara tersebut muncul kerana kejadian dirinya sendiri mempunyai kecacatan mental yang membawa kepada percakapan yang mengelirukan tetapi ia boleh dirawati menggunakan ubat (Ibn Amīr Hāj 1983). Abd al-Qādir 'Awdah (1960) juga menjelaskan bahawa para ulama fiqh mentakrifkan '*atah* sebagai seorang yang sedikit kefahamannya, pertuturan yang bercampur aduk, pengurusan yang tidak efisien sama ada ia secara semula jadi atau kerana penyakit yang dihidapinya. Beliau menegaskan bahawa kedudukan '*atah* adalah kurang daripada kedudukan orang gila.

Selain itu, menurut al-Zuhaylī (2012) '*atah* bermaksud seseorang yang mempunyai kelemahan akal menyebabkan dia lemah untuk memahami dan juga mempunyai kesedaran yang lemah. Kelemahan ini juga menyebabkan percakapannya menjadi tidak jelas, yang mana kadangkala percakapannya seperti orang yang waras dan kadangkala seperti orang yang gila. Sifat orang yang mempunyai '*atah* adalah tenang dan berbeza dengan orang gila yang

mempunyai tindakan yang ganas. Justeru, beliau menyatakan jika keadaan penyakit yang dideritai adalah ringan, maka hukumnya adalah seperti kanak-kanak kecil yang *mumayyiz* iaitu mempunyai kelayakan untuk menjalankan tanggungjawab secara tidak sempurna. Sedangkan, jika penyakit yang dideritai dalam keadaan parah, maka hukumnya adalah orang tidak *mumayyiz*. Sehingga status hukumnya boleh disamakan dengan orang gila dan kanak-kanak kecil yang belum *mumayyiz*.

Berbeza pula dengan orang yang bodoh (*safih*) kerana sifat tersebut adalah sifat yang mendatangi manusia dan bukanlah kejadian asal manusia (al-Jurjānī 1983). Sama sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Zuhaylī (2012) bahawa *al-safih* (bodoh) adalah berbeza dengan *'atah*. Ini kerana *safih* mempunyai kelayakan yang sempurna tetapi ditegah dalam beberapa perkara pengurusan berkaitan harta sahaja (al-Zuhaylī 2012). Istilah *safih* menurut ulama Syafi'iyah pula merujuk kepada orang yang fasik dalam agama dan pengurusan hartanya, tetapi pandangan yang paling *rājiḥ* ialah orang yang bodoh dalam menguruskan hartanya atau juga dimaksudkan orang yang membazirkan hartanya dalam perkara haram seperti berjudi, minum arak dan sebagainya (al-Shirbīnī 1994). Oleh itu, *safih* adalah merujuk kepada orang yang tidak pandai menguruskan harta dengan cara yang sepatutnya mengikut syarak dan akal. Kebiasaannya tindakan mereka itu adalah bercanggah dengan kehendak syarak' dan akal. Tindakan mereka ini akan melahirkan beberapa kesan hukum (al-Khafīf 2008). Seperti yang dijelaskan oleh 'Alāu al-Dīn al-Bukhārī (t.th) bahawa *safah* ialah sesuatu perbuatan atau tindakan yang bertentangan dengan syarak dan mengikut hawa nafsu serta bertentangan dengan akal. Justeru, mereka tidak dihalang dalam melaksanakan tanggungjawab syarak tetapi dihalang dalam pengurusan harta. Sebagaimana dalam firman Allah SWT dalam al-Quran, al-Nisā' (4:5):

وَلَا تَوْرُثُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ

Maksudnya: Dan janganlah kamu berikan (serahkan) kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya akan harta (mereka yang ada dalam jagaan) kamu⁴⁹

Meneliti kepada sifat *safah* dalam ayat ini, ia bermaksud seseorang mempunyai kelayakan sempurna kecuali dalam aspek mentadbir harta sahaja. *Safah* dimaksudkan oleh al-Zuhaylī (2012) sebagai satu sifat kekurangan dalam diri seseorang yang mana sifat ini menyebabkannya bertindak dengan cara yang berlawanan dengan kehendak akal dan syarak dalam keadaan akal tetap ada. Walaupun seorang *safih* telah baligh tetapi dia masih belum matang dan dia tetap dikira mempunyai kelayakan sempurna untuk melaksanakan tanggungjawab. Dia ditegah dalam beberapa hal pengurusan tetapi perkahwinan, talak, rujuk dan seumpamanya adalah sah bagi orang yang telah mencapai umur baligh dan berakal (Al-Zuhaylī 2012). Oleh itu, individu autisme tidak boleh

49 Terjemahan ayat adalah daripada Tafsir Pimpinan ar-Rahman Kepada Pengertian al-Qur'an. 1995. Kuala Lumpur, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.

dikategorikan sebagai safih kerana dia mempunyai kecelaruan mental dalam pelbagai spektrum.

Daripada Ali bin Abi Thalib RA, bahawa Rasulullah SAW bersabda:

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَشُبَّ،
وَعَنِ الْمَعْتُوهِ حَتَّى يَعْقِلَ

Maksudnya: “Diangkat pena daripada tiga golongan: Orang yang tidur sehingga dia bangun, daripada bayi sehingga dia remaja (baligh) dan daripada orang yang terencat akal sehingga dia berakal. (al-Tirmidhī 1975, *Bāb Mā Jaā Fī Man Lā Yajib ‘Alayh al-Ḥad*)

Berdasarkan riwayat hadith di atas, al-Zuhaylī (2012) menjelaskan bahawa kanak-kanak dan orang gila bukan daripada golongan mukalaf sehingga mereka berakal. Selain berakal, seseorang itu dikira mukalaf apabila sudah baligh. Ini bermaksud apabila mereka sudah berakal dan baligh maka mereka dipertanggungjawabkan dalam hal-hal seperti iman, solat, zakat, puasa dan hukum-hukum syarak yang lain iaitu mempunyai *ahliyyah al-adā’ al-kāmilah*.

Ini bermaksud golongan ‘atah tidak memiliki *ahliyyah al-adā’ al-kāmilah* kerana mereka mempunyai kekurangan dari segi akal seperti yang dijelaskan oleh al-Zuhaylī (Al-Zuhaylī 2012), al-Jurjānī (1983), Ibn Amīr Hāj (1983), Abd al-Qādir ‘Awdah (1960), Zaydān (t.th.), Ibn Nujaym (t.th.) bahawa ‘atah ialah masalah kecacatan akal atau gangguan mental yang menyebabkan pertuturan mereka bercampur aduk, percakapannya kadangkala seperti orang yang berakal dan kadangkala seperti orang gila, tidak mampu bertindak dengan baik dan mempunyai daya kefahaman yang terhad. Sedangkan, *safih* menurut al-Zuhaylī (2012), al-Sharbīnī (1994) dan ‘Alāw al-Dīn al-Bukhārī (t.th) ialah seorang yang bodoh dan bertindak berlawanan dari segi akal dan syarak dalam keadaan akalnya masih ada. Namun begitu, mereka tidak mampu untuk menguruskan hal-hal berkaitan dengan harta. Oleh itu, *safih* mempunyai kelayakan yang sempurna seperti seorang mukalaf kerana mereka sudah baligh, tetapi dihalang daripada mengurus harta disebabkan kekurangan dari segi *rushd* (kematangan). Justeru, menurut ‘Alāw al-Dīn al-Bukhārī (t.th) golongan *safih* wajib ditegah dari menguruskan hartanya sehinggalah dia mencapai tahap matang (*rushd*) seperti yang terkandung dalam firman Allah SWT (Surah al-Nisā’ 4:6):

وَابْتُلُوا أَوْلِيَاءَكُمْ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ

Maksudnya: Dan ujilah anak-anak yatim itu (sebelum baligh) sehingga mereka cukup umur (dewasa). Kemudian jika kamu nampak daripada keadaan mereka (tanda-tanda yang menunjukkan bahawa mereka) telah cerdik dan berkebolehan

menjaga hartanya, maka serahkanlah kepada mereka hartanya.

Kajian al-Jawāranah & Miqdādī (2019) menyatakan bahawa *safīh* adalah halangan yang berlaku atas pilihan dan kehendak seseorang sama seperti jahil, mabuk, bermusafir, membuat lawak dan sebagainya. Oleh sebab itu, mereka menyamakan ciri-ciri '*atah* iaitu halangan *rabbāniyyah* dengan autisme iaitu halangan yang berlaku bukan atas pilihan seseorang kerana kedua-duanya mempunyai masalah akal, kurangnya daya pemahaman, pertuturan bercampur aduk dan bermasalah untuk berkomunikasi. Jika ada dalam kalangan mereka yang mempunyai kebijaksanaan yang tinggi, peratusannya adalah sangat sedikit. Selain dikenali sebagai halangan *rabbāniyyah*, al-Zuhaylī (al-Zuhaylī 2012) menyebutnya sebagai '*awāriḍ samāwiyyah* iaitu halangan yang ditetapkan oleh Allah SWT dan ia bukan pilihan atau hasil usaha seseorang. Sedangkan, halangan seperti *safah* (tidak matang), mabuk dan berhutang merupakan suatu halangan yang boleh diatasi melalui usaha dan campur tangan manusia.

Terdapat perbezaan antara '*atah* dengan autisme. Dari sudut perlakuan, golongan '*atah* tidak memukul atau mengherdik dan bersifat tenang, tidak seperti orang yang gila. Namun begitu, terdapat sebahagian autisme yang akan mengherdik dan menghina apabila diajar. Bagi tahap yang teruk (*severe*), terdapat autisme yang memukul dirinya sendiri atau orang lain. Selain itu, seorang '*atah* juga ada kemungkinan sembuh daripada penyakitnya tetapi bagi autisme, tiada ubat lagi yang ditemui sehingga kini. Kajian Al-Jawāranah & Miqdādī (2019) menjelaskan bahawa autisme mempunyai kelayakan untuk menerima hak dan tanggungjawab (*ahliyyah al-wujūb*) yang sempurna. Manakala dari sudut melaksanakan tanggungjawab (*ahliyyah al-adā'*), mereka mempunyai kelayakan yang terhad dan tidak sempurna.

Selain itu, kajian Zurani Yaakob & Zuliza Mohd Kusrin (2019) juga menganalisis tentang perbezaan tahap keparahan autisme yang dialami oleh seseorang. Mereka berpandangan jika individu autisme berada pada kadar yang berat maka individu tersebut dikategorikan sebagai kanak-kanak belum *mumayyiz*. Manakala jika kadar keparahan yang dialami sederhana berat maka dia dikategorikan sebagai kanak-kanak yang *mumayyiz* iaitu mempunyai *ahliyyah al-ada' al-nāqishah*. Selari dengan pendapat tersebut, al-Jawāranah & Miqdādī (2019) menyatakan bahawa individu autisme pada tahap teruk (*severe*) adalah terhalang daripada tanggungjawab sivil dan juga tanggungjawab syariah sama seperti golongan *junūn*. Individu autisme pada kategori sederhana dan ringan pula mempunyai kelayakan seperti kanak-kanak *mumayyiz*. Manakala dari sudut *ahliyyah al-wujūb* pula, golongan '*atah* dan autisme mempunyai kelayakan yang sempurna (*ahliyyah al-wujūb al-kāmilah*).

Menurut al-Zuhaylī (2012), kanak-kanak yang *mumayyiz* mempunyai kelayakan dalam melaksanakan tanggungjawab secara tidak sempurna sama ada tanggungjawab agama dan sivil. Oleh itu, perkara ibadah yang dilakukan oleh mereka seperti solat, berpuasa adalah sah dan diberikan pahala tetapi ia tidak difardukan ke atas mereka. Begitu juga Muḥammad al-Ḥabsh (t.th) yang menjelaskan golongan *ma'ūh* adalah termasuk dalam kategori *ahliyyah al-adā'*

al-nāqishah (kelayakan melaksanakan tanggungjawab secara tidak sempurna). Semua tindakan yang memberikannya manfaat dan kebaikan seperti menerima hadiah, wasiat dan harta pusaka adalah sah. Manakala semua tindakan yang memberi kemudaratannya seperti menderma dan mengugurkan hak adalah terbatal. Manakala semua tindakannya yang berlegar antara manfaat dengan mudarat adalah tergantung sehinggalah dia baligh atau diberikan izin oleh walinya (Al-Ḥabsh 2008; Al-Zuhaylī 2012). Berdasarkan perbincangan ini jelas menunjukkan bahawa status *ahliyyah* individu muslim autisme ialah *al-atah*.

Perbincangan seterusnya adalah untuk mengukuhkan status *ahliyyah* individu muslim autisme berdasarkan analisis terhadap aspek ibadah.

Kemampuan Muslim Autism Dalam Melaksanakan Ibadah

Dalam menunaikan suatu ibadah, seseorang perlu memahami dalil-dalil *taklifi* (pembebanan) dengan sendirinya, atau melalui perantaraan orang lain. Orang yang tidak mampu memahami sesuatu tuntutan syarak tidak mungkin dapat mematuhi apa yang *ditaklifkan* ke atasnya. Apabila seseorang itu telah menjadi mukalaf, iaitu jika dia telah baligh dan berakal, sama ada lelaki atau perempuan maka dia dibebankan dengan beberapa hukum syarak iaitu wajib melaksanakan tuntutan syarak seperti wajib solat dan zakat jika berkemampuan serta mendapat dosa dan hukuman *ukhrawi* apabila meninggalkannya atau melakukan sebarang perbuatan yang diharamkan melainkan dia bukanlah termasuk di bawah kategori mukalaf (Al-Asyqor 2004).

i. Kefahaman Individu dengan Autism Terhadap konsep Ibadah

Berdasar hasil kajian temubual berkumpulan didapati bahawa individu dengan autisme melaksanakan ibadah adalah kerana hasil didikan ibu bapa dan guru-guru. Ini kerana mereka hanya mengetahui atau memahami apa yang telah dirutinkan, diajarkan atau dibiasakan. Perkara ini sebagaimana yang dijelaskan bahawa antara ciri-ciri individu dengan autisme adalah tingkah laku mereka yang berulang terhadap aktiviti atau minat menyebabkan mereka terikat terhadap sesuatu yang dirutinkan. APA (2013) menjelaskan bahawa kriteria B2 yang berkait rapat dengan sikap mereka sangat mengikut rutin, corak tingkah laku lisan dan bukan lisan yang berulang atau berbentuk ritual. Sikap yang terlampau berpegang kepada rutin dan corak tingkah laku yang terhad memanifestasikan sikap yang sangat tidak suka kepada perubahan. Contohnya, individu dengan kecelaruan spektrum autisme tertekan walaupun perubahan kecil seperti perubahan bungkusan makanan kegemaran dan sangat mematuhi peraturan serta pemikiran yang tegar (*rigid*). Manakala corak ritual tingkah laku lisan atau bukan lisan adalah seperti mengulang soalan (APA 2013).

Contohnya hasil temubual bersama informan menyatakan mereka boleh melaksanakan solat tetapi tidak memahami tentang kewajipan solat seperti petikan di bawah;

“Kalau anak-anak di sini, solat tu setakat ini dia boleh faham solat tu wajib dan dia boleh buat solat. Kalau datang tak solat duha lagi, dia akan cakap ‘Cikgu tak solat lagi’.”

Informan Kumpulan R5

Petikan tersebut menunjukkan mereka hanya boleh faham solat itu wajib tetapi tidak faham konsep wajib tersebut. Oleh itu solat yang dilakukan adalah kerana ia sebagai perbuatan rutin yang telah diajar oleh ibu bapa mahupun guru-guru, seperti kenyataan informan berikut;

“... dia cuma tahu apa yang diajar sahaja ...”

Informan Kumpulan R4

“...tahu sebab kita dah jadikan dia rutin...”

Informan Kumpulan R1

“ Contoh kalau di masjid selalu pada hari Jumaat kita baca sajadah dan surah al-Insan. Kena solat kat surau orang tak baca (tidak sama) dia pergi sound imam tu kan. Pun naya juga. Tu maksudnya dia perlu di train (dilatih) ”.

Informan Kumpulan R1

Jadual 2: Hasil Temubual Bersama Informan Kajian (2019)

Bil	Respon peserta kajian dan informan kajian	Kekerapan respon diberikan
1	Hanya mengetahui / memahami apa yang telah dirutinkan, diajarkan atau dibiasakan	6
2	Hanya mengetahui dan belum tentu dapat memahami	4
3	Hanya mengetahui	2
4	Hanya mengetahui umpama arahan	1
5	Tidak tahu sama ada mereka faham atau tidak	1
6	Tidak dapat memahami sesuatu secara mendalam	1

Hasil perbincangan mengenai tanggungjawab syariah muslim autisme dalam ibadah (solat dan berpuasa) mendapati muslim autisme tidak diwajibkan untuk melakukan ibadah walaupun telah mencapai umur *baligh* kerana tahap akal mereka adalah seperti kanak-kanak *mumayyiz*. Walau bagaimanapun, jika mereka boleh menerima arahan dan faham arahan tersebut, wali atau penjaga

mereka wajib mengajarkan mereka melaksanakan ibadah melalui teknik mengajar secara berulang-ulang, menjadikan ia sebagai rutin dan menggunakan kaedah penceritaan atau '*social story*'.

KESIMPULAN

Autisme ialah kecacatan otak yang menyebabkan kelemahan untuk memahami sesuatu. Ia ada kalanya menyebabkan sebahagian pertuturan seseorang autisme itu seperti pertuturan orang yang gila dan sebahagian yang lain pula seperti pertuturan orang yang waras. Analisis fiqh yang dibuat terhadap ciri-ciri autisme dengan *safih*, '*atah* dan *junūn* mendapati ciri-ciri individu autisme adalah menyamai '*atah*. Oleh itu, status *ahliyyah* individu autisme adalah sama seperti kanak-kanak yang *mumayyiz* iaitu tanggungjawab yang dilakukan adalah sah tetapi mereka tidak diwajibkan melaksanakan tanggungjawab tersebut kerana individu dengan autisme mempunyai *ahliyyah al-adā'* yang tidak sempurna. Perkara ini adalah disebabkan oleh individu dengan autisme mempunyai halangan melaksanakan tanggungjawab iaitu dari segi *al-'awarid al-samawiyah* yang mana halangan tersebut terjadi itu bukan kerana pilihannya atau sesuatu usaha kerana ia berlaku secara semula jadi atau tidak disengajakan.

Dari aspek tanggungjawab ibadah, walaupun individu autisme tidak wajib melaksanakan ibadah, tetapi wajib bagi ibu bapa, wali dan penjaga mengajar tentang ibadah kepada mereka mengikut tahap keterukan individu autisme masing-masing, menggunakan kaedah pengajaran khusus yang bersesuaian. Walaubagaimanapun, dari sudut kelayakan untuk menerima hak (*ahliyyah al-wujūb*), hak individu dengan autisme hendaklah sentiasa dititik-beratkan. Ini kerana individu dengan autisme juga berhak untuk mendapatkan pendidikan daripada ibu bapa atau wali. Oleh itu, ibu bapa atau wali wajib menunaikan hak tersebut kepadanya pada setiap masa berdasarkan kepada kemampuan masing-masing.

RUJUKAN

- Abū Dāwud, Sulaymān Ibn al-Ash'ath Al-Sijistānī. (t.th) Sunan *Abī Dāwud*. Muḥammad Muḥyiddīn 'Abd al-Ḥamīd (pnyt.) . Dar El Fikr : Beirut.
- Abū Zahrah, Muḥammad. 1997 *Uṣūl al-Fiqh*. Dār al-Fikr al-'Arabī : Kaherah.
- 'Alāu al-Dīn al-Bukhārī, 'Abd al-'Azīz. (t.th) Kashf al-Asrār Sharḥ Uṣūl al-Bazdawī. Dār al-Kitāb al-Islāmī : Beirut.
- al-Āmidī, Abū al-Ḥasan. 1968 *al-Iḥkām fī Uṣul al-Aḥkām lil Amidī*. Edisi ke-1. Maktab al-Islāmī : Beirut.
- al-Asyqor, Muhammad Sulaman Abdullah. 2004 *Al-Wadhih fī Usulil Fiqh*. Dār Dar al-Nifais: Jordan.
- American Psychiatric Association. 2013a. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Edisi Ke-5. American Psychiatric Publishing : Washington DC.
- Aral, Armagan, Say, Gokce Nur & Usta, Mirac Baris. 2018 .Distinguishing Circumscribed Behavior In An Adolescent With Asperger Syndrome From A Pedophilic Act: A Case Report. *Dusunen Adam: The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences* 31(1): 102– 106.
- Awdah, 'Abd al-Qādir. 1960 *Al-Tashri' al-Jinā'ī al-Islāmī Muqārīnan Bi al-Qanūn al-Waḍ'ī*. Dār al-Kātib al-'Arabī : Beirut.
- 'Awdah, Abd al-Qādir. 1960 *Tashrī' al-Jinā'ī al-Islāmī*. Dār al-Kutub al-'Arabī : Beirut.
- Azman Abd Rahman, Norakyairee, Hussein 'Azeemi & Mohamad Naqib Hamdan. 2014 *Fiqh Jenayah Orang Kurang Upaya*. Universiti Sains Islam Malaysia : Negeri Sembilan.
- Baio, Jon, Wiggins, Lisa, Christensen, Deborah L., Maenner, Matthew J., Daniels, Julie, Warren, Zachary, Kurzius-Spencer, Margaret, Zahorodny, Walter, Rosenberg, Cordelia Robinson, White, Tiffany, Durkin, Maureen S., Imm, Pamela, Nikolaou, Loizos, Yeargin-Allsopp, Marshaly, Lee, Li-Ching, Harrington, RebeccaMaya Lopez, Fitzgerald, Robert T., Hewitt, Amy, Pettygrove, Sydney, Constantino, John N., Vehorn, Alison, Shenouda, Josephine, Hall-Lande, Jennifer, Braun, Kim Van Naarden & Dowling, Nicole F. 2018 .Prevalence of Autism Spectrum Disorder Among Children Aged 8 Years — Autism and Developmental Disabilities Monitoring Network, 11 Sites, United States. Centers for Disease Control and Prevention: Morbidity and Mortality Weekly Report 67(6): 1–23.

- Beverdsdorf, David. 2008 .Therapeutic interventions in autism: a review for primary care physicians. *Missouri medicine* 105(5): 390–395.
- Bleuler, E. 1911 *Dementia praecox oder Die Gruppe der Schizophrenien*. . Aschaffenburg G (pnyt.). Leipzig und Wien: Franz Deuticke.
- Carpenter. 2013b. *DSM-5 Autism Spectrum Disorder*, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition. American Psychiatric Publishing: United States of America.
- Chandramogan Ramaiah & Mohd Zuri Ghani. 2018 *Autisme*. Universiti Sains Malaysia: Pulau Pinang.
- Cornett, Kelly A., Miora, Deborah S., Fass, Tracy & Dixon, Dennis. 2013. Memory Functioning for Personally Experienced and Witnessed Events in Children with Autism and the Implications for Educators, Mental Health Professionals, and the Law. *Journal of Applied Research on Children: Informing Policy for Children at Risk* 4(2): 1–12.
- Emmons, Polly Godwin & Anderson, Liz McKendry. 2006 *Understanding Sensory Dysfunction: Learning, Development and Sensory Dysfunction in Autism Spectrum Disorders, ADHD, Learning Disabilities and Bipolar Disorder*. Edisi Ke-3 (pnyt.). Jessica Kingsley Publishers: London.
- Fariza Md Sham, Salmiah Che Mud, Manisah Ali, Zuliza Kusrin, Rosmawati Rasit & Norlina Muhammad. 2017. Panduan syariah Untuk Ibu Bapa Menangani Perilaku Seksual Remaja Autisme. *Jurnal Hadhari Edisi Khas*: 169–182.
- Gallo, Donald P. 2010 *Diagnosing Autism Spectrum Disorders: A Lifespan Perspective*. Wiley-Blackwell.
- Gastgeb, Holly Zajac, Strauss, Mark S. & Minshew, Nancy J. 2006 .Do individuals with autism process categories differently? The effect of typicality and development. *Child Development* 77(6): 1717–1729.
- al-Ḥabsh, Muḥammad. 2008 *Sharḥ al-Mu'tamad Fī Uṣūl al-Fiqh*. Dar Nadwah al-Ulama: al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. 1946 *Tafsīr al-Marāghī*. Edisi ke-1. Mu al-Babī al-Halabī: Kaherah.
- Happe, Francesca. 2005 *Autism: An Introduction to Psychological Theory*. Edisi E-bo. Taylor & Francis e-Library: London.
- Harrop, Clare, Mcconachie, Helen, Beggs, Karen, Blazey, Laura, Bourne, Katy, Byford, Sarah, Leach, Sue, Macdonald, Wendy & Pickles, Andrew. 2014 .Restricted and Repetitive Behaviors in Autism Spectrum Disorders and Typical Development : Cross-Sectional and Longitudinal Comparisons. *Journal of Autism and Developmental Disorders* 44(5): 1207– 1219.

- Haskins, Barbara G. & Silva, J. Arturo. 2006 .Asperger's disorder and criminal behavior: Forensic-psychiatric considerations. *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law* 34(3): 374–384.
- Huerta, Marisela, Bishop, Somer L., Duncan, Amie, Hus, Vanessa & Lord, Catherine. 2016 Application of DSM-5 ASD criteria to 3 samples of children with DSM-IV diagnoses of PDD. *The American Journal of Psychiatry* 25(3): 289–313.
- Ibn Amīr Ḥāj, Abu Abdillāh. 1983 al-Taqrīr wa al-Taḥbīr. Jld. 2. Cet. Ke-2. Dār al-Kutub al'Ilmiyyah: Beirut.
- Ibn Nujaym, Zaynuddīn Ibn Ibrāhīm al-Miṣrī. (t.th) *al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqa'iq*. Dār al-Kitāb al-Islāmī : Cairo.
- al-'Imrānī, Yahya bin Abī al-Kayr. 2000 Al-Bayān fī Mazhab al-Imām al-Shafi'ī . Muhammad al-Khaḥf, 'Alī. 2008 Aḥkām al-Mu'āmalāt al-Syarī'yah. Dār al-Fikr : Cairo.
- James, W. Bodfish, Symons, Frank James, Parker, Donald Earl & Lewis, Mark Henry. 2000 .Varieties of Repetitive Behaviour in Autism: Comparison to Mental Retardation. *Journal of Autism and Developmental Disorders* 30(3): 237–243.
- Jang, Jina, Dixon, Dennis R., Tarbox, Jonathan & Granpeesheh, Doreen. 2011 .Symptom severity and challenging behavior in children with ASD. *Research in Autism Spectrum Disorders* 5(3): 1028–1032. Sciencedirect. com/science/article/abs/pii/S1750946710001753. Akses 2019.
- al-Jawāranah, Ibrāhīm Muḥammad & Miqdādī, Ribā Muṣṭafā. 2019 .Aḥkām marḍā al-tawaḥḥud fī al-fiqh al-islāmī dirāsah ta'ṣiliyyah fiqhīyyah. Dirāsāt 'Ulūm al-Sharī'ah Wa al-Qānūn 46(1): 117–142.
- al-Jurjānī, Ali bin Muhammad. 1983 al-Ta'rīfāt. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah : Beirut.
- Kanner, Leo. 1943 .Autistic Disturbances of Affective Contact. *Nervous Child* 2(3): 217–250. al-Khin, Muṣṭafā, Al-Bughā, Muṣṭafā & Al-Sharbajī, Ali. 1992 Al-Fiqh al-Manhajī 'alā mazhab al-Imām al-Shafi'i. 4 & 8. Cet. ke-4. Dār al-Qalam : Damsyik.
- King, Claire & Murphy, Glynis H. 2014 .A Systematic Review of People with Autism Spectrum Disorder and the Criminal Justice System. *Journal of Autism and Developmental Disorders* 44(11): 2717–2733.
- Kita, Yosuke & Hosokawa, Toru. 2011 .History of Autism Spectrum Disorders. *Northeastern University Graduate School of Education, Research Report* 59(2): 147–166.

- Kumar, Shankar, Devendran, Yamini, Radhakrishna, Amrtavarshini, Karanth, Varsha & Hongally, Chandrashekar. 2017 .A case series of five individuals with asperger syndrome and sexual criminality. *Journal of Mental Health and Human Behaviour* 22(1): 63.
- Lun, Ban Weng, Dhillon, Susheel Kaur & Kartini Ahmad. 2016 .The Introduction of a Secondary Reinforcer During Therapy Based on the ABA Model for Children with Autisme. *Jurnal Sains Kesihatan Malaysia* 14(2): 89–102.
- Minshew, N. J., Meyer, J., & Goldstein, G. (2002). Abstract reasoning in autism: A disassociation between concept formation and concept identification. *Neuropsychology*, 16(3), 327–334. <https://doi.org/10.1037/0894-4105.16.3.327>.
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, Al-Zayyāt, Aḥmad, ‘Abd al-Qādir, Hāmid & Al-Najjār, Muḥammad. 2004 *AlMu’jam Al-Wasīf*. Dār al-Da’wah : Cairo.
- Paul, Arnell & Reid, Alan. 2009 .Hackers beware: the cautionary story of Gary McKinnon. *Information and Communications Technology Law* 18(1): 1–12.
- Posar, Annio & Visconti, Paola. 2018 .Sensory Abnormalities in Children With Autism Spectrum Disorder. *Jornal de Pediatria* 94(4): 342–350. https://www.scielo.br/pdf/jped/v94n4/pt_0021-7557-jped-94-04-0342.pdf.
- Qāsīm al-Nūrī (pnyt.) . Jld. 9. Dār al-Minhāj : Jeddah.
- al-Qarḍāwī, Yusuf. 1995 al-’Ibadat fī al-Islam. Maktabat Wahbah : Al-Qahirah.
- Robertson, Caitlin Eve. 2017 . Autism Spectrum Disorder: Forensic Aspects and Sentencing Considerations. Thesis PhD. Deakin University. <http://dro.deakin.edu.au/view/DU:30102827>.
- al-Sharbīnī, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Khaṭīb. 1994 Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma’rifah Ma’ānī Alfāz al-Minhāj. Dar al-Kotob al-Ilmiyah : Beirut.
- al-Shawkānī, Muḥammad Ibn ‘Alī. 1999 Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Haq Min ‘Ilm al-Uṣūl. Dār al-Kitāb al-’Arabī : Beirut.
- Shubayr, Muhammad Uthman. 2010 *Al-Madkhal ila Fiqh al-Mu’āmalāt al-Maliyah*. Dār al-Nafā’is : Amman.
- Spain, Debbie, Sin, Jacqueline, Linder, Kai B., McMahon, Johanna & Happé, Francesca. 2018. Social anxiety in autism spectrum disorder: A systematic review. *Research in Autism Spectrum Disorders* 52(April): 51–68. https://www.researchgate.net/publication/326745134_Social_anxiety_in_autism_spectrum_disorder_A_systematic_review
- Tager-flusberg, Helen, Paul, Rhea & Lord, Catherine. 2002 . Language and Communication in Autism, *Handbook of autism and pervasive developmental disorders*, hlm. 335–364.

- al-Tirmidhī, Abū ‘Īsā Muḥammad Ibn ‘Īsā. 1975 Sunan Al-Tirmidhī . Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Ibrāhīm ‘Aṭwah ‘Iwād (pnyt.) . Maktabah Muṣtafā al-Bābī al-Ḥalabī : Egypt.
- Veague, Heather Barnett. 2010 Autism . Christine Collins (pnyt.) . Chelsea House Publishers : New York.
- W. Abdullah, Wan Nasyrudin & Hisham Ahmad. 2013 *Aku Bersyukur Anakku Autisme*. Kuala Telaga Biru Sdn. Bhd.
- Wan Z. Kamaruddin & Ahmad Zuhdi. (t.th) .Konsep Kewajiban dan Tanggungjawab (al-Taklif) Dalam Pemikiran Islam: Penerapan dan aplikasinya Dalam Kehidupan Masyarakat Muslim: 1–14.
- Wan Z. Kamaruddin Wan Ali & Ahmad Zuhdi. 2008 .Konsep Kewajiban Dan Tanggungjawab (Al-Taklif) Dalam Pemikiran Islam: Penerapan Dan Aplikasinya Dalam Kehidupan Masyarakat Muslim. Ushuluddin: *Jurnal Tentang Kajian Pemikiran Islam Klasik dan Modern* XIII(2): 132–140.
- Weitlauf, Amy S., Gotham, Katherine O., Vehorn, Alison C. & Warren, Zachary E. 2014 .Brief Report: DSM-5 “Levels of Support:” A Comment on Discrepant Conceptualizations of Severity in ASD. *Journal of Autism and Developmental Disorders* 44(2): 471–476.
- Williams, Diane L. & Minshew, Nancy J. 2010. How the Brain Thinks in Autism: Implications for Language Intervention. *The ASHA Leader* 15(5): 8–11.
- Wing, L. 1981 .Asperger’s syndrome: a clinical account. *Psychological Medicine* 11(1): 115– 119.
- Wing, Lorna & Gould, Judith. 1979 .Severe impairments of social interaction and associated abnormalities in children: Epidemiology and classification. *Journal of Autism and Developmental Disorders* 9(1): 11–29.
- Zachor, Ditz A. & Ben-Itzhak, Esther. 2014. The Relationship Between Clinical Presentation And Unusual Sensory Interests in Autism Spectrum Disorders: A Preliminary Investigation. *Journal of Autism and Developmental Disorders* 44(1): 229–235.
- Zaydān, ‘Abd al-Karīm. (t.th) *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh*. Edisi ke-6. Muassasah Qurṭūbah : Cairo.
- Zulkifli Mohamad Al-Bakri. 2018. Bayan Linnas Siri Ke-150: Fiqh Dan Penyelesaian Isu Autisme.
- Zuraini Yaakub. 2015. Amalan intervensi perilaku seksual remaja autistic spectrum disorders (ASD) oleh guru Program Pendidikan Khas Integrasi (GPPKI). Tesis Sarjana. Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM): Bangi.

- Zuraini Yaakub & Kusrin, Zuliza Mohd. 2015. Amalan Intervensi terhadap Perilaku Seksual Remaja Autistic Spectrum Disorders (ASD) oleh Guru Program Pendidikan Khas Intergrasi (PPKI) Menurut Syarak. *Islamiyyat* 37(2): 163–172.
- Zurani Yaakob & Zuliza Mohd Kusrin. 2019 *Remaja Autisme Dan Perilaku Seksual*. Universiti Kebangsaan Malaysia: Bangi.
- al-Zuhaylī, Wahbah Muṣṭafā. 2012 *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuh*. Edisi ke-3. Dar El Fikr: Damascus.

ISLAMISASI UNDANG-UNDANG DI MALAYSIA: DIDIK SEBELUM LAKSANA

Nik Md. Saiful Azizi Bin Nik Abdullah dan Ahmad Widad bin Zainoddin

ABSTRAK

Usaha Islamisasi di Malaysia telah sekian lama dilaksanakan bermula dengan beberapa konsep seperti penerapan nilai-nilai murni, masyarakat madani, Islam Hadhari, wasatiyyah dan rahmatan lil alamin. Terbaru ke arah pengukuhan Mahkamah Syariah melalui usaha pindaan Rang Undang-Undang 355 (RUU 355) bagi memperkasakan lagi bidang kuasa Mahkamah Syariah. Akan tetapi, di sebalik usaha-usaha ini, terdapat juga penentangan daripada masyarakat bukan Islam di Malaysia. Artikel ini membincangkan tentang punca-punca bagi penentangan dan isu-isu yang berkaitan dengannya. Seterusnya, membincangkan langkah-langkah yang perlu diambil bagi menyelesaikan isu-isu yang berkaitan dan bagaimana langkah-langkah yang patut diambil bagi menjamin keamanan dan kestabilan negara dalam merealisasikan agenda Islamisasi di Malaysia.

Kata Kunci: *Islamisasi, Mahkamah, Nilai-Nilai, Syariah, Undang-Undang.*

PENYATAAN MASALAH

Islam memainkan peranan yang besar dalam sejarah pembangunan Malaysia. Sejak dari zaman Kesultanan Melayu Melaka hingga kini. Akan tetapi, usaha-usaha penerapan Islam ke dalam kehidupan di Malaysia telah terbantut ketika mana kita dijajah oleh Belanda dan British. Selepas kemerdekaan, proses penerapan semula nilai-nilai ini telah pesat dilaksanakan dan ia dikenali sebagai proses Islamisasi. Proses ini telah dijalankan di setiap aspek seperti pelajaran, ekonomi, dan kehakiman. Akan tetapi, usaha-usaha ini tidak dapat dilaksanakan secara keseluruhan kerana berdepan dengan tentangan daripada pelbagai pihak.

Antara pihak yang menentang usaha Islamisasi ini ialah masyarakat bukan Muslim di Malaysia. Ramai yang merasakan usaha-usaha ini merupakan satu bentuk penindasan kepada kebebasan mereka untuk beramal dengan agama anutan mereka. Penentangan ini menjadi lebih kuat apabila ditambah pula dengan mainan stigma-stigma ideologi seperti liberalisme, sekularisme, dan pluralisme, yang digunakan oleh pelbagai pihak bagi kepentingan

mereka sendiri. Rentetan daripada ini, pelbagai usaha-usaha Islamisasi yang ingin dilaksanakan terpaksa diperkecilkan impaknya ataupun dibatalkan. Jika ia dilaksanakan, ia akan membawa kepada suasana huru-hara dan akan menggugat keamanan yang telah dikecapi pada hari ini.

Walau bagaimanapun, sangatlah tidak adil jika kita terus meletakkan salah pada masyarakat bukan muslim di Malaysia, tanpa kita mempertimbangkan mengapa penentangan- penentangan ini berlaku. Sebagai Muslim, Allah SWT telah mewajibkan kita agar sentiasa berlaku adil dalam kehidupan kita. Perintah ini dapat dilihat dengan jelas pada firman-Nya daripada surah an-Nahl ayat 90 yang bermaksud:

“Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil dan berbuat kebaikan, serta memberi bantuan kepada kaum kerabat dan melarang daripada melakukan perbuatan-perbuatan yang keji dan mungkar serta kezaliman. Dia mengajar kamu, (dengan suruhan dan laranganNya ini) supaya kamu mengambil peringatan mematuhiNya”.

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini mempunyai dua objektif utama iaitu:-

1. Merungkai punca bagi penolakan masyarakat bukan muslim di Malaysia terhadap Islamisasi secara umum, dan Islamisasi undang-undang secara khusus.
2. Mengenal pasti langkah-langkah yang perlu diambil sebelum melaksanakan proses Islamisasi undang-undang di Malaysia.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan metodologi sorotan kajian, atau lebih dikenali sebagai *literature review*.

DAPATAN KAJIAN

Setelah meneliti kajian yang dilakukan oleh Abdull Rahman Mahmood, et al. (2009) yang bertajuk “Penerimaan Bukan Islam Terhadap Proses Islamisasi di Malaysia”, didapati terdapat enam isu utama yang menjadi kerisauan masyarakat bukan Islam di Malaysia berkaitan Islamisasi.

Isu pertama adalah berkaitan dengan hak kebebasan beragama. Langkah-langkah Islamisasi di Malaysia dilihat sebagai usaha menyekat hak masyarakat bukan muslim di Malaysia daripada mengamalkan agama mereka dengan bebas. Hal ini sama sekali tidak benar dan bertentangan dengan ajaran Islam. Seperti mana firman-Nya di dalam Al-Quran yang bermaksud “tiada paksaan dalam agama” (2:256). Malah, Islam juga melarang penganutnya menghina ajaran dan amalan agama lain. Sejarah juga telah membuktikan bahawa orang bukan Islam yang hidup di negara Islam terpelihara hak mereka

dari pelbagai aspek, termasuk aspek agama.

Isu yang kedua berkaitan dengan istilah Negara Islam. Pengistilahan Malaysia sebagai negara Islam seringkali ditentang oleh sebahagian masyarakat bukan Islam di Malaysia atas sebab ia tidak bersesuaian dengan masyarakat majmuk di Malaysia. Walaupun di dalam perlembagaan negara dikatakan Islam sebagai agama persekutuan, jaminan perlembagaan bahawa Malaysia ialah negara sekular tetap digunakan sebagai hujah penentangan. Akan tetapi Tan Sri Professor Ahmad Ibrahim (dalam Abdull Rahman Mahmood et. al, 2005) “berpendapat perkataan agama itu sepatutnya dilihat dari perspektif Islam. Pendapat ini amat jelas bahawa Malaysia telah merdeka dan secara tidak langsung rakyat Malaysia juga telah merdeka dalam membuat pentafsiran ke atas Perlembagaan Malaysia dan membebaskan diri daripada belenggu pemikiran yang bercanggah dengan mentaliti tempatan.”

Isu ketiga adalah isu kesesuaian Islam dengan nilai-nilai sejagat. Nilai-nilai Islam dilihat seakan bertentangan atau sukar diselaraskan dengan nilai-nilai sejagat seperti kesetaraan kedudukan jantina, agama dan bangsa, hak-hak asasi manusia dan prinsip-prinsip kebebasan dan demokrasi. Hal ini bertentangan dengan sifat agama Islam itu sendiri iaitu bersifat universal dan sesuai pada semua keadaan. Isu ini sebenarnya berkait rapat dengan persepsi atau kefahaman terhadap nilai-nilai sejagat ini. Cara Islam menghurai nilai-nilai ini jelas sekali berbeza dengan cara Barat menilainya, dan sudah pasti penilaian Islam itu lebih tepat kerana datangnya dari Wahyu, manakala penilaian Barat datangnya dari akal fikiran manusia semata.

Keempat, isu keuntungan kuasa politik kepada orang Melayu turut menjadi kerisauan masyarakat bukan muslim di Malaysia. Penerapan nilai-nilai Islamisasi dilihat hanya akan memberi keuntungan kepada orang Melayu yang dikaitkan secara terus dengan Islam. Akan tetapi, hal ini tidak benar kerana Islam melarang sebarang bentuk penindasan, termasuklah penindasan berdasar kaum. Isu ini juga menunjukkan kepada kita bahawa usaha-usaha Islamisasi sebelum ini tidak dapat dimanfaati oleh masyarakat bukan Islam di Malaysia. Hal ini tidak sepatutnya wujud kerana umat Islam sepatutnya menjadi rahmat kepada seluruh alam, bukan kepada kaum muslimin sahaja. Firman Allah SWT yang bermaksud:

“Dan tiadalah kami mengutuskan engkau (wahai Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam” (21:107).

Kelima, bidang kuasa mahkamah syariah turut menjadi isu yang diketengahkan oleh masyarakat bukan Islam di Malaysia berkaitan dengan Islamisasi. Bidang kuasa mahkamah syariah tidaklah berkait terus dengan kehidupan masyarakat bukan Islam di Malaysia, sebagaimana dikatakan oleh jurucakap Persatuan Hindu Pahang, N Balasubramaniam berkaitan dengan

pindaan Rang Undang-Undang 355 (RUU 355), “pindaan itu tidak langsung membabitkan bukan Islam.” (Rohaniza Idris, 2017). Tuan Guru Abdul Hadi bin Awang turut menyatakan bahawa pindaan ini bertujuan untuk mendidik pesalah, bukan menghukum seperti hukuman-hukuman sivil (Zaim Ibrahim, 2018). Walau bagaimanapun, terdapat juga kes-kes yang mana bidang kuasa mahkamah syariah berkait terus dengan individu bukan Islam di Malaysia, seperti kes-kes berkaitan penukaran agama dan hak penjagaan anak selepas salah seorang daripada pasangan menukar agama. Kes-kes ini perlulah dinilai secara teliti dan satu per satu.

Isu terakhir berkaitan dengan Islamisasi yang menjadi kerisauan masyarakat bukan muslim di Malaysia adalah berkenaan polarisasi rakyat Malaysia sebagai Islam dan bukan Islam. Polarisasi ini dikhuatiri akan membawa kepada penindasan kepada bukan muslim di Malaysia. Akan tetapi, kekhuatiran ini sebenarnya tidak berasas dan diguna pakai oleh pihak-pihak tertentu bagi mengapi-apikan keadaan. Sememangnya akan wujud perbezaan antara masyarakat Islam dengan masyarakat bukan Islam seperti pada sistem cukai dan perundangan, tetapi ini tidaklah bermakna ia adalah penindasan. Seperti yang telah dibincangkan sebelum ini, Islam menekankan nilai keadilan kepada penganut-penganutnya, dan kesan daripada nilai ini mestilah dirasakan dan dikongsi bersama dengan sekalian alam.

PERBINCANGAN

Seperti yang dinyatakan pada dapatan kajian, terdapat enam isu utama yang menjadi kerisauan masyarakat bukan muslim di Malaysia berkaitan dengan Islamisasi iaitu hak kebebasan beragama, istilah Negara Islam, kesesuaian Islam dengan nilai-nilai sejagat, keuntungan kuasa politik, bidang kuasa mahkamah syariah, dan polarisasi rakyat. Oleh itu, jalan penyelesaian kepada setiap isu ini adalah dengan mengenalpasti puncanya.

Abdull Rahman Mahmood, et al. (2009) menyatakan “penerimaan yang rendah terhadap Islam ini berkemungkinan disebabkan oleh kefahaman yang rendah mengenai ajaran Islam dan juga mungkin akibat daripada salah faham mereka tentang Islam.” Hal ini disokong oleh sebuah kajian yang dijalankan oleh Osman Chuah Abdullah (2005) ke atas 100 orang responden yang terdiri daripada masyarakat Cina yang bukan Islam mengenai kefahaman mereka mengenai Islam. Majoriti besar daripada mereka tidak mengetahui dan tidak memahami tentang asas-asas dan nilai-nilai Islam (Abdull Rahman Mahmood, et al., 2009).

Sehubungan itu, dapat kita simpulkan bahawa punca bagi penentangan masyarakat bukan muslim di Malaysia terhadap Islamisasi adalah kurangnya ilmu pengetahuan tentang perkara-perkara berkaitan dengan Islam. Bak kata pepatah, “tak kenal maka tak cinta”. Maka dengan itu, bolehlah kita katakan

bahawa solusi bagi isu penentangan ini adalah melalui pendidikan yang tersusun dan teratur berkenaan Islam kepada masyarakat bukan muslim di Malaysia. Melalui cara ini, mereka akan tahu, dan faham berkenaan perkara-perkara yang ingin diubah atau diIslamisasi.

Di samping itu, masyarakat Islam di Malaysia juga perlu dididik agar menjiwai nilai-nilai Islam dan melangsungi kehidupan mereka dengan cara hidup Islam. Hal ini akan menyebabkan masyarakat bukan muslim turut merasai manfaat daripada Islamisasi kehidupan masyarakat Islam. Misalnya, apabila berlaku apa-apa perkara yang menjadi keperluan dalam masyarakat, maka orang Islam yang kaya akan berkorban hartanya bagi menyelesaikan masalah itu atas dasar penjiwaan nilai-nilai Islam (Abdull Rahman Mahmood, et al., 2009). Pengamalan seperti ini amatlah penting agar usaha-usaha pendidikan terhadap masyarakat bukan muslim tidak dilihat sebagai "indah khabar daripada rupa."

Selepas itu, setelah masyarakat Malaysia dididik dengan asas-asas yang betul, ke arah merealisasikan agenda Islamisasi di Malaysia, barulah perubahan ke arah Islamisasi yang *syumul* (lengkap) boleh bermula. Perubahan-perubahan ini haruslah bermula secara berperingkat dan teratur. Tidaklah sesuai jika langkah pertama dalam agenda Islamisasi ini bermula dengan pindaan perlembagaan atau undang-undang tanpa mengubah perkara-perkara kecil yang berkait rapat dengan masyarakat secara terus. Ini kerana kita mestilah bertindak dengan *hikmah* (bijaksana) dalam merealisasikan agenda ini agar tidak berlaku kucar-kacir dalam kalangan masyarakat. Jika agenda Islamisasi ini dilakukan secara mengejut, maka Islam itu sendiri akan dilihat sebagai agama yang terlalu berkeras dan *authoritarian* dalam menegakkan hukum-hakamnya, sebagaimana firman Allah SWT dalam Surah al-Nahl, ayat 125 yang bermaksud "Serulah ke jalan Tuhanmu (wahai Muhammad) dengan hikmah kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik..."

KESIMPULAN

Sebagai orang Islam, sudah pasti kita ingin melihat Islam diletakkan pada tempat yang seleyaknya. Dipraktikkannya dalam segenap sudut kehidupan seperti pentadbiran, ekonomi, politik, undang-undang, dan lain-lain. Akan tetapi, langkah-langkah yang kita ambil ke arah merealisasikan perkara ini haruslah dipilih dengan betul agar ia tidak memakan diri dan menjadi fitnah kepada agama. Dalam isu Islamisasi ini juga begitu, wajiblah bagi kita agar menampakkan dahulu keindahan sistem Islam yang telah ditetapkan oleh Allah SWT ini kepada masyarakat bukan muslim di Malaysia, sebelum kita pergi ke perubahan-perubahan yang lebih besar. Masyarakat bukan muslim perlulah dididik dengan *hikmah* tentang kebenaran Islam agar perubahan-perubahan yang dilakukan dapat diterima baik. Maka, didikan ini hanya boleh datang melalui sistem yang tersusun dan teratur agar ia tidak disalah gunakan

oleh mana-mana pihak.

RUJUKAN

- Abdull Rahman Mahmood, Kamaruddin Hj Salleh, Ahmad Sunawari Long, & Faudzinain Badaruddin. (2009). Penerimaan Bukan Islam Terhadap Proses Islamisasi di Malaysia. *Jurnal Hadhari*, 2, 33-51.
- Rohaniza Idris, Nor Azizah Mokhtar, Mohd Nasaruddin Parzi, & Ahmad Suhael Adnan. (2017, February 18). Tiada sebab bukan Islam bimbang pindaan RUU 355. *Berita Harian*. <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2017/02/249984/tiada-sebab-bukan-islam-bimbang-pindaan-ruu-355>
- Zaim Ibrahim. (2018, May 28). Matlamat RUU 355 untuk mendidik, bukan menyeksa – Tuan Guru Hadi Awang. *Astro Awani*. <http://www.astroawani.com/berita-malaysia/matlamat-ruu-355-untuk-mendidik-bukan-menyeksa-tuan-guru-hadi-awang-176699>

PENTARJIHAN HUKUM KEPENGGUNAAN HAIWAN *JALLALAH* DI MALAYSIA

Arieff Salleh Rosman⁵⁰; Farahwahida Mohd Yusof⁵⁰; Nurrul Hidayah Ahmad Fadhilillah⁵¹; Wan Norhana Md Noordin⁵²; Roslina Ahmad Nawawi⁵³; Mohd Amri Abdullah⁵⁴; Mohd Naim Mustafa⁵⁴

ABSTRAK

Polemik berkaitan status haiwan *jallalah* masih berlaku di Malaysia. Walaupun penjelasan hukum dan fatwa berkaitan dengannya telah dinyatakan pada tahun 2006, namun masih terdapat persoalan yang masih belum ditetapkan secara tuntas, khususnya berkaitan dengan tempoh dan kaedah kuarantin haiwan *jallalah*. Oleh itu, satu kajian telah dilakukan dan antara objektif yang difokuskan bagi artikel ini adalah untuk (i) menganalisis pendapat ulama berkaitan hukum kepenggunaan haiwan *jallalah*; (ii) mencadangkan pentarjihan hukum penternak memberikan ternakan makanan daripada najis; (iii) mencadangkan pentarjihan hukum pengguna menggunakan produk berasaskan ternakan *jallalah* tanpa kuarantin; dan (iv) mencadangkan pentarjihan hukum tempoh kuarantin akuakultur *jallalah* dan kaedah kuarantin. Bagi mencapai objektif tersebut, kaedah analisis dokumen telah dilakukan. Pendapat para ulama muftakar mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali dikumpulkan daripada sumber penulisan primer berkaitan isu hukum haiwan *jallalah*. Data bertema '*jallalah*' telah dianalisis daripada 76 kitab turath dalam kajian ini. Dapatan kajian ini dapat ditarjihkan pendapat bahawa penternak dilarang memberikan ternakan makanan daripada najis dan pengguna dilarang mengambil manfaat daripada haiwan *jallalah* yang tidak dikuarantin. Bagi membolehkan haiwan akua *jallalah* dimanfaatkan, maka ia wajib dikuarantin selama tiga hari.

Kata Kunci: *Haiwan, Jallalah.*

50 Pusat Penyelidikan Fiqh Sains & Teknologi (CFIRST) Universiti Teknologi Malaysia.
 51 Institute for Halal Research & Training (INHART), Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
 52 Institut Penyelidikan Perikanan, Batu Maung, Pulau Pinang.
 53 Pusat Biosekuriti Perikanan, Kuala Lumpur.
 54 Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

LATAR BELAKANG KAJIAN

Terdapat dua bentuk penjelasan fatwa di Malaysia berkaitan isu haiwan *jallalah*. Pertama, difatwakan bahawa haiwan *jallalah* adalah haram dimakan tanpa dijelaskan penyelesaiannya melalui kaedah kuarantin. Kedua, difatwakan bahawa haiwan *jallalah* adalah haram dimakan, namun jika dikuarantin selama tujuh hari, maka ia kembali kepada status halal.

Binatang *Jallalah* Haram Dimakan

a. Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan 2006

Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-73 yang bersidang pada 4-6 April 2006 telah membincangkan status kesucian ikan yang diberi makanan tidak halal. Muzakarah telah memutuskan bahawa ikan yang dipelihara di dalam kolam ternakan dan seumpamanya adalah haram dimakan sekiranya ikan tersebut sengaja dipelihara di dalam air najis atau sengaja diberi makan najis seperti daging babi, bangkai atau sebagainya.

b. Fatwa Negeri Kelantan 2006

Mesyuarat Jemaah Ulama' Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan yang bersidang pada 21 Disember 2006 telah membincangkan status kesucian ikan yang diberi makanan tidak halal. Mesyuarat telah bersetuju memfatwakan bahawa ikan yang dipelihara di dalam kolam, tasik, lombong dan seumpamanya serta diberi makanan yang berasal daripada daging babi dan anggota-anggotanya yang lain adalah haram dimakan dan para penternak ikan dilarang memberi ikan ternakan dengan makanan yang berasal daripada daging babi dan anggota-anggotanya sebagai langkah *sadd al-zara'i*.

c. Fatwa Negeri Selangor 2007

Fatwa yang dikeluarkan oleh negeri Selangor dan diwartakan pada 2007. Keputusan fatwa tersebut adalah seperti berikut: (i) ikan ternakan yang dipelihara dalam kolam, tasik, lombong dan seumpamanya serta diberi makanan daripada najis seperti babi dan bangkai sebagai sumber makanan utama adalah haram dimakan; dan (ii) penternak dilarang memberi ikan ternakan dengan makanan utama daripada najis sebagai langkah pencegahan di samping menjaga sensitiviti umat Islam.

d. Fatwa Wilayah Persekutuan 2007

Fatwa yang dikeluarkan oleh Jawatankuasa Fatwa Wilayah Persekutuan dan diwartakan pada 2007. Keputusan fatwa tersebut adalah seperti berikut: "Ikan yang dipelihara di dalam kolam ternakan dan seumpamanya adalah haram dimakan sekiranya ikan tersebut sengaja dipelihara di

dalam air najis atau sengaja diberi makanan najis seperti daging babi, bangkai dan sebagainya.”

Haiwan *Jallalah* Adalah Haram Dimakan, Namun Jika Dikuarantin, Maka Ia Kembali Kepada Status Halal

Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Sembilan Bil 10/2013-1434H yang bersidang pada 28 Oktober 2013 bersamaan 23 Zulhijah 1434H telah bersetuju memutuskan untuk menerima keputusan Muzakarah Fatwa Kebangsaan Kali ke-91 dalam isu Haiwan *Jallalah* Dalam Industri Ternakan Moden dengan *sighah* seperti berikut:

- a. Binatang *jallalah* yang bebas dan memakan sesuatu yang najis adalah makruh untuk dimakan.
- b. Manakala binatang *jallalah* yang dibela atau dikurung serta sengaja diberi makan makanan yang najis adalah haram dimakan.
- c. Walaupun begitu binatang *jallalah* tersebut harus dimakan apabila ia telah melalui proses kuarantin yang munasabah iaitu sekurang kurangnya tujuh (7) hari.

Mesyuarat Panel Kajian Syariah Kali ke-54 yang bersidang pada 23-25 Februari 2006 telah mengambil keputusan berikut:

- a. Ikan ternakan yang dipelihara dalam kolam, tasik, lombong dan seumpamanya serta diberi makanan daripada najis seperti babi dan bangkai sebagai sumber makanan utama adalah haram dimakan.
- b. Penternak dilarang memberi ikan ternakan dengan makanan utama daripada najis sebagai langkah *sad al-zarai*’ di samping menjaga sensitiviti umat Islam (JAKIM, 2006).

Fatwa dan penjelasan hukum berkaitan binatang *jallalah* ini telah menimbulkan persoalan dalam kalangan masyarakat. Konvensyen dan Pameran Keli Anjuran Jabatan Perikanan Air Tawar Fri Geli Meri, Jekebu, Negeri Sembilan pada 27-28 Oktober 2014 telah mencadangkan:

- a. Tempoh kuarantin
Peserta mempersoalkan justifikasi tempoh kuarantin selama 7 hari kerana boleh meningkatkan kos dan bercanggah dengan dapatan kajian saintis yang menyatakan bahawa tempoh 36 jam telah memadai untuk menghilangkan segala kandungan isi perut dan DNA babi.
- b. Hukum makanan haiwan yang dibuat daripada najis *mughallazoh* dan *mutawassitoh*.
Apakah ada perbezaan hukum antara memberi makan campuran makanan ikan daripada najis *mutawassitoh* (perut ayam) dengan najis *mughallazoh* (babi)?

- c. Hukum ulat segar daripada bangkai ayam/babi.
Apakah hukum memberi makan ikan daripada ulat-ulat segar yang terhasil daripada bangkai-bangkai ayam/babi yang sengaja dibiarkan?
- d. Pewartaan dan Penguatkuasaan Fatwa
Peserta mengesyorkan agar pewartaan dan penguatkuasaan fatwa dapat dilaksanakan bagi mengekang perbuatan yang memberi makan bersumberkan babi kepada ikan serta bagi mematuhi kebersihan alam sekitar.
- e. Isu Samak
Isu samak berkaitan dengan menyentuh makanan ikan/ayam/ haiwan yang kebanyakannya mengandungi kandungan darah/ isi babi.
- f. Kaedah-kaedah Kuarantin
Kaedah-kaedah kuarantin berdasarkan tempoh dan cara pengkuarantinan di dalam Islam.
- g. Fatwa dikemaskini dan diperjelaskan semula
Syor agar fatwa yang dikeluarkan dapat dikemaskini dengan data-data saintifik dan pemasalahan-pemasalahan terbaru dengan kerjasama Jabatan Perikanan Air Tawar dan Jabatan Veterinar.

Di samping itu, kajian literatur turut membincangkan isu berkaitan penjelasan hukum dan fatwa pengharaman binatang *jallalah* di Malaysia seperti berikut:

- a. Isu asas fatwa. Norhidayah Pauzi & Saadan Man (2015) memberikan komentar terhadap penjelasan hukum yang diputuskan dalam Muzakarah Fatwa Kebangsaan 2006 yang memutuskan bahawa haiwan *jallalah* haram dimakan, terdapat isu dalam metode penghasilan fatwa. Kertas kerja yang menjadi asas rujukan penetapan hukum tersebut kurang merujuk kepada kitab turath yang berautoriti secara khususnya dalam mazhab Syafi'i. Ia banyak merujuk kepada kitab fiqh kontemporari, serta *wajh dilalah* daripada ayat al-Quran dan hadis yang dijadikan hujah tidak merujuk kepada penghujahan ulama muktabar. Serta fatwa yang dikeluarkan terlalu umum dan kabur untuk dipraktikkan oleh masyarakat umum.
- b. Isu makanan haiwan. Haiwan *jallalah* dihukumkan haram, namun isu makanan binatang ternakan tidak termasuk dalam kawalan pensijilan halal Malaysia. Jika haiwan *jallalah* dihukumkan haram kerana diberi makan najis oleh penternak, maka sewajarnya makanan yang diberikan kepada binatang ternakan juga perlu dipastikan tidak mengandungi najis. Namun masih belum ada peruntukan undang-undang yang mengawalselia dari aspek kehalalan makanan haiwan

di Malaysia (Nurulaina Saidin et.al., 2015; Nurulaina Saidin & Fadilah Abd Rahman, 2016; Iqbal et.al (2019)

- c. Isu kaaedah kuarantin. Laporan Berita Harian 21 Julai 2012 bertajuk “DOF mahu periksa 1,000 pengusaha”, Jabatan Perikanan bersetuju untuk membantu JAKIM bagi memastikan para penternak melakukan proses kuarantin. Namun, Jabatan Perikanan memerlukan garis panduan pelaksanaan kuarantin daripada JAKIM dan Muzarakah Fatwa Kebangsaan. Persoalan yang timbul adalah adakah garis panduan tersebut telah disediakan? Oleh itu, dicadangkan agar satu kajian dilakukan berkaitan isu kuarantin binatang *jallalah* (Muflih et.al., 2017b) dan garis panduan kuarantin haiwan *jallalah* dihasilkan bagi menambahbaik Sistem Pensijilan Halal Malaysia dan Standard Malaysia berkaitan pensijilan halal (Iqbal et.al, 2019).
- d. Isu kesedaran pengeluar makanan haiwan, penternak, peniaga dan pengguna. Penjelasan hukum dan fatwa pengharaman binatang *jallalah* di Malaysia masih kurang disedari oleh pengguna (Muflih, 2017a) dan peniaga (Nor Fariza Ramlan, 2012). Mereka kurang sedar, bahawa ikan juga ada kategori halal dan haram. Kebiasaannya, pengguna menganggap bahawa semua jenis ikan adalah halal dimakan. Isu ikan yang diberi makan najis adalah termasuk dalam kategori ikan yang haram dimakan. Namun ramai dalam kalangan pengguna di Malaysia kurang mengendahkan ikan *jallalah*. Yang paling utama ialah kesedaran pengeluar makanan haiwan dan penternak agar tidak menghasilkan dan memberikan haiwan ternakan makanan yang mengandungi bahan najis. Kajian yang dijalankan terhadap pengilang makanan haiwan di Malaysia oleh Lembaga Pemasaran Pertanian Persekutuan (FAMA) mendapati bahawa lebih empat puluh peratus daripada sampel kajian tidak mempunyai garis panduan yang jelas dalam penghasilan makanan haiwan serta tidak mengetahui dengan tepat tentang keperluan halal dalam proses pengeluaran makanan haiwan (Suhaiza Hanim et.al., 2010; Nurulaina Saidin et.al., 2015).

METODOLOGI KAJIAN

Artikel ini bertujuan untuk (i) menganalisis pendapat ulama berkaitan hukum kepenggunaan haiwan *jallalah*; (ii) mencadangkan pentarijhan hukum penternak memberikan ternakan makanan daripada najis; (iii) mencadangkan pentarijhan hukum pengguna menggunakan produk berasaskan ternakan *jallalah* tanpa kuarantin; dan (iv) mencadangkan pentarijhan hukum tempoh kuarantin akuakultur *jallalah* dan kaedah kuarantin.

Bagi mencapai objektif tersebut, kaedah analisis dokumen telah dilakukan. Pendapat para ulama muktabar mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali dikumpulkan daripada sumber penulisan primer berkaitan isu hukum haiwan *jallalah*. Data bertema '*jallalah*' telah dianalisis daripada 76 kitab

turath dalam kajian ini.

DEFINISI *JALLALAH*

Perkataan '*jallalah*' berasal daripada bahasa Arab merujuk kepada binatang yang makan '*al-jallah*' iaitu tahi binatang atau manusia (Ibn Manzur, 1414H: 11/119). Manakala menurut istilah, para fuqaha' berbeza pendapat dalam menjelaskan maksud binatang '*jallalah*':

- a. *Jallalah* merujuk kepada binatang yang hanya makan najis dan berbau busuk. Pendapat ini ialah pendapat ulama Hanafiyyah (Al-Sarakhsi, 1993: 11/255; al-Zayla'i, 1313H: 6/6; Ibn Nujaym, t.th.: 1/134; 'Ala' al-Din Al-Haskafi, 1992: 6/340; Ibn 'Abidin, 1992: 6/340).
- b. *Jallalah* merujuk kepada binatang yang kebanyakan makanannya daripada najis. Pendapat ini ialah pendapat ulama Malikiyyah (Ibn Rushd al-Hafid, 2004: 3/18; al-Hattab, 1992: 3/229; al-Sawi, t.th.: 2/180), ulama Hanabilah (Abu Daud al-Sijistani, 1999: 345; Ibn Qudamah, 1994: 1/42; Ibn Abi 'Umar, t.th.: 11/90; Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/11; Al-Mardawi, t.th.: 10/366; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311; Mar'i al-Karami, 2004: 326; al-Buhuti, t.th.: 687; 1993: 3/411; Al-Ba'li, 2002: 2/785, Al-Rahibani, 1994: 6/315; Ibn Duyan, 1989: 2/416; Ibn Qasim, 1397H: 7/430).
- c. *Jallalah* merujuk kepada binatang yang kebanyakan makanannya daripada najis dan terdapat bau najis tersebut pada binatang itu. Pendapat ini ialah pendapat ulama Syafi'iyah (al-Syafi'i, 2001: 3/629-630; al-Mawardi, 1999: 5/385, 15/147-148; al-Shirazi, t.th.: 454; Imam al-Haramayn, 2007: 18/214; Al-Ghazali, 1417H: 7/165; Al-Qaffal, 1980: 3/353-354; Al-'Umrani, 2000: 4/508-509; Ibn al-Solah, 1407H: 2/709, 711; al-Hisni, 1994: 524; al-Mahalli, 1995: 4/262; Zakariyya al-Ansari, t.th.: 568; 'Umayrah, 1995: 4/262; Ibn Hajar al-Haytami, 1983: 9/386; Al-Shubramillisi, 1984: 8/156; Al-Jamal, t.th.: 5/274; Al-Bujayrami, 1950: 4/307; Al-Sharwani, 1983: 9/386). Pendapat ini juga dikemukakan oleh sebilangan ulama Hanafiyyah (Al-Samarqandi, 1994: 3/65; al-Haddadi, 1322H: 2/185; Al-Fatawa al-Hindiyah, 1310H: 5/289).

Haiwan *jallalah* menurut Malaysian Standard 2393:2010 Prinsip Islam dan Halal – Definisi dan Penjelasan Istilah 2.13 bermaksud, "Binatang yang dagingnya berbau busuk disebabkan memakan najis dan hidup di persekitaran najis." (MS 2393: 2010: 2) Ini menunjukkan bahawa, definisi yang ditarjihkan oleh pihak berautoriti di Malaysia ialah definisi *jallalah* menurut pendapat mazhab Syafi'i.

ANALISIS PENDAPAT ULAMA BERKAITAN HUKUM KEPENGGUNAAN HAIWAN *JALLALAH*

Para ulama berbeza pendapat dalam menjelaskan maksud larangan Nabi Muhammad SAW berkaitan haiwan *jallalah*, ada yang memahaminya sebagai haram dan ada yang menyatakan larangan tersebut hanyalah makruh. Abdullah bin ‘Umar melaporkan:

(تَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ الْجَلَّالَةِ وَالْبَائِغَا)

Maksudnya: “Rasulullah SAW melarang daripada makan binatang *jallalah* dan minum susunya.” Hadith sahih direkod oleh Imam Abu Daud (t.th.: 3/351) dan al-Tirmizi (1975: 4/270)

Hukum Mengambil Manfaat Daripada Binatang *Jallalah*

Pendapat Pertama: Binatang *Jallalah* Haram Dimanfaatkan

Pendapat pertama berpendapat bahawa binatang *jallalah* haram dimanfaatkan, haram dimakan dagingnya, haram diminum susunya, serta haram ditunggang. Pendapat ini merupakan pendapat Imam al-Syafi’i (w 204H) (Al-Syafi’i, 2001: 3/629-630), sebilangan ulama Syafi’iyah; Imam al-Haramayn (w 478H) (2007: 18/214), Al-Ghazali (w 505H) (1417H: 7/165), Al-Qaffal (w 507H) (1980: 3/353-354), Al-‘Umrani (w 558H) (2000: 4/508-509), al-Rafi’i (w 623H) (2013: 1562), dan Al-Mahalli (w 864H) (1995: 4/262).; pendapat sebilangan ulama Hanafiyah iaitu Muhammad bin al-Hasan al-Shaibani (w 189H) (Ibn Mawdud al-Musili, 1937: 5/16), Al-Sarakhsi (w 483H) (1993: 11/255), Zayn al-Din al-Razi (w 666H) (1417H: 1/225); dan pendapat Imam Ahmad dan pendapat muktamad ulama Hanabilah (Al-Kausaj, 2002: 5/2251; Ibn Taimiyah, 1984: 2/189; Ibn Abi ‘Umar, t.th.: 11/90; Shams al-Din Ibn Muflih, 2003: 10/377; Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/11; Al-Mardawi, t.th.: 10/366; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311; Mar’i al-Karami, 2004: 326; al-Buhuti, t.th.: 687, 1993: 3/411; Al-Ba’li, 2002: 2/785; Al-Rahibani, 1994: 6/315; Ibn Duyan, 1989: 2/416; Ibn Qasim, 1397H: 7/430)

Pengharaman binatang *jallalah* ini mencakupi semua jenis najis yang dimakan, sama ada najis *mutawassitah* atau *mughallazah*. Jika seekor anak kambing membesar menyusu dengan anjing atau babi, maka anak kambing itu haram dimakan kerana ia termasuk dalam kategori binatang *jallalah* (Al-Mawardi, 1999: 15/148).

Dalil dan hujah bagi pendapat ini adalah:

i. Al-Quran

Firman Allah SWT:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي
التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ
الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي
كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي
أُنْزِلَ مَعَهُ ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Maksudnya: “Iaitu orang-orang yang mengikut Rasulullah (Muhammad SAW) Nabi yang ummi, yang mereka dapati tertulis (namanya dan sifat-sifatnya) di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka. Ia menyuruh mereka dengan perkara-perkara yang baik, dan melarang mereka daripada melakukan perkara-perkara yang keji; dan ia menghalalkan bagi mereka segala benda yang baik, dan mengharamkan kepada mereka segala benda yang buruk; dan ia juga menghapuskan daripada mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya, dan memuliakannya, juga menolongnya, serta mengikut nur (cahaya) yang diturunkan kepadanya (Al-Quran), mereka itulah orang-orang yang berjaya.”

(Surah al-A'raf: 157)

Wajh dilalah: Binatang *jallalah* diharamkan kerana ia termasuk dalam kategori benda jijik (*khabith*) yang diharamkan oleh Allah SWT ((al-Sarakhsi, 1993: 11/255; Al-Mawardi, 1999: 15/148)

ii. Hadith

Imam al-Syafi'i dan ulama Syafi'iyah lain yang mengatakan haram memanfaatkan haiwan *jallalah* berhujah bahawa larangan Nabi Muhammad SAW berkaitan haiwan *jallalah* sebagaimana hadith yang diriwayatkan oleh 'Abdullah bin 'Umar, 'Abdullah bin 'Abbas dan 'Abdullah bin 'Amr bin al-'As adalah bermaksud haram. Imam al-Haramayn menjelaskan, “menurut pendapat yang terpilih dalam mazhab, diharamkan daging binatang *jallalah*, terdapat *athar* sahabat yang menunjukkan pengharaman tersebut. 'Illah pengharaman tidak berkaitan dengan banyak atau sedikit najis yang dimakan, namun 'illahnya adalah zahir bau busuk dan ia dapat dikenalpasti semasa menyembelih binatang tersebut.” (2007: 18/214)

Pendapat Kedua: Binatang *Jallalah* Makruh Dimanfaatkan

Pendapat kedua dalam kalangan ulama menjelaskan bahawa hukum memanfaatkan binatang *jallalah* adalah makruh. Pendapat ini merupakan

pendapat sebilangan ulama Malikiyah (Ibn Rushd al-Hafid, 2004: 3/18). Ini merupakan pendapat muktabar ulama Hanafiyah (Al-Sughdi (w 461H) (1984: 1/233), Al-Samarqandi (w 540H) (1994: 3/65), Al-Kasani (w 587H) (1986: 5/39-40), Al-Zayla'i (w 743H) (1313H: 6/10), al-Haddadi (w 800H) (1322H: 2/185-186), Badr al-Din al-'Aini (w 855H) (2000: 11/602), Ibn al-Shihnah (w 882H) (1973: 1/381), Mulla Khasro (w 885H) (t.th.: 1/27), Al-Tahtawi (w 1231H) (1997: 31), 'Ala' al-Din Al-Haskafi (w 1088H) (1992: 6/340), Ibn 'Abidin (w 1252H) (1992: 6/340), Al-Fatawa al-Hindiyah (1310H: 5/289). Ini juga pendapat muktabar ulama Syafi'iyah (al-Shirazi (476H) (t.th.: 454), Al-'Umrani (w 558H) (2000: 4/508-509), Ibn al-Solah (w 643H) (1407H: 2/709, 711), Al-Nawawi (w 676H) (t.th.: 9/28, 1991: 3/278), Al-Hisni (w 829H) (1994: 524), Zakariyya al-Ansari (w 926H) (t.th.: 568), 'Umayrah (w 957H) (1995: 4/262), Ibn Hajar al-Haytami (w 974H) (1983: 9/386), Al-Sharbini (w 977H) (1994: 6/155), Al-Ramli (w 1004H) (1984: 8/156), Al-Shubramillisi (w 1087H) (1984: 8/156), Al-Jamal (w 1204H) (t.th.: 5/274), Al-Bujayrami (w 1221H) (1950: 4/307) dan Al-Sharwani (w 1301H) (1983: 9/386). Ini juga salah satu pendapat Imam Ahmad (Al-Kausaj, 2002: 5/2251; Ibn Abi 'Umar, t.th.: 11/90).

Dalil dan hujah pendapat ini merujuk kepada hadith larangan *jallalah*. Hadith yang diriwayatkan oleh 'Abdullah bin 'Umar, 'Abdullah bin 'Abbas dan 'Abdullah bin 'Amr bin al-'As berkaitan larangan memanfaatkan binatang *jallalah* adalah bermaksud makruh, bukan haram (Al-Mawardi, 1999: 15/147; Al-Shirazi, t.th.: 454).

Pendapat Ketiga: Binatang *Jallalah* Harus Dimanfaatkan

Pendapat ketiga berpendapat bahawa binatang *jallalah* adalah harus dimanfaatkan. Ini merupakan pendapat Imam Malik dan sebilangan ulama Malikiyah (Malik, 1994: 542; Abu Sa'id al-Baradhi'i (w 372H) (2002: 2/26), Ibn Rushd (w 520H) (1988: 3/369), Al-Mawwaq (w 897H) (1994: 1/129), dan Al-Hattab (w 954H) (1992: 3/229). Menurut Ibn Rushd (w 520H), "Hujah dibenarkan makan daging kambing yang membesar dengan menyusu kepada babi adalah keharusan makan burung *jallalah*, kerana para ulama sepakat membenarkan makan binatang *jallalah* dalam kategori binatang yang makanannya diproses dalam tembolok (*dhawat al-hawasil*) (iaitu burung), tetapi mereka berbeza pendapat berkaitan binatang *jallalah* dalam kategori binatang ruminan yang makanannya diproses dalam rumen/perut/usus (*dhawat al-kurush*) (seperti unta, lembu, kambing). Sekumpulan ulama salaf menyatakan makruh makan daging binatang *jallalah* dan juga makruh minum susunya. Ini berdasarkan apa yang diriwayatkan, 'Sesungguhnya Rasulullah SAW melarang daripada makan daging binatang *jallalah* dan minum susunya.' Berdasarkan kaedah qiyas, hukumnya sama, seperti kata Ibn al-Qasim (w 191H), 'Menurut mazhab Maliki, tiada perbezaan antara hukum makan daging binatang ternakan dengan burung yang makan najis, iaitu ia adalah halal dan harus dimakan. Mereka hanya berbeza pendapat pada susu, peluh dan air kencingnya.' (1988: 3/369-370) Ulama sepakat berpendapat bahawa haiwan spesies burung seperti

burung merpati dan ayam adalah halal dimakan. Walaupun, antara tabiat makanan burung merpati dan ayam yang dibiarkan bebas mencari makanan, ia akan makan antaranya tahi dan benda busuk (Ibn Rushd, 1988; Al-Mawwaq, 1994).

HUKUM KUARANTIN HAIWAN *JALLALAH*

Para ulama sepakat bahawa jika binatang *jallalah* dikuarantin, maka hukumnya kembali kepada asal iaitu halal dimanfaatkan. Terdapat dua '*illah* keperluan kuarantin:

1. Menurut Imam Syafi'i dan ulama Syafi'iyah; sama ada yang mengharamkan haiwan *jallalah* atau memakruhkannya, juga pendapat ulama Hanafiyyah, '*illah* hukum tersebut adalah bau busuk yang terhasil daripada tabiat makan najis. Oleh itu, kuarantin perlu dilakukan untuk menghilangkan bau busuk. Sumber pendapat Hanafiyyah: (Al-Sarakhsi, 1993: 11/256; Al-Samarqandi, 1994: 3/66; Al-Kasani, 1986: 5/40; Al-Zayla'i, 1313H: 6/10; al-Haddadi, 1322H: 2/185-186; Badr al-Din al-'Aini, 2000: 11/602; 'Ala' al-Din Al-Haskafi, 1992: 6/340; Al-Fatawa al-Hindiyah, 1310H: 5/289). Sumber pendapat Syafi'iyah: (Al-Syafi'i, 2001: 3/629; al-Mawardi, 1999: 15/147; Imam al-Haramayn, 2007: 18/214; al-Ghazali, 1417H: 7/165; al-Rafi'i, 2013: 1562; al-Nawawi, t.th.: 9/28; al-Hisni, 1994: 524; al-Mahalli, 1995: 4/262; Zakariyya al-Ansari, t.th.: 568; 'Umayrah, 1995: 4/262; Ibn Hajar al-Haytami, 1983: 9/386; Al-Sharbini, 1994: 6/155; Al-Ramli, 1984: 8/156; Al-Shubramillisi, 1984: 8/156; Al-Jamal, t.th.: 5/274; Al-Bujayrami, 1950: 4/307; Al-Sharwani, 1983: 9/386)
2. Menurut Imam Ahmad dan ulama Hanabilah, '*illah* pengharaman haiwan *jallalah* adalah tabiat haiwan yang kebanyakan pemakanannya daripada najis. Maka kuarantin perlu dilakukan untuk mengubah tabiat pemakanan haiwan tersebut kepada pemakanan bersih. (Abu Daud al-Sijistani, 1999: 345; Ibn Qudamah, 1994: 1/42; Ibn Abi 'Umar, t.th.: 11/90; Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/11; Al-Mardawi, t.th.: 10/366; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311; Mar'i al-Karami, 2004: 326; al-Buhuti, t.th.: 687; 1993: 3/411; Al-Ba'li, 2002: 2/785; Al-Rahibani, 1994: 6/315; Ibn Duyan, 1989: 2/416; Ibn Qasim, 1397H: 7/430)

Para ulama berbeza pendapat berkaitan hukum kuarantin.

1. Menurut ulama yang berpendapat bahawa haiwan *jallalah* haram dimanfaatkan, maka hukum kuarantin adalah wajib. Sumber ulama Syafi'iyah: (Al-Syafi'i, 2001: 3/629; Imam al-Haramayn, 2007: 18/214; al-Ghazali, 1417H: 7/165; al-Rafi'i, 2013: 1562; al-Mahalli, 1995: 4/262). Sumber ulama Hanabilah: (Abu Daud al-Sijistani, 1999: 345; Ibn Qudamah, 1994: 1/42; Ibn Abi 'Umar, t.th.: 11/90; Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/11; Al-Mardawi, t.th.: 10/366; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311; Mar'i al-Karami, 2004: 326; al-Buhuti, t.th.: 687; 1993: 3/411;

Al-Ba'li, 2002: 2/785; Al-Rahibani, 1994: 6/315; Ibn Duyan, 1989: 2/416; Ibn Qasim, 1397H: 7/430).

2. Manakala menurut ulama yang berpendapat bahawa haiwan *jallalah* makruh dimanfaatkan, maka kuarantin adalah digalakkan. Sumber ulama Hanafiyah: Al-Sughdi (w 461H) (1984: 1/233), Al-Samarqandi (w 540H) (1994: 3/65), Al-Kasani (w 587H) (1986: 5/39-40), Al-Zayla'i (w 743H) (1313H: 6/10), al-Haddadi (w 800H) (1322H: 2/185-186), Badr al-Din al-'Aini (w 855H) (2000: 11/602), Ibn al-Shihnah (w 882H) (1973: 1/381), Mulla Khasro (w 885H) (t.th.: 1/27), Al-Tahtawi (w 1231H) (1997: 31), 'Ala' al-Din Al-Haskafi (w 1088H) (1992: 6/340), Ibn 'Abidin (w 1252H) (1992: 6/340), Al-Fatawa al-Hindiyah (1310H: 5/289).

Sumber ulama Syafi'iyah: (al-Mawardi, 1999: 15/147; al-Qaffal, 1980: 3/353-354; al-'Umrani, 2000: 4/508-509; Ibn al-Solah, 1407H: 2/709; al-Nawawi, t.th.: 9/28; Zakariyya al-Ansari, t.th.: 568; Ibn Hajar al-Haytami, 1983: 9/386; Al-Sharbini, 1994: 6/155; Al-Jamal, t.th.: 5/274; Al-Bujayrami, 1950: 4/307; Al-Sharwani, 1983: 9/386).

Para ulama berbeza pendapat berkaitan tempoh kuarantin.

1. Tempoh kuarantin tidak ditetapkan. Ia bergantung kepada sejauh mana bau busuk haiwan *jallalah* dapat dihilangkan ketika tempoh kuarantin. Sumber ulama Hanafiyah: al-Sarakhsi (1993: 11/256), Al-Kasani (w 587H) (1986: 5/40), Al-Zayla'i (w 743H) (1313H: 6/10), al-Haddadi (w 800H) (1322H: 2/185-186), Badr al-Din al-'Aini (w 855H) (2000: 11/602), Ibn al-Shihnah (w 882H) (1973: 1/381), Al-Fatawa al-Hindiyah (1310H: 5/289). Sumber ulama Syafi'iyah: (al-Mawardi, 1999: 5/385; Al-Nawawi, t.th.: 9/29; al-Jamal, t.th.: 5/275; Al-Bujayrami, 1950: 4/307; Al-Sharwani, 1983: 9/386).
2. Tempoh kuarantin ditetapkan bagi semua jenis haiwan pada satu tempoh. Menurut Imam al-Syafi'i, ayam *jallalah* dikuarantin selama tujuh hari dan juga binatang yang lain. Oleh itu, menurut pendapat beliau, tempoh minima kuarantin *jallalah* ialah tujuh hari (Al-Syafi'i, 2001: 3/629-630). Menurut Ibn Mawdud al-Musili, ulama Hanafiyah, ditetapkan untuk semua jenis haiwan *jallalah*, dikuarantin tiga hari (Ibn Mawdud al-Musili, 1937: 5/16). Menurut al-Sarakhsi; ulama Hanafiyah, sepuluh hari (Al-Sarakhsi, 1993: 11/256). Menurut satu pendapat Imam Ahmad, kesemua jenis binatang *jallalah* dikuarantin selama tiga hari berdasarkan *athar* 'Abdullah bin 'Umar dan para ulama Hanabilah memilih ini adalah pendapat muktamad dalam mazhab (Ibn Qudamah al-Maqdisi, 1994: 1/559, t.th.: 9/414; Ibn Abi 'Umar, t.th.: 11/92; Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/11; Al-Mardawi, t.th.: 10/367; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311; Mar'i al-Karami, 2004: 326; al-Buhuti, t.th.: 687, 1993: 3/411; Al-Ba'li, 2002: 2/785; Al-Rahibani, 1994: 6/315; Ibn Duyan, 1989: 2/416; Ibn Qasim, 1397H: 7/430). Menurut Abu Ishaq al-Shalanji (w 230H)

kesemua binatang *jallalah* perlu dikuarantin selama empat puluh hari (Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/13; Al-Mardawi, t.th.: 10/367).

3. Tempoh kuarantin ditetapkan mengikut jenis haiwan; unta dikuarantin empat puluh hari, lembu tiga puluh hari, kambing tujuh hari, ayam dan binatang lain tiga hari. Sumber ulama Hanafiyah: (Al-Razi, 1417H: 1/225; Badr al-Din al-‘Aini, 2000: 11/602; Ibn al-Shihnah, 1973: 1/381). Menurut fatwa Fakhr al-Din Qadhi Khan al-Hanafi (w 592H), tempoh kuarantin burung adalah sehari (Al-Fatawa al-Hindiyah 1310H: 5/298). Sumber ulama Syafi’iyah: (al-Mawardi, 1999: 5/385; al-Shirazi, t.th.: 454; al-Qaffal, 1980: 3/353-354; al-‘Umrani, 2000: 4/509; al-Nawawi, t.th.: 9/28; Zakariyya al-Ansari, t.th.: 568; Ibn Hajar al-Haytami, 1983: 9/386; al-Jamal, t.th.: 5/275; Al-Bujayrami, 1950: 4/307; Al-Sharwani, 1983: 9/386). Tempoh ini merujuk kepada athar sahabat. ‘Abdullah bin Umar menjelaskan, “Binatang *jallalah* perlu diberi makan makanan yang bersih. Unta dikuarantin selama empat puluh hari, kambing tujuh hari dan ayam tiga hari.” (al-Shirazi, t.th.: 454; al-Nawawi, t.th.: 9/28; Zakariyya al-Ansari, t.th.: 568)

Para ulama berbeza pendapat berkaitan kaedah kuarantin.

1. Ketika tempoh kuarantin haiwan *jallalah* perlu diberi makan makanan yang bersih dan bebas daripada bahan najis. Sumber ulama Hanafiyah: (al-Sughdi, 1984: 1/233; Al-Sarakhsi, 1993: 11/256; Al-Samarqandi, 1994: 3/65-66; al-Haddadi, 1322H: 2/185-186; Badr al-Din al-‘Aini, 2000: 11/602; Al-Fatawa al-Hindiyah, 1310H: 5/290). Sumber ulama Hanabilah: (Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/11; Al-Mardawi, t.th.: 10/367; Mar’i al-Karami, 2004: 326; al-Buhuti, 1993: 3/411; Al-Ba’li, 2002: 2/785; Al-Rahibani, 1994: 6/315; Ibn Duyan, 1989: 2/416-417; Ibn Qasim, 1397H: 7/430).
2. Ketika tempoh kuarantin tidak disyaratkan haiwan *jallalah* diberi makan makanan yang bersih dan bebas bahan najis. Jika tidak diberi makan sekalipun dan bau busuk pada haiwan itu hilang ketika tempoh kuarantin, maka syarat kuarantin telah dipenuhi (Zakariyya al-Ansari, t.th.: 568; Al-Sharbini, 1994: 6/155).
3. Ketika tempoh kuarantin, tidak disyaratkan haiwan diberi makanan yang bersih, bahkan jika diberi makan dengan bahan *mutanajjis* sekalipun ia sudah memenuhi syarat kuarantin (Ibn Hajar al-Haytami, 1983: 9/386; Al-Jamal, t.th.: 5/275)

HUKUM MEMBERI BINATANG TERNAKAN MAKAN NAJIS

Para ulama berbeza pendapat berkaitan hukum penternak memberikan binatang ternakannya makan najis.

1. Menurut pendapat ulama yang mengharamkan mengambil manfaat

haiwan *jallalah*, maka haram penternak memberikan binatang ternakannya makan najis (Al-Mardawi, t.th.: 10/367; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311). Namun, menurut al-Hijjawi (w 968H) jika binatang ternakan itu masih belum mahu disembelih atau diperah susunya, maka tidak dilarang untuk memberinya makan daripada najis (t.th.: 4/311). Pendapat ini turut disokong oleh al-Buhuti (w 1051H) (1993: 3/411), Al-Ba'li (w 1192H) (2002: 2/785), dan Al-Rahibani (w 1243H) (1994: 6/315).

2. Menurut pendapat ulama yang tidak mengharamkan haiwan *jallalah*, mereka mengharuskan penternak untuk memberikan binatang ternakannya makan najis. Ini merupakan pendapat Imam Malik dan ulama Malikiyah. Al-Qarafi (w 684H) menjelaskan, Imam Malik menyatakan dalam kitab al-Mudawwanah, tidak mengapa memberikan lebah makan daripada najis (1994: 1/188). Al-Hattab (w 954H) menjelaskan, menurut Imam Malik, lebah yang makan najis, madu yang dihasilkan adalah suci (1992: 1/92). Ibn al-Qasim (w 191H) menjelaskan, burung yang diburu, diumpun dengan minum arak, lalu burung itu minumnya dan mabuk, maka halal makan daging burung tersebut (al-Hattab, 1992: 1/92).
3. Menurut pendapat yang menyatakan haiwan *jallalah* makruh dimanfaatkan, maka hukum penternak memberikan binatang ternakannya dengan makanan najis juga makruh. Ibn al-Sabbagh (w 477H) menjelaskan fatwanya dalam kitab '*al-Shamil fi al-Fiqh*', "Makruh memberikan binatang ternakan makan najis." (Al-Nawawi, 1991: 3/279) Pendapat ini turut dinyatakan oleh Al-Ramli (w 1004H) (1984: 8/156), Al-Shubramillisi (w 1087H) (1984: 8/156) dan Al-Shubramillisi menambah, "Tidak makruh memberikan binatang ternakan makan makanan yang *mutanajjis*." (1984: 8/156). Al-Jamal (w 1204H), menjelaskan, hukum makruh tersebut merujuk kepada najis '*aini*' yang diberikan kepada ternakan (t.th.: 5/274) dan selanjutnya beliau memberikan contoh makanan *mutanajjis* ialah tepung yang diuli menggunakan air najis (al-Jamal, t.th.: 5/275). Pendapat ini turut disokong oleh Al-Bujayrami (w 1221H) (1950: 4/307) dan Al-Sharwani (w 1301H) (1983: 9/386).

MAKANAN HAIWAN YANG BERCAMPUR DENGAN NAJIS

Al-Nawawi menjelaskan, "jika tepung diuli dengan air najis dan kemudian menjadikannya roti, maka ia menjadi najis dan haram dimakan. Namun, roti itu boleh diberikan kepada kambing, unta, atau lembu dan binatang ternakan yang lain." (al-Nawawi, t.th.: 9/29, 1991: 3/279). Pendapat ini turut disokong oleh al-Sharbini (1994: 6/155).

Hukum Jual Beli Binatang *Jallalah*

Binatang *jallalah* yang masih belum dikuarantin adalah halal untuk dijual beli. Sumber ulama Hanafiyah: (Al-Kasani, 1986: 5/40; Ibn Mawdud al-Musili, 1937: 5/16; Ibn al-Shihnah, 1973: 1/381; Ibn 'Abidin, 1992: 6/340). Sumber

ulama Syafi'iyah: (Al-Mawardi, 1999: 5/385).

Pentarijhan Hukum Penternak Memberikan Ternakan Makanan Daripada Najis

Kajian ini mencadangkan pentarijhan hukum penternak adalah dilarang daripada memberikan binatang ternakannya makan makanan berbentuk najis 'aini atau makanan yang dihasilkan daripada campuran bahan najis; sama ada najis itu dalam kategori najis *mughallazah* atau *mutawassitah*. Cadangan ini merujuk kepada pendapat Imam al-Syafi'i (w 204H) (Al-Syafi'i, 2001: 3/629-630), sebilangan ulama Syafi'iyah yang terdiri daripada Imam al-Haramayn (w 478H) (2007: 18/214), Al-Ghazali (w 505H) (1417H: 7/165), Al-Qaffal (w 507H) (1980: 3/353-354), Al-'Umrani (w 558H) (2000: 4/508-509), al-Rafi'i (w 623H) (2013: 1562), dan Al-Mahalli (w 864H) (1995: 4/262).; pendapat sebilangan ulama Hanafiyah iaitu Muhammad bin al-Hasan al-Shaibani (w 189H) (Ibn Mawdud al-Musili, 1937: 5/16), Al-Sarakhsi (w 483H) (1993: 11/255), Zayn al-Din al-Razi (w 666H) (1417H: 1/225); dan pendapat Imam Ahmad dan pendapat muktamad ulama Hanabilah (Al-Kausaj, 2002: 5/2251; Ibn Taimiyah, 1984: 2/189; Ibn Abi 'Umar, t.th.: 11/90; Shams al-Din Ibn Muflih, 2003: 10/377; Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/11; Al-Mardawi, t.th.: 10/366; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311; Mar'i al-Karami, 2004: 326; al-Buhuti, t.th.: 687, 1993: 3/411; Al-Ba'li, 2002: 2/785; Al-Rahibani, 1994: 6/315; Ibn Duyan, 1989: 2/416; Ibn Qasim, 1397H: 7/430).

Dalil dan hujah:

1. Ayat al-Quran berkaitan hukum *khaba'ith*: "Iaitu orang-orang yang mengikut Rasulullah (Muhammad SAW) Nabi yang ummi, yang mereka dapati tertulis (namanya dan sifat-sifatnya) di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka. Dia menyuruh mereka dengan perkara-perkara yang baik, dan melarang mereka daripada melakukan perkara-perkara yang keji; dan dia menghalalkan bagi mereka segala benda yang baik, dan mengharamkan kepada mereka segala benda yang buruk; dan ia juga menghapuskan daripada mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, juga menolongnya, serta mengikut nur (cahaya) yang diturunkan kepadanya (Al-Quran), mereka itulah orang-orang yang berjaya." (Surah al-A'raf: 157)

Wajh dilalah: Binatang *jallalah* diharamkan kerana ia termasuk dalam kategori benda jijik (*khabith*) yang diharamkan oleh Allah SWT (Al-Mawardi, 1999: 15/148). Binatang *jallalah* termasuk dalam kategori benda yang jijik (*khabith*) dan ia berpunca daripada tindakan penternak memberikan binatang ternakannya makan najis. Maka tindakan penternak memberikan binatang ternakan makan daripada najis atau makanan yang bercampur najis juga adalah haram.

2. Perintah Allah SWT agar hamba-Nya makan makanan yang halal dan *tayyib*: “Wahai sekalian manusia! Makanlah daripada apa yang ada di bumi yang halal lagi baik, dan janganlah kamu ikut jejak langkah syaitan; kerana sesungguhnya Syaitan itu ialah musuh yang terang nyata bagi kamu.” (Surah al-Baqarah: 168)

Wajh dilalah: Imam al-Tobari menjelaskan tafsiran ayat ini bahawa Allah SWT memerintahkan kepada hamba-Nya: Wahai sekalian manusia, makanlah apa yang Aku halalkan atas kalian sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah SAW, yang mana Aku halalkan bagi kamu apa yang kamu haramkan (*bahirah*, *sa'ibah*, *washilah* dan *haam*) dan diharamkan kepada kamu (bangkai, darah, daging babi dan binatang yang disembelih bukan atas nama-Ku) dan tinggalkanlah langkah-langkah syaitan yang celaka, dan janganlah kamu mengikutinya. Sesungguhnya dia musuh yang nyata bagi kamu disebabkan keengganan mereka sujud kepada Nabi Adam AS sehinggakan mereka diusir dari syurga. Maksud *halalan toyyiba* menurut al-Tobari adalah halal secara mutlak, suci tidak najis dan tidak haram (al-Tobari, 2009: 2/742-744).

Sains membuktikan makanan yang dimakan oleh binatang dan kemudian binatang itu dimakan oleh manusia, ia boleh mempengaruhi tahap kesihatan dan keselamatan manusia, seperti kes penyakit lembu gila. Najis dan kotoran mengandungi bakteria, parasit dan kuman yang boleh memudaratkan manusia. Jika haiwan ternakan diberikan makanan daripada najis dan kotoran, maka ia menjadikan haiwan itu tidak halal dan tidak *tayyib* (Brown et. al, 2001; Cox, 2002; el-Naggar, 2005; Hamidah, 2009: 73; Mohd Farhan Bin Md Ariffin, 2019). Memberikan binatang ternakan makan makanan daripada najis akan menjadikan binatang itu tidak *tayyib*, maka tindakan itu adalah dilarang bagi mengelakkan pengguna memakan makanan yang dilarang.

3. Hadith larangan mengambil manfaat daripada binatang *jallalah*

Abdullah bin ‘Umar melaporkan: “Rasulullah SAW melarang daripada makan binatang *jallalah* dan minum susunya.” Hadith sahih direkod oleh Imam Abu Daud (t.th.: 3/351) dan al-Tirmizi (1975: 4/270).

Wajh dilalah: Larangan Nabi Muhammad SAW berkaitan haiwan *jallalah* sebagaimana hadith yang diriwayatkan oleh ‘Abdullah bin ‘Umar, ‘Abdullah bin ‘Abbas dan ‘Abdullah bin ‘Amr bin al-‘As adalah bermaksud haram. Imam al-Haramayn menjelaskan, “Menurut pendapat yang terpilih dalam mazhab, diharamkan daging binatang *jallalah*, terdapat *athar* sahabat yang menunjukkan pengharaman tersebut. ‘*Illah* pengharaman tidak berkaitan dengan banyak atau sedikit najis yang dimakan, namun ‘*illah*nya ialah zahir bau busuk dan ia dapat dikenalpasti semasa menyembelih binatang tersebut.” (2007: 18/214)

Al-Rahibani (w 1243H) menjelaskan, pengharaman *jallalah* berdasarkan hadis, “Nabi Muhammad SAW melarang makan daging haiwan *jallalah* dan

minum susunya” membuktikan bahawa *istihalah* tidak mengubah status najis kepada suci. Ini disebabkan, jika *istihalah* boleh mengubah status najis kepada suci, maka sudah tentu Nabi Muhammad SAW tidak melarang makan daging haiwan yang makan najis dan minum susunya, kerana *istihalah* telah berlaku pada daging dan susu haiwan tersebut (1994: 1/229).

Menurut Imam Ahmad, haram memberi binatang ternakan yang dimakan dagingnya makan najis (Al-Mardawi, t.th.: 10/367; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311). Ibn Qudamah al-Maqdisi (w 620H) menjelaskan, “Imam Ahmad disoal berkaitan tukang buat roti yang telah selesai membuat roti lalu ingin menjualnya, tetapi apabila dia melihat di tempat membuat roti, didapati dalam bekas air terdapat bangkai tikus. Imam Ahmad menjawab, ‘Tukang buat roti itu tidak boleh menjual roti itu kepada sesiapa. Jika dia sudah menjualnya, maka dia perlu mengambil semula roti itu dan mengembalikan wang yang telah dibayar. Jika dia tidak dapat mengenalpasti pembeli, wang yang telah diterima perlu disedekahkan. Roti najis itu boleh diberi makan kepada binatang yang tidak dimakan dagingnya. Roti najis itu tidak boleh diberi makan kepada binatang ternakan yang dimakan dagingnya. Jika ia telah diberi makan kepada binatang ternakan yang dimakan dagingnya, binatang itu tidak boleh disembelih, melainkan setelah dikuarantin selama tiga hari, kerana binatang itu telah menjadi binatang *jallalah*.’” (Ibn Qudamah al-Maqdisi, t.th.: 9/429)

Burhan al-Din Ibn Muflih (w 884H) menjelaskan dalam kitabnya ‘al-Mubdi’, haram memberikan binatang ternakan makan najis. Begitu juga haram memberi makan binatang ternakan berdekatan dengan najis. Hukum pengharaman ini ditetapkan secara umum, sama ada tempoh antara memberi makanan itu masih lama sebelum hendak disembelih atau dimakan, atau dalam tempoh yang dekat (1997: 8/13).

4. Hadith yang melarang melakukan perbuatan yang memudaratkan

‘Abdullah bin ‘Abbas melaporkan, Rasulullah SAW bersabda:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Maksudnya: “Tidak boleh melakukan perbuatan mudarat dan tidak boleh menyebabkan kemudaratkan kepada orang lain.” Hadith diriwayatkan oleh Imam Ahmad (2001: 5/55) dan Ibn Majah (t.th.: 2/784).

Imam Malik (2004: 4/1078) dan Imam al-Syafi’i (1400H: 1/225) meriwayatkan hadith ini melalui sanad Yahya al-Mazini secara *mursal*. Al-Hakim (1990: 2/66) meriwayatkan melalui sanad *muttasil* Yahya al-Mazini daripada Abu Sa’id al-Khudri.

Wajh dilalah: Tindakan penternak memberikan binatang ternakannya makan najis dan kotoran boleh menyebabkan kemudaratkan kepada kesihatan manusia yang memakan binatang tersebut. Ini kerana sains parasitologi membuktikan bakteria, parasit dan kuman yang

terdapat pada najis dan kotoran, jika dimakan oleh binatang, ia boleh ditransmisi kepada manusia yang memakan binatang tersebut (Cox, 2002; el-Naggar, 2005; Hamidah, 2009).

5. *Sadd al-Dhari'ah*

Penternak dilarang memberi ikan ternakan dengan makanan utama daripada najis sebagai langkah *sadd al-dhari'ah* di samping menjaga sensitiviti umat Islam (JAKIM, 2006)

Cadangan pentarijhan hukum ini adalah selari dengan keputusan: Mesyuarat Panel Kajian Syariah Kali ke-54 yang bersidang pada 23-25 Februari 2006, Fatwa Negeri Kelantan 2006, Fatwa Negeri Selangor 2007 (Diwartakan), Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nombor: 52 Tahun 2012, dan Keputusan Majma' al-Fiqh al-Islami al-Dawli 2015 Ketetapan 210 (22/6).

PENTARJIHAN HUKUM PENGGUNA MENGGUNAKAN PRODUK BERASASKAN TERNAKAN *JALLALAH* YANG TIDAK DIKUARANTIN

Kajian ini mencadangkan pentarijhan hukum haiwan yang ditenak dan dengan sengaja diberikan makan makanan daripada najis *'aini* atau makanan yang dihasilkan daripada campuran bahan najis; sama ada najis itu dalam kategori najis *mughallazah* atau *mutawassitah*, adalah haiwan yang diharamkan daripada dimakan jika tidak dilakukan proses kuarantin. Cadangan ini merujuk kepada pendapat Imam al-Syafi'i (w 204H) (Al-Syafi'i, 2001: 3/629-630), sebilangan ulama Syafi'iyah yang terdiri daripada Imam al-Haramayn (w 478H) (2007: 18/214), Al-Ghazali (w 505H) (1417H: 7/165), Al-Qaffal (w 507H) (1980: 3/353-354), Al-'Umrani (w 558H) (2000: 4/508-509), al-Rafi'i (w 623H) (2013: 1562), dan Al-Mahalli (w 864H) (1995: 4/262).; pendapat sebilangan ulama Hanafiyah iaitu Muhammad bin al-Hasan al-Shaibani (w 189H) (Ibn Mawdud al-Musili, 1937: 5/16), Al-Sarakhsi (w 483H) (1993: 11/255), Zayn al-Din al-Razi (w 666H) (1417H: 1/225); dan pendapat Imam Ahmad dan pendapat muktamad ulama Hanabilah (Al-Kausaj, 2002: 5/2251; Ibn Taimiyah, 1984: 2/189; Ibn Abi 'Umar, t.th.: 11/90; Shams al-Din Ibn Muflih, 2003: 10/377; Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/11; Al-Mardawi, t.th.: 10/366; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311; Mar'i al-Karami, 2004: 326; al-Buhuti, t.th.: 687, 1993: 3/411; Al-Ba'li, 2002: 2/785; Al-Rahibani, 1994: 6/315; Ibn Duyan, 1989: 2/416; Ibn Qasim, 1397H: 7/430).

Dalil dan hujah:

1. Ayat al-Quran berkaitan hukum *khaba'ith*: "Iaitu orang-orang yang mengikut Rasulullah (Muhammad SAW) Nabi yang ummi, yang mereka dapati tertulis (namanya dan sifat-sifatnya) di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka. Ia menyuruh mereka dengan perkara-perkara

yang baik, dan melarang mereka daripada melakukan perkara-perkara yang keji; dan ia menghalalkan bagi mereka segala benda yang baik, dan mengharamkan kepada mereka segala benda yang buruk; dan ia juga menghapuskan daripada mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya, dan memuliakannya, juga menolongnya, serta mengikut nur (cahaya) yang diturunkan kepadanya (Al-Quran), mereka itulah orang-orang yang berjaya.” (Surah al-A’raf: 157)

Wajh dilalah: Binatang *jallalah* diharamkan kerana ia termasuk dalam kategori benda jijik (khabith) yang diharamkan oleh Allah SWT (al-Sarakhsi, 1993: 11/255; Al-Mawardi, 1999: 15/148).

2. Perintah Allah agar hamba-Nya makan makanan yang halal dan *tayyib*: “Wahai sekalian manusia! Makanlah daripada apa yang ada di bumi yang halal lagi baik, dan janganlah kamu ikut jejak langkah syaitan; kerana sesungguhnya syaitan itu ialah musuh yang terang nyata bagi kamu.” (Surah al-Baqarah :168)

Wajh dilalah: Imam al-Tobari menjelaskan tafsiran ayat ini bahawa Allah SWT memerintahkan kepada hamba-Nya: Wahai sekalian manusia, makanlah apa yang Aku halalkan atas kalian sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah SAW, yang mana Aku halalkan bagi kamu apa yang kamu haramkan (*bahirah*, *sa’ibah*, *washilah* dan *haam*) dan diharamkan kepada kamu (bangkai, darah, daging babi dan binatang yang disembelih bukan atas nama-Ku) dan tinggalkanlah langkah-langkah syaitan yang celaka, dan janganlah kamu mengikutinya. Sesungguhnya dia musuh yang nyata bagi kamu disebabkan keengganan mereka sujud kepada Nabi Adam AS sehinggakan mereka diusir dari syurga. Maksud *halalan toyyiba* menurut al-Tobari adalah halal secara mutlak, suci tidak najis dan tidak haram (al-Tobari, 2009: 2/742-744).

Sains membuktikan makanan yang dimakan oleh binatang dan kemudian binatang itu dimakan oleh manusia, ia boleh mempengaruhi tahap kesihatan dan keselamatan manusia, seperti kes penyakit lembu gila. Najis dan kotoran mengandungi bakteria, parasit dan kuman yang boleh memudaratkan manusia. Jika haiwan ternakan diberikan makanan daripada najis dan kotoran, maka ia menjadikan haiwan itu tidak halal dan tidak *tayyib* (Brown et. al, 2001; Cox, 2002; el-Naggar, 2005; Hamidah, 2009: 73; Mohd Farhan Bin Md Ariffin, 2019). Oleh itu, jika pengguna makan daging binatang *jallalah*, maka pengguna tersebut terdedah kepada bakteria, parasit dan kuman daripada najis dan kotoran yang dimakan oleh binatang tersebut.

3. Hadith larangan mengambil manfaat daripada binatang *jallalah*

Abdullah bin ‘Umar melaporkan: “Rasulullah SAW melarang daripada makan binatang *jallalah* dan minum susunya.” Hadith sahih direkod

oleh Imam Abu Daud (t.th.: 3/351) dan al-Tirmizi (1975: 4/270).

Wajh dilalah: Larangan Nabi Muhammad SAW berkaitan haiwan *jallalah* sebagaimana hadith yang diriwayatkan oleh ‘Abdullah bin ‘Umar, ‘Abdullah bin ‘Abbas dan ‘Abdullah bin ‘Amr bin al-‘As adalah bermaksud haram (Al-Sarakhsi, 1993: 11/255; Imam al-Haramayn, 2007: 18/214; Al-Rahibani, 1994: 1/229). Al-Rahibani (w 1243H) menjelaskan, pengharaman *jallalah* berdasarkan hadith, “Nabi Muhammad SAW melarang makan daging haiwan *jallalah* dan minum susunya” membuktikan bahawa *istihalah* tidak mengubah status najis kepada suci. Ini disebabkan, jika *istihalah* boleh mengubah status najis kepada suci, maka sudah tentu Nabi Muhammad SAW tidak melarang makan daging haiwan yang makan najis dan minum susunya, kerana *istihalah* telah berlaku pada daging dan susu haiwan tersebut (1994: 1/229).

4. Hadith yang melarang melakukan perbuatan yang memudaratkan

‘Abdullah bin ‘Abbas melaporkan, Rasulullah SAW bersabda: “Tidak boleh melakukan perbuatan mudarat dan tidak boleh menyebabkan kemudaratkan kepada orang lain.” Hadith diriwayatkan oleh Imam Ahmad (2001: 5/55) dan Ibn Majah (t.th.: 2/784).

Wajh dilalah: Binatang yang makan najis dan kotoran boleh menyebabkan kemudaratkan kepada kesihatan manusia yang memakan binatang tersebut. Ini kerana sains parasitologi membuktikan bakteria, parasit dan kuman yang terdapat pada najis dan kotoran, jika dimakan oleh binatang, ia boleh ditransmisi kepada manusia yang memakan binatang tersebut (Cox, 2002; el-Naggar, 2005; Hamidah, 2009). Oleh itu, binatang yang dengan sengaja diberi makan najis atau makanan yang bercampur dengan bahan najis dan tidak dilakukan proses purifikasi najis melalui proses kuarantin, adalah dilarang daripada dimanfaatkan untuk mengelakkan kemudaratkan.

Cadangan pentarijhan hukum ini adalah selari dengan keputusan dan peruntukan: Mesyuarat Panel Kajian Syariah Kali ke-54 yang bersidang pada 23-25 Februari 2006, Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-73 yang bersidang pada 4-6 April 2006, Fatwa Negeri Kelantan 2006, Fatwa Negeri Selangor 2007 (Diwartakan), Fatwa Wilayah Persekutuan 2007 (Diwartakan), Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 52 Tahun 2012, Fatwa Negeri Sembilan 2013, Klausula 4.5.1.1.1(h) dan 4.5.1.1.2 MS1500:2019, dan Fatwa Sohibus Samahah Dr Nuh ‘Ali Salman al-Qudah (w 1432H/2010) Mufti Kerajaan Jordan 2007-2010 dalam fatwanya no. 2483.

PENTARJIHAN HUKUM TEMPOH KUARANTIN AKUAKULTUR *JALLALAH* DAN KAEDAH KUARANTIN

Kajian ini mencadangkan haiwan akua yang dengan sengaja diberikan makan makanan daripada najis '*aini* atau makanan yang dihasilkan daripada campuran bahan najis; sama ada najis itu dalam kategori najis *mughallazah* atau *mutawassitah*, wajib dikuarantin selama tiga hari, bersamaan 72 jam. Jika selepas tiga hari, masih ada kesan bau busuk najis pada haiwan tersebut, maka tempoh kuarantin perlu ditambah, sehingga bau busuk itu hilang.

Pentarjihan ini merujuk kepada pendapat ulama yang mewajibkan haiwan *jallalah* dikuarantin, jika mahu diambil manfaat daripadanya. Sumber ulama Syafi'iyyah: (Al-Syafi'i, 2001: 3/629; Imam al-Haramayn, 2007: 18/214; al-Ghazali, 1417H: 7/165; al-Rafi'i, 2013: 1562; al-Mahalli, 1995: 4/262). Sumber ulama Hanabilah: (Abu Daud al-Sijistani, 1999: 345; Ibn Qudamah, 1994: 1/42; Ibn Abi 'Umar, t.th.: 11/90; Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/11; Al-Mardawi, t.th.: 10/366; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311; Mar'i al-Karami, 2004: 326; al-Buhuti, t.th.: 687; 1993: 3/411; Al-Ba'li, 2002: 2/785; Al-Rahibani, 1994: 6/315; Ibn Duyan, 1989: 2/416; Ibn Qasim, 1397H: 7/430)

Pentarjihan tempoh kuarantin tiga hari adalah merujuk kepada pendapat ulama yang menetapkan, haiwan *jallalah* yang bersaiz kecil, kurang daripada saiz kambing, tempoh minimum kuarantin adalah selama tiga hari. Sumber ulama Hanafiyah: (Al-Razi, 1417H: 1/225; Badr al-Din al-'Aini, 2000: 11/602; Ibn al-Shihnah, 1973: 1/381). Sumber ulama Syafi'iyyah: (al-Mawardi, 1999: 5/385; al-Shirazi, t.th.: 454; al-Qaffal, 1980: 3/353-354; al-'Umrani, 2000: 4/509; al-Nawawi, t.th.: 9/28; Zakariyya al-Ansari, t.th.: 568; Ibn Hajar al-Haytami, 1983: 9/386; al-Jamal, t.th.: 5/275; Al-Bujayrami, 1950: 4/307; Al-Sharwani, 1983: 9/386).

Menurut satu pendapat Imam Ahmad, kesemua jenis binatang *jallalah* dikuarantin selama tiga hari berdasarkan *athar* 'Abdullah bin 'Umar dan para ulama Hanabilah memilih ini adalah pendapat muktamad dalam mazhab (Ibn Qudamah al-Maqdisi, 1994: 1/559, t.th.: 9/414; Ibn Abi 'Umar, t.th.: 11/92; Burhan al-Din Ibn Muflih, 1997: 8/11; Al-Mardawi, t.th.: 10/367; Al-Hijjawi, t.th.: 4/311; Mar'i al-Karami, 2004: 326; al-Buhuti, t.th.: 687, 1993: 3/411; Al-Ba'li, 2002: 2/785; Al-Rahibani, 1994: 6/315; Ibn Duyan, 1989: 2/416; Ibn Qasim, 1397H: 7/430).

Tempoh ini merujuk kepada *athar* sahabat. 'Abdullah bin Umar menjelaskan, "binatang *jallalah* perlu diberi makan makanan yang bersih. Unta dikuarantin selama empat puluh hari, kambing tujuh hari dan ayam tiga hari." (al-Shirazi, t.th.: 454; al-Nawawi, t.th.: 9/28; Zakariyya al-Ansari, t.th.: 568)

Menurut dapatan kajian yang telah dijalankan di Institut Penyelidikan Perikanan (FRI) Batu Maung, Pulau Pinang. Kajian telah dijalankan dalam tahun 2011. Hasil kajian telah dilaporkan dalam Wan Norhana, M.N., Gary, A. Dykes, Padilah, B., Ahmad Hazizi, A.A., and Masazurah A.R. (2012).

Determination of quarantine period in African catfish (*Clarias gariepinus*) fed with pig offal to assure compliance with halal standards. *Food Chemistry*, 135: 1268-1272. Keputusan kajian ini menunjukkan tempoh maksimum *istihalah* boleh mencecah 36 jam dalam perut, 6 jam di dalam usus tengah dan kurang dari 2 jam dalam usus hujung. Berdasarkan keputusan ini, tempoh minimum kuarantin yang dicadangkan untuk ikan ternak yang diberi makan najis adalah 1.5 hari atau 36 jam.

Walaupun dapatan kajian Wan Norhana et.al mencadangkan tempoh minimum kuarantin haiwan akua adalah 1 hari setengah bersamaan 36 jam, namun kajian ini mencadangkan tempoh minimum kuarantin haiwan akua adalah 3 hari bersamaan 72 jam berdasarkan pentarijhan pendapat ulama terdahulu dan sebagai langkah berhati-hati (*ihtiyat*).

PENTARIJHAN KAEDAH KUARANTIN

Kajian ini mencadangkan kaedah kuarantin haiwan akua *jallalah*:

1. Haiwan tersebut perlu diasingkan dari ruang ternakan asal ke ruang baharu yang mengandungi air yang dipastikan bebas daripada elemen najis.
2. Ketika tempoh kuarantin dilakukan, haiwan tersebut boleh dibiarkan tanpa makan apa-apa makanan, atau diberi makan dengan makanan yang bersih, bebas daripada elemen najis.

Pentarijhan ini merujuk kepada pendapat Zakariyya al-Ansari (t.th.: 568) dan Al-Sharbini (1994: 6/155).

BIBLIOGRAFI

- Abu Daud, Sulayman bin al-Ash'ath bin Ishaq bin Bashir bin Shadad bin 'Amr al-Azdi al-Sijistani (t.th.). *Sunan Abi Daud*. Sunt. Muhammad Muhy al-Din 'Abd al-Hamid. Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah.
- Abu Daud, Sulayman bin al-Ash'ath bin Ishaq bin Bashir bin Shadad bin 'Amr al-Azdi al-Sijistani (1999). *Masa'il al-Imam Ahmad Riwayat Abi Daud al-Sijistani*. Sunt. Abu Mu'adh Tariq bin 'Iwad Allah bin Muhammad. Misr: Maktabah Ibn Taimiyah.
- Ahmad bin Hanbal (2001). *Musnad Imam Ahmad*. Sunt. Syu'aib al-Arna'ut. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Aizat, J., Suhaimi, A. R., & Mohd Anuar, R. (2011). Fiqh analysis on the legal status of coprophagous animals: a special reference to the Malaysian aquaculture industry. Paper presented at the 1st International Fisheries Symposium 2011, UMT Terengganu
- Al-Ba'li, 'Abd al-Rahman bin 'Abdullah bin Ahmad al-Hanbali (2002). *Kashf al-Mukhaddarat wa al-Riyadh al-Muzahharat li Sharh Akhsar al-Mukhtasarat*. Sunt. Muhammad bin Nasir al-'Ajami. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyah.
- Al-Baradhi'i, Khalaf bin Abi al-Qasim Muhammad al-Azdi al-Qairawani al-Maliki (2002). *Al-Tahdhib fi Ikhtisar al-Mudawwanah*. Sunt. Muhammad al-Amin. Dubai: Dar al-Buhuth li al-Dirasat al-Islamiyah wa Ihya' al-Turath.
- al-Buhuti, Mansur bin Yunus bin Solah al-Din Ibn Hasan bin Idris al-Hanbali (t.th.). *al-Rawd al-Murabba' Sharh Zad al-Mustaqna'*. Sunt. 'Abd al-Quddus Muhammad Nazir. Mu'assasah al-Risalah.
- al-Buhuti, Mansur bin Yunus bin Solah al-Din Ibn Hasan bin Idris al-Hanbali (1993). *Daqa'iq Uli al-Nuha li Sharh al-Muntaha*. 'Alam al-Kutub.
- Al-Bujayrami, Sulayman bin Muhammad bin 'Umar al-Misri al-Shafi'I (1950). *Hasyiah al-Bujayrami 'ala Syarh al-Manhaj*. Matba'ah al-Halabi.
- Al-Bukhari, Abu 'Abdullah Muhammad bin Isma'il (1422H). *Sahih al-Bukhari*. Sunt. Muhammad Zuhayr bin Nasir al-Nasir. Dar Tawq al-Najah.
- Al-Darqutni, Abu al-Hasan 'Ali bin 'Umar bin Ahmad bin Mahdi bin Mas'ud bin al-Nu'man bin Dinar al-Baghdadi (2004). *Sunan al-Darqutni*. Sunt. Shu'ayb al-Arna'ut et.al. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Al-Fatawa al-Hindiyah* (1310H). Cet. Ke-2. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (1417H). *al-Wasit fi al-Madhhab*. Sunt. Ahmad Mahmud Ibrahim & Muhammad Muhammad

Tamir. Al-Qaherah: Dar al-Salam.

Al-Haddadi, Abu Bakr bin ‘Ali bin Muhammad al-‘Abbadi al-Zabidi al-Yamani al-Hanafi (1322H). *al-Jawharah al-Naiyyirah Sharh al-Muhtasar al-Qadduri*. Al-Matba’ah al-Khairiyah.

Al-Hakim, Abu ‘Abdullah Muhammad bin ‘Abdullah bin Muhammad al-Nisaburi (1990). *Al-Mustadrak ‘Ala al-Sahihayn*. Sunt. Mustafa ‘Abd al-Qadir ‘Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.

Al-Hattab, Shams al-Din Abu ‘Abdullah Muhammad bin Muhammad bin ‘Abd al-Rahman al-Tarablusi al-Maghribi (1992). *Mawahib al-Jalil fi Syarh Mukhtasar Khalil*. Cet. ke-3. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Hijjawi, Abu al-Naja Sharaf al-Din Musa bin Ahmad bin Musa bin Salim bin ‘Isa bin Salim al-Maqdisi (t.th.). *al-Iqna’ fi Fiqh al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Sunt. ‘Abd al-Latif Muhammad Musa al-Subki. Beirut: Dar al-Ma’rifah.

Al-Hisni, Abu Bakr bin Muhammad bin ‘Abd al-Mu’min bin Hariz al-Husayni (1994). *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayat al-Ikhtisar Sharh Matn Abi Shuja’*. Sunt. ‘Ali ‘Abd al-Hamid Baltaji & Muhammad Wahbi Sulayman. Dimashq: Dar al-Khayr.

al-Jamal, Sulayman bin ‘Umar bin Mansur al-‘Ujayli al-Azhari (t.th.). *Futuhat al-Wahhab bi Tawdih Syarh Manhaj al-Tullab*. Dar al-Fikr.

Al-Kasani, ‘Ala al-Din Abu Bakr bin Mas’ud bin Ahmad al-Hanafi (1986). *Badai’ al-Sanai’ fi Tartib al-Sharai’*. Cet. Ke-2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.

Al-Kausaj, Abu Ya’qub Ishaq bin Mansur bin Bahram al-Marwazi (2002). *Masa’il al-Imam Ahmad bin Hanbal wa Ishaq bin Rahawaih*. al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Sa’udiyah: ‘Imadah al-Bahth al-‘Ilmi al-Jami’ah al-Islamiyah bi al-Madinah al-Munawwarah.

Al-Mahalli, Jalal al-Din (1995). Syarah al-‘Allamah Jalal al-Din al-Mahalli ‘ala Minhaj al-Tolibin. Dlm. Al-Qalyubi & ‘Umayrah (1995). *Hasyiata Qalyubi wa ‘Umayrah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Majlis al-Islami li al-Ifta’ Bayt al-Maqdis (2012). “Lahm al-jallalah”. Diakses daripada <http://www.fatawah.net/Fatawah/618.aspx>, pada 15 Januari 2020.

Al-Mardawi, ‘Ala al-Din Abu al-Hasan ‘Ali bin Sulayman al-Dimashqi al-Hanbali (t.th.). *al-Insaf fi Ma’rifat al-Rajih min al-Khilaf*. Cet. Ke-2. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Habib al-Basri al-Baghdadi (1999). *Al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Madhhab al-*

- Imam al-Syafi'i Syarh Mukhtasar al-Muzani*. Sunt. 'Ali Muhammad Mu'awwad & 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Mawsu'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah* (1427H). Jil. 15. Cet. ke-2. Kuwait: Dar al-Salasil.
- Al-Mawwaq, Abu 'Abdullah Muhammad bin Yusuf bin Abi al-Qasim bin Yusuf al-'Abdari al-Gharnati (1994). *Al-Taj wa al-Iklil li Mukhtasar Khalil*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Nawawi, Abu Zakariya Muhy al-Din Yahya bin Syaraf (t.th.) *al-Majmu' Syarh al-Muhadhdhab*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Nawawi, Abu Zakariya Muhy al-Din Yahya bin Syaraf (1991). *Rawdat al-Tolibin wa 'Umdat al-Muftin*. Sunt. Zuhayr al-Shawish. Cet. Ke-3. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Al-Qaffal, Fakhr al-Islam Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin al-Husayn bin 'Umar (1980). *Hilyat al-'Ulama' fi Ma'rifat Madhahib al-Fuqaha'*. Sunt. Yasin Ahmad Ibrahim. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Al-Qahtani, Abu Muhammad Soleh bin Muhammad bin Hasan Ali 'Umayr (2000). *Majmu'ah al-Fawa'id al-Bahiyyah 'ala Manzumah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Sa'udi: Dar al-Sumay'i.
- Al-Qalyubi, Ahmad Salamah (1995). Hasyiah al-Qalyubi. Dlm. Al-Qalyubi & 'Umayrah (1995). *Hasyiata Qalyubi wa 'Umayrah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qarafi, Abu al-'Abbas Shihab al-Din Ahmad bin Idris bin 'Abd al-Rahman al-Maliki (1994). *Al-Dhakhirah*. Sunt. Muhammad Haji. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Qudah, Nuh 'Ali Salman (2012). "Hukm akl al-dajjaj al-baladi allazi ya'kul al-awsakh". Diakses daripada <https://www.aliftaa.jo/>, pada 15 Januari 2020.
- Al-Qurtubi, Shams al-Din Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr (1964). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Sunt. Ahmad al-Barduni & Ibrahim Atfish. Cet. ke-2. Al-Qaherah: Dar al-Kutub al-Misriyah.
- Al-Rafi'i, Abi al-Qasim 'Abd al-Karim bin Muhammad bin 'Abd al-Karim al-Qazwini (2013). *Al-Muharrar fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*. Sunt. Abu Ya'qub Nash'at bin Kamal al-Misri. Al-Qaherah: Dar al-Salam.
- Al-Rahibani, Mustafa bin Sa'ad bin 'Abduh al-Suyuti al-Hanbali (1994). *Matalib Uli al-Nuha fi Sharh Ghayat al-Muntaha*. Cet. Ke-2. Al-Maktab al-Islami.
- Al-Ramli, Shihab Ahmad (t.th.). *Hasyiah al-Ramli al-Kabir*. Dlm. Zakariya al-Ansari, Zayn al-Din Abu Yahya Zakariya bin Muhammad (t.th.). Asna

al-Matalib fi Syarh Rawd al-Tolib. Dimashq: Dar al-Kitab al-Islami.

Al-Ramli, Shams al-Din Muhammad bin Abi al-'Abbas Ahmad bin Hamzah Shihab al-Din (1984). *Nihayat al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Razi, Zayn al-Din Abu 'Abdullah Muhammad bin Abi Bakr bin 'Abd al-Qadir al-Hanafi (1417H). *Tuhfat al-Muluk fi Fiqh Madhhab al-Imam Abi Hanifah al-Nu'man*. Sunt. Dr 'Abd Allah Nadhir Ahmad. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyah.

Al-Samarqandi, 'Ala al-Din Abu Bakr Muhammad bin Ahmad bin Abi Ahmad (1994). *Tuhfat al-Fuqaha*. Cet. Ke-2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Sarakhsi, Shams al-A'immah Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl (1993). *Al-Mabsut*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Sawi, Abu al-'Abbas Ahmad bin Muhammad al-Khalwati al-Maliki (t.th.). *Bulghat al-Salik li Aqrab al-Masalik*. Dar al-Ma'arif.

Al-Sawi, 'Abd al-Jawwad (1419H). Min 'Ijaz al-Quran wa al-Sunnah fi al-Tib al-Wiqat wa al-Ka'inat al-Daqiqah: al-Wiqayah min Intishar al-Amrad wa al-Awbi'ah. *Majallah al-I'jaz al-'Ilmi*, 4, 10-15.

Al-Sharbini, Shams al-Din Muhammad bin Ahmad al-Khatib al-Shafi'i (1994). *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfaz al-Minhaj*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Sharwani, 'Abd al-Hamid (1983). *Hasyiah al-Sharwani*. Dlm. Al-Haytami, Ahmad bin Muhammad bin 'Ali bin Hajar (1983). *Tuhfat al-Muhtaj fi Syarh al-Minhaj*. Misr: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra.

Al-Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf (t.th.). *al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Shubramillisi, Abu al-Diya' Nur al-Din bin 'Ali (1984). *Hasyiah al-Shubramillisi*. Dlm. Al-Ramli, Shams al-Din Muhammad bin Abi al-'Abbas Ahmad bin Hamzah Shihab al-Din (1984). *Nihayat al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Sughdi, Abu al-Hasan 'Ali bin al-Husayn bin Muhammad al-Hanafi (1984). *Al-Natf fi al-Fatawa*. Sunt. Solah al-Din al-Nahi. Cet. ke-2. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1990). *Al-Ashbah wa al-Nazar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Syafi'i, Abu 'Abdullah Muhammad bin Idris (1400H). *al-Musnad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Syafi'i, Abu 'Abdullah Muhammad bin Idris (2001). *Al-'Um*. Sunt. Rif'at

Fauzi 'Abd al-Muttalib. Jilid 3. Misr: Dar al-Wafa'.

- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir (2009). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ayi al-Qur'an*. Penerjemah: Misbah, Ahsan Askan, Khairul Anam, Akhmad Affandi. Editor: Edy Fr, Besus Hidayat Amin. Jakarta: Pustaka Azzam.
- Al-Tahtawi, Ahmad bin Muhammad bin Isma'il al-Hanafi (1997). *Hashiyah al-Tahtawi 'ala Mara'iq al-Falah Sharh Nur al-Idah*. Sunt. Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Khalidi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Tirmizi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Sawrah bin Musa bin al-Dahhak (1975). *Sunan al-Tirmizi*. Cet. Ke-2. Misr: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Al-'Umrani, Abu al-Husayn Yahya bin Abi al-Khayr bin Salim al-Yamani al-Syafi'i (2000). *al-Bayan fi Madhhab al-Imam al-Syafi'i*. Sunt. Qasim Muhammad al-Nuri. Jeddah: Dar al-Minhaj.
- Al-'Uthaymin, Muhammad bin Soleh bin Muhammad (1428H). *al-Sharh al-Mumti' 'ala Zad al-Musta'na*. Dar Ibn al-Jawzi.
- Al-Zarqa', Ahmad bin Muhammad (1989). *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyah*. Sunt. Mustafa Ahmad al-Zarqa'. Cet. Ke-2. Dimashq: Dar al-Qalam.
- Al-Zarqa', Mustafa Ahmad (2004). *Fatawa Mustafa al-Zarqa'*. Ed. Ke-3. Dimashq: Dar al-Qalam.
- Al-Zayla'i, Fakhr al-Din 'Uthman bin 'Ali bin Mahjin al-Bari'I al-Hanafi (1313H). *Tabyin al-Haq'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq wa Hashiyah al-Shilbi*. Al-Qaherah: al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah.
- Al-Zuhaili, Wahbah (2008). *Al-Mu'tamad al-Fiqh al-Shafi'i*. Dimashq: Dar al-Qalam.
- 'Ala' al-Din Al-Haskafi, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin 'Ali bin 'Abd al-Rahman bin Muhammad al-Hisni (1992). Al-Dur al-Mukhtar. Dlm. Ibn 'Abidin, Muhammad Amin bin 'Umar bin 'Abd al-'Aziz al-Dimashqi al-Hanafi (1992). *Rad al-Muhtar 'ala al-Dur al-Mukhtar*. Cet. Ke-2. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ali Sa'di, Abu 'Abdullah 'Abd al-Rahman bin Nasir bin Hamd (1997). *Risalah Latifah Jami'ah fi Usul al-Fiqh al-Muhimmah*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Aniebo, A.O., Odukwe C.A., Ebenebe, C.I., Ajuogu P.K., Owen O.J., Onu P.N. (2011). Effect of housefly larvae (*Musca domestica*) meal on the carcass and sensory qualities of the mud catfish, (*Clarias gariepinus*). *Advances in Food and Energy Security* 1, 24-28.
- Ashraf, A. M., & Rahman, F. A. (2018a). Halalan Toyiyiban Poultry Feed: an Appraisal from the Maqasid Shariah Perspective. *International Journal*

of Engineering & Technology, 7(3.21), 306-310.

- Ashraf, A., Rahman, F. A., & Abdullah, N. (2018b). Poultry feed in Malaysia: an insight into the Halalan Toyyiban issues. In *Proceedings of the 3rd International Halal Conference (INHAC 2016)* (pp. 511-531). Springer, Singapore.
- ‘Atiyyah Saqr (2011). *Mawsu’ah Ahsan al-Kalam fi al-Fatawa wa al-Ahkam*. Jil. 3. Al-Qaherah: Maktabah Wahbah.
- Badr al-Din al-‘Aini, Abu Muhammad Mahmud bin Ahmad bin Musa bin Ahmad bin Husayn al-Ghitabi al-Hanafi (2000). *Al-Binayah Sharh al-Hidayah*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Baghwetah, A.M., Roshada, H. (2009). Effects of dietary lipid sources on growth and some muscles quality characteristics of African Catfish *Clarias gariepinus*. Asian Pacific Aquaculture Conference (Sustainable aquaculture and quality seafood for all), 3-6th November 2009, Putra World Trade Centre, Kuala Lumpur Malaysia.
- Brown, P., Will, R. G., Bradley, R., Asher, D. M., & Detwiler, L. (2001). Bovine spongiform encephalopathy and variant Creutzfeldt-Jakob disease: background, evolution, and current concerns. *Emerging infectious diseases*, 7(1), 6.
- Chambers, E., Robel, A. (1993). Sensory characteristics of selected species of freshwater fish in retail distribution. *Journal of Food Science* 58(3), 508-512.
- Cox, F.E.G. (2002). History of Human Parasitology. *Clin Microbiol Rev.*, 15(4): 595–612.
- Crump, J.A., Griffin, P.M., Angulo, F.J. (2002). Bacterial Contamination of Animal Feed and Its Relationship to Human Foodborne Illness. *Clinical Infectious Diseases*, 35(7), 859-865.
- Dalil, F. Y. M. (2020). “Validitas Hadis Tentang Hewan Jallalah (Hewan Pemakan Kotoran Dan Najis) Dan Implikasi Hukumnya.” Proceeding Internasional Conference on Humanity, Law and Sharia (ICHLaSh). November 14-15. 2018, IAIN Batusangkar, 1(2), 209-218.
- Dhas S.A, Selvaraj T., Citarasu S, Mary Josephine Punitha M. Michael Babu (2015). Effect of supplemented diet with maturation plant extract on reproductive performance of *Etroplus suratensis*. *Aquaculture Reports* 2, 58-62.
- El-Naggar, Zaghlul (2005). *Treasures in the Sunnah: A Scientific Approach. Part Two*. Cairo: Al-Falah Foundation.
- Feddern, V., Kupski, L., Eliane, P.C., Giacobbo, G., Mendes, G.L., Badiale-

- Furlong, E., de Souza-Soares, L.A. (2010). Physico-chemical composition, fractionated glycerides and fatty acid profile of chicken skin fat. *European Journal Lipid Science and Technology* 112, 1277–1284.
- Glencross, B.D. (2009). Exploring the nutritional demand for essential fatty acids by aquaculture species. *Reviews in Aquaculture* 1, 71-124.
- Grigorakis, K., Taylor, K.D.A., Alexis, M.N. (2003). Organoleptic and volatile aroma compounds comparison of wild and captured gilthead sea bream (*Sparus aurata*): Sensory differences and possible chemical basis. *Aquaculture* 225, 109-119.
- Hamidah, ‘Adil ‘Abd al-Qadir (2009). *Mawsu’ah al-At’imah fi al-Islam wa Ahkamuha bayn al- ‘Ilm wa al-Iman*. Iskandariyah: al-Dar al-‘Alamiyah li al-Nashr wa al-Tawzi’.
- Ibn Abi Shaibah, Abu Bakr ‘Abdullah bin Muhammad bin Ibrahim bin ‘Uthman al-‘Absi (1409H). Musannif Ibn Abi Shaibah. Sunt. Kamal Yusuf al-Hut. Al-Riyadh: Maktabah al-Rushd.
- Ibn Abi ‘Umar, Abu al-Farj Shams al-Din ‘Abd al-Rahman bin Muhammad bin Ahmad bin Qudamah al-Maqdisi al-Hanbali (t.th.). al-Sharh al-Kabir ‘ala Matn al-Muqni’. Dar al-Kitab al-‘Arabi.
- Ibn ‘Abidin, Muhammad Amin bin ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz al-Dimashqi al-Hanafi (1992). *Rad al-Muhtar ‘ala al-Dur al-Mukhtar*. Cet. Ke-2. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn al-‘Arabi, Muhammad bin ‘Abdullah Abu Bakr al-Maliki (2003). *Ahkam al-Qur’an*. Sunt. Muhammad ‘Abd al-Qadir ‘Ata. Cet. ke-3. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ibn al-Jallab, ‘Ubaydullah bin al-Husayn bin al-Hasan Abu al-Qasim al-Maliki (2007). *Al-Tafri’ fi Fiqh al-Imam Malik bin Anas*. Sunt. Sayyid Kasrawi Hasan. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ibn al-Shihnah, Lisan al-Din Abu al-Walid Ahmad bin Muhammad bin Muhammad al-Thaqafi al-Halabi (1973). *Lisan al-Hukkam fi Ma’rifah al-Ahkam*. Cet. Ke-2. Al-Qaherah: Matba’ah al-Babi al-Halabi.
- Ibn al-Solah, Abu ‘Amr Taqiy al-Din ‘Uthman bin ‘Abd al-Rahman (1407H). Fatawa Ibn al-Solah. Sunt. Muwaffaq ‘Abdullah ‘Abd al-Qadir. Beirut: ‘Alam al-Kutub.
- Ibn Duyan, Ibrahim bin Muhammad bin Salim (1989). *Mannar al-Sabil fi Sharh al-Dalil*. Sunt. Zuhayr al-Shawish. Cet ke-7. Al-Maktab al-Islami.
- Ibn Hajar al-Haytami, Ahmad bin Muhammad bin ‘Ali (1983). *Tuhfat al-Muhtaj fi Syarh al-Minhaj*. Misr: al-Maktabah al-Tijariyah.

- Ibn Majah, Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Yazid al-Qazwini (t.th.) *Sunan Ibn Majah*. Sunt. Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqi. Beirut: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah.
- Ibn Manzur, Abu al-Fadhl Jamal al-Din Muhammad bin Mukram bin Ali al-Ansari al-Ifriqi (1414H). *Lisan al-‘Arab*. Cet. Ke-3. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Mawdud al-Musili, Majd al-Din Abu al-Fadl ‘Abdullah bin Mahmud al-Baldahi al-Hanafi (1937). *Al-Ikhtiyar li Ta’lil al-Mukhtar*. Sunt. Shaykh Mahmud Abu Daqiqah. Al-Qaherah: Matba’ah al-Halabi.
- Ibn Muflih, Burhan al-Din Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad bin ‘Abdullah bin Muhammad (1997). *Al-Mubdi’ fi Sharh al-Muqni’*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ibn Muflih, Shams al-Din Abu ‘Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Mufrij al-Maqdisi al-Hanbali (2003). *Kitab al-Furu’*. Sunt. ‘Abdullah bin ‘Abd al-Muhsin al-Turki. Mu’assasah al-Risalah.
- Ibn Nujaym, Zayn al-Din bin Ibrahim bin Muhammad al-Misri (t.th.). *al-Bahr al-Ra’iq Sharh Kanz al-Daqa’iq*. Cet. Ke-2. Dar al-Kitab al-Islami.
- Ibn Qasim, ‘Abd al-Rahman bin Muhammad al-‘Asimi al-Hanbali (1397H). *Hashiyah al-Rawd al-Murabba’ Sharh Zad al-Mustaqna’*. T.pt.
- Ibn Qudamah al-Maqdisi, Abu Muhammad Muwaffaq al-Din ‘Abdullah bin Ahmad bin Muhammad al-Dimashqi al-Hanbali (t.th.). *al-Mughni*. Al-Qaherah: Maktabah al-Qaherah.
- Ibn Qudamah al-Maqdisi, Abu Muhammad Muwaffaq al-Din ‘Abdullah bin Ahmad bin Muhammad al-Dimashqi al-Hanbali (1994). *Al-Kafi fi Fiqh al-Imam Ahmad*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi (1988). *Al-Bayan wa al-Tahsil wa al-Syarh wa al-Ta’lil li Masa’il al-Mustakhrijah*. Sunt. Muhammad Haji. Cet. Ke-2. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Ibn Rushd al-Hafid, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad al-Qurtubi (2004). *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*. Al-Qaherah: Dar al-Hadith.
- Ibn Taimiyah, Abu al-Barakat Majd al-Din ‘Abd al-Salam bin ‘Abdullah bin al-Khidr bin Muhammad (1984). *Al-Muharrar fi al-Fiqh ‘ala Madhhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Cet. Ke-2. Al-Riyadh: Maktabah al-Ma’arif.
- Ibn ‘Uthaymin, Muhammad bin Soleh (1427H). *Sharh Riyad al-Solihin min Kalam Sayyid al-Mursalin*. Jil. 6. Riyadh: Dar al-Watan.
- Imam al-Haramayn, Abu al-Ma’ali Rukn al-Din ‘Abd al-Malik bin ‘Abdullah bin Yusuf bin Muhammad al-Juwayni (2007). *Nihayat al-Matlab fi Dirayah al-Madhhab*. Sunt. ‘Abd al-‘Azim Mahmud al-Dib. Dar al-

Minhaj.

- Iqbal, A., Qudoos, A., Çetingül, I.S., Shah, S.R.A., Bayram, I. (2019). Looking at some animal feeds with respect to halal concept. *Journal of Animal Science and Products*, 2(1):46-53.
- Izquierdo, M.S., Montero, D., Robaina, L., Caballero, M.J., Rosenlund, G., Gines, R. (2005). Alterations in fillet fatty acid profile and flesh quality in gilthead seabream (*Sparus aurata*) fed vegetable oils for a long term period. Recovery of fatty acid profiles by fish oil feeding. *Aquaculture* 250, 431-444.
- Izquierdo, M.S., Obach, A., Arantzamendi, L., Montero, D., Robaina, L., Rosenlund, G. (2003). Dietary lipid sources for seabream and seabass: growth performance, tissue composition and flesh quality. *Aquaculture Nutrition* 9, 397-407.
- JAKIM (2006). Kertas Kerja Status Kesucian Ikan yang Diberi Makanan Tidak Halal. Kertas JKF Bil. 2/73/2006.
- Johansson, L. (2001). Eating quality of farmed rainbow trout (*Oncorhynchus mykiss*). In: Kestin, S.C., Warriss, P.D. (Eds): *Farmed Fish Quality. Fishing News Books*. Oxford: Blackwell Science. Pp 76-88.
- Lea, T.B. (2013). Fish on the menu-On our way to responsible fish farming: The future of fish feed. Available at, http://www.visbureau.nl/fileadmin/user_upload/visbureau/Downloads/Evenementen/20130211_The_future_of_fish_feed__Trygve_Berg_Lea.pdf
- Lujnah Fatwa al-Azhar (2012). “al-Dawajin allati tataghazza bi al-najasat”. Diakses daripada <http://www.al-eman.com/>, pada 15 Januari 2020.
- Lusi Haerunnisa (2019). Analisis Hewan Jallalah Berdasarkan Jenis Bakteri Dari Usus Ikan Nila (*Oreochromis niloticus*). Laporan Kajian Diploma, UIN Sunan Gunung Djati, Bandung.
- Majma' al-Fiqh al-Islami al-Dawli (2015). Qarar bi Sha'n al-Istihalah wa al-Istihlak fi al-Mawad al-Idafiyah fi al-Ghiza' wa al-Dawa'. Diakses daripada <http://www.iifa-aifi.org/3988.html> pada 20 Januari 2020.
- Malaysian Standard (2010). *MS 2393: 2010 Prinsip Islam dan Halal – Definisi dan Penjelasan Istilah*. Cyberjaya: Jabatan Standard Malaysia.
- Malaysian Standard (2019). *MS 1500:2019 Halal Food – General Requirements (Third Revision)*. Cyberjaya: Jabatan Standard Malaysia.
- Malik bin Anas al-Asbahi (1994). *Al-Mudawwanah*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Malik bin Anas (2004). *Al-Muwatta’*. Sunt. Muhammad Mustafa al-A’zami. Abu Dhabi: Mu’assasah Zayid bin Sultan.

- Mar'i al-Karami, Mar'i bin Yusuf bin Abi Bakr bin Ahmad al-Maqdisi al-Hanbali (2004). *Dalil al-Talib li Nayl al-Matalib*. Sunt. Abu Qutaibah Nazr Muhammad al-Farayabi. Al-Riyadh: Dar Taybah.
- Mohd Farhan Bin Md Ariffin (2019). Isu Keselamatan Makanan Menurut Perspektif Al-Hadith: Analisis Terhadap Perusahaan Kecil Dan Sederhana Di Lembah Klang. Tesis Phd, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Mohd Hafiz Mahaiyadin & Muhammad Rahimi Osman (2017). Kesan Penerimaan Aplikasi Istihalah Terhadap Hukum Produk yang Mengandungi Derivatif Muharramat. *Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa*, 10(1), 101-119.
- Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim (2018). Istihalah Dan Kesannya Kepada Makanan Menurut Perspektif Islam. *e-Bangi*, 14(2), 102-111.
- Muflih, B. K. (2017a). Animal al-Jallalah And Its Laws: Case Study In Malaysia. *Jurnal Ilmiah Pesantren*, 4(1).
- Muflih, B. K., Ahmad, N. S., Jamaludin, M. A., & Nordin, N. F. H. (2017b). The concept and component of contaminated animals (Al-Jallalah Animals). *International Food Research Journal*, 24 (Suppl.), 436-440.
- Muhamad Amin Jahari (2019). "Konsep Halalan Toyyiban dalam sumber makanan ternakan." *Berita Harian*, 14 Mac 2019.
- Mulla Khasro, Muhammad bin Faramurz bin 'Ali (t.th.). *Durar al-Hukkam Sharh Ghurar al-Ahkam*. Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah.
- Nita Fathiyah (2019). "Studi Hewan Jallalah Berdasarkan Jenis Bakteri Setelah Masa Karantina." Laporan Kajian Diploma, UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Norhidayah Pauzi & Saadan Man (2015). Haiwan Jallalah dari Perspektif Islam: Analisis Fatwa Malaysia dan Negara Brunei Darussalam. *Jurnal Fiqh*, 12, 57-78.
- Nurulaina Saidin, F. Abd Rahman and Z. Samicho (2015). "Makanan haiwan halal : Tinjauan rangka kerja perundangan dan peraturan makanan haiwan di Malaysia," Dlm. S. Sarif, M. A. W. Fatoni, N.A. Kamri and A. S. Che Abdullah (Eds.) (2015). *Perspektif Industri Halal*. Kuala Lumpur: Jabatan Syariah Pengurusan Uni Malaya. Hlm. 77-92.
- Nurulaina Saidin, & Rahman, F. A. (2016). Halal Feed for Halal Food: An Exploratory Study of the Malaysian Legal and Regulatory Framework on Animal Feed. In *Contemporary Issues and Development in the Global Halal Industry* (pp. 141-151). Springer, Singapore.
- Nurulaina Saidin, Rahman, F. A., & Abdullah, N. (2017). Animal feed: Halal

- perspective. In International Conference on Humanities, Social Sciences and Education (HSSE'17) London (UK) March 20-21, 2017.
- Periagò, M.J., Ayala, M.D., Lòpez-Albors, O., Abdel, I., Martinez, C., Garcia-Alcàzar, A et al. (2005). Muscle cellularity and flesh quality of wild and farmed sea bass *Dicentrarchus labrax* L. *Aquaculture* 249, 175-188.
- Qiufen, D., Yong Y., Su S. (2012). Nutrition and changes in fish body colouration in catfish. *January/February 2012 AQUA Culture Asia Pacific Magazine*, 26-28.
- Regost, C., Arzel, J., Cardinal, M., Rosenlund, G., Kaushik, S.J. (2003). Total replacement of fish oil by soybean or linseed oil with a return to fish oil in turbot (*Psetta maxima*) 2. Flesh quality properties. *Aquaculture* 220, 737-747.
- Rika Fitri Cahyaningrum (2019). “Jual Beli Cacing Dalam Perspektif Nahdlatul Ulama (NU) dan Respon Warga NU Di Kecamatan Karanganyam Kabupaten Klaten”. Tesis Sarjana. IAIN Surakarta.
- Suhaiza Hanim Zailani, Ahmad, Z. A., Abd Wahid, N., Othman, R., & Fernando, Y. (2010). Recommendations to strengthen halal food supply chain for food industry in Malaysia. *Journal of Agribusiness Marketing, Special edition, October 2010, p. 91-105*.
- Tengku Nor Hidayati, Tengku Zainal Abidin (2017). “Kaedah al-istibra haiwan akuatik menurut perspektif Islam dan sains akuakultur: *Pangasius sutchii*.” Tesis Sarjana, Universiti Malaysia Pahang.
- Turchini, G.M., Mentasti, T., Froyland, L., Orban, E., Caprino, F., Moretti, V.M., Valfre, F. (2003). Effects of alternative dietary lipid sources on performance, tissue chemical composition, mitochondrial fatty acid oxidation capabilities and sensory characteristics in brown trout (*Salmo trutta* L.). *Aquaculture* 225, 251-267.
- ‘Umayrah, Ahmad al-Barlasi (1995). Hasyiah ‘Umayrah. Dlm. Al-Qalyubi & ‘Umayrah (1995). *Hasyiata Qalyubi wa ‘Umayrah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Wan Norhana, M.N., Gary, A. Dykes, Padilah, B., Ahmad Hazizi, A.A., and Masazurah A.R. (2012). Determination of quarantine period in African catfish (*Clarias gariepinus*) fed with pig offal offal to assure compliance with halal standards. *Food Chemistry* 135: 1268-1272.
- Wan Norhana Md. Noordin, Saadiah Ibrahim, Roslina A. Nawawi, Mutiara Dwi Sari, Nurul Huda (2019). Nutritional composition, sensory evaluation and Halal perspective of African Catfish (*Clarias gariepinus*) fed with diets containing najasa (impurities). *Current Research in Nutrition and Food Science*, 7(2), 436-448.
- Webster, C.D., Tidwell, J.H., Goodgame, L.S. (1993). Growth, body

composition and organoleptic evaluation of channel catfish fed diets containing different percentages of distillers' grains with solubles. *The Progressive Fish-Culturist* 55, 95-100.

Zaidah, M.N., Jafri, A. & Suhaimi, A.B. (2011). "Makanan Haiwan Dan Konsep Jallalah Dalam Industri Ternakan Moden." Dlm. Suhaimi, A.B & Jafri, A. (Eds.). (2011). *Pengurusan Produk Halal Di Malaysia*. Selangor: Penerbit Universiti Putera Malaysia. Hlm. 1-25.

Zairotul Mukhsinah (2016). *Analisis studi kelayakan pengolahan limbah sampah organik sebagai media pemberdayaan ekonomi di Pondok Pesantren At-Tanwir Talun Sumberrejo Bojonegoro*. Undergraduate thesis, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim.

Zakariyya al-Ansari, Zayn al-Din Abu Yahya Zakariyya bin Muhammad (t.th.). *Asna al-Matalib fi Syarh Rawd al-Tolibin*. Dar al-Kitab al-Islami.

DEFINISI *MUKHANNATH* MENURUT FIQH DAN PERUBATAN SERTA KAITANNYA DENGAN TRANSGENDER

Mohd Nasir Abdul Majid⁵⁵; Irwan Mohd Subri⁵⁶; Rafidah Hanim Mokhtar⁵⁷; Mohd Izwan Md Yusof⁵⁸; Umi Adzlin Silim⁵⁹; Nur Fatin Halil⁶⁰

ABSTRAK

Kajian ini bertujuan untuk menjelaskan definisi *mukhannath* dari perspektif fiqh dan perubatan. Penyelidik turut menerangkan pembahagian golongan *mukhannath* agar dapat menentukan di manakah posisi transgender atau mak nyah dalam konteks *mukhannath* ini. Kajian berbentuk kualitatif ini menggunakan metodologi analisis dokumen yang mana kitab fiqh terdahulu dan terkini menjadi sumber utama rujukan, di samping kajian perubatan yang berkaitan transgender. Dapatan kajian mendapati *mukhannath* secara asasnya didefinisikan sebagai lelaki yang berperwatakan lembut seperti wanita sama ada dari sudut pertuturan atau kelakuan. Ia dibahagikan kepada dua golongan iaitu *mukhannath khalqi* (semulajadi) dan *mukhannath ghayr khalqi* (bukan semulajadi). Kajian turut mendapati golongan transgender atau mak nyah termasuk dalam kategori *mukhannath ghayr khalqi*. Perlakuan lelaki lembut yang semulajadi atau *mukhannath khalqi* tidak termasuk dalam laknat hadith, manakala perlakuan lembut yang disengajakan atau *mukhannath ghayr khalqi* dilaknat oleh Rasulullah SAW dan tidak diiktiraf Islam. Golongan transgender juga bukanlah termasuk dalam golongan khunsa kerana tidak mempunyai sebarang masalah dari sudut perubatan yang dikenali dengan istilah *Disorder of Sex Development* (DSD). Definisi *mukhannath* yang tuntas dan status yang jelas dapat membetulkan salah faham dan kekeliruan khususnya dalam kalangan golongan aktivis transgender serta masyarakat umumnya.

-
- 55 Dr. Ketua Penyelidik dan Pensyarah Kanan, Fakulti Syariah dan Undang-Undang Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). E-mel: nasirmajid08@usim.edu.my
 - 56 Profesor Madya, Pengarah Besar, International Fatwa and Halal Centre (iFFAH), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). E-mel: irwan@usim.edu.my
 - 57 Profesor Madya, Ketua Akademi LGBT Institut Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa Sedunia (INFAD), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). E-mel: rafidahhanim@usim.edu.my
 - 58 Dr. Penolong Pengarah (Kanan), Unit Kecelaru Gender, Cawangan Pembangunan Sosial dan Komuniti, JAKIM. E-mel: izwanyusof@islam.gov.my.
 - 59 Dr. Pakar Psikiatri, Hospital Kuala Lumpur (HKL). E-mel: umiadzlin@gmail.com
 - 60 Pelajar Doktor Falsafah, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). E-mel: fatinurhalil@gmail.com.

Kata Kunci: *Mukhannath, Fiqh, Perubatan, Transgender.*

PENGENALAN

Islam merupakan agama rahmat buat seluruh lapisan masyarakat tanpa bersikap prejudis terhadap sesetengah golongan kerana semua manusia diciptakan dengan sebaik-baik penciptaan. Firman Allah SWT:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ⁶¹

Maksudnya: Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dengan sebaik-baik kejadian.⁶²

Berdasarkan ayat ini, Allah SWT telah menciptakan manusia dengan penciptaan yang terbaik dan sempurna. Allah SWT juga berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ⁶³

Maksudnya: Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu daripada lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu pelbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah SWT ialah orang yang lebih taqwanya antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah SWT Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam Pengetahuan-Nya (akan keadaan dan amalan kamu).

Daripada firman Allah SWT ini, dapat difahami bahawa Allah SWT telah menciptakan dan mengiktiraf dua jantina manusia sahaja iaitu lelaki dan wanita. Semenjak zaman Adam dan Hawa, manusia dibahagikan kepada dua jenis iaitu lelaki dan wanita. Pembahagian jantina ini dibuat kerana terdapat banyak perbezaan antara lelaki dengan wanita sama ada dari segi biologi, sosiologi dan psikologi.

Dalam satu kajian bertajuk “Mak Nyah Dari Segi Undang-Undang Negara”⁶⁴, Nik Abdul Rashid menyatakan bahawa jantina seseorang individu adalah merupakan faktor asasi dan faktor penentu dalam riwayat hidup seseorang, daripada dia lahir hinggalah dia meninggal dunia. Menurut beliau lagi, hingga kini, undang-undang negara Malaysia tidak mengiktiraf jantina

61 Surah al-Tin, 95: 4.

62 Semua terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini adalah berdasarkan terjemahan Abdullah Muhammad Basmeih, Terjemahan al-Quran Bahasa Melayu dari laman sesawang *al-Quran al-Karim The Noble Quran (quran.com)*.

63 Surah al-Hujurat, 49: 13.

64 Nik Abdul Rashid bin Nik Abdul Majid, 1987, *Mak Nyah dari segi Undang-Undang Negara*, Kertas Kerja Seminar Mak Nyah, Universiti Malaya, 24-25 Oktober 1987, hlm. 176.

ketiga, bahkan ada undang-undang negeri yang menganggap jantina ketiga atau pondan sebagai sesuatu yang jelek dan hina. Berpandukan kepada agama Islam, pondan atau mak nyah hendaklah dihukum sebagai suatu kesalahan jenayah.

Istilah pondan dan mak nyah atau istilah yang terkini iaitu istilah transgender⁶⁵ hakikatnya bukan lagi istilah yang asing atau baru didengari. Dalam masyarakat kita, golongan ini telah lama wujud. Dalam kalangan masyarakat Melayu, perkataan ‘pondan’, ‘mak nyah’ dan ‘darai’ diguna pakai untuk merujuk kepada perilaku fenomena kecelaruan gender. Bahkan perbincangan mengenai golongan ini telah pun disentuh seawal zaman Rasulullah SAW ketika mana menyebut golongan yang dikenali sebagai *mukhannath*. Para ulama silam juga telah membincangkan isu *mukhannath* dalam kitab-kitab fiqh mereka.

Jika dahulu, golongan transgender atau pondan dan mak nyah ini mungkin kurang mendapat perhatian, namun dengan kepesatan perkembangan teknologi hari ini, golongan ini telah mendapat perhatian masyarakat dan mempunyai pengikut yang ramai di media sosial. Golongan ini juga semakin berani menonjolkan diri dan menarik perhatian umum.

Sebagai contoh, pada bulan Februari 2020, negara dikejutkan dengan berita seorang usahawan kontroversi dan rakan-rakannya yang berpakaian wanita dan mengerjakan umrah dengan tatacara seorang wanita. Sedangkan seperti yang dimaklumi, mereka dilahirkan sebagai lelaki dan pengenalan diri mereka adalah lelaki. Menteri di Jabatan Perdana Menteri ketika itu iaitu Datuk Seri Dr Mujahid bin Yusof telah menyatakan bahawa tindakan itu telah mencemarkan imej Islam dan hubungan baik Malaysia dengan Arab Saudi⁶⁶. Keadaan ini hakikatnya cukup membimbangkan dan jika ia dibiarkan berleluasa tanpa sebarang tindakan, maka akan rosaklah sistem sosial kehidupan masyarakat bertamadun.

Mutakhir ini juga, golongan aktivis transgender memperjuangkan hak mereka melalui pelbagai organisasi dan pertubuhan yang memperjuangkan hak lesbian, gay, biseksual dan transgender (LGBT). Organisasi dan pertubuhan yang ditubuhkan secara tersusun dan terancang ini semakin lantang mendakwa bahawa mereka adalah golongan yang perlu diiktiraf.

Fenomena ini semakin rancak apabila golongan ini diberi pendedahan mengenai hak-hak mereka seperti mana hak yang diberi di negara-negara luar. Sejajar dengan perkembangan kumpulan-kumpulan LGBT di Malaysia, timbullah beberapa isu yang mengancam nilai agama, akhlak dan prinsip dan

65 Dalam kajian ini, transgender yang dimaksudkan adalah golongan pondan/mak nyah atau transwomen. Golongan transmen seperti pengkid tidak termasuk dalam skop perbincangan kajian ini. Transgender didefinisikan sebagai “a person born anatomically with certain sex, but who is more comfortable with a different gender/sexual identity” (seseorang yang identiti jantina atau ekspresi jantintanya berlawanan atau bertentangan dengan norma tradisi serta ciri fizikal seksualnya). Rujukan: Perry N. Halkitis et.al., hlm. 302. Lihat juga The Yogyakarta Principles daripada http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.html.

66 *Kerajaan kesal Sajat bertelekung di Tanah Suci*: Mujahid. <https://www.sinarharian.com.my/article/68532/BERITA/Nasional/Kerajaan-kesal-Sajat-bertelekung-di-Tanah-Suci-Mujahid>. 3 Februari 2020.

perundangan jenayah syariah. Antara isu utama perlakuan LGBT juga ialah ia bertentangan dengan agama Islam sebagai Agama Persekutuan.⁶⁷

Terdapat juga sebahagian aktivis transgender yang mendakwa bahawa mereka adalah daripada golongan khunsa atau *mukhannath* yang dilahirkan secara semulajadi. Dengan dakwaan ini, kumpulan yang berjuang atas dasar hak asasi manusia ini ingin menjustifikasi bahawa mereka diterima dalam Islam dan tidak dilaknat sepertimana yang diterangkan dalam hadith daripada Ibn Abbas RA:

لَعَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ⁶⁸

Maksudnya: Nabi SAW melaknat *al-mukhannathin* (yang menyerupai wanita) daripada kalangan lelaki dan melaknat *al-mutarajjilat* (mereka yang menyerupai lelaki) daripada kalangan wanita.⁶⁹

Atas dasar ini, mereka menuntut untuk diiktiraf sebagai gender ketiga dan perlu diberikan hak serta tidak didiskriminasi.

Justeru, apakah status golongan transgender atau pondan dan mak nyah ini? Adakah mereka merupakan satu golongan yang disebut sebagai *mukhannath* yang diiktiraf dalam Islam? Adakah golongan ini sama kedudukannya dengan khunsa atau mempunyai masalah dan kondisi tertentu dari segi perubatan yang membenarkan perlakuan mereka? Persoalan-persoalan ini berlegar-legar dalam masyarakat kerana golongan sebegini semakin berani menonjolkan diri mereka dalam media sosial dan menjadi perhatian ramai.

Oleh sebab itu, satu kajian perlu dilakukan untuk mengenal pasti definisi *mukhannath* dari perspektif fiqh dan perubatan serta kaitannya dengan transgender seterusnya menentukan status dan kategori golongan ini.

PERMASALAHAN KAJIAN

Antara isu dan permasalahan bagi kajian ini adalah seperti berikut:

1. Gerakan Lesbian, Gay, Biskesual Dan Transgender (LGBT) Yang Mendakwa Bahawa Mereka Adalah *Mukhannath Khalqi*

Gerakan LGBT melalui organisasi mereka amat licik dalam menggunakan istilah agama untuk menghalalkan perlakuan mereka. Mereka menyalahgunakan istilah *mukhannath khalqi* iaitu *mukhannath* yang dilahirkan secara semulajadi lembut, agar golongan transgender mendapat pengiktirafan

67 Mahfudzah Mohamad, 2015, *Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender: Perspektif Undang-undang Jenayah Syariah*, Jurnal Undang-undang dan Masyarakat. Bil. 19 (2015), hlm. 33.

68 Al-Asqalani, Ibn Hajar Ahmad bin Ali, 2015, *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, Bab Ikhtiraj al-Mutashabbihin bi al-Nisa' min al-Buyut, no. hadis 333.

69 Semua terjemahan hadis dalam tulisan ini adalah terjemahan penulis sendiri, kecuali jika dinyatakan sebaliknya.

dalam Islam.

Sebagai contoh, seorang aktivis transgender yang merupakan pengasas sebuah pertubuhan dan kebajikan telah menyatakan bahawa transgender adalah golongan *mukhannath khalqi* iaitu lelaki yang lembut secara semulajadi. Beliau menggunakan hujah daripada Imam Al-Nawawi bahawa terdapat dua jenis *mukhannath* iaitu *mukhannath bi al-takalluf* dan *mukhannath min khalqin* serta ada keperluan untuk membezakan antara kedua-duanya⁷⁰. *Mukhannath bi al-takalluf* membawa makna yang sama dalam konteks kajian ini sebagai *mukhannath ghayr khalqi* dan *mukhannath min khalqin* disebut juga sebagai *mukhannath khalqi*.

Aktivis ini turut bertemu dengan Mufti Wilayah Persekutuan ketika itu, Datuk Zulkifli Mohamad al-Bakri dan menggesa pihak berkuasa agama supaya mengkaji semula fatwa yang mengisytiharkan transgender sebagai tidak Islamik. Bahkan beliau turut menyalahgunakan kenyataan Mufti dengan menyatakan bahawa fenomena itu tidak semestinya salah.

Terdapat juga aktivis transgender yang menggunakan hujah yang seakan menjadi dalil bagi mereka bahawa golongan “*Uli al-Irbati*” ialah transgender yang dimaksudkan dalam al-Quran dan diiktiraf Islam.⁷¹

“*Uli al-Irbati*” pada umumnya ialah istilah yang diterjemahkan sebagai lelaki yang tidak mempunyai nafsu terhadap perempuan. Timbul persoalan di sini, apakah benar “*Uli al-Irbati*” ini dimaksudkan sebagai transgender? Bagaimanakah pentafsiran para ulama tafsir mengenai lafaz ini? Penggunaan dalil daripada al-Quran dan hadith oleh golongan aktivis transgender ini dilihat tidak bertepatan dengan metodologi yang telah digariskan oleh sarjana silam serta penelitian tentangnya tidak holistik dan bersikap selektif.

2. Kekeliruan Antara Khunsa Dengan *Mukhannath*

Terdapat kekeliruan dalam masyarakat yang mana kebanyakannya menyangka khunsa dan *mukhannath* mempunyai pengertian yang sama. Ini kerana kedua-dua perkataan ini berasal dari perkataan Bahasa Arab dan berpunca dari kata akar yang sama iaitu “*khanatha*” yang bermaksud pecah dan bengkok.⁷² Walau bagaimanapun, kedua-dua perkataan ini mempunyai definisi yang berbeza dari sudut istilahnya.

Selain itu, antara bukti yang menunjukkan kekeliruan ramai berkenaan istilah khunsa dan *mukhannath* adalah berdasarkan kajian Zaliha Tak (1998). Beliau menyatakan bahawa *mukhannath* merupakan istilah yang boleh dikatakan baru digunakan secara meluas, yang sebelum ini penggunaannya terhad. Istilah-istilah lain yang turut digunakan untuk menggambarkan

70 FT Mufti backs call to revisit edict against transgenders. <https://www.malaymail.com/news/malaysia/2018/02/15/ft-mufti-backs-call-to-review-edict-against-transgenders/1578347>. 15 Februari 2018.

71 Penggunaan Ayat Al-Quran Oleh Transgender. <http://wafiq.my/2018/10/30/penggunaan-ayat-al-quran-oleh-transgender/>. 30 Oktober 2018.

72 Ibn Manzur, 1999, *Lisan al-Arab*, Beirut, Dar Sadir.

mukhannath adalah seperti pondan, bapak, adik-adik, cik mek cik awang, darai, kerdil dan khunsa.⁷³ Khunsa tersenarai antara istilah yang digunakan oleh orang ramai untuk menggambarkan *mukhannath*, sedangkan istilah *mukhannath* berbeza dengan khunsa.

Dari sudut istilah, Kamus Dewan Edisi Keempat mendefinisikan khunsa sebagai orang yang mempunyai dua alat kelamin.⁷⁴ Menurut *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah* (1983), khunsa ditakrifkan sebagai:

- a) Seseorang yang mempunyai dua alat kelamin lelaki dan perempuan atau
- b) Seseorang yang tidak langsung dapat dipastikan jantinya kerana mereka dilahirkan tanpa sebarang alat kelamin secara asal atau
- c) Seseorang yang hanya mempunyai lubang untuk membuang air kecil.⁷⁵

Ulama Fiqh telah mengklasifikasikan khunsa kepada dua kategori, iaitu khunsa *wadih* (jelas status jantinya) dan khunsa *mushkil* (yang kabur jantinya).⁷⁶ Ini bermakna, dapat difahami berdasarkan penjelasan ulama bahawa khunsa bermaksud seseorang yang tidak jelas kedudukan jantinya sebagai lelaki ataupun wanita kerana alat kelamin yang tidak normal.

Dari sudut perubatan pula, istilah *Disorder of Sex Development* (DSD) digunakan bagi masalah alat kelamin yang meragukan. Perbahasan perubatan dalam hal ini menyatakan bahawa orang yang mempunyai alat kelamin ganda adalah pesakit interseksual iaitu pesakit yang memiliki ciri-ciri yang meragukan antara lelaki dengan perempuan dari segi genetik, anatomi, fisiologi dan kromosomnya.⁷⁷ Istilah terdahulu DSD dalam perubatan dikenali sebagai *hermaphrodite* atau *intersex disorder*.

Jika dilihat daripada pentafsiran ulama Fiqh, khunsa ialah individu yang mempunyai dua alat kelamin atau tidak ada kedua-duanya atau hanya mempunyai satu lubang mengeluarkan air kencing. Sementara tidak semua pesakit DSD ini mempunyai dua alat kelamin.⁷⁸

73 Zaliha Tak, 1998, *Khuntha Dan Mukhannath Menurut Perspektif Islam*, Kuala Lumpur, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Hlm. 12.

74 Kamus Dewan Edisi Keempat, 2005. <https://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=khunsa>

75 Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, 1983, *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyah Al-Kuwaitiyah*. Cet 2.

76 Ibn Qudamah, 1996, *Al-Mughni*, Riyad, Dar Alamul Kutub; Al-Samarqandi, Ala al-Din, 2009, *Tuhfah al-Fuqaha'*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; Al-Suyuti, Jalaluddin Abdul Rahman, 1998, *al-Ashbah wa al-Nadza'ir fi Qawaid wa Furu' al-Shafi'iyah*, Kaherah, Dar al-Salam.

77 Hughes, I.A, 2008, *Disorder of Sex Development: A New Definition and Classification*, Best Practice & Research Clinical Endocrinology & Metabolism, 119 - 134, Hlm.120. Ahmad Muhlasul, 2009, *Khunsa Dalam Tinjauan Fiqh dan Medis*. Disertasi Sarjana, Fakulti Syariah, Universiti Islam Sunan Kuning Kalijaga, Yogyakarta.

Ani Amelia Zainuddin & Zaleha Abdullah Mahdy, 2017, *The Islamic Perspectives of Gender-Related Issues in the Management of Patients with Disorders of Sex Development*, Archives of Sexual Behavior 46, no. 2: 353-60.

78 Anisatul-Qalbi Mohd Sofiyuddin et. Al, 2019, *Disorder Of Sex Development (DSD): Pengklasifikasian Menurut Perspektif Islam*, Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah Special Issue

Oleh sebab itu, bukan semua pesakit DSD diklasifikasikan sebagai khunsa kerana tidak semestinya mereka mempunyai dua alat kelamin, tetapi berkemungkinan terdapat kecacatan pada kromosom. Ini bermakna para ulama melihat faktor luaran sahaja manakala dunia perubatan melakukan penyelidikan yang lebih mendalam berdasarkan kecanggihan teknologi semasa.

Mukhannath pula bermaksud lelaki yang seperti wanita dalam cara berjalannya, kata-katanya, emosinya dan kelembutannya.⁷⁹ *Mukhannath* berbeza dengan khunsa kerana *mukhannath* tidak mempunyai kelainan dari segi anatomi atau keabnormalan dalam perkembangan. *Mukhannath* ialah lelaki yang jelas dan dikenali namun menampakkan kebiasaan dan kecenderungan wanita yang tidak dapat dielakkan. Ciri-ciri ini mungkin termasuk nada suara, gaya hidup, ketiadaan tanpa sengaja rambut muka, dan sifat berkaitan yang mungkin dianggap feminin. Ini bermakna *mukhannath* tidak menepati istilah khunsa yang mempunyai masalah biologi kerana jelas golongan *mukhannath* ialah lelaki dari sudut jantinya.⁸⁰

Al-Nawawi (1994) dalam *Sharh al-Minhaj* telah membahagikan *mukhannath* kepada dua kategori iaitu *mukhannath khalqi* (semulajadi) dan *mukhannath ghayr khalqi* (bukan semulajadi).⁸¹ Berikut adalah jadual ringkasan bagi menunjukkan perbezaan antara *mukhannath* dengan khunsa:

Jadual 1: Perbezaan *Mukhannath* dengan Khunsa

Perbezaan	<i>Mukhannath</i>	Khunsa
i. Definisi bahasa	Seorang lelaki yang menyerupai wanita	Seseorang yang tidak jelas status jantinya atau mempunyai dua alat kelamin
ii. Istilah perubatan	<i>Effeminate</i> / transgender	<i>Intersex, hermaphrodite</i> (istilah terdahulu)
iii. Klasifikasi diagnosis yang mungkin berkaitan	<i>Gender Dysphoria</i> (GD) atau istilah lama disebut sebagai <i>Gender Identity Disorder</i> (GID)	<i>Disorder Of Sex Development</i> (DSD)

(2019).

79 Muhammad Rawas, 1988, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha'*, Beirut, Dar al-Nafa.

80 Mobeen Vaid, 2017, *And the Male Is Not like the Female: Sunni Islam and Gender Nonconformity (Part I)*, https://www.academia.edu/34017417/And_the_Male_Is_Not_like_the_Female_Sunni_Islam_and_Gender_Nonconformity

81 Al-Nawawi, 1994, *Al-Minhaj Syarah Sahih Muslim*, Muassasah Qurtubiyah.

iv. Pembahagian golongan	i. <i>Mukhannath khalqi</i> (semulajadi)	i. <i>Khunsa mushkil</i> (tidak jelas)
	ii. <i>Mukhannath ghayr khalqi</i> (bukan semulajadi)	ii. <i>Khunsa wadih/ ghayr mushkil</i> (jelas)

*Sumber: Penyelidik

Kefahaman mengenai dua golongan ini iaitu *mukhannath* dan *khunsa* perlu dijelaskan agar tidak berlaku kekeliruan. Dalam masa yang sama tidak dapat memberi ruang dan kesempatan kepada pejuang hak LGBT untuk menghalalkan perbuatan songsang mereka yang mendakwa diri mereka itu sebagai golongan *mukhannath khalqi* atau *khunsa*.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang mana matlamat penyelidikan kualitatif adalah untuk memahami fenomena tertentu yang berlaku dari bawah ke atas berdasarkan kepada data yang diperoleh. Ia mengikut perjalanan penemuan dengan tujuan untuk membentuk suatu kefahaman yang holistik.⁸²

Dalam memberi penjelasan terhadap maksud dan definisi *mukhannath*, penyelidik meneliti kajian-kajian lepas yang berkaitan dengan tajuk ini. Kajian lepas atau kajian kepustakaan (*literature review*) adalah satu penelusuran dan penelitian kepustakaan dengan membaca pelbagai buku, jurnal, dan terbitan-terbitan lain yang berkaitan dengan topik penelitian, untuk menghasilkan satu tulisan berkenaan dengan satu topik atau isu tertentu.⁸³

Kaedah yang digunakan dalam penelitian bagi kajian ini pula adalah melalui kaedah analisis dokumen. Krippendorff (2004) dan White & Marsh (2006) memberi definisi analisis kandungan dokumen sebagai teknik kajian yang diguna bagi membuat kesimpulan yang boleh diulang dan sah daripada teks (atau bahan lain yang bermakna) bagi konteks yang diguna.⁸⁴ Analisis kandungan dokumen adalah alat saintifik yang melibatkan prosedur khusus bertujuan menyedia pandangan baharu, meningkat kefahaman pengkaji berkaitan fenomena tertentu atau menjelaskan tindakan yang praktikal.

Dalam proses analisis dokumen bagi kajian ini, penyelidik membaca dari satu teks ke teks yang lain bagi menjawab persoalan kajian iaitu; “Apakah yang dimaksudkan dengan istilah *mukhannath* menurut fiqh dan perubahan?” Penyelidik telah menjadikan kitab-kitab fiqh klasik dan kontemporari yang

82 Willing, C. & Wendy Stainton-Roger W, 2008, *The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology*, London, Sage.

83 Amri Marzali, 2016, *Menulis Kajian Literatur*, Jurnal Etnosia, Vol. 01, No. 02.

84 Klaus Krippendorff, 2004, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, 2nd edition, Thousand Oaks, CA, Sage.
White, Marilyn Domas, & Emily E. Marsh, 2006, *Content analysis: A flexible methodology*, Library trends, 55.1 22-45.

membahaskan tentang *mukhannath*, di samping kajian perubatan yang membincangkan isu *mukhannath* dan transgender sebagai rujukan.

DEFINISI *MUKHANNATH* MENURUT FIQH

1. *Mukhannath* Menurut Bahasa

Bagi mengetahui definisi *mukhannath* menurut fiqh, penerangan *mukhannath* dari sudut bahasa perlu dijelaskan terlebih dahulu.

Dari sudut Bahasa Arab, perkataan *mukhannath* (مُخَنَّث) berasal daripada kata akar “خَنَثَ” yang bermaksud pecah dan bengkok.⁸⁵ Menurut al-Fayruzabadi (1997), “خَنَثَ” dari segi bahasa bermaksud lemah atau pecah. Jamaknya *Khanath* (خَنَاث), *Khanathi* (خَنَاثِي), *Inkhinath* (اِنْخَنَاث). Ia juga dimaksudkan dengan (خَنَثَ شَيْءٌ فَتَخَنَّثَ) iaitu apabila dibengkokkan maka bengkoklah ia.⁸⁶

Menurut *Mu‘jam Lughat al-Fuqaha’* (1988), *mukhannath* bermaksud lelaki yang seperti wanita dalam cara berjalannya, kata-katanya, emosinya dan kelembutannya.⁸⁷

Menurut Kamus Dewan, *mukhannath* secara umum ditakrifkan sebagai lelaki yang lebih bersifat keperempuanan ataupun pondan.⁸⁸ Istilah ‘pondan’ adalah yang paling sering digunakan oleh semua lapisan masyarakat untuk seseorang yang mempunyai tingkah laku yang tidak mengikut identiti jantina yang telah ditentukan oleh keluarga dan masyarakat baginya.⁸⁹ Di Indonesia pula, istilah yang digunakan untuk *mukhannath* adalah seperti *banci*, *wadam*, *waria* dan sebagainya.

2. *Mukhannath* Dalam Al-Quran

Dalam al-Quran, tiada perkataan *mukhannath* yang disebut secara langsung atau terus. Walau bagaimanapun, terdapat ayat yang merujuk kepada istilah *mukhannath*.

Allah SWT berfirman:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ

85 Ibn Manzur, 1999. Jil. 5. Hlm. 163.

86 al-Fayruzabadi, 1997, *Kamus al-Muhit*. Beirut, Muassasah al- Risalah.

87 Muhammad Rawas, 1988.

88 Kamus Istilah Bahasa Melayu, Pusat Rujukan Persuratan Melayu Dewan Bahasa Dan Pustaka.

89 Wan Halim Othman, 1987, *Dilema Mak Nyah di Dalam Masyarakat Malaysia*, Kertas Kerja Seminar Mak Nyah, Universiti Malaya, 24-25 Oktober 1987.

بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا
مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ⁹⁰

Maksudnya: Dan katakanlah kepada perempuan-perempuan yang beriman supaya menyekat pandangan mereka (daripada memandang yang haram), dan memelihara kehormatan mereka; dan janganlah mereka memperlihatkan perhiasan tubuh mereka kecuali yang zahir daripadanya; dan hendaklah mereka menutup belahan leher bajunya dengan tudung kepala mereka; dan janganlah mereka memperlihatkan perhiasan tubuh mereka melainkan kepada suami mereka, atau bapa mereka atau bapa mertua mereka atau anak-anak mereka, atau anak-anak tiri mereka, atau saudara-saudara mereka, atau anak bagi saudara-saudara mereka yang lelaki, atau anak bagi saudara-saudara mereka yang perempuan, atau perempuan-perempuan Islam, atau hamba-hamba mereka, atau orang gaji dari orang-orang lelaki yang tidak berkeinginan kepada perempuan...

Dalam ayat ini, Allah SWT memerintahkan kepada para wanita beriman agar menundukkan pandangan dan memelihara aurat mereka daripada lelaki kecuali dibenarkan untuk membukanya kepada golongan yang dikecualikan. Turut serta dalam golongan yang dikecualikan ini ialah:

التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ

Maksudnya: Orang-orang lelaki yang tidak berkeinginan kepada perempuan.

Ibn Kathir (1998) menukilkan beberapa pandangan ulama yang berbeza mengenai tafsiran ayat ini. Menurut Ibn Kathir:

وَقَوْلُهُ: (أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ) يَعْنِي: كَالْأَجْرَاءِ
وَالْأَتْبَاعِ الَّذِينَ لَيْسُوا بِأَكْفَاءٍ، وَهُمْ مَعَ ذَلِكَ فِي عَقُولِهِمْ وَلَهُ وَخُوتٌ،
وَلَا هُمْ هُمْ إِلَى النِّسَاءِ وَلَا يَشْتَهُوهُنَّ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُوَ الْمُعْقَلُ الَّذِي
لَا شَهْوَةَ لَهُ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: هُوَ الْأَبْلَهُ. وَقَالَ عِكْرِمَةُ: هُوَ الْمُحَنَّتُ الَّذِي
لَا يَقُومُ رَبُّهُ. وَكَذَلِكَ قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ السَّلَفِ.

Maksudnya: Orang-orang yang tidak berkeinginan terhadap perempuan menurut Ibn Abbas ialah lelaki dungu yang tidak

mempunyai nafsu syahwat. Mujahid menyatakan bahawa mereka ialah orang yang akalunya lemah (*al-ablah*). Manakala menurut Ikrimah dan beberapa ulama salaf, yang dimaksudkan oleh ayat ini ialah *mukhannath* yang kemaluannya tidak dapat berereksi atau berfungsi”.⁹¹

Seterusnya al-Tabari (1995)⁹² menyatakan:

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَكُمْ لَطَعَامٍ يَأْكُلُونَهُ عِنْدَكُمْ، مِمَّنْ لَا أَرْبَ لَهُ فِي النِّسَاءِ
مِنَ الرِّجَالِ، وَلَا حَاجَةَ بِهِ إِلَيْهِنَّ، وَلَا يُرِيدُهُنَّ

Maksudnya: “Mereka ialah orang-orang yang mengikuti kalian untuk memperoleh makanan kepunyaan kalian agar mereka boleh memakannya. Mereka adalah para lelaki yang tidak memiliki hasrat terhadap wanita. Mereka tidak memiliki keinginan terhadap wanita dan mereka juga tidak menginginkan wanita”.

Menurut al-Tabari lagi:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ (أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ) قَالَ: كَانَ
الرَّجُلُ يَتَّبِعُ الرَّجُلَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ لَا يِعَارُ عَلَيْهِ وَلَا تَرْهَبُ الْمَرْأَةُ أَنَّ
تَضَعُ خِمَارَهَا عِنْدَهُ، وَهُوَ الْأَحْمَقُ الَّذِي لَا حَاجَةَ لَهُ فِي النِّسَاءِ.

Maksudnya: Ibn Abbas menjelaskan bahawa pada zaman awal Islam, ada lelaki yang ikut membantu di rumah lelaki lain. Dia tidak dicemburui oleh si majikan lelaki. Perempuan di rumah itu pun tidak takut untuk menanggalkan purdah/tudungnya di samping lelaki tersebut. Ia ialah lelaki bodoh (*al-ahmaq*) yang tidak memiliki hasrat terhadap perempuan.

Al-Qurtubi (2006)⁹³ pula menyimpulkan seperti berikut:

وَاحْتَلَفَ النَّاسُ فِي مَعْنَى قَوْلِهِ: أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ فَقِيلَ: هُوَ
الْأَحْمَقُ الَّذِي لَا حَاجَةَ بِهِ إِلَى النِّسَاءِ. وَقِيلَ الْأَبْلَهُ. وَقِيلَ: الرَّجُلُ يَتَّبِعُ

91 Ibn Kathir, 1998, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Riyadh, Dar al-Nasyar.

92 Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, 1995, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut, Dar al-Fikr al-Ma'rifah.

93 al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, 2006, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Beirut, Ihya al-Turath al-Arab.

الْقَوْمَ فَيَأْكُلُ مَعَهُمْ وَيَرْتَفِقُ بِهِمْ ؛ وَهُوَ ضَعِيفٌ لَا يَكْتَرِثُ لِلنِّسَاءِ وَلَا يَشْتَهِيهِنَّ. وَقِيلَ الْعَيْنِيُّ. وَقِيلَ الْخَصِيُّ. وَقِيلَ الْمُحَنَّثُ. وَقِيلَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ، وَالصَّبِيُّ الَّذِي لَمْ يُدْرِكْ. وَهَذَا الْإِخْتِلَافُ كُلُّهُ مُتَقَارِبُ الْمَعْنَى، وَيَجْتَمِعُ فِيْمَنْ لَا فَهْمَ لَهُ وَلَا هِمَّةَ يَنْتَبِهُ بِهَا إِلَى أَمْرِ النِّسَاءِ

Maksudnya: Orang ramai berbeza pandangan pada makna firman

Allah SWT (أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ) Mereka adalah:

- i. *Al-Ahmaq*: lelaki bodoh yang tidak memiliki hasrat terhadap perempuan.
- ii. *Al-Ablah*: orang yang akalnya lemah.
- iii. Orang yang mengikuti suatu kaum untuk memperoleh makanan.
- iv. Orang yang lemah dan tidak memiliki syahwat terhadap wanita.
- v. *Al-'Anin*: orang yang mati pucuk.
- vi. *Al-Khasi*: orang yang dikembiri atau dikasi.
- vii. *Al-Mukhannath*.
- viii. Lelaki tua.
- ix. Anak kecil yang masih belum memahami.

Kesemua perbezaan pandangan ini mempunyai makna yang hampir dan semuanya berkait tentang sifat seorang yang tidak memahami, tidak mempunyai keinginan dan tidak mengambil berat tentang urusan wanita.

Kesimpulannya, perkataan *mukhannath* tidak disebut secara langsung dalam Al-Quran. Walau bagaimanapun terdapat pentafsiran berkenaan perkataan '*ghayr uli al-irbah*' dalam surah Al-Nur yang mengaitkannya dengan *mukhannath* seperti pandangan Ikrimah dalam Tafsir al-Tabari.

3. *Mukhannath* Dalam Al-Sunnah

Terdapat beberapa hadith sahih yang menyebut tentang *mukhannath*. Antaranya seperti berikut:

Diriwayatkan oleh Ummu Salamah RA:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَهَا وَفِي الْبَيْتِ مُحَنَّثٌ، فَقَالَ الْمُحَنَّثُ لِأَخِي أُمِّ سَلَمَةَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ إِنَّ فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الطَّائِفَ غَدًا أَدُلُّكَ عَلَى ابْنَةِ عِيلَانَ، فَإِنَّهَا تَقْبَلُ بِأَرْبَعٍ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَدْخُلَنَّ هَذَا

عَلَيْكُمْ⁹⁴

Maksudnya: Daripada Ummu Salamah bahawa Nabi SAW ada di sisinya sedangkan dalam rumah itu ada *mukhannath*. Kata *mukhannath* tadi kepada Abdullah bin Abi Umayyah, saudara Ummu Salamah: “Jika Allah SWT membuka bagi kamu esok bumi Taif, nescaya aku tunjukkan kamu anak perempuan Ghaylan, dia menghadap dengan empat dan membelakangimu dengan lapan (*mukhannath* tersebut menggambarkan perihai seorang wanita). Nabi SAW pun bersabda: “Jangan kamu membawa masuk ini ke atas kamu.”

Berdasarkan hadith ini, Nabi SAW melarang *mukhannath* masuk ke rumah bersama wanita kerana dianggap mempunyai syahwat ketika mana ia menceritakan tentang sifat tubuh wanita.

Nabi SAW juga pernah memerintahkan supaya *mukhannath* dikeluarkan dari rumah. Ibn Abbas RA meriwayatkan:

لَعَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ
النِّسَاءِ، وَقَالَ: أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بَيْتِكُمْ. فَأَخْرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فَلَانًا وَأَخْرَجَ عُمَرُ فَلَانَةً⁹⁵

Maksudnya: Nabi SAW melaknat *al-mukhannathin* (yang menyerupai wanita) daripada kalangan lelaki dan melaknat *al-mutarajjilat* (mereka yang menyerupai lelaki) daripada kalangan wanita. Dan Nabi bersabda: “Keluarkan mereka dari rumah-rumahmu”. Kata Ibn Abbas: “Nabi SAW telah mengeluarkan seorang lelaki dan Umar pernah mengeluarkan seorang wanita”.

Hadith ini secara tegas menyatakan bahawa baginda Nabi SAW melaknat terhadap perilaku *takhannuth* dan *tarajjul* yang menjadikan perbuatan tersebut hukumnya haram. Antara alasan dan hikmah larangan atas perbuatan seperti ini adalah kerana ia menyalahi fitrah yang telah ditetapkan oleh Allah SWT.

Al-Munawi (2003) berkata dalam karyanya *Fayd al-Qadir*:

وحكمة لعن من تشبه إخراج الشيء عن صفته التي وضعها عليه

94 Al-Asqalani, Ibn Hajar Ahmad bin Ali, 2015, *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, Bab Ma Yunha min Dukhul al-Mutashabbihin bi al-Nisa', no. hadis 5235.

95 Al-Asqalani, Ibn Hajar Ahmad bin Ali, 2015, *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, Bab Ikhrāj al-Mutashabbihin bi al-Nisa' min al-Buyut, no. hadis 333.

أحكام الحكماء

“Hikmah daripada laknat terhadap orang yang berusaha menyerupai lawan jenis adalah mengeluarkan sesuatu daripada sifat yang telah ditetapkan oleh Yang Maha Bijaksana (iaitu Allah SWT)”.⁹⁶

Dalam hadith lain, Abu Hurairah RA meriwayatkan:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِمُحَنَّثٍ قَدْ خَضَبَ يَدَيْهِ وَرِجْلَيْهِ
- أَيْ صَبَغَهَا بِالْحِنَاءِ كَالنِّسَاءِ - ، فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ! هَذَا يَتَشَبَّهُ
بِالنِّسَاءِ ، فَتَفَاهَ إِلَى النَّعِيعِ - عِقَابًا لَهُ فِي مَكَانٍ غُرْبَةٍ وَوَحْشَةٍ ، وَحِمَايَةٍ
لِعَيْرِهِ - فَقِيلَ أَلَا تَقْتُلُهُ ، فَقَالَ : إِنِّي تُهِئْتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ⁹⁷

Maksudnya: Seorang *mukhannath* yang telah menginaikan tangan dan kakinya telah dibawa berjumpa Rasulullah SAW. Baginda bertanya: Apakah yang telah berlaku pada lelaki ini? Baginda diberitahu: Wahai Rasulullah! Dia telah menyerupai wanita. Maka dia dibuang daerah ke al-Naqi' sebagai hukuman kepadanya di tempat terasing dan penduduknya kasar, begitu juga untuk memelihara orang lain. Para sahabat berkata; “Wahai Rasulullah! Mengapa kita tidak membunuhnya sahaja? Baginda menjawab: Aku telah diharamkan membunuh orang yang bersolat.”

Berdasarkan hadith-hadith ini, dapat disimpulkan bahawa tindakan Rasulullah SAW terhadap golongan *mukhannath*⁹⁸ adalah:

- a. Memberi ancaman laknat kepada golongan ini.
- b. Melarang mereka daripada masuk ke dalam rumah atau kawasan wanita serta larangan melihat tubuh wanita.
- c. Mengarahkan untuk mereka dikeluarkan dari rumah.
- d. Mengusir mereka ke luar daerah iaitu tempat yang berasingan dari tempat tumpuan masyarakat tetapi tidak membunuh mereka.

Ibn Taimiyyah (2005)⁹⁹ menjelaskan bahawa *masalah* daripada hukum buang ini adalah agar orang ramai tidak terkena kesan buruk dengan tingkah lakunya. Tiada hukuman hudud atau kaffarah bagi mereka yang

96 Zayd Al-Munawi, 2003, *Faidhul Al-Qadir*, Beirut, Darul Fikr Al-Ilmiyah.

97 Abu Dawud, Sulaiman, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Adab, Bab Fi al-Hukm Fi al-Mukhannathin. No. hadis 4928.

98 Ancaman dan laknat dalam hadis di atas ditujukan kepada *mukhannath ghayr khalqi* iaitu yang lelaki yang kelembutannya dibuat-buat, bukan semulajadi.

99 Ibn Taimiyyah, 2005, *Majmu' al-Fatawa Ibn Taimiyyah*, al-Mansurah, Dar al-Wafa'.

menjadi *mukhannath*, namun ada hukuman takzir iaitu pengusiran seperti yang dilaksanakan Rasulullah SAW, dan hukuman ini bergantung kepada tahap jenayah yang dilakukan oleh *mukhannath* tersebut.

Hadith-hadith ini juga menjadi petunjuk bahawa hukum *mukhannath* adalah sama dengan lelaki normal yang mempunyai keinginan terhadap wanita.

4. *Mukhannath* Menurut Istilah Dan Pandangan Fuqaha

Menurut pandangan fuqaha empat mazhab, definisi *mukhannath* menurut syarak adalah seperti berikut:

a. Mazhab Hanafi

المذهب الحنفي: «الْمُحَنَّثُ عِنْدَنَا أَنَّهُ إِذَا كَانَ مُحَنَّثًا فِي الرَّذَى مِنَ الْأَفْعَالِ فَهُوَ كَغَيْرِهِ مِنَ الرِّجَالِ بَلْ مِنَ الْفُسَاقِ يَحْيَى عَنِ النِّسَاءِ وَأَمَّا مَنْ كَانَ فِي أَعْضَائِهِ لَيْنٌ وَفِي لِسَانِهِ تَكْسُرٌ بِأَصْلِ الْخِلْقَةِ وَلَا يَشْتَهِي النِّسَاءَ وَلَا يَكُونُ مُحَنَّثًا فِي الرَّذَى مِنَ الْأَفْعَالِ فَقَدْ رَحَّصَ بَعْضُ مَشَائِخِنَا فِي تَرْكِ مِثْلِهِ مَعَ النِّسَاءِ»

Maksudnya: *Mukhannath* menurut kami; sekiranya seseorang lelaki itu bertingkah-laku lembut dan perbuatan lembut itu merupakan penambahan serta dibuat-buat oleh dirinya, maka dia masih dianggap sebagai lelaki, malah tergolong dalam golongan *fasiq* (melakukan maksiat) serta perlu dihindarkan daripada wanita. Bagi seseorang lelaki yang mempunyai anggota badan yang lembut, juga percakapannya yang lembut kerana asal kejadiannya sebegitu serta ia tidak mempunyai nafsu syahwat terhadap wanita; maka dia dianggap *mukhannath* semulajadi dan bukan dibuat-buat. Sebahagian ulama kami memberi keringanan bagi golongan *mukhannath* yang kedua ini untuk berada bersama-sama wanita.¹⁰⁰

b. Mazhab Maliki

المذهب المالكي: وَلَيْسَ الْمُحَنَّثُ الَّذِي تَعْرِفُ فِيهِ الْفَاحِشَةُ خَاصَّةً وَتُنْسَبُ إِلَيْهِ وَإِنَّمَا الْمُحَنَّثُ شِدَّةُ التَّانِيثِ فِي الْخِلْقَةِ حَتَّى يُشَبَّهَ الْمَرْءُ فِي

100 Al-Sarkhasi, Syams al-Din, 1993, *Kitab al-Mabsut*. Beirut, Dar al-Ma'rifah Ibn Nujaim, al-Syeikh Zainuddin al-Shahir bin Ibn Nujaim, 1985, *al-Bahru al-Rai' Kanzu al-Daqaik*, Beirut, Darul Ma'rifat. Ibn Abidin, Muhammad Amin, 1996, *Hasyiah Rad al-Mukhtar/ Hashiat Ibn Abidin*. Cet: 2, Mesir.

الَّذِينَ وَالْكَلَامِ وَالنَّظَرِ وَالنَّعْمَةِ وَفِي الْعَقْلِ وَالْفِعْلِ وَسَوَاءٌ كَانَتْ فِيهِ عَاهَةٌ
 الْفَاحِشَةُ أَمْ لَمْ تَكُنْ وَأَصْلُ التَّخَنُّثِ التَّكْسُّرُ وَالَّذِينَ فَإِذَا كَانَ كَمَا وَصَفْنَا
 لَكَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ فِي النِّسَاءِ آرَبٌ وَكَانَ ضَعِيفُ الْعَقْلِ لَا يَقْطِنُ لِأُمُورِ
 النَّاسِ أَبْلَهُ فَحِينَئِذٍ يَكُونُ مِنْ غَيْرِ أُوْلَى الْإِرْبَةِ الَّذِينَ أُبَيِّحَ لَهُمُ الدُّخُولُ
 عَلَى النِّسَاءِ

Maksudnya: *Mukhannath* itu bukanlah orang yang dikenali melakukan perbuatan keji dan dikaitkan dengan perkara tersebut. Tetapi *mukhannath* ialah seorang lelaki yang memiliki ciri-ciri keperempuanan yang sangat dominan dalam penciptaannya sehingga menyerupai wanita asli. Mereka memiliki kelembutan dalam segala aspek; dalam percakapan, pandangan, nada suara, cara berfikir dan perbuatan, sama ada mereka terlibat dengan aktiviti maksiat yang keji ataupun tidak. Sekiranya mereka tidak mempunyai keinginan terhadap wanita dan lemah akalnya serta tidak memiliki kefahaman dalam urusan manusia, maka mereka tergolong dalam golongan yang disebut ‘*ghayr uli al-irbah*’ (dalam surah Al-Nur). Oleh itu, mereka diharuskan untuk masuk dan bersama-sama para wanita.¹⁰¹

c. Mazhab Syafie

الْمُخَنَّثُ مَنْ يَتَخَلَّقُ بِأَخْلَاقِ النِّسَاءِ فِي حَرَكَةٍ أَوْ هَيْئَةٍ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ
 خِلْقَةً فَلَا إِثْمَ

Maksudnya: “*Mukhannath* ialah golongan yang berperangai seperti wanita, terutama dalam pergerakan dan tindak tanduk mereka. Sekiranya asal kejadian mereka begitu, maka tidaklah berdosa”.¹⁰²

Al-Nawawi (1994) dalam *Sharh al-Minhaj* telah berkata,

قَالَ الْعُلَمَاءُ: الْمُخَنَّثُ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا مَنْ خَلَقَ كَذَلِكَ، وَلَمْ يَتَكَلَّفِ
 التَّخَلُّقَ بِأَخْلَاقِ النِّسَاءِ، وَزَيَّهَنَ، وَكَلَامِهِنَّ، وَحَرَكَاتِهِنَّ، بَلْ هُوَ خِلْقَةً
 خَلَقَهُ اللَّهُ عَلَيْهَا فَهَذَا لَا دَمَّ عَلَيْهِ، وَلَا عَتَبَ، وَلَا إِثْمَ وَلَا عُقُوبَةٌ؛ لِأَنَّهُ

101 Ibn Abd al-Barr, Yusuf ibn Abdullah, 1967. al-Kandahlawi, Muhammad Zakariyya, 2003.

102 Muhammad al-Khatib al-Shirbini, 1994, *Mughni al-Muhtaj*, Beirut, Dar al-Fikr.

مَعْدُورٌ لَا صُنْعَ لَهُ فِي ذَلِكَ، وَلِهَذَا لَمْ يُنْكِرِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَوَّلًا دُخُولَهُ عَلَى النِّسَاءِ، وَلَا خُلُقَهُ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ حِينَ كَانَ مِنْ أَصْلِ
خَلْقَتِهِ، وَإِنَّمَا أَنْكَرَ عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ مَعْرِفَتَهُ لِأَوْصَافِ النِّسَاءِ، وَلَمْ يُنْكِرِ
صِفَتَهُ وَكَوْنَهُ مُحَنَّثًا.

الضَّرْبُ الثَّانِي مِنَ الْمُحَنَّثِ هُوَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ خِلْقَةً، بَلْ يَتَكَلَّفُ
أَخْلَاقَ النِّسَاءِ وَحَرَكَاتِهِنَّ وَهَيْئَاتِهِنَّ وَكَلَامَهُنَّ، وَيَتَرَيَّا بِرَبِّهِنَّ، فَهَذَا هُوَ
الْمَذْمُومُ الَّذِي جَاءَ فِي الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ لَعْنُهُ، وَهُوَ بِمَعْنَى الْحَدِيثِ
الْآخِرِ (لَعَنَ اللَّهُ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ، وَالْمُتَشَبِّهِينَ بِالنِّسَاءِ
مِنَ الرِّجَالِ) وَأَمَّا الضَّرْبُ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ بِمَلْعُونٍ، وَلَوْ كَانَ مَلْعُونًا لَمَا
أَقَرَّهُ أَوَّلًا.

Maksudnya: Para ulama telah membahagikan *mukhannath* kepada dua golongan.

Pertama: *Mukhannath* yang sememangnya diciptakan sebegini sejak azali dan mereka tidak mengada-adakan atau berpura-pura berperangai seperti wanita, juga menyerupai wanita dalam berpakaian, percakapan dan pergerakan mereka. Dalam keadaan ini, mereka tidak dipersalahkan, tidak berdosa, tiada aib serta tiada hukuman dikenakan kerana dimaafkan.

Kedua: *Mukhannath* yang berlagak seperti wanita dalam diam dan gerakannya, juga sengaja menyerupai wanita dalam percakapan serta berpakaian, maka golongan ini dicela sepertimana yang disebut dalam hadith bahawa laknat bagi mereka.¹⁰³

d. Mazhab Hanbali

الْمُحَنَّثُ الَّذِي لَا شَهْوَةَ لَهُ فَحُكْمُهُ حُكْمُ ذَوِي الْمَحْرَمِ فِي النَّظَرِ فَإِنْ كَانَ
الْمُحَنَّثُ ذَا شَهْوَةٍ وَيَعْرِفُ أَمْرَ النِّسَاءِ فَحُكْمُهُ حُكْمُ غَيْرِهِ

Maksudnya: “*Mukhannath* yang tidak memiliki nafsu syahwat, maka hukumnya adalah seperti bersama-sama dengan mahram dalam bab melihat manakala *mukhannath* yang memiliki nafsu

syahwat dan mengetahui perihal wanita maka hukumnya seperti bersama-sama bukan mahram”.¹⁰⁴

Daripada penjelasan definisi *mukhannath* menurut empat mazhab, penyelidik memilih pandangan Imam al-Nawawi daripada mazhab Syafie yang memberikan definisi *mukhannath* kepada dua jenis iaitu *mukhannath* yang sememangnya dilahirkan sebegitu sejak azali dan *mukhannath* yang berlagak seperti wanita.

Pandangan Syafie ini turut dinukilkan oleh ulama lain, antaranya Al-Mubarakfuri (2008)¹⁰⁵:

قَالَ النَّوَوِيُّ الْمُحَنَّثُ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا مَنْ خُلِقَ كَذَلِكَ وَلَمْ يَتَكَلَّفِ
التَّحَلُّقَ بِأَخْلَاقِ النِّسَاءِ وَزِيَّهَتْنِ وَكَلَامِهِنَّ وَحَرَكَاتِهِنَّ وَهَذَا لَا دَمَّ عَلَيْهِ
وَلَا إِثْمٌ وَلَا عَيْبٌ وَلَا عُقُوبَةٌ لِأَنَّهُ مَعْدُورٌ. وَالثَّانِي مَنْ يَتَكَلَّفُ أَخْلَاقَ
النِّسَاءِ وَحَرَكَاتِهِنَّ وَسَكَنَاتِهِنَّ وَكَلَامَهُنَّ وَزِيَّهَتْنِ فَهَذَا هُوَ الْمَدْمُومُ الَّذِي
جَاءَ فِي الْحَدِيثِ لَعْنُهُ.

Maksudnya: Telah berkata Imam Al-Nawawi, *mukhannath* terbahagi kepada dua golongan:

Pertama: *Mukhannath* yang telah diciptakan sebegitu sejak azali dan mereka tidak mengada-adakan atau berpura-pura berperangai seperti wanita, juga menyerupai wanita dalam berpakaian, percakapan dan pergerakan mereka. Dalam keadaan ini, mereka tidak dipersalahkan, tidak berdosa, tiada aib serta tiada hukuman dikenakan kerana dimaafkan.

Kedua: *Mukhannath* yang berlagak seperti wanita dalam tingkah laku, diam dan gerakannya, juga sengaja menyerupai wanita dalam percakapan serta berpakaian, maka golongan ini dicela sepertimana yang disebut dalam hadith bahawa laknat bagi mereka.

Musa Shahin Lashin (2002) turut menyatakan¹⁰⁶:

قَالَ الْعُلَمَاءُ: الْمُحَنَّثُ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا مَنْ خُلِقَ كَذَلِكَ، وَلَمْ يَتَكَلَّفِ
التَّحَلُّقَ بِأَخْلَاقِ النِّسَاءِ وَزِيَّهَتْنِ وَكَلَامِهِنَّ وَحَرَكَاتِهِنَّ، بَلْ هُوَ خِلْقَةٌ،
خَلَقَهُ اللَّهُ عَلَيْهَا، الضَّرْبُ الثَّانِي مِنَ الْمُحَنَّثِ هُوَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ

104 Ibn Qudamah, 1996.

105 Al-Mubarakfuri, 2008, *Tuhfat al-Ahwazi bi Sharh Jami' al-Tirmidhi*, Maktabah Shamelah Online.

106 Musa Shahin Lashin, 2002, *Fath al-Mun'im Sharh Sahih Muslim*. Dar al-Shuruq.

خَلْقَهُ، بَلْ يَكْفُلُ أَخْلَاقَ النِّسَاءِ وَحَرَكَاتِهِنَّ وَهَيْئَاتِهِنَّ وَكَلَامَهُنَّ،
وَيَتَرَبَّيَّنَ بَيْنَهُنَّ

Maksudnya: Ulama telah berkata, *mukhannath* terbahagi kepada dua golongan. Golongan pertama, *mukhannath* yang sememangnya diciptakan sebegitu secara azali dan mereka tidak mengada-adakan atau berpura-pura berperangai seperti wanita dalam berpakaian, percakapan dan pergerakan mereka. Bahkan ia adalah semulajadi kerana Allah SWT telah menjadikannya sebegitu. Golongan kedua, *mukhannath* yang tidak diciptakan dengan sifat semulajadi sebegitu, tetapi sengaja menyerupai wanita dalam tingkah laku, gerakan, keadaan, percakapan serta cara berpakaian.

MUKHANNATH DARI SUDUT PERUBATAN DAN KAITAN DENGAN TRANSGENDER

Dari konteks psikologi, istilah ‘*effeminate*’ digunakan untuk lelaki yang menunjukkan tingkah laku dan gaya yang lemah-lembut iaitu feminin dan bukannya maskulin seperti biasanya seorang lelaki. Lelaki lembut atau *effeminate* ini terdedah kepada risiko dibuli dan mengalami konflik dan tekanan psikologi. Bernard (1989) dalam satu kajian jangkamasa panjang terhadap 55 lelaki *effeminate*, mendapati mereka menunjukkan kecenderungan homoseksual (melakukan hubungan seks sesama jantina) yang tinggi (63.6%) berbanding heteroseksual (melakukan hubungan seks dengan jantina yang berbeza) (5.5%).¹⁰⁷

Isu berkenaan dengan transgender pula mula diperkatakan oleh Magnus Hirschfeld (1869-1935) dalam bukunya yang bertajuk, “*The Transvestites: An Investigation of the Erotic Desire to Cross Dress*”. Istilah trans iaitu tukar atau silang pula dikatakan bermula sekitar era 1960-an oleh Virginia Prince.¹⁰⁸ Pada ketika itu, istilah transeksual merujuk kepada golongan transgender yang telah dipopularkan oleh Dr. Harry Benjamin (1996).

Istilah ini dikatakan mula popular sekitar era 1970-an dan semakin diperluaskan pada tahun-tahun seterusnya yang menegaskan bahawa terdapat individu yang merasa tidak selesa dengan jantina semulajadinya dan lebih selesa memperkenalkan identiti diri sebagai jantina yang difikirkan dalam minda mereka.¹⁰⁹

Transgender merupakan individu yang merasakan bahawa mereka terperangkap dalam tubuh badan yang berlawanan dengan naluri dan perasaan mereka dan menjurus kepada menjadi jantina yang berlainan dengan jantina

107 Zuger, Bernard, 1989, *Homosexuality in families of boys with early effeminate behavior: An epidemiological study*, Arch Sex Behav 18, 155–166 (1989). <https://doi.org/10.1007/BF01543121>

108 Chang Lee Wei et al. ,2012, *Transgenderism in Malaysia*, Journal of Dharma 37(1).

109 Chang Lee Wei et al., 2012.

kelahiran mereka.¹¹⁰ Golongan ini bukanlah mereka yang dilahirkan sebagai khunsa yang mengalami masalah alat reproduksi, organ pembiakan luaran atau dalaman, mahupun hormon dan kromosom.

Dari sudut evolusi klasifikasi diagnosis psikiatri, Beek et al (2016) yang menulis mengenai sejarah klasifikasi diagnosis psikiatri berkait kecelaruan gender menyimpulkan bahawa klasifikasi diagnosis sangat berkait rapat dengan konseptualisasi sesuatu keadaan.¹¹¹ Klasifikasi diagnosis psikiatri untuk isu gender sedang melalui satu evolusi dan semakin hebat diperdebatkan akhir-akhir ini sehingga terminologi yang digunakan sering berubah-ubah dari semasa ke semasa.

Hakikatnya, seseorang manusia mempunyai pelbagai identiti contohnya dari segi bangsa, warganegara, gender malah pekerjaan. Identiti gender adalah salah satu identiti yang stabil pada suatu masa dahulu yang mana gender adalah ditentukan oleh jantina semasa dilahirkan. Ini bermakna hampir dalam semua keadaan, identiti gender adalah serasi dengan ciri-ciri seksual seseorang.

Dalam konteks perbincangan ini, kita mengambil terminologi kecelaruan gender (*gender incongruence*) sebagai keadaan yang mana seseorang mempunyai pengalaman gender yang tidak serasi dengan keadaan alat kelamin seseorang itu dilahirkan. Terminologi transgender pula adalah satu terminologi yang luas yang memayungi semua fenomena berkait dengan kecelaruan gender.¹¹²

Rujukan utama bagi perbincangan klasifikasi diagnosis ini ialah DSM-5¹¹³. Perubahan terminologi dapat dilihat pada setiap edisi DSM ini. Walau bagaimanapun, klasifikasi diagnosis DSM dan juga ICD¹¹⁴ yang digunakan di seluruh dunia bagi membuat diagnosis psikiatri dilihat tidak dapat dijadikan asas kepada perbincangan *mukhannath* kerana terlalu banyak kontroversi dan polemik.

Ia berdasarkan faktor-faktor berikut:

1. Tiadanya bukti saintifik yang kukuh dalam menyokong klasifikasi diagnosis bagi kecelaruan gender sepertimana penggubalan klasifikasi diagnosis perubatan yang lain.
2. Konsep normal dan tidak normal boleh pula berubah-ubah mengikut peredaran masa yang mana ini sangat bertentangan dengan fitrah

110 American Psychological Association, 2011.

111 Titia F. Beek, Peggy T. Cohen-Kettenis & Baudewijntje P.C. Kreukels, 2015, *Gender incongruence/gender dysphoria and its classification history*. International Review of Psychiatry.

112 Hatta Sidi, Mohamed Hatta Shaharom & Ramli Hassan, 2006, *Seksualiti manusia: keharmonian jalinan antara jantina*. Dewan Bahasa dan Pustaka.

113 DSM adalah Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Edisi terkini iaitu *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th Edition* (DSM-5 2013) yang merupakan edisi terkini adalah konsensus pakar-pakar psikiatri dan psikologi klinikal di Amerika Syarikat dalam mendiagnosa penyakit.

114 ICD adalah *International Statistical Classification of Disease and Related Health Problems* (ICD) adalah sistem pengkelasan penyakit yang ditulis di bawah penyeliaan *World Health Organization*. Edisi terbaru adalah ICD 11 (2018).

kejadian manusia yang jelas dan stabil. Pada masa kajian ini dibuat, kecelaruan gender atau *gender incongruence* adalah terma perubatan terkini yang diguna pakai untuk golongan transgender mengikut ICD 11, yang mana keadaan ini dianggap normal dan bukan penyakit.

3. Suasana sosial dan politik, malah keperluan tuntutan insurans, telah banyak mempengaruhi konsep kecelaruan gender melebihi bukti saintifik yang ada.

Sebenarnya, umat Islam memerlukan klasifikasi diagnosis psikiatri yang merujuk kepada asas-asas yang kukuh dan tidak terikut-ikut, malah lebih teruk lagi diperkotak-katikkan dengan kekeliruan dunia psikiatri barat.

Namun, fakta perubatan yang tidak dapat disangkal adalah proses penentuan jantina bagi seorang manusia adalah proses fisiologi yang jelas berdasarkan empat peringkat iaitu peringkat kromosom, peringkat gonad, peringkat genital dalaman dan peringkat genital luaran¹¹⁵.

Sebarang keabnormalan di mana-mana peringkat ini menyebabkan penyakit perubatan yang dikenali sebagai *Disorder Of Sex Development* (DSD) yang kemudiannya ditakrifkan sebagai *khunsa wadih* atau *khunsa mushkil*. Justeru, tanpa sebarang keabnormalan di mana-mana peringkat pembentukan jantina, jelas menunjukkan transgender tidak termasuk dalam DSD dan kerana itu transgender bukan dikategorikan sebagai khunsa, sama ada *khunsa wadih* ataupun *khunsa mushkil*.

PERBINCANGAN DAN KESIMPULAN

Berdasarkan dapatan kajian, penyelidik telah membuat kesimpulan berkenaan perkaitan istilah perubatan-sains dengan istilah fiqh untuk mendapatkan definisi *mukhannath*.

Dapat difahami bahawa khunsa dan *mukhannath* bukan daripada kategori yang sama kerana khunsa mempunyai masalah atau penyakit perubatan yang dikenali sebagai *Disorder Of Sex Development* (DSD) seperti mana yang telah diterangkan, manakala *mukhannath* tidak mempunyai sebarang masalah atau penyakit berkaitan perkembangan jantina.

Transgender berada di bawah kategori *mukhannath ghayr khalqi* dan ia bukanlah khunsa. Transgender (*transwomen*) juga merupakan satu perlakuan penyerupaan lelaki kepada wanita yang dibuat-buat dan bukan semulajadi, maka ia dikategorikan di bawah kumpulan *mukhannath ghayr khalqi*.

Penyelidik turut menyimpulkan bahawa kedudukan transgender terletak di bawah kategori *mukhannath ghayr khalqi*.

Justeru, penyelidik menyimpulkan bahawa *mukhannath* dari sudut fiqh terbahagi kepada dua golongan iaitu:

115 Sabyasachi Sircar, 2008, *Principles of Medical Physiology*, Thieme, New York.

1. *Mukhannath Khalqi*

Lelaki yang dilahirkan semulajadi lembut dari sudut fizikal dan perlakuan serta tidak mengada-adakan perilaku seperti wanita. Golongan ini tidak berdosa dan tidak termasuk dalam golongan yang dilaknat seperti yang disebut dalam hadith, selagi mana mereka tidak mengada-adakan atau berpura-pura berperangai seperti wanita dalam berpakaian, percakapan dan pergerakan mereka.

2. *Mukhannath Ghayr Khalqi*

Lelaki yang sengaja menyerupai wanita dalam tingkah laku, percakapan, berpakaian dan sebagainya. Golongan ini adalah berdosa dan termasuk dalam golongan yang dilaknat seperti yang disebut dalam hadith.

Oleh itu, *mukhannath khalqi* iaitu mereka yang semulajadi diciptakan lembut, tetapi memilih untuk lebih menyerupai wanita dalam berpakaian, percakapan dan pergerakan, mereka yang sebegini dikategorikan juga sebagai *mukhannath ghayr khalqi* dan dilaknat berdasarkan hadith.

Ini juga menunjukkan seorang lelaki yang lembut itu tidak akan dilaknat dan dimurkai Allah SWT jika kelembutan itu merupakan sifat semulajadinya dan tidak dibuat-buat ataupun ia hanya sekadar naluri yang bersifat dalaman dan tidak dizahirkan dengan menyerupai seorang wanita. Namun, jika ia bertindak melangkaui 'garis sempadan' yang dilarang Allah SWT iaitu menyerupai wanita seperti memakai pakaian dan perhiasan wanita serta bersolek, maka ia telah melampaui batas dan hendaklah bertaubat kepada Allah SWT.

Bagi menjawab dakwaan golongan pondan, mak nyah, darai, bapak dan transgender yang menganggap mereka adalah golongan yang dilahirkan semulajadi lembut atau *mukhannath khalqi*, berbalik kepada takrifan tadi, ternyata perlakuan mereka yang sengaja menyerupai wanita dalam berpakaian dan sebagainya menunjukkan golongan ini termasuk dalam kumpulan *mukhannath ghayr khalqi* yang tidak diiktiraf dalam Islam.

Ilmu perubahan juga telah membuktikan bahawa transgender bukan dikategorikan sebagai khunsa, sama ada *khunsa wadih* ataupun *mushkil* kerana tidak mempunyai sebarang keabnormalan atau penyakit di mana-mana peringkat fisiologi penentuan jantina atau dikenali sebagai *Disorder Of Sex Development* (DSD).

Justeru, kajian ini menyimpulkan bahawa transgender atau mak nyah tergolong dalam golongan *mukhannath* yang kedua iaitu *mukhannath ghayr khalqi* kerana adanya perlakuan penyerupaan wanita secara sengaja dan bukan semulajadi.

RUJUKAN

- Abu Dawud, Sulaiman. 2009. *Sunan Abi Dawud*. Dar al-Risalah al-‘Ilmiyyah.
- Ahmad Muhlasul. 2009. *Khunsa Dalam Tinjauan Fiqh dan Medis*. Disertasi Sarjana, Fakulti Syariah, Universiti Islam Sunan Kunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Al-Asqalani, Ibn Hajar Ahmad bin Ali. 2015. *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Fayruzabadi. 1997. *Kamus al-Muhit*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Al-Mubarakfuri. 2008. *Tuhfat al-Ahwazi bi Sharh Jami‘ al-Tirmidhi*. Maktabah Shamelah Online.
- Al-Nawawi, 1994, *Al-Minhaj Syarah Sahih Muslim*, Muassasah Qurtubiyah. Al-Quran al-Karim
- Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. 2006. *al-Jami‘ li Ahkam al-Qur‘an*. Beirut: Ihya al-Turath al-Arab.
- Al-Samarqandi, Ala al-Din. 2009. *Tuhfah al-Fuqaha’*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Sarkhasi, Syams al-Din. 1993. *Kitab al-Mabsut*. Beirut: Dar al-Ma‘rifah
- Al-Suyuti, Jalaluddin Abdul Rahman. 1998. *al-Ashbah wa al-Nadza‘ir fi Qawaid wa Furu‘ al-Shafi‘iyyah*. Kaherah: Dar al-Salam.
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. 1995. *Jami‘ al-Bayan fi Tafsir al-Qur‘an*. Beirut: Dar al-Fikr al-Ma‘rifah.
- Amri Marzali. 2016. Menulis Kajian Literatur. *Jurnal Etnosia*. Vol. 01, No. 02.
- Ani Amelia Zainuddin & Zaleha Abdullah Mahdy. 2017. The Islamic Perspectives of Gender-Related Issues in the Management of Patients with Disorders of Sex Development. *Archives of Sexual Behavior* 46. no. 2: 353–60.
- Anisatul-Qalbi Mohd Sofiyuddin et. Al. 2019. Disorder Of Sex Development (DSD): Pengklasifikasian Menurut Perspektif Islam. *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah Special Issue* (2019).
- Chang Lee Wei et al. 2012. Transgenderism in Malaysia. *Journal of Dharma* 37(1).
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th Edition* (DSM-5 2013)
- FT Mufti backs call to revisit edict against transgenders. 2018. <https://www.malaymail.com/news/malaysia/2018/02/15/ft-mufti-backs->

call-to- review-edict-against-transgenders/1578347. 15 Februari 2018.

- Hatta Sidi, Mohamed Hatta Shaharom & Ramli Hassan. 2006. *Seksualiti manusia: keharmonian jalinan antara jantina*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hughes, I.A. 2008. Disorder of Sex Devlopment: A New Definition and Classification. *Best Practice & Research Clinical Endocrinology & Metabolism*. 119 – 134.
- Ibn Abidin, Muhammad Amin. 1996. *Hasyiah Rad al-Mukhtar/ Hashiat Ibn Abidin*. Cet: 2, Mesir.
- Ibn Nujaim, al-Syeikh Zainuddin al-Shahir bin Ibn Nujaim. 1985. *al-Bahru al-Rai' Kanzu al-Daqaik*. Beirut: Darul Ma'rifat.
- Ibn Qudamah. 1996. *Al-Mughni*. Riyad: Dar Alamul Kutub.
- Ibn Taimiyyah, 2005, *Majmu' al-Fatawa Ibn Taimiyyah*, al-Mansurah, Dar al-Wafa'.
- Ibn Kathir. 1998. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Riyadh: Dar al-Nasyar.
- Ibn Manzur. 1999. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir.
- International Statistical Classification of Disease and Related Health Problems (ICD)*. World Health Organization.
- Kamus Dewan Edisi Keempat. 2005. <https://prpm.dbp.gov.my/>
- Kamus Istilah Bahasa Melayu, Pusat Rujukan Persuratan Melayu Dewan Bahasa Dan Pustaka. <https://prpm.dbp.gov.my/>
- Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait. 1983. *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyah Al-Kuwaitiyah*. Cet 2.
- Kerajaan kesal Sajat bertelekung di Tanah Suci: Mujahid. 2020. <https://www.sinarharian.com.my/article/68532/BERITA/Nasional/Kerajaan-kesal-Sajat-bertelekung-di-Tanah-Suci-Mujahid>. 3 Februari 2020.
- Klaus Krippendorff. 2004. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, 2nd edition. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Mahfudzah Mohamad. 2015. Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender: Perspektif Undang-undang Jenayah Syariah. *Jurnal Undang-undang dan Masyarakat*. Bil. 19 (2015), hlm. 33.
- Mobeen Vaid, 2017, *And the Male Is Not like the Female: Sunni Islam and Gender Nonconformity (Part I)*. https://www.academia.edu/34017417/_And_the_Male_Is_Not_like_the_Female_Sunni_Islam_and_Gender_Nonconformity

- Muhammad al-Khatib al-Shirbini. 1994. *Mughni al-Muhtaj*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Muhammad Rawas. 1988. *Mu'jam Lughah al-Fuqaha'*. Beirut: Dar al-Nafa.
- Musa Shahin Lashin, 2002. *Fath al-Mun'im Sharh Sahih Muslim*. Dar al-Shuruq.
- Nik Abdul Rashid bin Nik Abdul Majid. 1987. *Mak Nyah dari segi Undang-Undang Negara*, Kertas Kerja Seminar Mak Nyah, Universiti Malaya. 24-25 Oktober 1987.
- Penggunaan Ayat Al-Quran Oleh Transgender. 2018.
<http://wafiq.my/2018/10/30/penggunaan-ayat-al-quran-oleh-transgender/>. 30 Oktober 2018.
- Sabyasachi Sircar. 2008. *Principles of Medical Physiology*. Thieme: New York.
- Titia F. Beek, Peggy T. Cohen-Kettenis & Baudewijntje P.C. Kreukels. 2015. Gender incongruence/gender dysphoria and its classification history. *International Review of Psychiatry*.
- Wan Halim Othman. 1987. *Dilema Mak Nyah di Dalam Masyarakat Malaysia*, Kertas Kerja Seminar Mak Nyah, Universiti Malaya. 24-25 Oktober 1987.
- White, Marilyn Domas & Emily E. Marsh. 2006. Content analysis: A flexible methodology. *Library trends*. 55.1 22-45.
- Willing, C. & Wendy Stainton-Roger W. 2008. *The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology*. London: Sage.
- Zaliha Tak. 1998. *Khuntha Dan Mukhannath Menurut Perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Zayd Al-Munawi, 2003, *Faidhul Al-Qadir*, Beirut, Darul Fikr Al-Ilmiyah.
- Zuger, Bernard. 1989. Homosexuality in families of boys with early effeminate behavior: An epidemiological study. *Arch Sex Behav* 18, 155–166 (1989). <https://doi.org/10.1007/BF01543121>

PRINSIP HUKUM PLASMA DARAH DALAM MAKANAN

Mohd Izhar Ariff bin Mohd Kashim, Sahilah Abdul Mutalib,
Nurina Anuar, Muhammad Zaini Yahaya, Muhammad Nazir
Alias, Wan Maslukma Wan Zaharudin

ABSTRAK

Plasma darah merupakan salah satu juzuk daripada darah. Dewasa ini, ia digunakan dalam produk makanan disebabkan kandungannya yang kaya dengan protein. Tujuannya, adalah bagi menambahkan kekenyalan serta memperbaiki tekstur produk makanan terutama dalam penghasilan produk makanan proses seperti bebola daging dan surimi. Terdapat kekeliruan terhadap penentuan hukum plasma darah sama ada ia mengikuti prinsip-prinsip hukum yang telah ditetapkan di dalam Islam atau sebaliknya. Oleh itu, kertas kerja ini bertujuan untuk mengaplikasi prinsip penentuan hukum plasma darah dalam produk makanan menurut Islam. Kajian ini merupakan kajian kualitatif menggunakan kaedah temubual pakar dan kaedah literasi pustaka dengan merujuk buku-buku serta jurnal berkaitan plasma darah. Kajian ini mendapati bahawa terdapat empat aplikasi prinsip dalam penentuan hukum plasma darah iaitu prinsip halal dan haram makanan, prinsip *istihalah*, prinsip masalah, dan prinsip *darurah*. Kajian ini amat signifikan kepada pihak berkuasa seperti Hab Halal JAKIM bagi menambah baik sistem sedia ada manakala bagi para pengilang dan masyarakat awam umumnya dalam menyediakan dan memilih makanan mengikut kepada prinsip hukum yang ditetapkan oleh agama Islam. Kajian berkaitan penggunaan plasma darah dalam produk makanan yang melibatkan kajian makmal dan digandingkan dengan penyelidikan fiqh juga boleh dilaksanakan pada masa akan datang.

Kata Kunci : *Plasma, Darah, Prinsip, Makanan, Protein*

PENDAHULUAN

Makanan merupakan keperluan fisiologi kepada manusia. Makanan menghasilkan tenaga, yang mana ia berperanan penting dalam pembiakan, pembelajaran dan kelangsungan hidup manusia. Dalam agama Islam, makanan bukan sekadar memberi pengaruh kepada perkembangan fisiologi malah, ia

turut memberi kesan kepada aspek rohani dalam diri manusia. Hal ini telah dijelaskan oleh Allah SWT dalam firmanNya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ
إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, makanlah daripada benda-benda yang baik (iaitu yang halal) yang telah Kami berikan kepada kamu, dan bersyukurlah kepada Allah, jika betul kamu beribadat kepadaNya (al-Baqarah:172)

Sejajar dengan perkembangan teknologi yang begitu pesat, terdapat banyak makanan yang mengandungi unsur-unsur haram di dalamnya. Hal ini pasti berada dalam situasi yang mencemaskan apabila terdapat kajian yang terbaharu menunjukkan bahawa para penyelidik dari Universiti Sains Islam Malaysia telah menjalankan kajian ke atas dua belas sampel surimi yang diambil di pasar raya sekitar Nilai dan Putrajaya dan mendapati hasil daripada analisis ELISA, lima daripadanya mengandungi plasma protein darah *bovine* (lembu), dua daripada *avian* (ayam), dan dua lagi daripada *porcine* (babi) (Afiqah Salahuddin et.al 2015). Penolong Pengarah Kanan Bahagian Hubungan Halal Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Mohd. Amri Abdullah menyatakan di dalam akhbar Utusan Malaysia, plasma darah haiwan yang digunakan adalah terdiri daripada ayam, lembu dan babi bertujuan mencantikkan serta menambah kualiti bebola ikan supaya lebih kenyal (Utusan Malaysia, 2015).

Nama komersial bagi makanan tiruan seperti bebola ikan, kek ikan (*fish cake*), ketam dan udang tiruan dan produk seumpama ini ialah *surimi*. *Surimi* dihasilkan daripada renciah isi ikan, tetapi disebabkan mutunya yang rendah, isi ikan kekurangan kemampuan untuk mengental. Bagi menampung kekurangan ini, pengeluaran mencampurkannya dengan bahan pengental seperti serbuk protein plasma darah (Persatuan Pengguna Pulau Pinang 2006). Aminah Abdullah (2000) juga menyatakan daripada hasil penyelidikan menunjukkan bahawa bagi meningkatkan dan mengekalkan produk makanan yang berasaskan *surimi*, plasma protein darah haiwan digunakan.

DEFINISI DAN KEGUNAAN PLASMA DARAH DALAM PRODUK MAKANAN

Darah terbahagi kepada dua pecahan utama iaitu pecahan selular dan tidak selular. Pecahan selular mengandungi sel darah merah, sel darah putih, dan platelet. Manakala, pecahan kedua iaitu pecahan tidak selular terdiri daripada plasma. Sejajar dengan itu, (Rhoades, 2003) mendefinisikan plasma sebagai keseluruhan darah manusia yang telah diceraikan daripada elemen-elemen yang membentuk iaitu sel-sel darah dan platelet. Selain itu, plasma darah merupakan komponen cecair yang berwarna kuning pudar (Rhoades, et. al

2003) yang mana ia terhasil disebabkan kewujudan satu pigmen iaitu hempedu dan ia meliputi 60% daripada jumlah isipadu darah (Shepro et.al, t.th).

Tambahan lagi, plasma darah juga mengandungi gas yang telah terlarut seperti oksigen, karbon dioksida, hormon-hormon, enzim, vitamin-vitamin dan mineral-mineral. Ia juga mengandungi juzuk-juzuk lain yang meliputi bahan buangan yang pelbagai seperti urea dan asid urik (Rodney, 2003). Pecahan plasma protein boleh dibahagikan kepada beberapa juzuk pecahan utama iaitu albumin, globulin, dan fibrinogen. Ini menjadikan serum albumin merupakan yang terbanyak dan yang paling penting dalam kegunaan komersial (Terte, 2011). Serum protein albumin, globulin dan fibrinogen apabila dikeringkan, menjadi serbuk plasma darah yang berwarna putih yang mana ia mempunyai pigmentasi yang sedikit (Terte, 2011).

Sehubungan itu, teknologi moden pada masa kini telah memberi kesan kepada penghasilan produk makanan. Lanjutan itu, darah telah digunakan secara tradisional sebagai bahan yang berprotein tinggi dalam makanan manusia dan pemakanan binatang (*animal feed*) (Hseih, 2014). Darah lembu (*bovine blood*) mengandungi 80.9% air, 17.3% protein, 0.23% lipid, 0.07% karbohidrat, dan 0.62% mineral (Duarte, 1999) digunakan secara meluas dalam industri proses dan penghasilan makanan kerana ia mempunyai rasa yang natural dan warna gelap yang terhasil disebabkan oleh wujudnya sel darah merah (Ofori, 2012).

Selain itu, plasma protein yang diperoleh daripada darah juga digunakan di dalam produk makanan. Penggunaan plasma protein dalam makanan mampu menambahkan kualiti produk makanan. Plasma protein berfungsi sebagai pengemulsi, pengental, penambahbaik tekstur makanan, dan menjadi protein tambah kepada makanan (Hurtado et al. 2011). Hal ini disebabkan kandungan plasma yang mengandungi molekul protein seperti globulin, albumin, sangat membantu dalam proses pengentalan sesuatu produk makanan. Produk berasaskan darah bukan sahaja digunakan secara meluas dalam pemprosesan produk makanan malah, ia turut digunakan dalam industri daging serta industri lain contohnya seperti plasma darah yang telah kering dan disembur serta digunakan sebagai ganti telur dalam industri pembuatan kek dan bakeri (Bah, 2013).

Kebaikan Penggunaan Plasma Darah

Penggunaan produk plasma darah dalam makanan mempunyai kebaikan dan keburukan yang mana ia harus diberi perhatian yang sewajarnya bagi memastikan produk sesuatu makanan memenuhi kehendak dan keperluan pengguna. Antara kebaikan penggunaan plasma darah ialah:

Menjimatkan kos

Antara kebaikan penggunaan darah lembu dalam makanan adalah menyumbang kepada penjimatan ekonomi. Ini kerana, ia mempunyai kos yang rendah namun berkualiti tinggi sebagai sumber protein dan juga membekalkan nutrien kepada manusia.(Ofori, 2014).

Hal ini adalah sangat relevan dalam membantu kepada pembangunan negara yang mana kebanyakan negara kini mengalami masalah kekurangan zat pemakanan yang bersumberkan protein. Ia menjadi masalah utama kerana kebanyakan penduduk tidak mampu untuk membeli produk makanan yang bersumberkan protein daripada daging atau ternakan kerana memakan kos yang tinggi. Maka, penggunaan yang berterusan yang diperoleh daripada darah untuk digunakan dalam makanan manusia dan pemakanan haiwan justeru dapat membantu dalam pertumbuhan ekonomi (Ofori, 2014).

Membantu dalam pemuliharaan persekitaran

Selain daripada akan kehilangan sumber utama protein yang amat berharga yang diperoleh daripada darah, plasma darah yang dijadikan sebagai bahan buangan akan menyebabkan masalah pencemaran udara (Ofori, 2012).

Pada tahun ini, berdasarkan statistik Jabatan Perkhidmatan Vetrinar (JPV), sebanyak 39,000 ribu stok lembu dan 40,000 kambing yang boleh digunakan dalam ibadah korban pada tahun ini (Harian Metro, 2016). Manakala di China, kira-kira 1,500,000 ton darah babi dihasilkan pada awal tahun ini dan mempunyai kandungan protein bersamaan dengan 2,000,000 ton daging dan 2,500,000 ton telur (Ofori, 2012).

Jika kita perhatikan dengan mendalam, sumber protein yang banyak ini akan hilang jika darah haiwan dijadikan sebagai bahan buangan. Bukan itu sahaja malah, negara akan mengalami masalah pencemaran udara yang serius dan mencemarkan sistem ekologi bumi (Hsieh, 2014). Oleh yang demikian, inisiatif untuk mengguna semula darah adalah sangat ekonomik dan sangat memberi kebaikan kepada ekologi (Hurtado, 2011).

Pengganti lemak

Lemak ialah bahan yang amat penting di dalam produk daging proses dan ia memberi peranan yang amat signifikan dalam menjadi pengikat kepada produk, mengekalkan kelembutan, kesegaran serta menyerlahkan rupa yang menarik kepada produk daging proses. Namun begitu, kandungan lemak dan kolesterol yang berlebihan dalam produk makanan berpotensi membawa pengguna kepada penyakit obesiti dan *hypercholesterolaemia*. Penyakit tersebut menjerumus ke arah individu yang akan mengalami pelbagai penyakit kronik terkait dengan sistem saluran (Viana, et.al, 2005). Oleh yang demikian, plasma darah digunakan sebagai pengganti lemak.

Hasil kajian yang dilakukan oleh (Viana et.al 2005) ke atas *ham pete* yang dicampur dengan plasma darah menunjukkan bahawa peningkatan pada kelembapan produk dan kandungan protein di dalam produk tersebut, di samping tidak memberi perubahan kepada bau atau aroma serta rasa produk.

Keburukan Penggunaan Plasma Darah

Harus diberi perhatian, walaupun penggunaan plasma protein mempunyai

kebaikan, namun terdapat juga beberapa keburukan penggunaan plasma darah dan ia wujud disebabkan beberapa faktor:

Kesihatan

Faktor kesihatan merupakan salah satu sebab mengapa pengguna mengelakkan daripada memakan produk makanan yang mengandungi darah. Hal ini berlaku adalah disebabkan wujud sesetengah pengguna yang mempunyai alahan terhadap protein darah. Hal ini pasti mendatangkan keburukan kepada pengguna. Alahan daging lembu, yang mana ia merupakan alahan yang paling biasa dalam kalangan kanak-kanak yang mana ia mencapai 1.5% hingga 6.5% dalam kalangan kanak-kanak yang menderita *atopic dermatitis* atau penyakit alahan makanan (Hsieh 2014). *Atopic dermatitis* atau ekzema adalah suatu keadaan yang menjadikan kulit boleh menjadi merah dan gatal. Ia adalah biasa pada kanak-kanak tetapi boleh berlaku pada sebarang usia. Ia juga boleh menyebabkan asma dan demam.

Hal ini berada dalam keadaan yang lebih membimbangkan apabila satu kajian dan analisis dibuat dan mendapati terdapat dua kes alahan *Bovine Serum Albumin* (BSA). Pertama, berkenaan dengan seorang juruteknik makmal perempuan yang mempunyai sejarah asma bronkial disebabkan oleh alahan kucing, dan telah didapati mengalami gangguan simptom bronkial akibat daripada menyedut serbuk BSA di tempat kerja. Kes kedua pula melibatkan seorang wanita yang mengalami sakit perut dan cirit-birit dengan serta merta selepas memakan daging babi yang dimasak. Selain itu, dia mempunyai tindak balas yang sama selepas memakan daging kambing dan keju kambing, dan begitu juga selepas memakan daging lembu. Kedua-dua pesakit dianalisa sebenarnya sangat sensitif dan mempunyai alahan kepada BSA dan serum albumin haiwan mamalia lain. Kedua-dua kes menunjukkan bahawa BSA, penyebab utama alahan makanan kepada golongan kanak-kanak, namun, ia juga boleh mencetuskan penyakit alahan makanan kepada golongan dewasa (Voltolini, 2013).

Menularnya penyakit BSE

Penggunaan darah dalam makanan menyebabkan pengguna merasa bimbang jika darah yang digunakan dalam makanan akan menjurus kepada penyakit BSE (*bovine spongiform encephalopathy*), atau penyakit lembu gila (Hsieh, 2012).

Penyakit BSE ialah *Bovine Spongiform Encephalopathy* (BSE) atau lebih dikenali sebagai “Penyakit Lembu Gila” merupakan satu penyakit yang menjangkiti otak serta boleh menyebabkan kematian dalam kalangan lembu dewasa. Ia juga boleh menjangkiti manusia dan menyebabkan “*Variant Creutzfeldt Jacob Disease*”. Penyakit ini dipercayai disebarkan melalui makanan yang mengandungi “*Meat and Bone Meal*” (MBM) daripada ternakan yang telah dijangkiti oleh BSE. Manakala, agen penyebab kepada penyakit ini ialah sejenis protein daripada ternakan yang dipanggil *prion*. Ternakan yang

terkena penyakit ini akan menunjukkan tanda penyakit saraf iaitu agresif, sukar berdiri dan berjalan dengan betul, tiada selera makan, kurus serta menyebabkan kematian.

Di Malaysia, masih belum ada kejadian BSE berlaku serta didapati bebas daripada penyakit ini. Walau bagaimanapun, kerajaan telah mengambil langkah pencegahan awal penyakit ini dengan larangan mengimport lembu hidup serta produk daging lembu dari negara Kesatuan Eropah serta United Kingdom (Jabatan Veterinar Pahang, 2016).

KAEDAH PENGUMPULAN PLASMA DARAH

Plasma darah haiwan yang diambil dari rumah sembelihan menjalani beberapa kaedah tertentu sebelum dicampurkan dan digunakan di dalam makanan. Kaedah yang paling utama adalah berkaitan dengan sistem penyembelihan.

Terdapat dua sistem penyembelihan tipikal yang digunakan bagi mengumpulkan darah dan plasma darah iaitu sistem penyembelihan terbuka dan sistem penyembelihan tertutup. Sistem penyembelihan terbuka menyalurkan darah dari haiwan sembelihan ke dalam saluran bekas yang terdedah. Oleh itu, sistem ini lebih berisiko tinggi kepada darah dan plasma darah disebabkan faktor yang tidak hygienik semasa proses penyembelihan dilakukan (Knipe, 1988; Langhoff 2003; Bah et al. 2013).

Manakala sistem kedua ialah sistem penyembelihan tertutup. Sistem ini membenarkan pengaliran darah dari haiwan sembelihan dengan cara yang lebih hygienik kerana berada dalam saluran tertutup seterusnya ia terhalang dari bangkai haiwan sembelihan (Bah, et al. 2013; Ribot 2006).

Kaedah pengumpulan seterusnya ialah darah akan dicampur dengan *anticoagulant* iaitu bahan anti pembeku darah. Disebabkan darah membeku dalam masa yang singkat, maka campuran anti pembeku darah seperti sodium sitrat akan mencegah darah daripada mengalami pembekuan (Bah, et.al 2013). Campuran anti pembeku darah boleh diletakkan di pisau sembelihan atau dicampur di dalam bekas pengumpulan darah (Knipe, 1988).

Darah yang telah dicampur dengan bahan campuran antikoagulan diasingkan kepada pecahan plasma dan haemoglobin. Proses pengasingan menggunakan dua kaedah sama ada *centrifugation* (pengemparan) atau *filtration* (penurasan) (Knipe, 1988). Selepas proses pengasingan, plasma darah akan disimpan dalam bentuk blok ais pepejal (Knipe, 1988) atau dikeringkan menggunakan kaedah kering-sembur atau *spray dried* (Gorbotov 1988).

HUKUM DARAH YANG MENGALIR ADALAH HARAM

Secara umumnya, para ulama daripada mazhab Hanafi, Maliki, Syafie dan Hanbali telah bersepakat bahawa hukum darah yang mengalir adalah haram untuk dimakan. Ia berdasarkan kepada firman Allah SWT :

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ
مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ
بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Maksudnya: Dan katakanlah (wahai Muhammad) tidak aku dapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging haiwan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging babi kerana ia adalah kotor atau tidak disembelih atas nama Allah. Tetapi sesiapa yang berada dalam keadaan terpaksa sedang dia tidak menginginkannya maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Penyayang (al-An'am: 145).

(Al-Qurtubi, 2004) menyatakan bahawa darah yang dinyatakan di dalam ayat ini ialah darah yang mengalir dan adalah diharamkan manakala selain daripadanya, dimaafkan. Bermaksud, ayat ini hanya mengkhususkan kepada pengharaman untuk memanfaatkan darah yang mengalir sebaliknya darah yang lain boleh dimanfaatkan.

Lanjutan daripada hal ini, bagi hukum darah yang tidak mengalir, terdapat perselisihan pendapat dalam kalangan ulama kerana pengharaman ini tidak termasuk darah ikan, serta darah yang tidak mengalir yang terdapat pada hati, jantung dan limpa serta darah yang masih tersisa pada saraf daging haiwan selepas disembelih (al-Bahuti, t.th.) Menurut pendapat Abu Yusuf dan Imam Shafie darah yang terdapat pada ikan dihukumkan najis kerana mengambil hukum pengharaman darah secara umum (al-Kasani, 2000). Ia juga turut disokong oleh salah satu pendapat Imam Malik dalam *al-Mudawwanah* (al-Qurtubi, 1996).

Manakala, bagi Abu Hanifah dan Muhammad serta pendapat lain daripada mazhab Maliki menyatakan bahawa darah ikan sebagai suci kerana para ulama telah berijmak bahawa keharusan untuk memakan ikan bersama-sama darah yang tersisa pada ikan (al-Kasani, 2000). Mereka juga berpendapat darah yang terdapat pada ikan adalah bukan darah, namun sebagai lembapan (al-Dusuqi, t.th).

APLIKASI PRINSIP PENENTUAN HUKUM PLASMA DARAH DALAM MAKANAN

Perbincangan mengenai hukum produk makanan yang berasakan plasma darah perlu dilakukan secara lebih teliti dan mendalam dengan membuat kajian terhadap pandangan fuqaha terhadap hukum sesuatu makanan. Melalui kajian yang dilakukan, terdapat empat prinsip penentuan hukum produk makanan berasakan plasma darah telah digariskan bagi memudahkan penentuan hukum pada masa akan datang. Melalui prinsip-prinsip tersebut, para ulama, saintis

dan para penyelidik dapat menjadikan ia sebagai garis panduan utama dalam menentukan sesuatu hukum dalam produk makanan yang mengandungi plasma darah.

PRINSIP HALAL DAN HARAM

Sesuatu makanan yang dimakan haruslah menepati prinsip halal dan haram yang telah digariskan oleh agama. Dalam membincangkan tentang isu produk makanan yang mengandungi plasma darah, secara asasnya pandangan jumhur mengharamkan penggunaan darah sama ada sedikit atau banyak dan ia tetap dikira najis (Ibn Rusyd 1996).

Namun begitu, menurut al-Qaradhwawi (2002), beliau mengharuskan untuk menggunakan sebahagian daripada elemen darah seperti plasma, platelet, sel darah merah, atau sel darah putih kerana ia bukan keseluruhan darah yang dimaksudkan oleh al-Quran dan al-sunnah (Mohd Izhar Ariff, 2015). Selain itu, (Dr. Nazih Hammad, 2004) juga menyatakan bahawa plasma darah adalah molekul yang telah terpisah daripada darah dan tidak ada sifat dan ciri-ciri darah pada plasma darah. Walaupun begitu, pendapat jumhur lebih kuat dan diterima.

Hal ini juga bersandarkan kepada kaedah fiqh:

إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام

Maksudnya : Apabila berkumpul halal dan haram, maka dimenangkan yang haram (al-Suyuti 1998).

Dapat difahami melalui kaedah ini bahawa, jika terdapat percampuran antara halal dengan haram di dalam produk makanan yang mengandungi plasma, maka harus dimenangkan yang haram. Halal di sini bukan bermaksud halal yang wajib namun apa yang dimaksudkan di sini ialah halal yang *mubah*. Manakala, bagi maksud haram ialah pengertian secara umum iaitu sesuatu perbuatan apabila dilakukan akan mendapat dosa dan meninggalkannya mendapat pahala (Mohd Izhar Ariff, 2015).

PRINSIP ISTIHALAH

Dalam menentukan hukum sesuatu makanan, prinsip *istihalah* harus dititikberatkan kerana ia berkaitan dengan kebersihan dan kesucian sesuatu produk. Kepentingan proses ini dalam produk makanan yang mengandungi plasma darah menjadi suatu yang sangat signifikan kerana ia merupakan metode dalam pemprosesan makanan. Proses *istihalah* yang berlaku, sama ada melalui campur tangan manusia atau tidak, mampu menukarkan bahan yang pada asalnya najis menjadi halal dan suci (Mohd Izhar Ariff & Sharif Mohd Tahir, 2015).

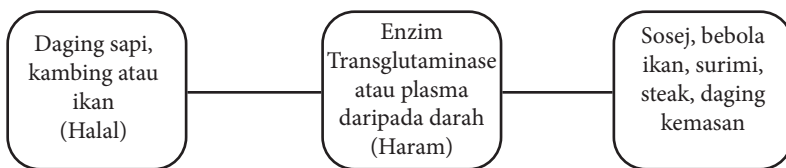
Lanjutan daripada perbincangan ini, *istihalah* dapat dikategorikan kepada dua jenis iaitu istihalah *sahihah* dan *fasidah*. *Istihalah sahihah* adalah proses

perubahan yang berlaku secara sempurna. Contohnya arak yang asalnya adalah haram, dan bertukar sifatnya kepada cuka, hukumnya berubah menjadi suci dan halal (Ibn Nujaym 1997; al-Nawawi 1996; al-Sharbaini 1994). Tambahan pula, apabila sifat-sifat najis arak seperti bau, rasa, warna serta idenitinya juga tidak dapat lagi dikesan atau dikenal pasti dalam cuka kerana telah berlaku perubahan dari satu hakikat ke hakikat yang lain (Al-Haskafi 2000). Oleh itu, cuka dihalalkan untuk dimakan dan dimanfaatkan dalam semua perkara.

Menurut Aizat dan Wan Jasimah (2009), proses *istihalah fasidah* adalah melibatkan bahan yang halal, bercampur dengan bahan yang haram, sehingga menghasilkan produk akhirnya yang haram. Dan proses ini terjadi dalam penggunaan enzim *transglutaminase* yang bersumberkan plasma darah dalam makanan. Bahan-bahan halal dicampur dengan enzim *transglutaminase* yang haram yang mana ia bertindak sebagai agen perubahan supaya kualiti makanan bertambah baik. Namun demikian, setelah dianalisis dengan teknologi makmal, bahan akhir yang telah bercampur dengan darah masih dapat dibuktikan dan wujud pada bahan tersebut.

Maka, dapat disimpulkan bahawa *istihalalah* yang berlaku pada pemprosesan produk makanan yang berasaskan plasma darah adalah *istihalah fasidah* dan dihukumkan sebagai tidak suci dan haram.

Rajah 1.0 menunjukkan proses *istihalah fasidah* yang berlaku dalam pemprosesan produk makanan yang mengandungi plasma darah.



Rajah 1.0 menunjukkan proses percampuran makanan dengan plasma darah sehingga menghasilkan produk makanan (Mohd Izhar Ariff et.al 2015).

PRINSIP MASLAHAH

Maslahah adalah pembangunan kepada kesempurnaan manusia dalam semua aspek manakala *mafsadah* adalah apa sahaja keburukan yang dilihat tidak membawa kebaikan pada pandangan adat dan masyarakat (al-Shatibi, 2004). Maksud ini dilihat dari aspek *maslahah* dan *mafsadah* yang bersifat keduniaan.

Manakala, apabila *maslahah* atau *mafsadah* ini berkait dengan soal hukum syarak, ia mestilah dikaji selari dengan kehendak dan garis panduan berpandukan dalil-dalil dari al-Quran, hadith, ijmak dan qiyas yang telah disepakati oleh syarak.

Sehubungan itu, perbincangan mengenai *maslahah* dan *mafsadah*

produk makanan berasaskan darah ini mestilah dilihat dari kaca mata syarak kerana ia melibatkan makanan yang dimakan maka, ia berkait rapat dengan hubungan kelangsungan ibadah dan kerohanian. Islam memelihara umatnya secara holistik, mencakupi semua bidang kehidupan termasuk berkenaan isu makanan yang mengandungi plasma darah.

Walaupun penggunaan plasma darah haiwan memberi banyak kebaikan kepada manusia dan alam sekitar, namun ia tidak selari dengan hukum syarak iaitu berkaitan dengan pengharaman darah dalam makanan. Allah SWT menyuruh hamba-hambanya mencari makanan yang halal dan menjauhi perkara-perkara yang haram supaya ia tidak memberi kemudahan kepada manusia dan menjaga *masalah* sebagai seorang insan. Hal ini bertepatan dengan tujuan pensyariaan atau *maqasid syariah*. Masalah yang digariskan perlu menepati syarat-syarat hukum Islam supaya ia tidak digunakan ke arah jalan yang salah (Mohd Izhar Ariff, 2015).

PRINSIP DARURAT

Ketika seseorang individu berada dalam keadaan yang terpaksa atau darurat, dia diharuskan untuk memakan perkara-perkara yang najis dan diharamkan seperti darah, daging babi, bangkai dan sebagainya. Hal ini disandarkan kepada firman Allah SWT:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Maksudnya : Sesungguhnya Allah mengharamkan kepada kamu memakan bangkai, dan darah, dan daging babi, dan binatang-binatang yang disembelih bukan kerana Allah maka sesiapa yang terpaksa untuk memakannya kerana darurat, sedangkan dia tidak menginginkannya dan tidak melampaui batas, maka tidak berdosa. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani (Al-Baqarah:173).

Tambahan daripada hal ini, (Ibn Qudamah, t.th) menyatakan bahawa harus untuk memakan makanan yang najis dalam keadaan darurat bagi menjaga diri daripada musnah atau kematian kerana ia merupakan masalah yang lebih besar daripada *masalah* menjauhi perkara yang diharamkan.

Bagi pemprosesan produk makanan yang mengandungi plasma darah, ia masih lagi tidak mencapai tahap darurat untuk menjadikannya halal kerana wujud alternatif lain bagi menggantikan plasma darah haiwan. Contohnya seperti protein tumbuhan atau enzim *transglutaminase* rekombinan yang boleh digunakan bagi tujuan mengikat atau boleh digunakan sebagai sumber protein kepada makanan (Mohd Izhar Ariff et.al 2015).

Namun begitu, jika keadaan benar-benar berada dalam situasi darurat,

produk makanan yang mengandung plasma darah boleh diambil dan dimakan berpandukan kepada beberapa garis panduan berikut:

1. Keadaan darurat berlaku didasari dengan keyakinan, bukan sekadar sangkaan sahaja.
2. Tiada cara yang *mubah* untuk keluar dari situasi darurat. Setelah dipastikan, maka dibenarkan untuk mengambil makanan yang mengandungi plasma darah.
3. *Takrif* kepada keadaan *darurah* haruslah dirujuk daripada pakar-pakar yang mempunyai kredibiliti bukan sekadar dipandukan dengan hawa nafsu.

KESIMPULAN

Agama Islam datang dengan syariat bagi memberi kebaikan pada manusia. Islam telah menggariskan garis panduan dalam menentukan makanan yang halal dan *tayyib* bagi manusia. Justeru, kita sebagai umat Islam seharusnya mengambil berat akan hal ini dan mengikut segala garis panduan yang telah ditetapkan serta prinsip-prinsip yang telah ditetapkan. Berdasarkan perbincangan tadi, prinsip-prinsip yang dihasilkan ini diharap dapat membantu masyarakat dan pengguna serta pengilang dalam memproses serta memilih produk makanan yang suci dan halal di sisi agama.

RUJUKAN

- Afiqah Salahuddin, Mohammad Naqib Hamdan, Mohd Anuar Ramli. 2015. Penggunaan Teknologi Pengesanan Halal Terhadap Produk Makanan : Kajian Menurut Perspektif Hukum Islam. Prosiding Konvensyen Kebangsaan Pengurusan Islam.
- Al-Bahuti, Mansur bin Yunus. t.th. *Kassyaaf Al-Qina^c An Matni Al-Iqna^c*.t.tp. Maktabah Al-Nasru Al-Hadisah.
- Clara S.F.Bah, Alaa El-Din A.Bekhit, Alan Carne, Michelle A.Mcconnel.2013. Slaughterhouse Blood: An Emerging Source Of Bioactive Compounds. *Journal Of Comprehensive Reviews In Food Science And Safety*. Vol 12 (3) 314-331.
- David Shepro, Frank Belamarich, Charles Levy. t.th .*Human Anatomy and Physiology a Cellular Approach*. United States of America: Boston Universiti. Holt, Rinegart and Winston, Inc.
- Al-Dusuqi, Syamsuddin Muhammad. t.t.h. *Hasyiah ad-Dusuqi ala Syarah al-Kabir*. Jil 1. t.tp :Ihya' Al-Kutub Al-Arabiyyah. Ms 48
- F.R. Viana, V.D.M. Silva, F.M. Delvivo, C.S. Bizzotto, M.P.C. Silvestre. 2005. Quality of ham pa^{te} containing bovine globin and plasma as fat replacers. *Meat Science* (70):153–160.
- Gorbatov, V.M Gorbatov. 1988. Collection and Utilization of Blood and Blood Proteins for Edible Purposes in the USSR. Dlm. A.M.Pearson & T.R.Dutson (pnýt). *Edible Meat By-Products Advances In Meat Research Vol 5*. Editor. England: Elsevire Science Publishers Ltd. Essex.
- Harian Metro*. 2016. 6 September.
- Ibn Nujaym, Zainuddin bin Ibrahim. 1997. *al-Bahru al-Raiq Sharah Kanzu al-Daqai'q*. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibnu Qudamah, Abi Al-Faraj Abdurrahman. 1984. Al-Mughni. Shamsuddin.. Jil 1. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Ibnu Rusyd, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad. 1996. *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtasid*. Beirut: Darul Ilmiyyah.
- Jack Appiah Ofori and Yun-Hwa Peggy Hsieh. 2012. The use of blood and derived products as food additives. *Agriculture And Food Additives*. (ISBN 978-953-51-0067-6): 229-256.
- Jack Appiah Ofori and Yun-Hwa Peggy Hsieh. 2014. Issues Related to the Blood on Food and Animal Feed. *Critical Reviews In Food Science and nutrition*. 54: 687-697.

- Al-Kasani, Abi Bakar Suud. 2000. *Badai' Sanai' fi Tartib as-Syaraai'*. Beirut: Dar Ihya' Turath al-Arabi.
- Knipe, C.Lynn Knipe. 1988. Animal blood and blood proteins as food. Dlm. A.M.Pearson & T.R.Dutson(pnyt). *Edible Meat By-Products Advances in Meat Research Vol 5*. England: Elsevire Science Publishers LTD. Essex. Ms 147-163.
- Lars Langhoff. 2003. *Processing of sterile animal blood protein for human consumption*. t.pt.t.tp.
- Mohammad Aizat Jamaluddin dan Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi. 2009. Teori Istihalah Menurut Perspektif Islam dan Sains: Aplikasi terhadap Beberapa Penghasilan Produk Makanan. *Jurnal Syariah*. Bil 17(1). 169-194.
- Mohd Izhar Ariff bin Mohd Kashim, Muhammad Adib Samsudin, Wan Kamal Mujani. 2015. Penentuan Hukum Plasma Darah dalam Makanan Moden. *International Journal of Social Policy and Society*. Vol 11 (6) 83-101.
- Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim dan Sharif Mohd Tahir. 2015. Modul penentuan hukum makanan ubah suai genetik (GMF) dan kepentingannya di Malaysia. *Jurnal Islamiyyat*. Vol 37(2) 133-145.
- al-Nawawi, Abi Zakariyya Muhyiddin. 1996. *al-Majmu' Sharah al-Mihazzab*. Beirut: Darul Fikr.
- Nazih Hammad. 2004. *Al-Mawad Al-Muharramah Wa al-Najasah Fi Al-Ghiza' Wa Ad-Dawa' baina Nazoriyyah Wa At-Tatbiq*. Beirut: Darul Qalam.
- Persatuan Pengguna Pulau Pinang 2006. *Halal haram*. Pulau Pinang.
- Al-Qurtubi, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir. *Tafsir Al-Tabari*. Jil 4. Kaherah: Dar Al-Salam
- R. Tarté, Kraft Foods Inc., 2011. Meat protein ingredients. Dlm. G.O Philips and Williams(pnyt). *Handbook of Food Proteins*. hlm 56-83. Cambridge: Woodhead Publishing Limited.
- Ribot, Eduard Davila Ribot, 2006. Advances in Animal Blood Processing: Development of Biopreservation System and Insights on the Functional Properties of plasma. Thesis dr. fal. Institute of Food and Agricultural Technology and the Department of Chemical Agricultural Engineering and Food Technology. Spain: University de Girona.
- Rodney Rhoades, Richard Pflanzner. 2003. *Human physiology* USA: Thomson Brook Cole.
- S hurtado, I.Daga, E. Espigule, D. Pares, E. Saguer, M.Toldra, C.Carretero .2011. Use of Porcine Blood Plasma in“Phosphate-Free Frankfurters”.

- Procedia Food Science*. Elsevier B.V. 11th International Congress on Engineering and Food (ICEF11).
- S.Voltolini, F. Spignol, A.Cioèl, P.Cagnati, D.Bignardi, P.Minale. 2013. Bovine Serum Albumin: a Double Allergy Risk. *European Annals of Allergy and Clinical Immunology*. Vol 45(4) 144-147.
- al-Sharbaini, Shamsuddin Muhhamad bin Ahmad al-Khotib. 1994. *Mughni al-Muhtaj Ila Marʿrifah maʿni Alfaz wa al Minhaj*. Beirut: Dar kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Syatibi. Abi Ishaq. 2004. *Al-muwafaqat fi usul al-syariah*. Jil 2. Beirut: Darul Makrifah.
- Al-Suyuti, Jalaluddin Abdul Rahman. 1998. *Al-Asybah Wa An-Nazair Fi Qawaid Wa Furu As-Syafieyyah*. Kaherah: Darul Salam.
- Utusan Malaysia*. 2015. 12 Februari.
- Yun-Hwa Peggy Hseh. Jack Ofori. 2011 Food-Grade Proteins from Animal by Products: Their Usage and Detection Methods. Dlm. Leok.L.Noleet, Fidel Toldra (pnyt). *Handbook of Analysis Of Edible Animal By-Products*. US: Taylor and Francis Group.
- http://vetphg.pahang.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=50:bmb-kesihatan&catid=11:regulatori-akredetasi [17/10/2016]

ISU PERKAHWINAN WARGA ROHINGYA DI MALAYSIA: ANALISIS PUNCA DAN CADANGAN MEKANISME PENYELESAIAN

Nik Md Saiful Azizi Nik Abdullah, Muhammad Sabri Sahrir,
Taufik Ismail, Mohammad Naim Mustafa, Luqman Bin Mohamad
Zudin, Muhammad Mursyid Al-Amien Bin Kayati

ABSTRAK

Kajian ini membahaskan isu dan permasalahan yang melibatkan perkahwinan warga Rohingya di Malaysia. Sebanyak sembilan objektif kajian telah dicapai dalam kajian ini merangkumi isu data jumlah pelarian yang berada di Malaysia, data perkahwinan warga Rohingya di Malaysia, tata cara perkahwinan, mazhab dan kaedah rekod yang digunakan bagi menentukan status perkahwinan dan sebagainya. Kajian ini berbentuk kualitatif deskriptif menggunakan pendekatan kajian kes mengintegrasikan instrumen temubual separa berstruktur (semi structured interview), analisis rekod dan pemerhatian (observation). Sebanyak 7 Jabatan Agama Islam Negeri yang terlibat sebagai responden dalam kajian ini seperti JAWI, JAHEIK, JAIK, JAIS, JAIJ, JAIM, JAIP, dan agensi kerajaan persekutuan seperti Majlis Keselamatan Negara (MKN), Jabatan Imigresen Malaysia (JIM), Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (JKSM), Jabatan Pendaftaran Negara (JPN) dan badan bebas seperti United Nations High Commission For Refugees (UNHCR), Majlis Ulama Rohingya (MUR) dan 3 individu warga Rohingya mewakili 3 zon yang berbeza (utara, timur dan tengah). Dapatan kajian dihuraikan dalam bentuk tema utama dan sub-tema bagi mencapai objektif kajian ini. Sebanyak lebih 20 tema dihasilkan. Antaranya angka pelarian yang berada di Malaysia yang berdaftar dengan UNHCR seramai 178,589 yang mana 99,292 (51%) daripadanya adalah warga Rohingya. Dapatan juga menunjukkan jumlah perkahwinan warga Rohingya di Malaysia, tatacara perkahwinan, mazhab dan kaedah rekod yang digunakan bagi menentukan status perkahwinan, syarat pengesahan perkahwinan jabatan agama Islam negeri (JAIN) mempunyai syarat yang berbeza-beza serta proses 4P (Perintah, Pengesahan, Pendaftaran dan Perkahwinan). Dapatan kajian menunjukkan peranan MUR dalam mengendalikan perkahwinan warga Rohingya. Implikasi daripada kajian ini ialah keperluan kepada penyelarasan antara agensi agama bagi menambah baik dan menyelaraskan prosedur, perkongsian data, penyelarasan dan penguatkuasaan polisi dan undang-undang berkaitan

dokumentasi lengkap bagi perkahwinan dan perceraian. Perlu diberi perhatian isu-isu sosial melibatkan warga Rohingya yang berdepan cabaran menyara kehidupan di Malaysia, peluang pendidikan dan kebijakan anak-anak dan proses dokumentasi anak-anak yang sukar didaftarkan juga masalah kesihatan yang serius. Cadangan agensi dan pemegang taruh yang terlibat agar kerajaan mewujudkan mekanisma dan pangkalan data digital yang khusus untuk mendaftar golongan pendatang asing tanpa izin atau pemegang kad UNHCR. Majoriti agensi mengesyorkan supaya semua urusan pendaftaran diselaraskan menggunakan sistem SPPIM di seluruh negara. Dicapang supaya kerajaan mengiktiraf MUR sebagai badan berdaftar dan kajian lanjutan menyeluruh melibatkan semua warga pelarian.

Kata Kunci: *Pelarian Rohingya, Perkahwinan, Perceraian, Pendaftaran, Temubual*

PENGENALAN

Artikel ini membentangkan dapatan kajian berkenaan isu dan permasalahan yang melibatkan perkahwinan warga Rohingya di Malaysia yang diamanahkan oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) kepada kumpulan penyelidik Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) melalui surat pelantikan (JAKIM.BP(S) 600-02/41 (8) yang bertarikh 24 Syawal 1440H bersamaan 28 Jun 2019, bagi tempoh enam bulan (6), yang bermula dari 1 Julai 2019 hingga 31 Disember 2019.¹¹⁶

LATAR BELAKANG KAJIAN

Rohingya adalah masyarakat minoriti Islam yang dinafikan kerakyatan oleh kerajaan Myanmar. Mereka kebanyakannya menetap di Myanmar utara Rakhine dan kawasan sekitarnya. Jumlah penduduk Rohingya yang tinggal di Myanmar pada tahun 2013 dianggarkan kira-kira 735,000, sementara hampir 1 juta daripada mereka tinggal di luar sempadan Myanmar.¹¹⁷

Warga Rohingya terpaksa mendiami negara-negara jiran sekitar Myanmar seperti negara Bangladesh, Thailand dan Pakistan. Manakala warga Rohingya di Malaysia, kebanyakannya diseludup secara haram melalui bot. Mereka diseludup masuk dari Cox Bazar, Bangladesh ke Malaysia untuk mendapatkan perlindungan politik kerana keadaan di sana sudah terlalu sesak.¹¹⁸

Sejak tahun 1990, warga Rohingya berhijrah ke Malaysia untuk

116 Sila rujuk LAMPIRAN A (Surat Lantikan JAKIM).

117 Ratinawati Rasidi (2017) Berita Harian. Rohingya penduduk asal Rakhine. Sila rujuk: <https://www.bharian.com.my/dunia/asia/2017/09/323439/rohingya-penduduk-asal-rakhine>

118 Sila rujuk: Berita Harian, (2019). Isu-Rohingya-Diseludup-Ke-Malaysia. Link: <https://www.bharian.com.my/dunia/asean/2019/02/531174/isu-rohingya-diseludup-ke-malaysia-pelarian-semakin-terdesak-penganalisis>

mendapatkan perlindungan. Malaysia tidak meratifikasi Konvensyen Pelarian Geneva 1951 atau Protokol New York tahun 1967. Oleh itu, di bawah Akta Imigresen Malaysia 1959/63 (Akta 155), pelarian dan pencari suaka dikategorikan sebagai “pendatang haram” dan terdedah kepada penangkapan, penahanan, hukuman (termasuk sebatan), dan pengusiran.¹¹⁹

Walau bagaimanapun, badan peguam telah berhujah bahawa Malaysia menandatangani Konvensyen mengenai Hak Kanak-kanak dan Konvensyen Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita dan Malaysia harus terikat dengan undang-undang antarabangsa untuk tidak mengusir mereka.¹²⁰

Secara keseluruhan, kehidupan pelarian Rohingya dan pencari suaka di Malaysia agak sukar. Mereka tidak boleh bekerja secara sah di Malaysia. Kanak-kanak pelarian tidak dibenarkan belajar di sekolah kerajaan. Bagi pencari suaka untuk mendapatkan rawatan perubatan di hospital kerajaan agak mustahil, manakala kos rawatan di klinik swasta pula terlalu mahal¹²¹ bagi sesetengah mereka.¹²²

PERMASALAHAN KAJIAN

Isu pelarian Rohingya telah lama menjadi polemik dalam kalangan negara yang menerima banjir pendatang ini dari sudut kemanusiaan dan beban pengurusan. Warga Rohingya tidak diiktiraf secara rasmi oleh kerajaan Myanmar.¹²³ Pada tahun 1982, 135 kumpulan warga di Myanmar diberi kewarganegaraan penuh tetapi warga Rohingya dianggap sebagai pendatang tanpa izin dari Bangladesh. Walau bagaimanapun, mereka juga tidak diiktiraf oleh negara Bangladesh.¹²⁴ Warga Rohingya tidak dapat memohon kewarganegaraan, bekerja, berkahwin dan keluar negara tanpa dokumentasi yang sepatutnya. Keadaan hidup mereka sangat miskin. Pergerakan nasionalis yang dikenali sebagai 969 melihat Rohingya sebagai ancaman kepada majoriti Buddha. Konflik antara tentera Burma, Rakhine Buddhists dan Rohingya meletus pada tahun 2012. Beribu-ribu orang mati dan hampir 140,000 orang berpindah. Ketakutan terhadap keganasan telah menyebabkan ramai warga Rohingya mencari suaka di negara lain.¹²⁵ Antara negara pilihan mereka ialah negara Malaysia.

119 Masuk Secara Haram. Sila rujuk Seksyen 6(3) Akta Imigresen 1959/63 di link: <https://www.imi.gov.my/index.php/ms/syarat-kemasukan-ke-malaysia/kesalahan-sering-dilakukan.html>

120 Sila rujuk: Fadilla Shaharom, Mahamatyuding Samah. (2017). ratifikasi cedaw di malaysia: kesan menurut undang-undang dan hukum syarak, University of Malaya https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/TreatyBodyExternal/Treaty.aspx?CountryID=105&Lang=EN

121 Sila rujuk: <http://www.astroawani.com/berita-malaysia/kementerian-kesihatan-pandang-serius-amalan-klinik-swasta-kena-caj-berbeza-224161>

122 Sila rujuk: <http://hwkks.moh.gov.my/data/pdfdocS.i.m.xev/kadar.bayaran.pdf>

123 Intan Suria Hamzah, Sity Daud, Nor Azizan Idris. (2016). Pelarian Rohingya dan isu-isu kontemporari di Malaysia,

124 Ratinawati Rasidi. 2017. Sila rujuk: <https://www.bharian.com.my/dunia/asia/2017/09/323439/rohingya-penduduk-asal-rakhine>

125 Intan Suria Hamzah, Sity Daud, Nor Azizan Idris. GEOGRAFIA OnlineTM Malaysian Journal of Society and Space 12 issue 9 (11 - 23), 2016.

Di Malaysia, warga Rohingya didaftarkan di bawah United Nations High Commission For Refugees (UNHCR). Sehingga November 2019, pelarian Rohingya di Malaysia berjumlah 81,764 orang, meningkat daripada 52,569 pada 2015 ketika krisis keganasan agama di Rakhine, Myanmar memuncak di antara 2012 hingga 2015.¹²⁶ Data menunjukkan peningkatan jumlah pelarian Rohingya yang sangat tinggi. Sehingga kini, terdapat lebih 178,000 pelarian dan pencari suaka dari seluruh negara bergolak.¹²⁷ Sejumlah 142,370 adalah dari Myanmar, yang terdiri daripada kira-kira 84,030 Rohingya, 25,700 Chins, 9,770 Myanmar Muslim, 4,000 Rakhines & Arakanese, dan warga lain dari Myanmar. Sebanyak 67% pelarian dan pencari suaka adalah lelaki, manakala 33% adalah wanita.¹²⁸ Dalam tempoh tiga tahun, jumlah ini meningkat dengan cepat sekali. Purata lebih 10,000 orang setiap tahun (51% Warga Rohingya).¹²⁹

Menurut Menteri Pertahanan, YB Mohamad bin Sabu terdapat lebih 100,000 pelarian Rohingya di Malaysia dan tidak semuanya berdaftar dengan UNHCR dan Malaysia tidak mampu menanggung beban pelarian begitu banyak.¹³⁰ Dari sudut kerajaan Malaysia pula pelarian Rohingya adalah dianggap pendatang tanpa izin. Mereka tidak layak mendapat kemudahan seperti pendidikan, perkhidmatan kesihatan, perkahwinan dan pekerjaan kerana masalah dokumentasi kewarganegaraan dari negara asal.¹³¹ Walaupun begitu terdapat banyak kumpulan NGO yang membantu kumpulan ini, contohnya seperti Rohingya Society in Malaysia memberi bantuan pendidikan kepada anak-anak Rohingya, khidmat guaman dan perlindungan kepada mereka. Di samping itu, terdapat isu yang membelenggu agensi agama di seluruh negeri iaitu isu perkahwinan warga Rohingya di Malaysia.

Bertitik tolak dari situ, Majlis Keselamatan Negara turut mengarahkan agar agensi kerajaan tidak campur tangan dalam isu Rohingya kerana mereka adalah di bawah bidang kuasa UNHCR dan bukan tanggungjawab kerajaan Malaysia. Oleh sebab dokumen perkahwinan ialah dokumen rasmi kerajaan dan dibimbangi boleh disalah gunakan untuk tujuan tertentu seperti memohon kewarganegaraan, pekerjaan, mengemis dan sebagainya, maka pihak agensi agama diminta untuk tidak mendaftarkan perkahwinan mereka.¹³² Walau bagaimanapun, terdapat jabatan agama Islam negeri yang tetap mendaftarkan

126 Sila rujuk: <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2019/01/516851/myanmar-tak-boleh-lepas-tangan-isu-rohingya-wan-azizah>

127 Sila rujuk : <https://www.unhcr.org/figures-at-a-glance-in-malaysia.html>

128 UNHCR.(2020). Figures at a Glance in Malaysia. Sila rujuk : <https://www.unhcr.org/figures-at-a-glance-in-malaysia.html>

129 Sila rujuk : <https://www.imi.gov.my/index.php/ms/penguatkuasaan/tinggal-melebihi-tempoh.html>

130 Sila rujuk: <https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/10/21/malaysia-gets-spillover-effect-over-myanmar-rohingya-issue-says-mat-sabu/#7hKT0rGuLC4ezHU>. 99.

131 Hema Letchamanan (2013), Myanmar's Rohingya Refugees in Malaysia: Education and the Way Forward. *Journal of International and Comparative Education*, 2013, Volume 2, Issue 2.

132 Sila rujuk cabutan minit mesyuarat jawatankuasa mekanisme pengurusan PATI yang memegang kad UNHCR di bawah arahan MKN kepada pihak berkuasa agama negeri no 23 isu nikah cerai rujuk pelarian di Malaysia yang telah diadakan pada 5 April 2019 (4.1.3. menangguk dahulu pendaftaran mana-mana perkahwinan yang melibatkan pelarian sehingga satu dasar yang jelas dibentuk).

perkahwinan warga di bawah pendaftaran nikah warga asing seperti negeri Johor kerana tidak bertentangan dengan enakmen agama negeri berkenaan. Oleh sebab isu pendaftaran perkahwinan, perceraian, nafkah dan sebagainya termasuk salah satu isu yang perlu diselesaikan secara tuntas, maka satu kajian yang mendalam amat diperlukan bagi menyelesaikan masalah isu perkahwinan ini.

KAJIAN LITERATUR BERKAITAN ISU-ISU PERKAHWINAN ROHINGYA DI MALAYSIA

Perkahwinan merupakan keperluan utama dan sangat penting untuk setiap individu meneruskan kehidupan untuk diri dan generasinya. Sehubungan itu, beberapa kajian telah dijalankan dan merumuskan bahawa wujud faktor-faktor tersendiri yang mendorong perkahwinan itu dilakukan oleh masyarakat Rohingya di Malaysia khususnya apabila masyarakat Rohingya disifatkan tidak lagi menjalani kehidupan secara bebas, sejahtera dan normal sebagaimana warganegara yang lain.¹³³

Prosedur Dan Dokumentasi Perkahwinan

Tinjauan terhadap beberapa kajian lepas turut mendapati pernyataan permasalahan dokumentasi perkahwinan dalam kalangan masyarakat Rohingya di Malaysia. Masalah ini berpunca kerana tidak ada pihak berkuasa atau mana-mana badan yang mengawal pendaftaran nikah kahwin dan perceraian bagi masyarakat Islam Rohingya secara keseluruhan sama ada pemegang kad yang berdaftar atau bukan pemegang kad UNHCR.¹³⁴ Implikasinya, terdapat banyak urusan perkahwinan dan perceraian yang tidak menepati piawaian syariat Islam seperti jurunikah yang meragukan, wali tidak sah, saksi tidak sah (tidak layak jadi saksi, contohnya kes murtad), perempuan yang berkahwin semula dalam keadaan tidak mematuhi tempoh *'iddah*, atau pernikahan hanya dibuat secara lisan tanpa mempunyai rekod identiti yang bertulis, serta juga rekod perkahwinan atau perceraian.¹³⁵

Namun, jika pun ada sebahagian pasangan yang berkahwin mendapatkan jenis sijil nikah yang dikeluarkan oleh pihak tertentu mewakili masyarakat Rohingya, namun sijil nikah tersebut tidak diiktiraf oleh kerajaan Malaysia.¹³⁶ Kegagalan dalam mendapatkan dokumentasi tersebut menimbulkan kesan negatif yang lebih banyak khususnya berkait dengan anak mereka seperti kelahiran anak tanpa sijil nikah, kemudian menimbulkan masalah pendaftaran di Jabatan Pendaftaran Negara, urusan di hospital dan UNHCR serta pendidikan

133 Tan Pok Suan, (2006). "Kehidupan Rohingya di Malaysia : Perjuangan dalam Ketidakpastian Hidup", *Akademia* 68, Januari 2006, 111.

134 Intan, Sity, Azizan, Shamshinor (2016). "Migrasi Rentas Sempadan Etnik Rohingya dan Implikasi Terhadap Malaysia", *Jurnal Sains Insani*, Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia.

135 Azizah Kasim. 194.

Norazira Ali. Cabaran-cabaran Pelarian Rohingya Muslim: Kajian kes di Pulau Pinang. *Social Sciences Postgraduate International Seminar (SSPIS)* 2014. 269.

136 Azizah Kasim. 194.

formal anak di sekolah kerajaan.¹³⁷ Perkara ini merebak sehingga muncul isu perceraian tanpa pengesahan yang rasmi. Akibatnya, ada yang mendakwa bujang walhal mereka masih menjadi isteri orang yang belum diceraikan.¹³⁸

Perkahwinan Bawah Umur

Sesuatu yang mendukacitakan apabila perkahwinan yang berlaku dalam kalangan warga Rohingnya di Malaysia adalah banyak melibatkan perempuan pada umur yang muda, iaitu sekitar 13-17 tahun. Situasi demikian jika dilihat menerusi perspektif masyarakat Rohingnya, adalah sangat bercanggah dengan tradisi dan pengamalan setempat mereka.¹³⁹ Tambahan pula, perkahwinan pada umur demikian turut bercanggah dengan undang-undang keluarga Islam di Malaysia yang telah menetapkan umur minimum perkahwinan ialah 16 tahun¹⁴⁰ dan sebahagian negeri seperti Selangor telah menaikkan had umur perkahwinan sehingga umur 18 tahun.¹⁴¹ Hakikatnya, praktik perkahwinan sedemikian memberi kesan negatif kepada kestabilan rumahtangga kerana kebanyakan pasangan memiliki pengetahuan yang sangat cetek dan terhad tentang ilmu kekeluargaan dan keibubapaan.¹⁴² Perkahwinan pada umur yang muda adalah boleh dilihat dalam dua keadaan dan berasaskan pelbagai faktor, sebagaimana berikut:

Perkahwinan kerana paksaan

Kedua keadaan pertama perkahwinan adalah yang bersifat paksaan sama ada perkahwinan paksaan yang diaturkan oleh individu mahupun organisasi.¹⁴³ Budaya ini bercanggah dengan sistem pendidikan formal komuniti Rohingnya yang menolak unsur perkahwinan paksa kerana ia dianggap satu bentuk pemerdagangan manusia dan jenayah yang serius.

Perkahwinan kerana faktor luar

Selain itu, sebahagian ibubapa membuat keputusan untuk mengahwinkan anak mereka kerana kebimbangan terhadap gangguan masyarakat sekeliling terhadap anak perempuan mereka¹⁴⁴. Tambahan lagi, kajian melaporkan bahawa antara faktor disegerakan¹⁴⁵ terhadap sesebuah perkahwinan adalah disebabkan

137 Tan Pok Suan, (2006). "Kehidupan Rohingnya di Malaysia : Perjuangan dalam Ketidakpastian Hidup", Akademia 68, Januari 2006, 118.

138 Intan Ghulam Khan, Haliza A.Shakor, Hasnizam, Nabilah Yusof (2019). "Isu Perundangan Berkaitan Isu Perkahwinan Etnik Rohingnya Beragama Islam di Malaysia", Fakulti Syariah dan Undang-Undang, USIM.

139 Yusmizal Dolah Aling, Februari 11, 2019. 3:39pm. Isnin. "Kahwin muda bukan budaya Rohingnya". <https://www.hmetro.com.my/node/421903/amp>

140 Azizah Kasim. "Transnational marriages among muslim refugees and their implications on their status and identity – the case of the Rohingyas in Malaysia". (2015, 189-190). Data provided by the UNHCR office in Kuala Lumpur.

141 Mohd Fahmi Mohd Yusof.2019. Berita Harian. Had umur perkahwinan ditetapkan 18 tahun.

142 Yusmizal Dolah Aling, Februari 11, 2019. 3:39pm. Isnin. "Kahwin muda bukan budaya Rohingnya". <https://www.hmetro.com.my/node/421903/amp>

143 Sila rujuk: <https://www.msn.com/en-my/news/national/kahwin-muda-bukan-budaya-rohingya/ar-BBTqIQK>

144 Shamsul Munir Safini (2019) Perkahwinan terlarang. Harian Metro, Jumaat, 8 Februari 2019

145 Andika Ab. Wahab. (2018). "The colours of exploitation: Smuggling of Rohingyas from

desakan ekonomi¹⁴⁶ yang menyelubungi kehidupan masyarakat Rohingya di Malaysia, yang disifatkan pengkaji sebagai perjuangan dalam ketidakpastian hidup¹⁴⁷. Keadaan ini disokong oleh kajian yang menyatakan bahawa anggaran kasar pendapatan seorang Rohingya yang melakukan pekerjaan sendiri bermula dari RM20-RM30 sehari, dan mencecah RM50 ketika hari minggu. Jumlah ini sangat tidak mencukupi untuk menanggung keluarga apatah lagi jika memiliki tanggungan yang ramai.

Berkahwin di Selatan Thailand

Sebahagian kajian juga mengisyaratkan secara jelas bahawa kewangan tidak mencukupi antara punca yang sangat memberi kesan kepada bagaimana prosedur perkahwinan dijalankan. Antaranya turut dicatatkan bahawa banyak sekali akad nikah berlaku tanpa adanya majlis perkahwinan, kerana tidak mencukupi wang untuk membiayai majlis.¹⁴⁸ Selain itu, sebahagian daripada mereka yang ingin berkahwin, memilih untuk berkahwin di sempadan Thailand kerana faktor urusan lebih mudah dan kos yang lebih murah seperti ada wakil agamawan yang sukarela menikahkan pasangan dengan bayaran yang lebih murah berbanding di Malaysia.¹⁴⁹

Mazhab perkahwinan dan undang-undang Malaysia

Persoalan tentang mazhab yang diguna pakai dalam perkahwinan oleh masyarakat Rohingya di Malaysia tertumpu kepada skop akad nikah sahaja, dan bukan menyentuh keseluruhan hukum-hukum perkahwinan. Tatacara akad nikah yang diamalkan oleh mereka dilaporkan sebagai merujuk kepada mazhab Hanafi sebagai salah satu mazhab rasmi di negara asal mereka.¹⁵⁰ Namun begitu, sekalipun masyarakat Rohingya mengamalkan mazhab Hanafi dalam urusan pernikahan mereka, apabila berada di Malaysia, mereka sudah pasti terikat dengan sebahagian prosedur pernikahan yang telah ditetapkan oleh undang-undang Islam di Malaysia yang bersumberkan mazhab Shafi'e¹⁵¹. Tetapi, disebabkan kesukaran yang mereka hadapi dalam isu dokumentasi pendaftaran pernikahan di Malaysia¹⁵² dan kerana desakan dan dorongan perkahwinan yang

Myanmar to Malaysia", *Akademika* 88(a), April 2018. 11.

146 Yusmizal Dolah Aling, Februari 11, 2019. 3:39pm. Isnin. "Kahwin muda bukan budaya Rohingya". <https://www.hmetro.com.my/node/421903/amp>

147 Tan Pok Suan, (2006). "Kehidupan Rohingya di Malaysia : Perjuangan dalam Ketidakpastian Hidup", *Akademia* 68, Januari 2006, 111.

148 Sila rujuk: <https://www.msn.com/en-my/news/national/kahwin-muda-bukan-budaya-rohingya/ar-BBTqIQK>

149 Azizah Kasim. 196.

150 Muhammad Kamarulazizi. "Donate for ummah". majlis perkahwinan pelarian Myanmar muslim di Malaysia. Monday, January 16, 2012. <http://www.donateforummah.com/2012/01/majlis-perkahwinan-pelarian-myanmar.html?m=1>

151 Intan Ghulam Khan, Haliza A.Shakor, Hasnizam, Nabilah Yusof (2019). "Isu Perundangan Berkaitan Isu Perkahwinan Etnik Rohingya Beragama Islam di Malaysia", *Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia*, 71-72.

152 Menurut Mazhab Shafie, mana-mana wanita yang ingin berkahwin, memerlukan wali sama ada wali mujbir (bapa dan datuk) atau wali ikhtiyar (semua wali mengikut tertib). Sekiranya tiada wali, maka hakim akan bertindak sebagai wali. Wali hakim pula mestilah terdiri daripada orang yang dilantik oleh kerajaan atau pemerintah di negara tersebut dan diberikan tauliah (Mustafa

pelbagai¹⁵³, maka kebanyakan mereka memilih tatacara asal iaitu mengekalkan amalan mazhab Hanafi kerana ia lebih cepat dan memudahkan urusan mereka.

Tatacara Pernikahan Menurut Mazhab Hanafi

Secara umumnya, ada dua isu utama yang dipelopori mazhab Hanafi dalam perbincangan mengenai tatacara perkahwinan iaitu pertama: aspek tidak mewajibkan kewujudan wali sebagai syarat sah akad nikah dan kedua: mensyaratkan dua orang saksi sebagai syarat sah akad nikah. Walaupun mazhab Hanafi tidak menjadikan wali sebagai syarat sah yang wajib¹⁵⁴, namun bagi mereka sekiranya ada wali itu lebih baik.

Bagi isu yang pertama, seorang perempuan janda berhak mengahwinkan dirinya sendiri. Hal ini kerana Allah SWT berfirman : “ ..maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya..”¹⁵⁵, maksudnya menyandarkan (tanggungjawab) pernikahan ini kepada perempuan, dan mencegah (para wali) menghalang mereka bernikah, dan ini menunjukkan bahawa ia hak wanita sepenuhnya.¹⁵⁶ Tegas ulama mazhab Hanafi lagi, bahawa kebenaran untuk melangsungkan akad nikah tanpa wali hanya tertakluk kepada perempuan yang sudah baligh dan berakal sama ada janda mahupun anak dara. Manakala, pernikahan perempuan yang di bawah umur tetap diwajibkan wali sebagai syarat sahnya akad nikah.¹⁵⁷ Bagi isu yang kedua, mazhab Hanafi mewajibkan dua orang saksi sebagai syarat sah akad dalam perkahwinan. Dua orang saksi tersebut mestilah mencukupi syarat utama seperti berakal dan seorang Islam¹⁵⁸. Bagi perbincangan sama ada saksi mestilah daripada mereka yang mempunyai sifat *‘adalah* (dipercayai), maka ia tidak menjadi syarat di sisi ulama mazhab Hanafi.¹⁵⁹ Dalam isu ini, para ulama mazhab Hanafi meneguhkan hujah mereka dengan menggunakan pelbagai dalil yang dinukilkan daripada keumuman ayat Al-Quran dan hadith-hadith Nabi SAW.¹⁶⁰

Implikasi Perkahwinan

Akibat daripada segala permasalahan yang melanda masyarakat Rohingya di Malaysia berkait isu-isu perkahwinan mereka yang telah disebutkan, menunjukkan bahawa banyak implikasi sama ada dari aspek positif atau negatif, yang melanda kehidupan mereka dalam segenap aspek. Sebahagian kajian lepas menyenaraikan beberapa kesan dan implikasi yang dialami oleh mereka, seperti berikut:

a. Dokumentasi Anak-Anak Sukar Dilakukan

-
- Al-Khin et. al., 2004).
- 153 Andika Ab. Wahab. (2018). “The colours of exploitation: Smuggling of Rohingyas from Myanmar to Malaysia”, *Akademika* 88(a), April 2018. 11.
- 154 Sarakhsi, Al-Mabsuth Fi Al-Fiqh Al-Hanafi, Darul Kutub Al-‘Ilmiyyah, 10-11/ 3.
- 155 Surah Al-Baqarah : Ayat 232
- 156 Mausū’ah Kuwaitiyyah, 248/ 41.
- 157 Bada’i Al-Sonā’i Fi Tartib Al-Syara’i, 570
- 158 Rujuk : <https://dorar.net/feqhia/4151/النكاح-في-الشهود-في-الفرع-الثاني-ما-يشترط-وما-لا-يشترط-في-الشهود>
- 159 Hasyiah Ibnu ‘Abidin, 67, Jilid ke-7, Syarah Fathul Qadir, 199 / 3.
- 160 Al-Baihaqi, Sunan Kubra, 125/6, Al-Daruqutni, 225/3, Khatib Baghdadi, 157/12.

Akibat daripada dokumen perkahwinan ibubapa yang tidak diiktiraf oleh pihak berkuasa di Malaysia, maka akan memberi kesan buruk kepada generasi anak-anak yang tidak boleh mendapatkan sijil kelahiran dari hospital-hospital dan menimbulkan masalah di JPN.¹⁶¹

b. Anak-Anak Tidak Mendapat Pendidikan Dengan Baik

Jika anak-anak tidak mempunyai dokumentasi yang lengkap, teramat sukar untuk mereka mendapat pendidikan secara formal di sekolah-sekolah kerajaan. Manakala pendidikan di sekolah swasta memerlukan kos yang mahal pula. Implikasinya, ramai daripada kalangan generasi muda masyarakat Rohingya di Malaysia yang masih buta huruf, tidak tahu membaca dan menulis dengan baik.¹⁶²

c. Masalah Kesihatan Yang Serius

Ramai juga dalam kalangan masyarakat Rohingya di Malaysia yang mengalami masalah kesihatan yang serius. Situasi sebegini tidak lain adalah berpunca daripada dokumen-dokumen berkaitan pengenalan diri yang bermasalah sehingga sukar mendapatkan rawatan kesihatan di hospital atau klinik.¹⁶³

d. Tiada Jaminan Dalam Pekerjaan

Selain itu, isu pengangguran juga banyak berlaku dalam kalangan mereka. Kerja merupakan keperluan asasi untuk menyara keluarga selepas perkahwinan, namun tiada jaminan pekerjaan untuk mereka kerana permohonan permit kerja tidak dapat dilakukan.¹⁶⁴

Secara dasarnya, masyarakat Rohingya beragama Islam di Malaysia berhadapan dengan cabaran yang banyak khususnya berkait perjuangan meneruskan hidup dan isu-isu perkahwinan. Akibat pertembungan antara keperluan asas yang mendesak dalam pelbagai aspek kehidupan dengan kewajipan untuk mengikuti undang-undang yang telah ditetapkan oleh pihak berkuasa tempatan khususnya kerajaan Malaysia sebagai antara negara terbanyak yang memikul beban mengurus pendatang-pendatang Rohingya tersebut. Semoga tinjauan literatur ini dapat memberi gambaran awal terhadap isu-isu mereka yang dominan terutama yang berkaitan isu perkahwinan.

161 Tan Pok Suan, (2006). "Kehidupan Rohingya di Malaysia : Perjuangan dalam Ketidakpastian Hidup", *Akademia* 68, Januari 2006, 118.

162 Hema Letchamanan (2013), "Myanmar's Rohingya Refugees In Malaysia : Education And The Way Forward ", *University of Malaya*, 90.

163 Tan Pok Suan, (2006). "Kehidupan Rohingya di Malaysia : Perjuangan dalam Ketidakpastian Hidup", *Akademia* 68, Januari 2006, 116-117.

164 Tan Pok Suan, (2006). Muka surat 114-115.

OBJEKTIF KAJIAN

Antara objektif utama kajian ini adalah:

1. Untuk mendapatkan data jumlah pelarian Rohingya yang berada di Malaysia pada masa sekarang.
2. Untuk mendapatkan data perkahwinan warga Rohingya di Malaysia pada masa sekarang.
3. Untuk mengenal pasti tatacara perkahwinan, mazhab dan kaedah rekod yang digunakan bagi menentukan status perkahwinan.
4. Untuk mengenal pasti adakah perkahwinan itu memenuhi syarat untuk disahkan ataupun sebaliknya.
5. Untuk mengenal pasti maklumat mengenai MUR yang mengendalikan perkahwinan warga Rohingya.
6. Untuk mengenal pasti kaedah permohonan pendaftaran perkahwinan dan perceraian warga pelarian tanpa mengetepikan masalah keselamatan negara dan hak asasi manusia.
7. Untuk mengenal pasti mekanisme yang sesuai untuk memudahkan simpanan dan carian rekod permohonan pendaftaran perkahwinan dan perceraian warga pelarian dan secara khususnya warga Rohingya di Malaysia.
8. Untuk mengenal pasti isu dan masalah sekiranya perkahwinan warga pelarian tidak diuruskan serta kesannya kepada negara Malaysia
9. Untuk mengenal pasti implikasi sampingan daripada kajian ini.

PERSOALAN KAJIAN

Bagi mencapai objektif kajian ini, beberapa persoalan harus dijawab dengan tepat. Antara persoalan kajian ini adalah:

1. Berapakah data jumlah pelarian Rohingya yang tepat yang berada di Malaysia pada masa sekarang?
2. Berapakah data perkahwinan warga Rohingya di Malaysia yang berdaftar pada masa sekarang?
3. Bagaimanakah tatacara perkahwinan, mazhab dan kaedah rekod yang digunakan bagi menentukan status perkahwinan?
4. Adakah perkahwinan yang dijalankan memenuhi syarat untuk disahkan ataupun sebaliknya?
5. Sejauh manakah peranan MUR dalam mengendalikan perkahwinan warga Rohingya?

6. Apakah kaedah permohonan pendaftaran perkahwinan dan perceraian warga pelarian yang sesuai tanpa mengetepikan isu keselamatan negara dan hak asasi manusia?
7. Apakah mekanisme yang sesuai untuk memudahkan simpanan dan carian rekod permohonan pendaftaran perkahwinan dan perceraian warga pelarian dan secara khususnya warga Rohingya di Malaysia?
8. Apakah isu yang timbul sekiranya perkahwinan warga pelarian tidak diuruskan serta kesannya kepada negara Malaysia?
9. Apakah implikasi sampingan daripada kajian ini?

KEPENTINGAN KAJIAN

Cadangan kajian isu perkahwinan Rohingya di Malaysia amat penting untuk didahulukan kerana dapat memberi impak besar kepada banyak pihak. Antaranya:

1. **Kepentingan Kajian Kepada Negara:**
 - a. Memastikan pengurusan perkahwinan dan perceraian warga asing berdasarkan peruntukan undang-undang negara tanpa mengetepikan isu keselamatan negara dan hak asasi manusia.
 - b. Dapat memberi pembelaan kepada pelarian warga Rohingya mengikut hak asasi berdasarkan undang-undang negara ini.
 - c. Untuk membantu pihak MKN membuat tindakan dan merangka polisi yang sewajarnya bagi mengatasi isu perkahwinan dalam kalangan warga asing khususnya pelarian Rohingya di Malaysia.
 - d. Dapat membantu pihak MKN untuk merekod data dengan kaedah yang lebih sistematik dan efisien.

2. **Kepentingan Kajian Kepada JAKIM:**

Dapatan kajian ini dilihat amat penting untuk membantu pihak JAKIM mengumpul data yang tepat mengenai jumlah pelarian Rohingya yang berada di Malaysia pada masa sekarang terutama menyediakan data perkahwinan warga Rohingya di Malaysia termasuk urusan perkahwinan dan perceraian, serta mengenal pasti tatacara perkahwinan yang diamalkan, mazhab yang diikuti dan kaedah rekod yang digunakan bagi menentukan status perkahwinan sama ada perkahwinan itu memenuhi syarat untuk disahkan ataupun tidak disahkan. Ia juga penting untuk memastikan keselarasan urusan pendaftaran perkahwinan di setiap JAIN.

3. **Kepentingan Kepada Warga Rohingya:**

- a. Untuk memastikan pengurusan perkahwinan dan perceraian warga pelarian dilaksanakan dengan teratur sebagaimana tuntutan ftrah

manusia dan undang-undang yang berkuatkuasa melalui prosedur rasmi dan memenuhi syarat untuk disahkan ataupun sebaliknya.

- b. Supaya dapat memastikan masa depan kehidupan pelarian Rohingya yang lebih sistematik, mendapat pembelaan yang sewajarnya dan terjamin ketika berlindung di Malaysia berlandaskan hak asasi manusia sejagat dan juga Islam.
- c. Supaya dapat mendaftarkan secara rasmi perkahwinan warga Rohingya mengikut hak asasi yang sepatutnya terutama yang menghadapi masalah rumahtangga.
- d. Supaya dapat meningkatkan pengurusan perkahwinan pelarian Rohingya yang tepat dan berkesan
- e. Memperkasa peranan MUR yang mengendalikan perkahwinan warga Rohingya tanpa mengetepikan isu keselamatan negara dan hak asasi manusia.

METODOLOGI KAJIAN

Bahagian ini menghuraikan reka bentuk kajian, instrumen kajian, responden kajian, lokasi kajian dan jadual temubual yang dijalankan. Kajian ini menggunakan kesemua elemen tersebut sebagai garis panduan dalam proses pelaksanaan kajian bagi mencapai objektif kajian ini.

Reka Bentuk Kajian

Kajian ini berbentuk kualitatif deskriptif menggunakan pendekatan kajian kes yang mana ia dijalankan bertujuan untuk mengumpul dan menganalisis dapatan kajian mengenai isu dan permasalahan yang hanya melibatkan perkahwinan warga Rohingya di Malaysia.

Instrumen Kajian

Kajian ini menggunakan instrumen temubual separa berstruktur (*semi structured*), analisis rekod dan pemerhatian (*observation*) disebabkan faktor-faktor berikut:

- i) Pengkaji memerhati fenomena dan aktiviti yang berlaku secara keseluruhan serta membuat penentuan fokus kajian secara spesifik dan mendalam.
- ii) Kaedah temubual bersama responden terpilih secara '*purposive sampling*' dan juga '*snow ball*' berhasil menjawab persoalan kajian dengan lebih mendalam (*in depth*) dan bukan sekadar angka dapatan semata-mata.¹⁶⁵
- iii) Kesepaduan data kajian melalui instrumen temubual separa berstruktur (*semi structured*), analisa rekod dan pemerhatian dapat

165 Sila rujuk Lampiran I soalan temubual

melengkapi antara satu sama lain dalam memberikan dapatan kajian yang mendalam dan tepat.

Responden Kajian Yang Terlibat

Antara responden yang terlibat dalam kajian ini adalah seperti berikut:

- i) Agensi kerajaan dan Jabatan Agama Islam Negeri:
 - Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan (JAWI)
 - Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Kelantan (JAHEIK)
 - Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Kedah (JHEAIK)
 - Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS)
 - Jabatan Agama Islam Johor (JAIJ)
 - Jabatan Agama Islam Melaka (JAIM)
 - Jabatan Agama Islam Pahang (JAIP)
 - United Nations High Commission For Refugees (UNHCR)
 - Majlis Keselamatan Negara (MKN)
 - Jabatan Imigresen Malaysia (JIM)
 - Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (JKSM)
 - Jabatan Pendaftaran Negara (JPN)

- ii) Persatuan dan Warga Rohingya:
 - Majlis Ulama Rohingya (MUR)
 - Husin Pasir Puteh, Kelantan
 - Hasan Alor Setar, Kedah
 - Faridullah, Gombak Selangor

Lokasi Dan Jadual Temubual

Senarai sesi temubual yang telah dijalankan sepanjang kajian ini adalah seperti jadual 1 berikut:

Jadual 1: Lokasi dan Jadual Temubual

BIL	LOKASI	TARIKH	HARI
1	Temubual Bersama Wakil Majlis Ulama Rohingya (MUR) di Ibu pejabat MUR terletak di No. 20-1A, Jalan Suria Setapak, Taman Suria Setapak, Taman Gombak Batu 4 ½, 53000 Kuala Lumpur.	25 Julai 2019	Khamis
2	Temubual Bersama Warga Rohingya di Alor Setar, Kedah	18 Ogos 2019	Ahad
3	Temubual Bersama Wakil Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan (JAWI)	19 September 2019	Khamis
4	Temubual Bersama Warga Rohingya di Pasir Puteh, Kelantan	21 September 2019	Sabtu
5	Temubual Bersama Wakil Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Kelantan (JAHEIK)	22 September 2019	Ahad
6	Temubual Bersama Wakil Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS)	3 Oktober 2019	Khamis
7	Temubual Bersama Wakil Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Kedah (JHEAIK)	8 Oktober 2019	Selasa
8	Temubual Bersama Wakil Jabatan Agama Islam Johor (JAIJ)	20 Oktober 2019	Ahad
9	Temubual Bersama Wakil Jabatan Agama Islam Melaka (JAIM)	21 Oktober 2019	Isnin
10	Temubual Bersama Warga Rohingya di Gombak, Selangor	28 Oktober 2019	Isnin

11	Temubual Bersama Wakil United Nations High Commission For Refugees (UNHCR) beralamat di 570 Jalan Bukit Petaling, 50460 Kuala Lumpur, Malaysia	26 Disember 2019 (pertemuan pertama) dan 9 Januari 2020 (pertemuan kedua)	Khamis
12	Temubual Bersama Wakil MKN beralamat di Ibu Pejabat, Jabatan Perdana Menteri, Aras LG Dan GBlok Barat, Bangunan Perdana Putra, Pusat Pentadbiran Kerajaan Persekutuan, 62502 Putrajaya.	9 Januari 2020	Khamis

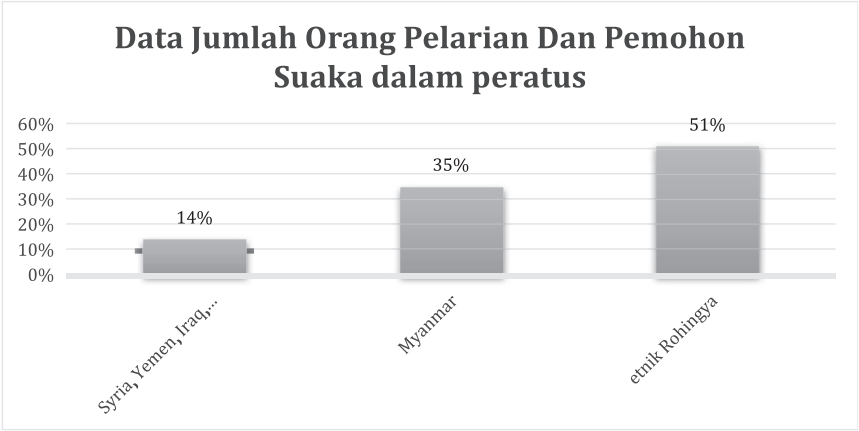
DAPATAN KAJIAN

Berdasarkan persoalan kajian yang dirangka, beberapa jawapan penting telah diperoleh. Antara jawapan bagi persoalan kajian ini adalah seperti berikut:

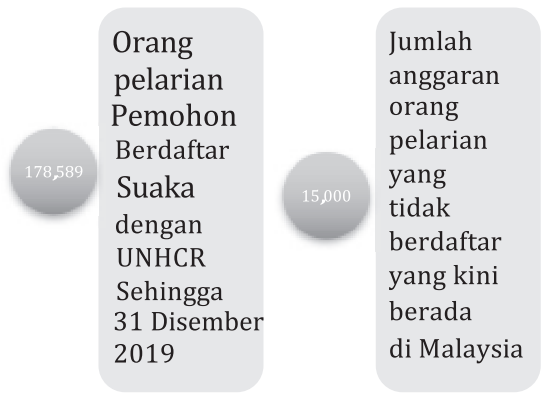
PERSOALAN 1: Berapakah jumlah orang pelarian yang berada di Malaysia pada masa sekarang?

- i) Data Jumlah Orang Pelarian Dan Pemohon Suaka

Berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada pihak UNHCR dan Majlis Keselamatan Negara adalah seperti rajah 1 berikut:



Rajah 1: Data Jumlah Pelarian Rohingya sehingga Disember 2019 daripada sumber UNHCR



Rajah 2: Data Jumlah Pelarian Rohingya sehingga Disember 2019 daripada sumber UNHCR

Rajah 1 dan 2 menunjukkan jumlah keseluruhan dan peratus orang pelarian dan pemohon suaka daripada pelbagai warganegara amnya dan warga Rohingya khususnya sehingga 31 Disember 2019 seramai 178,589 orang. Peratusan jumlah orang pelarian terkecil menunjukkan 14% yang terdiri daripada warga Syria, Yemen dan sebagainya manakala 38 % adalah daripada warga Myanmar dan majoritinya sebanyak 51% adalah daripada warga Rohingya. Ini menunjukkan warga Rohingya merupakan angka terbesar orang pelarian di Malaysia.

Manakala dianggarkan terdapat 15,000 orang pelarian yang tidak berdaftar yang kini berada di Malaysia. Pihak MUR pula ketika ditemubual, melaporkan bahawa kemasukan warga Rohingya di Malaysia adalah lebih 160,000. Jumlah ini hanya melibatkan mereka yang berdaftar di imigresen, manakala yang tidak berdaftar sukar dikesan. Menurut dapatan lain, warga Rohingya yang mula-mula masuk tidak ramai dalam lingkungan 30 orang, ketika umur masih remaja.

Data jumlah keseluruhan pelarian dan pencari suaka mengikut umur dan jantina adalah seperti jadual 2 berikut:

Jadual 2: Data Jumlah Pelarian Dan Pencari Suaka yang Berdaftar Sehingga 31 Disember 2019 Mengikut Umur Dan Jantina Daripada Sumber UNHCR

JANTINA UMUR	LELAKI	PEREMPUAN	JUMLAH
0-4	11,089	10,549	21,638
5-11	7836	7458	15,294
12-17	5096	3940	9036
18-59	96,833	33,646	130,479
60 >>	1272	870	2142
	122,126	56,463	178,589

ii) Lokasi Penempatan Pelarian di Malaysia

Jadual 3: Lokasi Penempatan Pelarian yang Berdaftar Mengikut negeri sehingga 30 Jun 2019 Daripada Sumber UNHCR

NEGERI / BANDAR	JUMLAH PELARIAN	PERATUS ROHINGYA	JUMLAH ROHINGYA
Selangor	68,503	38%	26,031
Kuala Lumpur	27,847	23%	6405
Pulau Pinang	19,370	82%	15,883
Johor	15,390	81%	12,466
Kedah	13,300	92%	12,236
Terengganu	6,221	97%	6034
Pahang	6,034	75%	4526
Kelantan	4,865	95%	4622
Perak	3,977	58%	2307
Negeri Sembilan	2,794	59%	1648
Melaka	2,134	81%	1729
Perlis	299	88%	263
Tiada Maklumat	5029	19.19%	965
	175,763	54.12%	95115

Jadual 3 menunjukkan taburan lokasi tertinggi penempatan orang pelarian dan peratus warga Rohingya yang direkod oleh pihak UNHCR dan Majlis Keselamatan Negara mengikut negeri sehingga 30 Jun 2019. Jumlah keseluruhan orang pelarian yang kini berada di Malaysia seramai 175,763. Daripada angka tersebut, sebanyak 54.12% adalah merupakan warga Rohingya dengan angka sebenar 95,115 orang. Negeri Selangor ialah lokasi angka paling tinggi berjumlah 68,503 orang dan 38% daripadanya adalah warga Rohingya yang berjumlah 26,031 orang. Manakala bilangan terendah adalah di negeri Perlis seramai 299 orang dan 263 daripadanya adalah warga Rohingya. Jadual ini juga menunjukkan rekod yang tiada maklumat seramai 5029 orang.

Lokasi di ibu negara Kuala Lumpur merekodkan jumlah kedua tertinggi dengan angka 27,847 orang dan 6,405 daripadanya adalah warga Rohingya. Ia menunjukkan perbezaan dua kali ganda antara kedua-dua negeri zon tengah Lembah Klang dan Selangor. Manakala lokasi penempatan di bahagian utara ketiga-tiga negeri mencatatkan 36,647 orang pelarian dan 30,426 orang daripadanya adalah warga Rohingya. Di zon Timur pula, jumlah keseluruhan bagi negeri Kelantan, Terengganu dan Pahang adalah sebanyak 17,120 orang pelarian dan 15,182 adalah warga Rohingya. Walau bagaimanapun zon Selatan merekodkan seramai 20,318 orang dan 15,843 daripadanya adalah warga Rohingya. Ini menunjukkan rekod warga Rohingya di kesemua zon penempatan adalah seramai 95,115.

iii) Cara Kemasukan Warga Rohingya Ke Malaysia

Warga Rohingya melalui pelbagai cara untuk menyelamatkan diri daripada kesusahan di negara asal dan berusaha masuk ke Malaysia. Berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada temubual bersama beberapa orang warga Rohingya yang berada di Malaysia, mereka akan melalui satu perjalanan dengan menaiki kapal laut atau bot besar yang memuatkan sekitar 400 ke 500 orang di dalamnya. Setiap seorang yang berada di dalamnya dikenakan bayaran yang agak tinggi iaitu sekitar RM6700 untuk satu perjalanan.

Sebahagian pemandu kapal tidak ada pengetahuan tentang selok belok perjalanan menyebabkan kapal banyak berpusing-pusing sekitar laut sehingga mengambil waktu yang lama. Apabila kapal yang membawa pelarian Rohingya bertemu dengan kapal peronda Thailand, kapal Rohingya dibawa sehingga ke daratan dan kemudian dikenakan bayaran. Walaupun suatu ketika dahulu pernah menggunakan sistem pengurusan oleh wakil agensi, namun bayaran tetap dikenakan. Bagi mereka yang mampu melunaskan bayaran di Thailand, mereka kemudiannya terpaksa berjalan kaki melalui jalan hutan pada malam hari pula untuk sampai ke sempadan Malaysia. Manakala, maklumat yang diperoleh daripada JAIS melaporkan bahawa kesukaran dan kesesakan yang dihadapi oleh warga Rohingya sepanjang perjalanan di dalam kapal atau bot tersebut telah menyukarkan mereka untuk membawa dokumen-dokumen penting seperti kad UNHCR, Sijil Nikah dan lain-lain.

iv) Tempoh Perjalanan

Hasil temubual dengan warga Rohingya mendedahkan bahawa kebiasaan satu perjalanan kapal dari Myanmar ke Malaysia akan mengambil masa paling kurang sebulan lebih dan paling lama adalah sekitar tiga bulan. Perjalanan yang mengambil waktu yang lama disebabkan sebahagian pemandu kapal yang tidak mahir tentang selok belok perjalanan.

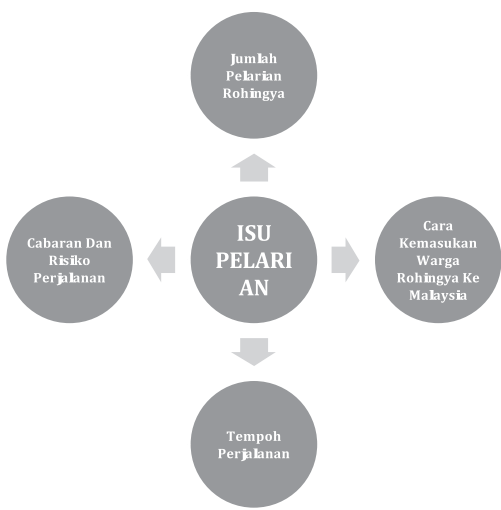
v) Cabaran Dan Risiko Perjalanan

Temubual yang telah dijalankan bersama sebahagian warga Rohingya mendedahkan tentang pelbagai bentuk cabaran, halangan dan risiko yang dihadapi oleh mereka sepanjang perjalanan ke Malaysia. Antaranya adalah berlaku kematian di atas kapal melibatkan 170 orang untuk sesebuah kapal yang belayar. Sebahagian kes mencatatkan 30 kematian untuk satu kapal. Kematian tersebut antaranya berpunca daripada kehausan kerana kekurangan bekalan minuman sehingga terpaksa minum

air laut yang masin. Jika berlaku kematian, jenazah akan disolatkan dan dilepaskan ke laut.

Manakala apabila sudah tiba di Thailand, ada dalam kalangan warga Rohingya yang tidak mampu melunaskan bayaran. Mereka ini perlu tinggal dalam tempoh sementara di Thailand untuk mengumpul wang bagi membayar wang perlindungan. Kehidupan sepanjang berada di sana sangat menyeksakan sehingga ada yang mati. Sekiranya berlaku kematian, akan digali satu lubang dan dikebumikan seramai 10 orang ke 20 orang mayat di dalam satu lubang tersebut.

Ringkasnya, dapatan isu pelarian warga Rohingya dapat disimpulkan seperti dalam rajah 3 berikut:



Rajah 3: Isu Pelarian Warga Rohingya

PERSOALAN 2: Berapakah jumlah perkahwinan warga Rohingya di Malaysia pada masa sekarang?

- i) Data Perkahwinan Warga Rohingya

Berdasarkan maklumat yang diperolehi daripada pihak UNHCR dan pihak JAIN adalah seperti jadual- jadual berikut:

Jadual 4: Data jumlah perkahwinan & perceraian warga Rohingya daripada UNHCR

PEREMPUAN									
STATUS UMUR	Pekahwinan Tidak Formal	Bercerai	Tunang	Kahwin	Bujang	Berasingan	Tidak Diketahui	Janda	JUMLAH
0-4	0	0	0	0	6371	0	0	0	6371
5-11	0	0	0	10	3437	0	1	0	3448
12-17	0	0	0	79	1851	1	1	0	1932
18-59	2	181	13	11704	1433	89	13	222	13657
60 >>	0	12	0	106	1	0	1	152	272
	2	193	13	11899	13093	90	16	374	25680

LELAKI									
STATUS UMUR	Pekahwinan Tidak Formal	Bercerai	Tunang	Kahwin	Bujang	Berasingan	Tidak Diketahui	Janda	JUMLAH
0-4	0	0	0	0	6789	0	1	0	6790
5-11	0	0	0	0	8	3635	0	0	3643
12-17	0	0	0	9	2645	0	1	0	2655
18-59	3	316	105	25345	33735	67	22	263	59856
60 >>	0	14	0	605	6	2	2	39	668
	3	330	105	25967	46810	69	26	302	73612

Jadual 4 diperoleh daripada pihak UNHCR jelas menunjukkan jumlah sebenar pelarian warga Rohingya yang berada di Malaysia dan jumlah perkahwinan dan perceraian secara terperinci mengikut peringkat umur dari 1 tahun sehingga 60 tahun dan ke atas dan juga status perkahwinan seperti bujang, janda, bertunang, bercerai, berkahwin dan sebagainya. Jumlah perkahwinan bagi perempuan adalah seramai 11,899 manakala bagi lelaki seramai 25,967 orang.

Berdasarkan jadual di atas juga menunjukkan jumlah perkahwinan meningkat secara mendadak bermula dari peringkat umur 12 tahun bagi perempuan seramai 79 orang manakala lelaki bermula dari umur 18 tahun seramai 25,435 orang. Sebaliknya jumlah orang yang tidak berkahwin pada peringkat umur 12 tahun bagi perempuan adalah seramai 1,851 orang, manakala bagi

lelaki adalah seramai 33,735 orang di peringkat umur 18 tahun. Tambahan pula, jumlah perkahwinan di peringkat umur 60 tahun dan ke atas bagi perempuan adalah seramai 106 orang dan lelaki seramai 605 orang. Jelasnya, hasil dapatan rekod perkahwinan dan perceraian menunjukkan jumlah keseluruhan pelarian warga Rohingya yang berada di Malaysia seramai 99,472 orang, yang mana 25,680 adalah perempuan dan 73,612 adalah lelaki.

ii) Perkahwinan Bawah Umur

Perkahwinan bawah umur menunjukkan seramai 10 orang di peringkat umur 5 sehingga 11 tahun bagi perempuan berbanding yang tidak berkahwin adalah seramai 3,437 orang, manakala lelaki pula adalah seramai 8 orang yang berkahwin dan 3,635 orang yang masih bujang.

iii) Jumlah Perceraian

Bagi jumlah perceraian adalah seramai 193 orang perempuan dan 330 orang lelaki. Data menunjukkan perceraian bagi kedua-dua jantina adalah bermula di peringkat umur 18 sehingga 59 tahun, 181 orang perempuan dan 316 orang lelaki. Di peringkat umur 60 tahun dan ke atas adalah seramai 12 orang perempuan dan 14 orang lelaki. Ini menunjukkan rekod jumlah perkahwinan dan perceraian warga Rohingya daripada sumber dapatan UNHCR adalah majoriti bermula di peringkat umur 18 sehingga 59 tahun bagi kedua-dua jantina.

Jadual 5: Rekod jumlah perkahwinan warga Rohingya daripada Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Kedah (JHEAIK) mengikut Jantina

TAHUN	LELAKI	PEREMPUAN
2015	1	3
2016	0	4
2017	2	5
2018	2	11
2019	0	9
	5	32

Jadual 5 yang telah direkodkan oleh Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Kedah (JHEAIK) jelas menunjukkan jumlah perkahwinan warga Rohingya secara terperinci mengikut pecahan jantina dan tahun dari tahun 2015 sehingga 2019. Jumlah rekod keseluruhan adalah seramai 37 orang. Tahun 2018 adalah tahun tertinggi berjumlah 13 orang, 2 orang lelaki dan 11 orang perempuan, manakala bagi tahun 2015 dan 2016 merekodkan angka paling kecil masing

-masing berjumlah 4 orang.

Pada tahun 2017 jumlah keseluruhan adalah seramai 7 orang, 2 orang lelaki dan 5 orang perempuan. Pada tahun 2019, jumlah yang berkahwin adalah 9 orang perempuan dan tiada lelaki yang berkahwin pada tahun tersebut.

Ini jelas menunjukkan, hasil dapatan berskala mendatar pada tahun 2015 dan 2016 kemudian meningkat pada tahun 2017 dan 2018 dan menurun pada tahun yang terakhir dapatan 2019.

Jadual 6: Rekod Jumlah Perkahwinan Warga Rohingya daripada Jabatan Agama Islam Johor (JAIJ)

TAHUN	TEMPAT PERNIKAHAN	WARGANEGERA	LELAKI	PEREMPUAN	JUMLAH
2003	Johor Bahru	Myanmar	1	-	1
2006	Johor Bahru	Myanmar	1	1	5
	Batu Pahat	Myanmar	1	-	
	Kota Tinggi	Myanmar	1	-	
	Kluang	Myanmar	1	-	
2014	Segamat	Myanmar	1	-	1
2015	Johor Bahru	Myanmar	1	-	1
2016	Kulai	Mynamar	-	1	1
2017	Pontian	Yaman	1	-	1
	Tangkak	Myanmar	1	-	1
2018	Johor Bahru	Myanmar	2	-	2
2019	Johor Bahru	Myanmar	2	-	2
JUMLAH KESELURUHAN					15

Jadual 6 yang telah direkodkan oleh Jabatan Agama Islam Johor (JAIJ) jelas menunjukkan jumlah perkahwinan warga Rohingya secara terperinci mengikut daerah dan tahun, bermula dari tahun 2003 sehingga 2019. Rekod keseluruhan adalah seramai 15 orang termasuk lelaki dan perempuan. Johor Bahru adalah daerah paling tinggi bagi perkahwinan warga Rohingya iaitu seramai 8 orang bagi tahun 2003, 2015, 2018, dan 2019 manakala bagi daerah seperti Batu Pahat, Kota Tinggi, Kluang, Segamat, Kulai, dan Tangkak hanya direkod 1 orang sahaja bagi setiap tahun dari 2003 sehingga 2019 pada kedua-dua jantina.

Hasil dapatan rekod pernikahan menunjukkan hanya 1 orang warganegara Yemen dan selebihnya adalah warganegara Myanmar. Manakala pihak MUR yang mengendalikan perkahwinan warga Rohingya tidak mempunyai rekod rasmi jumlah perkahwinan yang diuruskan. Ringkasnya, dapatan isu perkahwinan warga Rohingya dapat disimpulkan seperti dalam rajah 4 berikut:

Rajah 4: Dapatan Isu Perkahwinan Warga Rohingya



PERSOALAN 3: Bagaimanakah tatacara perkahwinan, mazhab dan kaedah rekod yang digunakan bagi menentukan status perkahwinan?

i) Tatacara Perkahwinan

Berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada temubual bersama Jabatan Agama Negeri (JAIN) dan individu-individu Rohingya di Malaysia, tatacara perkahwinan adalah melibatkan pengantin lelaki, pengantin perempuan, wali (penjaga), dan dua saksi. Manakala menurut JAIS, pihak mereka telah melantik seramai 420 orang jurunikah yang terdiri daripada imam masjid dan wali hakim yang mendapat tauliah daripada jabatan agama. Namun, pasangan Rohingya yang dibenarkan untuk dikahwinkan oleh jurunikah yang bertauliah hanyalah sekiranya permohonannya lengkap.

ii) Mas Kahwin

Jumlah Mas Kahwin: Mas kahwin yang digunakan adalah menurut 'uruf dan kebiasaan sesebuah keluarga. Kebiasaan jumlah mas kahwin yang dipraktikkan oleh warga Rohingya adalah sekitar 17gram sehingga 32gram emas. Namun begitu, ada juga yang menetapkan sebanyak 5 gram dan ada yang memberikan sebanyak

10 gram, jumlah yang lebih rendah berbanding di negara asal. Jika menggunakan matawang Malaysia, mas kahwinnya adalah sekitar RM 5000 ke RM 6000. Tetapi, jika seorang lelaki sudah menanggung kos perjalanan perempuan yang bakal dikahwininya itu ke Malaysia, maka kebiasaannya pasangan lelaki sudah tidak perlu membayar mas kahwin. Hal ini kerana kos perjalanan perempuan terbabit ke Malaysia yang ditanggung oleh lelaki tersebut sudah mencecah RM 20,000.

- iii) Bentuk Mas Kahwin: Sekiranya warga Rohingya yang ingin berkahwin tersebut tidak mampu dengan pemberian emas, mereka boleh memberikannya dalam bentuk wang.
- iv) Mazhab Perkahwinan

Manakala, mazhab fekah yang menjadi pilihan warga Rohingya dalam perkahwinan adalah menurut mazhab Hanafi (MUR: UK: 53). Hal ini kerana amalan tersebut lebih memudahkan mereka walaupun berbeza dengan mazhab setempat di Malaysia (MUR: NH: 200), (JAWI: UN: 35). Hal ini adalah kerana menurut mereka, prosedur perkahwinan jika menurut mazhab Hanafi adalah lebih mudah dan tidak rumit. Apabila pasangan lelaki dan perempuan berjumpa dengan ustaz Rohingya, boleh terus dikahwinkan (FD: 137). Dengan kata lain, cukuplah pengantin lelaki tersebut membawa bersamanya bakal isteri, wali keluarga dan sedikit hantaran, maka pernikahan boleh diteruskan (FD: 151).

- v) Prosedur Perkahwinan MUR

Berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada pihak MUR dan warga Rohingya di Alor Setar, Kedah dan warga Rohingya di Pasir Puteh, Kelantan, didapati prosedur perkahwinan MUR adalah seperti yang berikut: Pertama, pengantin akan membayar RM150 hingga RM200 kepada ustaz yang menjalankan perkahwinan itu dengan disertakan sijil perkahwinan. Selain itu, pengantin lelaki pula akan menyediakan mahar berbentuk rantai atau gelang emas kepada pengantin perempuan. Sebahagian perkahwinan boleh dijalankan dengan mendatangkan wali dan imam di surau bersama-sama mentua dan saksi.

Bagi sebahagian kes pula, pengantin lelaki perlu menyediakan bayaran kepada sindiket penyeludupan manusia sekitar RM8,000 ke RM25,000 bagi membawa pengantin perempuan tertentu untuk diseludup masuk secara haram ke Malaysia. Sebanyak 100 hingga 200 jenis sijil nikah yang berbeza dikeluarkan daripada pelbagai pihak yang mengaku bertanggungjawab. Bayaran sebanyak RM50 hingga RM200 dikenakan untuk mendapatkan sijil perkahwinan daripada pihak lain yang dikeluarkan oleh pertubuhan Rohingya.

vi) Rekod Daftar Perkahwinan di JAIN

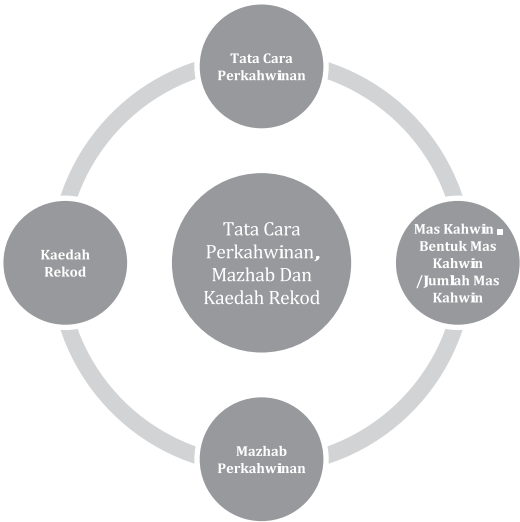
Berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada pihak JAIN adalah seperti jadual 7 berikut:

Jadual 7: Negeri yang Merekodkan Pendaftaran Perkahwinan Warga Rohingya

No	Nama Negeri	Daftar
1	Kedah	
2	Kelantan	
3	Selangor	X
4	Melaka	X
5	Johor	
6	Kuala Lumpur	X
7	Pahang	X

Jadual 7 menunjukkan negeri Kedah, Kelantan dan Johor merekod daftar perkahwinan warga Rohingya, manakala Selangor, Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Melaka dan Pahang tidak merekod daftar perkahwinan warga Rohingya. Ringkasnya, dapatan tatacara perkahwinan, mazhab dan kaedah rekod perkahwinan warga Rohingya dapat disimpulkan seperti dalam rajah 5 berikut:

Rajah 5: Tata Cara Perkahwinan, Mazhab Dan Kaedah Rekod



PERSOALAN 4: Adakah perkahwinan yang dijalankan memenuhi syarat untuk disahkan ataupun sebaliknya?

i) **Syarat Pengesahan Perkahwinan Majlis Ulama Rohingya**

Berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada pihak MUR, antara syarat yang ditetapkan oleh pihak MUR untuk memberikan pengesahan perkahwinan adalah mestilah salah seorang pasangan tersebut berasal dari Rohingya. Mana-mana individu yang bukan asal Rohingya tidak akan diterima oleh pihak MUR untuk mengeluarkan surat dan kad pengesahan perkahwinan.

ii) **Syarat Pengesahan Perkahwinan Jabatan Agama Negeri (JAIN)**

Hasil daripada temubual bersama beberapa pihak Jabatan Agama Islam Negeri (JAIN), beberapa maklumat penting diperoleh berkaitan dengan pengesahan perkahwinan dan syarat-syaratnya iaitu pengesahan perkahwinan diberikan kepada warga Rohingnya yang memegang kad UNHCR dan tidak mempunyai passport. Ditambah lagi syarat kepada pemohon tersebut, hendaklah pernah bermastautin di negeri berkenaan. Pihak JAIS mensyaratkan sekurang-kurangnya empat bulan.

iii) **Mempunyai Syarat Yang Berbeza-Beza**

Namun begitu, setiap jabatan agama di negeri mempunyai syarat yang berbeza-beza. Sebagai contoh, pihak JHEAIK membuat keputusan untuk meluluskan pengesahan perkahwinan mereka yang mempunyai kad UNHCR, manakala di pihak JAWI dan JAIS hanya mengesahkan sekiranya warga Rohingnya memiliki passport dan visa. Selain itu, antara syarat yang diselaraskan di peringkat semua jabatan agama negeri adalah wajib memiliki dokumen kebenaran berkahwin dari negara asal atau diambil daripada pihak kedutaan (JAIS: UD: 211). Manakala bagi pasangan Rohingnya yang ingin berkahwin tetapi di luar Malaysia seperti di sempadan Thailand, maka pemegang passport perlu memohon kebenaran di jabatan agama terlebih dahulu. Sekiranya tidak mencukupi syarat, maka perlu dapatkan pengesahan mahkamah terlebih dahulu dan melalui proses 4P iaitu perintah pengesahan pendaftaran perkahwinan.¹⁶⁶

Ringkasnya, syarat pengesahan perkahwinan untuk disahkan ataupun sebaliknya dapat disimpulkan setelah melalui proses seperti dalam rajah 6 berikut:



Rajah 6: Syarat Pengesahan Perkahwinan

PERSOALAN 5: Sejauhmanakah peranan MUR dalam mengendalikan perkahwinan warga Rohingya?

i) Bayaran Kendalian Perkahwinan

Berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada pihak MUR, mereka sebenarnya turut menjalankan urusan perkahwinan warga Rohingya selain pihak-pihak lain seperti Rohingya Society in Malaysia (RSM). Begitu juga, MUR di Malaysia turut berperanan membantu dalam menguruskan perkahwinan, sekurang-kurangnya dalam menyediakan jurunikah daripada kalangan ustaz dan menyiapkan sijil pernikahan keluaran MUR. Selain itu, kadang-kadang pihak MUR juga mengendalikan urusan perkahwinan tersebut secara percuma dan bersifat sukarelawan tanpa mengenakan sebarang bayaran. Walaupun dahulunya pihak MUR pernah mengenakan bayaran sebanyak RM50 untuk urusan mengeluarkan surat dan kad perkahwinan, namun sehingga sekarang sudah hampir tiga tahun prosedur yang dikendalikan MUR berjalan tanpa sebarang bayaran. Namun begitu, inisiatif pihak MUR dalam mengeluarkan kad dan sijil perkahwinan kepada warga Rohingya adalah kerana mereka tidak dibenarkan untuk mendaftarkan perkahwinan di jabatan agama negeri berikutan mereka tidak memiliki dokumen diri yang lengkap. Pihak MUR hanya menguruskan perkahwinan warga Rohingya di Malaysia dan tidak menerima warga selain Rohingya.

ii) Menguruskan Jurunikah Perkahwinan

Menurut laporan daripada pihak MUR, cara mereka melantik jurunikah adalah sangat mudah dan syaratnya tidak ketat. Sesiapa sahaja yang mereka temui daripada lelaki yang baik boleh dijadikan sebagai jurunikah sama ada yang kelihatan alim atau pun tidak. Namun begitu, pernikahan yang berlangsung di kawasan kampung lebih memudahkan untuk pihak MUR mendapatkan jurunikah seperti hafiz Al-Quran bagi membantu

pernikahan dijalankan. Menjadi amalan masyarakat Rohingya di setiap penempatan akan melantik ustaz dalam kalangan mereka untuk menjadi juru nikah.

iii) Penetapan Kadar Mas Kahwin

Merujuk kepada temubual bersama pihak MUR, mas kahwin yang digunakan adalah menurut 'uruf dan kebiasaan sesebuah keluarga. Kebiasaan jumlah mas kahwin yang diamalkan oleh warga Rohingya adalah sekitar 17 gram sehingga 32 gram emas. Namun begitu, kebanyakan pasangan Rohingya khususnya para lelaki tidak mampu memberikan mas kahwin dengan jumlah tersebut apatah lagi mereka telah menghabiskan banyak wang sepanjang perjalanan ke Malaysia dan masalah pekerjaan yang dihadapi di Malaysia. Secara umumnya, kadar mas kahwin warga Rohingya adalah mengikut kemampuan dan penetapan keluarga masing-masing. Pihak MUR menyatakan bahawa antara amalan warga Rohingya di Malaysia, ada yang menetapkan sebanyak 5 gram atau 10 gram emas. Kadar ini adalah lebih rendah berbanding di negara asal mereka. Sekiranya tidak mampu dengan pemberian emas, mereka boleh memberikannya dalam bentuk wang. Dapatan menyatakan bahawa jika seseorang lelaki sudah menanggung kos perjalanan perempuan yang disukainya ke Malaysia, maka adakalanya pasangan lelaki sudah tidak perlu membayar mas kahwin.

iv) Memudahkan Urusan Wali Perempuan

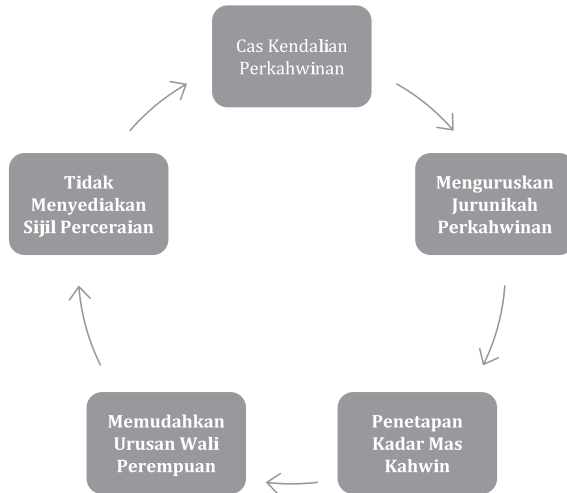
Selain itu, pihak MUR juga turut berperanan dalam memudahkan urusan pernikahan warga Rohingya berkaitan wali. Dapatan hasil temubual bersama MUR menjelaskan bahawa pihak MUR akan menelefon pihak ibubapa perempuan yang akan berkahwin dan mendapatkan persetujuan mereka. Sebahagian ibubapa akan menghantar wakil terdekat selaku wali kepada pengantin perempuan. Jika tiada wali daripada pihak bapa, wakil MUR akan berusaha menghubungi wali bagi pihak perempuan sama ada abangnya, adik, kaum kerabat atau juga kenalan sekampung.

v) Tidak Menyediakan Sijil Perceraian

Dapatan mencatatkan bahawa banyak urusan pernikahan dikendalikan oleh pihak MUR, namun berbeza pula jika berlaku kes perceraian. Walaupun sebanyak 100 ke 200 jenis sijil nikah yang berbeza dikeluarkan oleh pelbagai pihak, namun pihak MUR hanya menyediakan sijil pernikahan, tetapi tidak pula menyediakan sijil perceraian. Kes perceraian biasanya hanya diketahui oleh komuniti setempat dan tidak ada surat rasmi dikeluarkan. Ketiadaan sijil cerai ini memberi dua kesan besar,

pertamanya status seseorang wanita tidak diketahui sama ada masih seorang isteri atau telah dicerai (dalam tempoh *'iddah'*) sehingga berlaku perkahwinan kedua. Kedua, masalah ini juga turut memberi kesan buruk dan implikasi berpanjangan kepada isu menuntut hak penjagaan anak selepas perceraian.

Ringkasnya, peranan MUR dalam mengendalikan perkahwinan warga Rohingya dapat disimpulkan seperti dalam rajah 7 berikut :



Rajah 7: Peranan MUR Dalam Mengendalikan Perkahwinan Warga Rohingya

PERSOALAN 6: Apakah kaedah permohonan pendaftaran perkahwinan dan perceraian warga pelarian yang sesuai tanpa mengetepikan isu keselamatan negara dan hak asasi manusia?

i) Mengikut Kaedah Pendaftaran Sebagaimana Rakyat Malaysia

Berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada pihak JAIN, ada beberapa cadangan yang dikemukakan oleh pihak mereka tentang kaedah permohonan terbaik dalam pendaftaran perkahwinan dan perceraian yang sesuai, antaranya adalah mengikut syarat yang telah ditetapkan oleh jabatan agama seperti bermastautin selama 4 bulan sekurang-kurangnya di sesebuah negeri. Selain itu, berusaha untuk mendapatkan surat kebenaran perkahwinan daripada pihak kedutaan sedaya mungkin. Selain itu, sebahagian pihak jabatan agama yang lain turut mencadangkan agar mengikuti kaedah pendaftaran sebagaimana pendaftaran nikah bagi rakyat Malaysia. Sebagai contoh di Kedah, warga Rohingya perlu merujuk Jabatan Agama Islam Negeri untuk pengesahan pendaftaran jenis kad UNHCR atau kad merah dan hijau, kemudian barulah urusan tersebut dapat diproses. Kebanyakan kaedah yang dicadangkan tersebut adalah untuk memastikan isu

keselamatan negara dan melindungi hak asasi warga Rohingya boleh dicapai seperti menyelaraskan bentuk pernikahan agar sesuai dengan praktik, uruf dan peraturan yang telah ditetapkan di Malaysia secara umumnya.

ii) Proses 4P (Perintah, Pengesahan, Pendaftaran, Perkahwinan)

Secara umumnya, perkahwinan yang dijalankan warga Rohingya, walaupun memenuhi rukun dan syarat-syarat nikah menurut mazhab Hanafi namun tidak boleh disahkan perkahwinan kerana tidak menepati *Standard Operating Prosedur* (SOP) Perkahwinan Jabatan Agama Islam yang telah ditetapkan. Antaranya adalah melalui proses 4P (perintah, pengesahan, pendaftaran, perkahwinan) dan *database* SPPIM (Sistem Pengurusan Perkahwinan Islam Malaysia). Kemudian, sekiranya sesuatu perkahwinan ingin dijalankan di sebuah negeri, maka disyaratkan untuk mendapat kebenaran dengan pendaftar negeri agar tidak menyalahi enakmen negeri. Tetapi jika perkahwinan tetap dilangsungkan tanpa mendapat pengesahan dan kebenaran daripada pendaftar negeri, maka perkahwinan tersebut dikira sebagai menyalahi enakmen dan kes boleh dibawa ke mahkamah untuk penyasatan dan tindakan pihak berkuasa. Manakala menurut MKN, warga Rohingya akan didaftarkan seperti warganegara asing di dalam negara dengan menggunakan mekanisme sedia ada.

PERSOALAN 7: Apakah mekanisme yang sesuai untuk memudahkan simpanan dan carian rekod pendaftaran perkahwinan dan perceraian warga pelarian dan secara khususnya warga Rohingya di Malaysia?

i) Sistem Pengurusan Perkahwinan Islam Malaysia (SPPIM)

Berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada pihak JAIN, sebahagian pihak jabatan agama negeri telah mengaktifkan kaedah pendaftaran menerusi permohonan *online* sekaligus akan menjadikan data-data tersebut disimpan dan direkod dengan baik dan lebih tersusun, di samping turut menggunakan sistem lama iaitu kaedah secara manual dengan cara *Log Book* yang telah banyak dipraktikkan. Namun, antara mekanisme yang paling sistematik dan memudahkan simpanan dan carian rekod permohonan pendaftaran perkahwinan dan perceraian warga Rohingya adalah dengan menggunakan Sistem Pengurusan Perkahwinan Islam Malaysia (SPPIM) yang dikendalikan oleh pihak JAKIM. Kelebihan sekiranya aplikasi SPPIM ini diselaraskan di semua negeri secara menyeluruh, pencarian data akan menjadi lebih mudah dan sekiranya di klik dalam sistem, pihak jabatan agama setiap negeri akan mendapatkan data-data perkahwinan warga Rohingya yang berada di seluruh negara.

Berdasarkan maklumat yang diperolehi daripada pihak JAIN rekod penggunaan SPPIM adalah seperti jadual 8 berikut:

Jadual 8: Rekod Penggunaan SPPIM

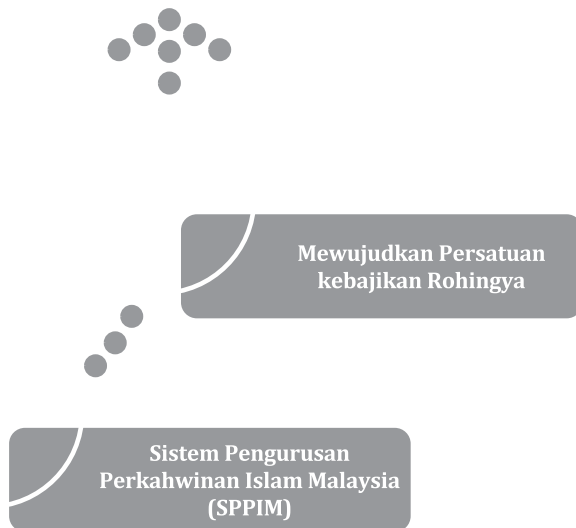
No	Nama Negeri	SPPIM
1	Kedah	
2	Kelantan	X
3	Selangor	X
4	Melaka	
5	Johor	X
6	Kuala Lumpur	
7	Perlis	
8	Perak	
9	Negeri Sembilan	
10	Pahang	X

Jadual 7 menunjukkan Kedah, Melaka, Wilayah Persekutuan, Perlis, Perak dan Negeri Sembilan telah menggunakan aplikasi SPPIM,¹⁶⁷ manakala Johor, Selangor dan Pahang ke arah menggunakan aplikasi tersebut. Kelantan masih lagi menggunakan aplikasi khas (e-qaryah) untuk merekod pendaftaran perkahwinan di negeri tersebut.

ii) Mewujudkan Persatuan kebajikan Rohingya

Namun begitu, seorang warga Rohingya yang telah ditemubual telah mengemukakan pandangan bahawa antara mekanisme yang sesuai dan terbaik adalah dengan menyelesaikan perkara asasi iaitu menyatukan warga Rohingya di Malaysia di bawah satu persatuan dan persatuan tersebutlah yang berperanan menguruskan segala yang berkaitan dengan sistem rekod pendaftaran perkahwinan dan perceraian ahli mereka. Ringkasnya, mekanisme rekod pendaftaran perkahwinan dan perceraian dapat disimpulkan seperti dalam rajah 8 berikut:

167 Sila rujuk link: <http://www.sppim.gov.my/sppim/online/benarnikahonline>



Rajah 8: Mekanisme Rekod Pendaftaran Perkahwinan Dan Perceraian

PERSOALAN 8: Apakah isu yang timbul sekiranya perkahwinan warga pelarian tidak diuruskan serta kesannya kepada negara Malaysia?

1. Akad Nikah Dilaksanakan Oleh Persatuan Atau Individu

Berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada pihak UNHCR, MKN dan beberapa JAIN, ada beberapa isu yang timbul sebagai implikasi daripada pengurusan yang tidak sistematik, muncul individu ataupun persatuan untuk menguruskan perkahwinan mengikut cara dan prosedur tersendiri (FD: 191).

2. Kelayakan Jurunikah Diragui

Isu keraguan terhadap kelayakan juru nikah timbul apabila tidak diurus tadbir dan pelantikannya bukan daripada badan berautoriti. Menjadi amalan masyarakat Rohingya di setiap penempatan, mereka akan melantik ustaz dalam kalangan mereka untuk menjadi juru nikah. Sebagai contoh, melalui MUR, mereka melantik mana-mana orang yang bergelar ustaz atau hafiz Al-Quran untuk menjadi juru nikah.

3. Kadar Mas Kahwin Berbeza

Kadar mas kahwin berbeza menurut *'uruf* dan kebiasaan antara sekitar 17 gram sehingga 32 gram emas. Secara umumnya, kadar mas kahwin warga Rohingya adalah mengikut kemampuan dan penetapan keluarga masing-masing. Ada juga kadar serendah 5 gram atau 10 gram emas. Kadar ini adalah lebih rendah berbanding di negara asal mereka. Begitu juga, mereka boleh memberikannya dalam bentuk wang sekiranya tidak mampu.

4. Kes Kahwin Isteri Orang

Klimaks kebimbangan terhadap ketidakseragaman akan menimbulkan isu perceraian mengakibatkan hak-hak kaum wanita tidak terjaga seperti kebebasan berkahwin lain dan juga tempoh '*iddah*'. Masalah ini turut berlaku pada kaum lelaki juga yang mana isteri mereka boleh menjadi isteri kepada pasangan lain walhal statusnya belum di ceraikan lagi.

5. Sijil Nikah Pelbagai Versi

Perkara ini akan menjadi bertambah rumit kerana terdapat lebih daripada 100 jenis sijil nikah dalam kalangan warga Rohingnya di Malaysia. Dalam pada itu, pembayaran sebanyak RM200 sehingga RM250 dikenakan bagi tujuan pengeluaran sijil perkahwinan oleh pertubuhan Rohingya.

Tambahan juga, keseragaman dokumentasi dan prosedur mampu untuk memudahkan segala urusan seperti pengiktirafan sijil pernikahan yang boleh memberi kesan positif sebagai salah satu dokumen sokongan yang kukuh pada pendaftaran kelahiran anak pasangan di JPN, urusan perbankan, utiliti dan pendidikan, pemindahan ke negara ketiga serta lain-lain.

6. Pemalsuan Passport Dan Kad UNHCR

Perkara yang membimbangkan juga adalah banyak berlaku sindiket pemalsuan pasport berikutan tekanan untuk mendaftarkan perkahwinan mereka secara sah. Kes pemalsuan dan penipuan yang sama juga berlaku dalam mendapatkan pengesahan kad UNHCR (JAIS: UD: 138). Dapatan hasil temubual tersebut juga telah mendapati bahawa timbul beberapa isu melibatkan kad UNHCR yang tidak dipulangkan dan tidak direkodkan jika seseorang warga Rohingya telah meninggal dunia (JAIS: UD : 189).

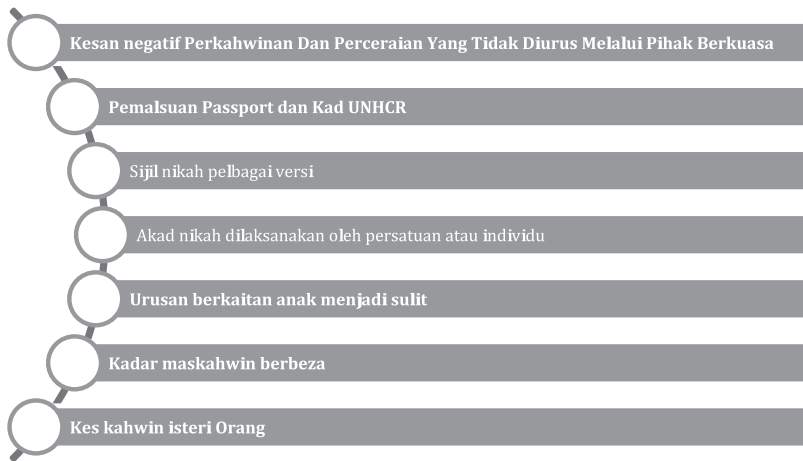
7. Kesan Negatif Perkahwinan Dan Perceraian Yang Tidak Diurus Melalui Pihak Berkuasa

Selain itu, pengurusan yang gagal dalam isu ini akan meningkatkan lagi kes perkahwinan dan perceraian yang tidak melalui pihak berkuasa. Kebanyakan kes perceraian dan lari dari rumah warga Rohingya, mereka akan membuat laporan di balai polis, hal ini kerana bagi mereka jabatan agama tiada kaitan dengan masalah kekeluargaan tersebut. Hal ini pula akan memberi kesan buruk kepada masa depan keluarga mereka dan anak-anak secara langsung serta membabitkan isu keselamatan.

8. Urusan Berkaitan Anak Menjadi Sulit

Begitu juga isu-isu berkaitan surat beranak dan urusan kesihatan anak-anak yang tidak mampu didaftarkan kerana pasangan ibubapa tidak memiliki surat pernikahan yang berdaftar (IH : 92). Ada kes berlaku apabila para suami dapat berpindah ke negara lain, isteri dan anak mereka tidak dapat dibawa bersama kerana masalah dokumentasi (UNCHR).

Ringkasnya, isu yang timbul apabila tidak diurus melalui pihak berkuasa dapat disimpulkan seperti dalam rajah 9 berikut:



Rajah 9: Isu Yang Timbul Apabila Tidak Diurus Melalui Pihak Berkuasa

PERSOALAN 9: Apakah implikasi sampingan daripada kajian ini?

Hasil kajian ini mendapati bahawa timbul isu-isu sampingan seperti aspek sosial (pergaduhan rumah tangga, isteri lari, anak tiada penjaga, tiada pembelaan, perkahwinan bawah umur) dan aspek kebajikan (tidak boleh mendapatkan sijil kelahiran daripada hospital dan menimbulkan masalah di JPN, aspek kesihatan (kerana tidak memperoleh rawatan kesihatan yang sesuai) dan lain-lain. Huraian isu-isu sampingan tersebut adalah seperti berikut:

1. Aspek Sosial Dan Cabaran Menyara Kehidupan Di Malaysia

Berdasarkan temubual dengan pelbagai pihak, kajian telah mendapati bahawa kebanyakan warga Rohingya yang berada di Malaysia sedang berusaha untuk meneruskan kehidupan masing-masing dengan penuh pengorbanan dan menanggung risiko sehingga ada yang memilih untuk menetap di kawasan pedalaman hutan untuk mengelak daripada ditahan pihak berkuasa. Bagi mereka yang berada di kawasan bandar atau perkampungan, tidak sedikit juga yang bekerja sendiri dan tidak tetap seperti buruh, menyapu sampah dan sebagai tukang kebun di sebuah sekolah ABIM bagi menyara kehidupan masing-masing. Sebahagian daripada mereka bekerja dengan mengikut ketua kumpulan yang berhijrah dan mendapat gaji dan wang sara hidup yang berbeza-beza. Secara umumnya, kegigihan warga Rohingya dalam menyara hidup menerusi pilihan pekerjaan yang ada menampakkan bahawa tiada jaminan pekerjaan yang baik untuk mereka. Mereka turut menerima ancaman keselamatan serta sering berhadapan risiko ditahan dan dihantar keluar dari sempadan Malaysia.¹⁶⁸

2. Aspek Kebajikan Dan Pendidikan Anak-Anak

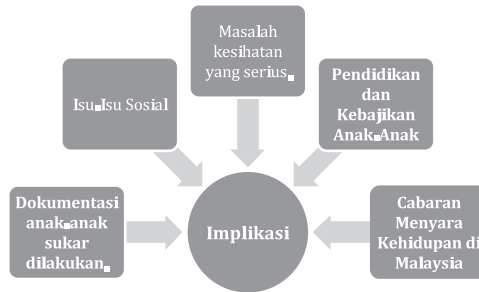
Selain itu, kebajikan anak-anak khususnya berkaitan pendidikan mereka tidak terlepas untuk menerima tempas daripada isu perkahwinan yang telah dilaporkan sebelum ini. Kebanyakan anak-anak tinggal bersama keluarga mereka di rumah-rumah sewa. Berkaitan persekolahan pula, terdapat anak-anak Rohingya yang bersekolah di sekolah agama bantuan kerajaan (SABK) dan ada juga yang memilih madrasah tahfiz yang kebanyakannya adalah swasta. Antara isu utama adalah masih ramai dalam kalangan mereka yang buta huruf, tidak tahu membaca buku, walaupun mungkin boleh membaca al-Quran. Kesukaran yang ditempuh ketika berhijrah menyebabkan anak-anak tidak mendapat pendidikan yang lebih baik. Jika anak-anak tidak mempunyai dokumentasi yang lengkap, teramat sukar untuk mereka mendapatkan pendidikan secara formal di sekolah-sekolah kerajaan. Manakala pendidikan di sekolah swasta memerlukan kos yang mahal pula. Implikasinya, ramai daripada kalangan generasi muda masyarakat Rohingya di Malaysia yang masih buta huruf, tidak tahu membaca dan menulis dengan baik. Inisiatif mereka, masyarakat Rohingya memberi anak mereka kepada jagaan orang warganegara sebagai anak angkat.

Sekiranya remaja Rohingya tidak mendapat pendidikan secara formal, kesan negatif boleh berlaku kepada perkembangan minda dan sosial mereka. Penguatkuasaan undang-undang kepada mereka terlibat dalam kes penderaan juga sukar meskipun ia membabitkan kanak-kanak. Begitu juga generasi kedua Rohingya yang lahir di Malaysia tidak mudah mendapat surat beranak. Akibat daripada dokumen perkahwinan ibubapa yang tidak diiktiraf oleh pihak berkuasa di Malaysia, maka akan memberi kesan buruk kepada generasi anak-anak yang tidak boleh mendapatkan sijil kelahiran daripada hospital-hospital dan menimbulkan masalah di JPN.

3. Aspek Kesihatan

Ramai juga dalam kalangan masyarakat Rohingya di Malaysia yang mengalami masalah kesihatan yang serius. Situasi sebegini mungkin berpunca daripada dokumen-dokumen berkaitan pengenalan diri yang bermasalah sehingga sukar mendapatkan rawatan kesihatan mencukupi di hospital atau klinik. Begitu juga pengetahuan terhadap merancang keluarga terhad, mereka menggunakan pil dan suntikan merupakan yang paling dikenali dalam kalangan mereka. Sebahagian perempuan yang berkahwin terpaksa mengambil pil atau suntikan perancang bagi menghalang berlakunya kehamilan. Dianggarkan 35% wanita Rohingya yang mengandung telah bersalin di rumah.¹⁶⁹ Mereka juga berhadapan dengan masalah sosial yang serius kerana tidak memperoleh rawatan kesihatan yang mencukupi.

Ringkasnya, implikasi sampingan daripada kajian isu yang timbul dapat disimpulkan seperti dalam rajah 10 berikut:



Rajah 10: Implikasi Sampingan Daripada Kajian

PERBINCANGAN DAPATAN

Bahagian ini membincangkan dapatan kajian melibatkan dapatan daripada tinjauan literatur dan responden kajian, dihuraikan dalam bentuk tema utama dan sub-tema bagi mencapai objektif kajian ini.

Data Jumlah Pelarian Rohingya

Jumlah keseluruhan pelarian sehingga akhir Disember 2019, terdapat kira-kira 178,589 pelarian dan pencari suaka dari seluruh negara bergolok yang berdaftar dengan UNHCR di Malaysia. Manakala warga Rohingya yang telah didaftarkan di bawah UNHCR sehingga Disember 2019 adalah 99,292. Jika dibandingkan tahun sebelumnya iaitu sehingga November 2018 berjumlah 81,764. Ia menunjukkan peningkatan jumlah sebanyak 9,316 orang. Jika dibandingkan statistik UNHCR tahun 2016 menunjukkan kira-kira 141,570 daripada jumlah keseluruhan pelarian dan pencari suaka di Malaysia adalah warga Myanmar dengan anggaran 49,800 warga Chin, 45,170 Rohingya, 12,340 Muslim, 7,320 Rakhine dan Arakan serta lain-lain warga. Angka selebihnya melibatkan Sri Lanka (3,970), Pakistan (1,200), Somalia (1,100), Syria (960), Iraq (850), Iran (550), Palestin (430) dan lain-lain.

Dalam pada itu, angka jumlah orang pelarian semakin meningkat dari tahun ke tahun didapati kira-kira 178,000 sehingga tahun 2020 dan dikatakan juga, yang mendominasi daripada jumlah tersebut adalah orang Rohingya dari Myanmar. Pengkaji mendapati dalam tempoh tiga tahun, jumlah ini meningkat dengan cepat sekali dengan purata lebih 10,000 orang setiap tahun. Ini menunjukkan warga Rohingya merupakan angka terbesar pelarian di Malaysia iaitu mencapai 51% daripada keseluruhan orang pelarian di Malaysia. Manakala dianggarkan terdapat 15,000 orang pelarian yang masih belum berdaftar yang kini berada di Malaysia. Pihak MUR pula ketika ditemubual, melaporkan bahawa kemasukan warga Rohingya di Malaysia adalah lebih 160,000 orang. Jumlah ini hanya melibatkan mereka yang berdaftar di UNHCR, manakala yang tidak berdaftar sukar dikesan.

Prosedur Dan Dokumentasi Perkahwinan

Penyelarasan dalam sistem pengumpulan maklumat perkahwinan dan perceraian serta pelaksanaan piawaian harus berada di titik pertemuan yang sama. Terdapat berbagai-bagai prosedur dan dokumentasi tidak diselaraskan oleh pihak agensi dan jabatan-jabatan agama negeri bagi warga Rohingya. Sebagai contoh, dalam isu pelantikan juru nikah. Isu keraguan dan kelayakan juru nikah timbul apabila tidak diurus tadbir dan pelantikannya bukan daripada badan berautoriti. Sebagai contoh, mereka berkahwin melalui imam di surau atau dengan mana-mana orang yang bergelar ustaz. Perkara ini akan menjadi bertambah rumit kerana terdapat lebih daripada 100 jenis sijil nikah dalam kalangan warga Rohingnya di Malaysia. Dalam pada itu, pembayaran sebanyak RM200 sehingga RM250 dikenakan bagi tujuan pengeluaran sijil perkahwinan oleh pertubuhan Rohingya.

Tambahan juga, keseragaman dokumentasi dan prosedur mampu untuk memudahkan segala urusan seperti pengiktirafan sijil pernikahan yang boleh memberi kesan positif sebagai salah satu dokumen sokongan yang kukuh pada pendaftaran kelahiran anak pasangan di JPN, urusan perbankan, utiliti dan pendidikan, pemindahan ke negara ketiga serta lain-lain. Kesan negatif boleh memberi impak yang tinggi, sebagai contoh satu kes yang terjadi di negeri Johor yang mana pihak JPN mendaftarkan namanya atas nama 'Tidak Bernama' oleh sebab ibubapa tidak dapat dikesan tubuh fizikal dan juga segala dokumen sokongan bagi membantu pengurusan ini. Walau bagaimanapun, kemuncak kebimbangan terhadap ketidakseragaman akan menimbulkan isu perceraian mengakibatkan hak-hak kaum wanita tidak terjaga seperti kebebasan berkahwin lain dan juga tempoh '*iddah*'. Masalah ini turut berlaku pada kaum lelaki juga yang mana isteri mereka boleh menjadi isteri kepada pasangan lain walhal statusnya belum diceraikan lagi. Kesemua permasalahan ini berpunca daripada pihak berkuasa dan mana-mana badan yang tidak mengawal dan menyeragamkan sistem dokumentasi dan prosedur perkahwinan dan perceraian bagi masyarakat Islam Rohingya secara keseluruhan dan mana-mana pemegang kad UNHCR.

Perkahwinan Bawah Umur

Berdasarkan data daripada UNHCR, perkahwinan bawah umur didominasi kaum perempuan seramai 10 orang di peringkat umur 5 sehingga 11 tahun berbanding lelaki seramai 8 orang. Perkara ini amat mendukacitakan apabila ia banyak melibatkan perempuan pada umur yang muda. Jika dilihat semula kepada budaya asal mereka, kahwin muda bukanlah budaya Rohingya bahkan ia juga turut bercanggah dengan undang-undang keluarga Islam di Malaysia yang telah menetapkan umur minimum perkahwinan adalah 16 tahun dan sebahagian negeri seperti Selangor telah menaikkan had umur perkahwinan sehingga umur 18 tahun. Terdapat satu kes perkahwinan antara Nour Aishah Mohammed Somir 11 tahun dengan seorang lelaki bernama Mahbub 21 tahun yang berlaku di Pulau Pinang pada tahun 2019 berjaya dihalang oleh sekumpulan aktivis sosial

dan pihak berkuasa. Perkahwinan seperti ini sudah pasti pasangan tersebut mempunyai pengetahuan yang cetek berkaitan ilmu rumahtangga dan ada juga dalam kalangan mereka yang mengambil pil perancang dan suntikan bagi menghalang kehamilan. Antara faktor yang mempengaruhi mereka berkahwin pada usia muda adalah kerana paksaan oleh individu atau organisasi. Contohnya organisasi sindiket menjadikan mereka sebagai jambatan untuk urusan-urusan yang memerlukan kepada pengiktirafan atau pengesahan melalui sijil nikah. Selain itu, desakan ekonomi yang menyelubungi kehidupan mereka turut menjadi faktor berlakunya perkara tersebut sehinggakan ada dalam kalangan mereka menyuruh anak-anak mereka berkahwin dengan orang tempatan. Menurut MKN, golongan pelarian tidak boleh bekerja dalam sektor formal mahupun tidak formal. Jadi, tidak ada pilihan lain bagi mereka untuk menyara kehidupan melainkan melalui perkahwinan yang sedikit sebanyak mampu membantu kehidupan mereka.

Berkahwin Di Selatan Thailand

Pada tahun 2019, pihak JKSM telah memperkenalkan satu prosedur iaitu 4P (Perintah, Pengesahan, Pendaftaran Perkahwinan), prosedur ini diguna pakai bagi pendaftaran yang berkahwin bukan di Malaysia iaitu untuk pengesahan perkahwinan (*isbat nikah*), bagi mereka yang sudah berkahwin, kemudian hadir ke pejabat agama untuk proses pengesahan. Jadi dengan wujudnya prosedur 4P ini, pemegang kad UNHCR seolah-olah mengambil jalan mudah berkahwin dengan warga tempatan di Thailand kemudian kembali ke Malaysia dan membuat pengesahan perkahwinan. Maka mereka terus ke mahkamah mohon pengesahan nikah dan mahkamah akan mengeluarkan perintah iaitu pernikahan mereka ini boleh didaftarkan. Kos bayaran yang jauh lebih murah berbanding di Malaysia dan pengurusan yang tidak merumitkan menjadi antara sebab mereka berkahwin di selatan Thailand.

Mazhab Perkahwinan Dan Undang-Undang Malaysia

Kerajaan Malaysia mengamalkan mazhab Shafie termasuk dalam bab perkahwinan. Ini bermakna segala jenis bentuk yang berkaitan tatacara pernikahan seperti akad, dan sebagainya adalah tertakluk kepada syarat-syarat Fiqh Shafie jika dibandingkan masyarakat Rohingya yang mengguna pakai mazhab Hanafi. Maka timbul masalah pada bahagian wali yang mana mazhab Hanafi meletakkan pada hukum *mustahab* berbanding mazhab Shafie yang menjadikan wali sebagai rukun nikah dan tidak sah sekiranya tiada wali sewaktu akad. Maka dengan itu, sekiranya warga Rohingya ingin berkahwin di Malaysia, pasti mereka akan terikat dengan peraturan di Malaysia yang berpandukan mazhab Shafie dan menghadapi isu dokumentasi. Oleh yang demikian, sebagai langkah mudah, mereka akan melaksanakan perkahwinan mengikut amalan mazhab Hanafi kerana ia lebih cepat dan memudahkan urusan mereka.

Tatacara Pernikahan Menurut Mazhab Hanafi

Tatacara pernikahan menurut mazhab Hanafi tidak mempunyai perbezaan yang ketara dengan Mazhab Shafie dalam 2 aspek utama iaitu pada bahagian wali dan saksi. Terdapat 2 keadaan kewujudan wali iaitu tanpa wali hanya tertakhluk kepada perempuan yang sudah baligh dan berakal sama ada janda mahupun anak dara manakala *ijbar* (wajib) bagi perempuan yang masih kecil atau sudah baligh tetapi akalunya belum sempurna. Tuntasnya, diisyaratkan bahawa ia hak wanita sepenuhnya tanpa harus dicampuri pihak lain. Sebagai contoh apa yang dipraktikkan oleh MUR, mereka hanya cukup sekadar syarat berwalikan abang, atau adik lelaki, atau kaum kerabat. Kalau tiada, boleh berwalikan kenalan rakan satu kampung, dan ada juga mohon persetujuan menyerahkan (*wakil wali*) melalui panggilan telefon meminta kenalan mereka yang berada di Malaysia untuk menjadi wali bagi anaknya. Jika dibandingkan dengan Mazhab Shafie, wali adalah salah satu daripada rukun nikah manakala mazhab Hanafi tidak menjadikan wali sebagai rukun nikah dan pernikahan yang dijalankan hukumnya sah tanpa wali bagi dara dan janda.

Amalan Pernikahan Rohingya Yang Bercanggah Dengan Mazhab Hanafi

Hasil kajian mendapati bahawa kebanyakan masyarakat Rohingya di Malaysia lebih selesa memilih mazhab Hanafi dalam pernikahan disebabkan beberapa faktor, namun perlu dinilai juga sama ada amalan mereka benar-benar menetapi kaedah yang ditetapkan mazhab Hanafi ataupun sebaliknya. Antara amalan yang dipraktikkan oleh masyarakat Rohingya namun bercanggah dengan mazhab Hanafi ialah perkahwinan pasangan di bawah umur tanpa wali bagi pihak perempuan, sedangkan mazhab Hanafi mensyaratkan wali untuk perkahwinan perempuan di bawah umur. Contoh kedua, menurut mazhab Hanafi, kehadiran dua orang saksi lelaki merupakan syarat sah perkahwinan. Syarat ini banyak diabaikan oleh sebahagian anggota masyarakat Rohingya dalam amalan pernikahan mereka.

IMPLIKASI KAJIAN

1. Perlunya kepada angka yang tepat tentang bilangan warga Rohingya telah diperoleh daripada pihak yang berautoriti.
2. Keperluan kepada mekanisme yang sesuai untuk penyelarasan antara agensi bagi menambah baik dan menyelaraskan prosedur, perkongsian data, penguatkuasaan polisi dan undang-undang berkaitan.
3. Perlu ada dokumentasi lengkap bagi perkahwinan dan perceraian orang pelarian terutama warga Rohingya.
4. Kesan tidak mendaftar akan wujud lebih 10,000 atau 20,000 jumlah anak yang tiada warganegara dan amat dibimbangi Malaysia akan menjadi antara negara tertinggi ketiadaan warganegara atau 'stateless person'.
5. Keperluan kepada pangkalan data yang efisien atau data raya 'big

data' yang boleh diguna pakai oleh semua agensi kerajaan bagi tujuan merekod pendaftaran perkahwinan dan perceraian warga Rohingya.

6. Kajian ini juga mencadangkan satu sesi perbincangan bagi membincangkan tindakan dan mencari mekanisme yang sesuai bagi mengatasi isu perkahwinan waraga Rohingya di Malaysia.

CADANGAN MEKANISME PENYELESAIAN

Berikut adalah cadangan daripada hasil kajian ini yang menfokuskan mekanisme pendaftaran perkahwinan warga Rohingya:

Pendaftaran Orang Pelarian

Melihat kepada angka orang pelarian terutama warga Rohingya yang meningkat semakin ramai di negara ini, dicadangkan agar pihak kerajaan mengambil langkah proaktif bagi mengatasi masalah lambakan orang pelarian di negara ini, antara lain dengan mengambil inisiatif mendaftar semua orang pelarian terutama warga Rohingya yang berada di Malaysia dan tidak lagi membiarkan perkara ini dikendalikan oleh pihak UNHCR semata-mata kerana akhirnya pihak kerajaan juga yang akan menanggung beban kebanjiran orang pelarian dan pelbagai isu yang akan timbul jika mereka tidak didaftarkan. Sesuai dengan manifesto kerajaan yang ingin meratifikasikan konvensyen pelarian 1951 maka sudah sampai masanya kerajaan dengan semua agensi yang terlibat perlu mengambil langkah mendaftar orang pelarian yang berada di Malaysia. langkah ini perlu bagi mengatasi masalah 'stateless person' dalam kalangan orang pelarian. Pendaftaran pelarian mampu untuk memastikan sesebuah kerajaan dapat mengurus populasi pelarian dengan lebih baik dan dapat melindungi warga pelarian termasuk menjaga keamanan negara dan perpaduan sosial.

Kerjasama dengan pihak UNHCR

Memandangkan pihak UNHCR mempunyai data orang pelarian di Malaysia, maka sebaik-baiknya kerjasama antara kedua belah pihak bagi mengatasi masalah orang pelarian dan perkongsian data dapat diselaraskan.

Mekanisme Pendaftaran Orang Pelarian

Bagi mencapai tujuan yang telah dinyatakan tadi, semua agensi di bawah Kementerian Dalam Negeri terutama Jabatan Imigresen dan Jabatan Pendaftaran Negara (JPN) perlu mengambil tanggungjawab bagi mengurus pendaftaran orang pelarian dengan mengeluarkan Kad MYRC 'My Refugees Card'.

Pihak Yang Mengendalikan Perkahwinan Warga Rohingya

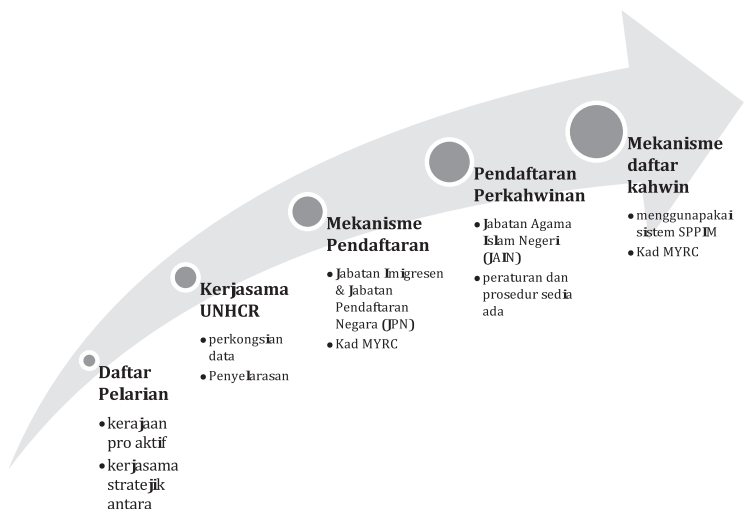
Agensi yang bertanggungjawab untuk mengendalikan urusan perkahwinan masyarakat Rohingnya ialah JAIN dengan menggunakan peraturan dan prosedur yang telah sedia ada.

Mekanisme Pendaftaran Perkahwinan dan Perceraian

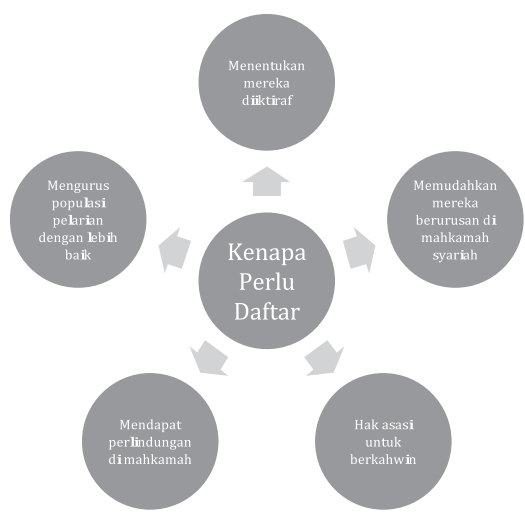
Apabila semua orang pelarian terutama warga Rohingya telah berdaftar dan mempunyai kad MYRC, maka proses untuk mendaftar perkahwinan dan perceraian menjadi lebih mudah dengan menggunakan sistem SPPIM ke seluruh negara. Perkara ini bertepatan dengan cadangan pihak JAKIM dan MKN supaya diadakan penyelarasan sistem SPPIM di seluruh JAIN. Jika perkara ini dapat direalisasikan, maka semua rekod data perkahwinan dan perceraian warga Rohingnya dapat disimpan dengan baik dan mudah untuk diakses.

Prosedur Pendaftaran Perkahwinan Warga Rohingya

Prosedur pendaftaran perkahwinan warga Rohingya perlu mengikut proses dan prosedur perkahwinan warga asing yang sedia ada di Jabatan Agama Islam di setiap negeri. Perkara ini bersesuaian dengan cadangan pihak UNHCR. Pendaftaran perkahwinan pelarian oleh pihak berkuasa agama negeri mampu memastikan bahawa Kerajaan Malaysia menggunakan pakai akta perkara 16 dari Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (UDHR) yang menyatakan bahawa “lelaki dan perempuan wanita berumur penuh, tanpa apa-apa batasan sama ada bangsa, kewarganegaraan atau agama, mempunyai hak untuk berkahwin dan berkeluarga”. Hak untuk perkahwinan juga dilindungi di bawah Perkara 23 (2) Perjanjian Antarabangsa mengenai hak sivil dan politik (ICCPR) yang menyatakan bahawa “hak lelaki dan wanita yang mencapai had usia perkahwinan dan berkeluarga hendaklah diiktiraf”.



Rajah 11: Cadangan Proses Pendaftaran Perkahwinan Warga Rohingya



Rajah 12: Rekomendasi UNHCR

KESIMPULAN

Masyarakat Rohingya beragama Islam di Malaysia berhadapan dengan cabaran yang banyak khususnya berkait perjuangan meneruskan hidup dengan perkahwinan. Akibat pertembungan antara keperluan asasi yang mendesak dalam pelbagai aspek kehidupan dengan kewajipan untuk mengikuti undang-undang yang telah ditetapkan oleh pihak berkuasa setempat khususnya Malaysia sebagai antara negara terbanyak yang memikul beban mengurus pendatang-pendatang Rohingya tersebut. Oleh itu dapat disimpulkan bahawa isu mereka di Malaysia ini merangkumi: kemasukan ke Malaysia, perkahwinan di Malaysia, dokumen rasmi di Malaysia, prosedur perkahwinan di Malaysia, prosedur perkahwinan jabatan agama Islam, rekod daftar perkahwinan di negeri, syarat pengesahan perkahwinan di jabatan agama, aktiviti pekerjaan di Malaysia, isu-isu pendidikan dan kebajikan di Malaysia.

Akhir sekali, bagi mencapai tujuan kajian, diharapkan agar pihak kerajaan dapat mewujudkan satu mekanisma pendaftaran yang bersesuaian seperti membuat penyelarasan SPPIM di aplikasi di seluruh JAIN yang mana ia patut dilaksanakan segera. Jika perkara ini dapat direalisasikan, satu keputusan yang tuntas dapat diimplimentasi agar semua pihak mendapat hak pembelaan sewajarnya.

BIBLIOGRAFI

Al-Quran Al-Karim.

Ainul, Sigma, Iqbal Ehsan, Eashita F. Haque, Sajeda Amin, Ubaidur Rob, Andrea J. Melnikas, and Joseph Falcone (2018). "Marriage and Sexual and Reproductive Health of Rohingya Adolescents and Youth in Bangladesh: A Qualitative Study." Population Council: Dhaka, Bangladesh.

Akta Imigresen 1959/63. Seksyen 6 (3). Masuk Secara Haram. Sila rujuk di link: <https://www.imi.gov.my/index.php/ms/syarat-kemasukan-ke-malaysia/kesalahan-sering-dilakukan.html>.

Al-Baihaqi, Sunan Kubra, 125/6, Al-Daruqutni, 225/3, Khatib Baghdadi, 157/12.

Al-Khin, Mustafa. (2004). Manhaj Fiqh Al-Syafi'i Jilid II / Dr. Mustafa al-Khin [and 2 others]. Al-Khin, Mustafa (Author), al-Syarbaji, 'Ali, al-Bugha, Mustafa, Malay, Published: Negeri Sembilan Jabatan Mufti Negeri Sembilan.

Andika Ab. Wahab. (2018). "The colours of exploitation: Smuggling of Rohingyas from Myanmar to Malaysia", *Akademika* 88 (a), April 2018. 11.

Azizah Kasim.(2015). "Transnational Marriages Among Muslim Refugees and Their Implications On Their Status And Identity – The Case Of The Rohingyas in Malaysia". (189-198).

Bada'I Al-Sona'I Fi Tartib Al-Syara'I, 570.

Fadilla Shahaarom , Mahamatayuding Samah. (2017). Ratifikasi cedaw di Malaysia: kesan menurut undang-undang dan hukum syarak, University of Malaya.

Hasyiah Ibnu 'Abidin, 67, Jilid ke-7, Syarah Fathul Qadir, 199 / 3.

Hema Letchamanan (2013), Myanmar's Rohingya Refugees in Malaysia: Education and the Way Forward. *Journal of International and Comparative Education*, University of Malaya, 90., Volume 2, Issue 2.

Intan Ghulam Khan, Haliza A.Shakor, Hasnizam, Nabilah Yusof (2019). "Isu Perundangan Berkaitan Isu Perkahwinan Warga Rohingya Beragama Islam di Malaysia", *Fakulti Syariah dan Undang-Undang, USIM*. 71-72.

Intan Ghulam Khan, Haliza A.Shakor, Hasnizam, Nabilah Yusof (2019). "Isu Perundangan Berkaitan Isu Perkahwinan Warga Rohingya Beragama Islam di Malaysia", *Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia*, 71-72.

- Intan Suria Hamzah, Sity Daud, Nor Azizan Idris. (2016). Pelarian Rohingya dan isu-isu kontemporari di Malaysia.
- Intan Suria Hamzah, Sity Daud, Nor Azizan Idris. GEOGRAFIA Online TM Malaysian Journal of Society and Space 12 issue 9 (11 - 23).
- Intan, Sity, Azizan, Shamshinor (2016). "Migrasi Rentas Sempadan Warga Rohingya dan Implikasi Terhadap Malaysia", Jurnal Sains Insani, Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia.
- Intan, Sity, Azizan, Shamshinor (2016). "Migrasi Rentas Sempadan Warga Rohingya dan Implikasi Terhadap Malaysia", Jurnal Sains Insani, Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia.
- KDN (2016). Malaysia gesa UNHCR selesai isu penempatan semula pelarian. Sila rujuk: <http://www.moha.gov.my/index.php/ms/berita-kdn/2936-malaysia-gesa-unhcr-selesai-isu-penempatan-semula-pelarian>
- Mat Sabu, The Star Online. (2018). Malaysia gets spillover effect over Myanmar's Rohingya issue. Sila rujuk: <https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/10/21/malaysia-gets-spillover-effect-over-myanmars-rohingya-issue-says-mat-sabu/#7hKT0rlGuLC4ezHU>. 99.
- Mausu'ah Kuwaitiyyah, 248/ 41.
- Mohd Fahmi Mohd Yusof.(2019). Berita Harian. Had umur perkahwinan ditetapkan 18 tahun.
- Muhammad Kamarulazizi. (2012) "Donate for ummah". Majlis Perkahwinan Pelarian Myanmar Muslim di Malaysia. Monday, January 16. Link: <http://www.donateforummah.com/2012/01/majlis-perkahwinan-pelarian-myanmar.html?m=1>.
- Mukhsin Nyak Umar (1998), "Kajian Wali Perkahwinan Menurut Islam : Kajian Perbandingan Menurut Pandangan Mazhab Empat", Universiti Sains Malaysia, 22.
- Norazira Ali. (2014). Cabaran-cabaran Pelarian Rohingya Muslim: Kajian kes di Pulau Pinang. Social Sciences Postgraduate International Seminar (SSPIS) 2014. 269.
- Sarakhsi, Al-Mabsuth Fi Al-Fiqh Al-Hanafi, Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 10-11/ 3.
- Shamsul Munir Safini (2019) Perkahwinan terlarang. Harian Metro, Jumaat, 8 Februari.
- Shamsul Munir Safini. (2019). 'Saya nak kahwin' Artikel ini disiarkan pada : Sabtu, 9 Februari. Link: <https://www.hmetro.com.my/utama/2019/02/421069/saya-nak-kahwin>

Tan Pok Suan. (2006). "Kehidupan Rohingya di Malaysia : Perjuangan dalam ketidakpastian hidup", *Akademia* 68, Januari 2006, 111-118.

UNHCR.(2020). Figures at a Glance in Malaysia. Sila rujuk : <https://www.unhcr.org/figures-at-a-glance-in-malaysia.html>

Yusmizal Dolah Aling. (2019). Kahwin muda bukan budaya Rohingya'. Retrived pada 4/1/2020 dari:<https://www.msn.com/en-my/news/national/kahwin-muda-bukan-budaya-rohingya/ar-BBTqIQK>.

Zuhaili, Wahbah Mustafa. (2011), penterjemah: Ahmad Syed Hussain. *Fiqh & perundangan Islam*.

Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

<http://hwkks.moh.gov.my/data/pdfdocS.i.m.xev/kadar.bayaran.pdf>

<http://www.astroawani.com/berita-malaysia/kementerian-kesihatan-pandang-serius-amalan-klinik-swasta-kena-caj-berbeza-224161>

<https://www.bharian.com.my/dunia/asean/2019/02/531174/isu-rohingya-diseludup-ke-malaysia-pelarian-semakin-terdesak-penganalisis>

<http://www.donateforummah.com/2012/01/majlis-perkahwinan-pelarian-myanmar.html?m=1>

<https://dorar.net/feqhia/4151/الفرع-الثاني:-ما-يشترط-وما-لا-يشترط-في-الشهود-في-النكاح>

https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/TreatyBodyExternal/Treaty.aspx?CountryID=105&Lang=EN

<https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2019/01/516851/myanmar-tak-boleh-lepas-tangan-isu-rohingya-wan-azizah>

<https://www.bharian.com.my/dunia/asia/2017/09/323439/rohingya-penduduk-asal-rakhine>

<https://www.imi.gov.my/index.php/ms/penguatkuasaan/tinggal-melebihi-tempoh.html>

<https://www.msn.com/en-my/news/national/kahwin-muda-bukan-budaya-rohingya/ar-BBTqIQK>

<https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/10/21/malaysia-gets-spillover-effect-over-myanmars-rohingya-issue-says-mat-sabu/#7hKT0rlGuLC4ezHU>. 99.

<https://www.unhcr.org/figures-at-a-glance-in-malaysia.html>

<http://www.sppim.gov.my/sppim/online/benarnikahonline>

POLA PENGGUNAAN MEDIA SOSIAL DALAM KALANGAN REMAJA MALAYSIA

Muhamad Faisal Ashaari, Nor Faizah Ismail, Rosmawati
Mohamad Rasit, Hasanah Khafidz, Khazri Osman

ABSTRAK

Remaja dan penggunaan media sosial tidak dapat dipisahkan kerana mereka dibesarkan dalam suasana teknologi ini berkembang. Penggunaan ini mungkin berbeza dari satu generasi ke suatu generasi kerana perbezaan minat dan tumpuan. Artikel ini membincangkan pola penggunaan media sosial dalam kalangan remaja dan gaya mereka berinteraksi dengan maklumat di alam maya. Artikel ini adalah hasil penelitian kepada 1233 orang remaja yang berusia 14 hingga 19 tahun yang terdiri daripada murid sekolah menengah dan pelajar IPTA Malaysia yang dibahagikan kepada 4 zon iaitu utara, selatan, tengah dan timur. Dapatan kajian menemui bahawa kajian mendapati bahawa penggunaan WhatsApp adalah tertinggi yang diikuti dengan Instagram, kemudian aplikasi yang lain. 44% mereka menghabiskan masa sekurang-kurangnya 6 jam sehari dan 24% mereka menggunakan media sosial kurang daripada 3 jam. Penggunaan media sosial pula tertumpu kepada aspek perhubungan dan diikuti dengan hiburan seterusnya pencarian maklumat dan gaya hidup. Mereka kelihatan banyak bergantung dengan media sosial kerana menjadikan fungsinya sebagai tempat bertanya, tempat mendapat maklumat dan tempat berhibur. Sejajar dengan media sosial yang mempunyai banyak maklumat, mereka hanya mencari maklumat yang ada kaitan dengan mereka.

Kata Kunci: *Remaja, pola penggunaan, media sosial, Malaysia*

PENDAHULUAN

Remaja masa kini hidup ketika teknologi komunikasi semakin berkembang pesat yang menyebabkan mereka banyak bergantung dengan dunia jaringan. Secara langsung dan tidak langsung, teknologi ini telah memberikan kesan kepada pemikiran dan gaya hidup mereka. Pengkaji mendapati antara kesan kepada teknologi ini ialah hidup individualistik, kebebasan dan keterbukaan. Antara sebabnya adalah kehidupan mereka banyak dicorakkan oleh teknologi berbanding dengan kemanusiaan. Mereka tidak merasa pengalaman berada di zaman yang kurang bergantung dengan teknologi yang menyebabkan emosi

dan kognitif mereka tidak sama dengan Generasi Y, apatah lagi generasi sebelumnya. Menurut para pengkaji (Don Tapscott, 1999) pola pemikiran remaja lebih terbuka, transformatif dan inovatif berbanding dengan generasi sebelum mereka. Ini bermakna, selagi kehidupan bergantung banyak kepada teknologi, selagi itulah gaya hidup dan pemikiran akan semakin berubah. Artikel ini akan membincangkan dapatan berkaitan pola penggunaan media sosial dalam kalangan remaja dan membincangkan gaya remaja dalam berinteraksi dengan maklumat di alam maya.

SOROTAN KAJIAN

Sejak tahun 2000, penggunaan media baharu semakin meningkat dari masa ke semasa melibatkan setiap lapisan masyarakat terutamanya golongan remaja. Mereka merupakan generasi Z yang hidup dan dibesarkan dalam jaringan dunia digital. Kebanyakan kajian menunjukkan Generasi Y dan Z aktif menggunakan media baharu (Rahilah Ahmad et al. 2018). Bagi remaja, penggunaan media baharu dianggap sebagai pelengkap kepada gaya hidup mereka kerana mereka dibesarkan dalam suasana teknologi yang berkembang yang menyebabkan dunia semakin kecil. Mereka merupakan generasi baharu yang lebih suka hidup dalam jaringan dan media baharu merupakan sebahagian daripada kehidupan mereka (Mohd Yuszaidy et al. 2017). Penggunaan media baharu telah membantu mereka untuk berhubung dengan rakan-rakan di samping menghantar gambar dan berkongsi cerita berkaitan kehidupan mereka. Malah, kebanyakan mereka juga memperuntukkan sejumlah masa harian di media untuk mengenali serta membentuk persahabatan bersama rakan-rakan maya (Siti Ezaleila 2016). Kehidupan mereka juga tidak dapat dipisahkan dengan hiburan menyebabkan mereka lebih berminat berinteraksi dengan dunia maya dan banyak menghabiskan masa sepanjang hari dengan media sosial untuk berbual-bual, berhibur, mencari maklumat semasa, bersosial dan lain-lain. Semua aktiviti hiburan ini mudah diperoleh menerusi media sosial khususnya Instagram dan Tiktok. Dengan kata lain, media sosial telah menjadi sebahagian daripada kehidupan mereka.

Generasi Z merupakan golongan yang banyak menggunakan internet untuk mengakses portal berita dengan lebih mudah dan pantas. Kajian Lee Kouk et al. (2016) terhadap mahasiswa di universiti menemui penggunaan terhadap portal berita *online* adalah kerap kerana mereka mempunyai kekangan masa untuk menonton siaran berita di televisyen. Mereka lebih suka mencari pautan berita yang menarik perhatian melalui YouTube atau membaca portal berita *online* berbanding saluran berita media tradisional. Kajian mendapati generasi Z menggunakan media baharu seperti Facebook, YouTube, Twitter, blog, WhatsApp, Telegram dan Instagram selama 11.6 jam sehari (Jamiah Manap et al. 2016). Terdapat satu kajian tentang perbezaan identiti 1000 remaja di antara umur 13-21 tahun kesan daripada ketagihan media sosial. Kajian yang dijalankan oleh Nor Fazilah & Hishamudin (2019) menemui responden lelaki mempunyai unsur kecindan, mesra, berdaya saing, keyakinan diri tinggi

tetapi mempunyai sikap kurang matang. Manakala responden perempuan pula menunjukkan sikap ego, pemaarah, gemar berangan-angan dan kurang matang.

Generasi muda juga lebih cenderung menggunakan media baharu untuk mendapatkan maklumat keagamaan berbentuk pendidikan seperti ceramah agama, ibadah, aurat, motivasi, sejarah Islam dan banyak lagi (Norizah Aripin et al. 2016). Penggunaan media untuk info agama dalam golongan ini dapat meningkatkan manfaat media baharu untuk kebaikan mereka sendiri. Pelajar yang mempunyai kesedaran akan kepentingan maklumat Islam akan terdorong untuk mencari maklumat tersebut melalui penggunaan media baharu. Ini bermaksud pendekatan dakwah yang digunakan kepada generasi muda menerusi media baharu telah memperlihatkan kesan dan pengaruh yang positif. Tahap yang tinggi terhadap penggunaan media akan memberi pengaruh yang tinggi terhadap penggunaanya bergantung kepada tujuan penggunaan sama ada untuk tujuan dari aspek interaksi sosial atau aspek agama.

Selain itu, kebanyakan generasi muda juga tertarik menggunakan media baharu untuk berhibur melalui carian berkaitan nasyid, mendapatkan jawapan mengenai ilmu Islam, mendengar penjelasan permasalahan berkaitan agama, (Mohd Faisal et al. 2015) menyampaikan dakwah dan perkongsian maklumat agama (Norizah et al. (2018). Tidak sekadar itu, dalam kajian Siti Rokiah dan Fadzli (2015) pelajar dalam kalangan generasi Y gemar mengakses ceramah berbentuk agama sebanyak 47% dalam proses mempelajari agama menggunakan pendekatan dalam talian. Kajian beliau juga bertepatan dengan Norizah et al. (2016) bahawa golongan pelajar menggunakan YouTube sebagai medium untuk mempelajari dan mendapatkan ilmu agama. Hal ini sekali gus menjelaskan bahawa generasi muda memanfaatkan penggunaan media baharu sebagai medium untuk mempelajari dan memahami permasalahan berkaitan agama. Dalam kalangan generasi Y, corak penggunaan terhadap internet dan media baharu berbeza dengan generasi Z. Media baharu digunakan untuk mendapatkan ilmu agama dan memahami Islam. Pendedahan kepada internet dan media dalam kalangan ahli akademik menunjukkan keperluan mereka terhadap maklumat Islam adalah tinggi (Abd Hadi & Zulkiple 2015). Laman sesawang yang dibangunkan oleh pihak autoriti agama, telah memudahkan mereka untuk mendapatkan maklumat-maklumat berkaitan Islam dan memberi panduan dalam mengamalkan kehidupan beragama.

Ringkasnya, golongan muda meliputi belia dan remaja dalam kalangan generasi Y dan Z memang menjadikan media baharu sebagai sebahagian daripada kehidupan mereka. Ia telah menjadi keperluan asas khususnya apabila masyarakat dilanda dengan musibah Covid19 yang menyebabkan tumpuan masyarakat dalam segenap segi beralih kepada maya.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dengan reka bentuk kajian tinjauan. Soal selidik telah dijadikan sebagai instrumen utama untuk pengumpulan data. Pemilihan responden menggunakan pensampelan rawak

mudah kepada kelompok remaja yang berusia 14 hingga 19 tahun. Seramai 1233 orang responden berjaya menjawab soal selidik dengan lengkap. Sampel terdiri daripada murid sekolah menengah dan pelajar IPTA yang dibahagikan kepada 4 zon iaitu utara, selatan, tengah dan timur. Pembahagian zon seperti dalam Jadual 1 berikut:

Jadual 1: Pembahagian Zon Responden

ZON	NEGERI
Utara	Pulau Pinang, Kedah Perlis dan Perak
Tengah	Selangor, Putrajaya dan Wilayah Persekutuan
Timur	Pahang, Terengganu dan Kelantan
Selatan	Melaka, Negeri Sembilan dan Johor.

Dari sudut pembahagian umur pula, responden dibahagikan mengikut dua kategori iaitu sekolah dan institusi pengajian tinggi. Taburannya seperti dalam Jadual 2 berikut.

Jadual 2: Pembahagian Zon Responden

INSTITUSI	JUMLAH
Sekolah Menengah Harian	9
Institut Pendidikan Guru	2
Kolej Matrikulasi	2
Kolej Komuniti	2
Politeknik	2

Kajian ini menggunakan 5 skala likert untuk menganalisis persetujuan dan kekerapan penggunaan responden. Data dianalisis menggunakan statistik deskriptif melalui peratusan, frekuensi, min dan sisihan piawai.

PENGUNAAN MEDIA SOSIAL

Media sosial dan remaja tidak dapat dipisahkan kerana ia telah menjadi sebagai sebahagian daripada kehidupan mereka. Penggunaan media sosial golongan ini berbeza dengan generasi sebelum ini kerana mereka memang dilahirkan dalam suasana media yang telah pun berkembang pesat. Berikut adalah pola penggunaan yang diperoleh dalam kajian ini. Sebanyak lima pola yang dibincangkan seperti berikut.

1. Medium Akses Media Sosial

Hampir semua responden mempunyai akses kepada media sosial dengan menggunakan telefon bimbit sendiri iaitu seramai 1099 orang (89.1%). Manakala, responden yang menggunakan telefon bimbit ibu bapa/kakak/ abang

hanyalah 89 orang (6.9%). Dalam pada itu, terdapat sangat sedikit responden yang menggunakan laptop komputer di rumah 26 orang (2.1%), menggunakan laptop di rumah kawan/ jiran 1 orang (0.1%), dan akses media sosial menerusi kafe siber 8 orang (0.6%). Ini bererti responden berkemampuan untuk memiliki telefon bimbit sendiri atau pun diberikan oleh ibu bapa/ penjaga. Ini dapat dilihat dalam Jadual 3 di bawah.

JADUAL 3: Taburan Akses Media Sosial

AKSES	KEKERAPAN	%
Telefon bimbit sendiri	1099	89.1
Telefon bimbit ibu bapa/ kakak/ abang	89	6.9
Laptop /komputer	26	2.1
Kafe Siber	8	0.6
Laptop di rumah kawan/ jiran	1	0.1

2. Kekерapan Aplikasi Media Sosial

Media sosial menjadi keperluan penting untuk berinteraksi dan saling berhubung dengan manusia. Kajian mendapati aplikasi media sosial yang paling kerap digunakan oleh responden ialah WhatsApp (95.8%) dan Instagram (85.7%). Kemudian Telegram (45.6%), Twitter (39.5%) dan Facebook (37.1%) manakala yang terakhir ialah Wechat (2.0%). Responden telah beralih kepada Instagram dan tidak ramai menggunakan Facebook biarpun ia merupakan aplikasi yang popular dalam kalangan Gen Y. Ini dapat dilihat dalam Jadual 4 di bawah:

JADUAL 4: Taburan Aplikasi Yang Kerap Digunakan

APLIKASI	%
WhatsApp	95.8
Instagram	85.7
Telegram	45.6
Twitter	39.5
Facebook	37.1
Wechat	2.0

Jadual 4 menunjukkan penggunaan WhatsApp oleh remaja dalam sehari adalah lebih lama berbanding media baharu yang lain. Dapatan ini bertepatan dengan kajian Hafiza Abas et al. (2017) yang mendapati bahawa WhatsApp merupakan media baharu yang paling popular dalam kalangan generasi Z. Mereka sangat bergantung kepada WhatsApp untuk mendapatkan dan memindahkan maklumat dengan rakan-rakan berkaitan dengan perbincangan dan tugas akademik. Instagram pula merupakan aplikasi

yang kedua popular selepas WhatsApp. Pengguna Instagram dalam kalangan generasi muda di Malaysia semakin meningkat pada tahun 2018. Yi Ting & Fang Su (2018) menyatakan lebih daripada 70% pengguna Instagram berumur di antara 12 hingga 24 tahun. Penggunaan Instagram sangat popular dalam kalangan generasi yang berada tahap umur ini. Mereka merupakan generasi *digital native* sangat gemar menggunakan media sosial seperti Instagram.

3. Purata Penggunaan Media Sosial Dalam Jam Sehari

Keseluruhan responden dikategorikan sebagai pengguna media sosial yang aktif. Kebanyakan responden menghabiskan penggunaan media sosial sekitar 3-5 jam dan 6-8 jam dalam sehari iaitu 379 orang (30.7%) dan 368 orang (29.8%). Ini dapat dilihat dalam Jadual 5 di bawah.

JADUAL 5: Taburan Kekerapan Penggunaan Media Sosial Sehari

MASA	KEKERAPAN	%
Kurang 3 jam	304	24.7
3-5 jam	379	30.7
6-8 jam	368	29.8
Di antara 9-11 jam	95	7.7
12 Jam dan ke atas	87	7.1

Kajian ini mendapati penggunaan melebihi 6 jam ke atas sebanyak 44.6 peratus. Kajian pada tahun 2014 menemui 20 peratus daripada pengguna media sosial yang berumur muda di antara 18-25 tahun menghabiskan masa menggunakan media sosial selama 19 jam setiap minggu atau 2.7 jam sehari (Shin & Nurzali Ismail 2014). Kajian Rahilah et al. (2018) di tiga buah universiti di Lembah Klang mendapati sebilangan besar pelajar universiti memiliki tiga akaun media sosial dan menghabiskan masa di antara tiga hingga lima jam (37.1%) di media sosial setiap hari. Jika dibandingkan jumlah masa penggunaan di antara tahun 2020 dengan 2018 dan 2014, didapati wujud peningkatan pada setiap tahun. Dengan ini diperhatikan unjuran yang meningkat kepada penggunaan media sosial dan ia unjuran ini akan semakin meningkat lagi khususnya pada musim Covid19. Ini bererti bahawa media sosial telah menjadi sebahagian daripada kehidupan mereka dan gajet sentiasa berada di tangan mereka.

Pelajar universiti di Malaysia merupakan sebagai pengguna media baharu yang tinggi kerana menghabiskan purata 3 hingga 4 jam setiap hari dan mempunyai lebih daripada 3 akaun media baharu (Rahilah et al. 2018). Mereka menggunakan media baharu untuk mendapatkan maklumat, komunikasi atas talian dan mengekalkan hubungan. Sesetengah kajian yang lain mendapati mereka menggunakan media baharu sebagai platform untuk memenuhi keperluan maklumat akademik dan kehidupan seharian mereka. Namun, mereka aktif menggunakan internet bukan sahaja untuk melaksanakan tugas akademik tetapi juga untuk bersosial (Siti Zuraida et al. 2015).

4. Tujuan Penggunaan Media Sosial

Pada asasnya, tujuan media sosial adalah untuk memudahkan perhubungan dan komunikasi. Kajian menemui dapatan skor min yang sangat tinggi menggunakan media sosial adalah untuk berhubung sama ada dengan rakan atau ahli keluarga. Seterusnya, dapatan skor min yang tinggi kepada tujuan hiburan iaitu menonton filem dan mendengar muzik kerana keinginan manusia kepada hiburan adalah tinggi terutamanya dalam kalangan remaja. Kemudian, baharulah tujuan yang berkaitan dengan maklumat sama ada mencari, mengambil tahu isu semasa. Untuk *online game* dan membeli dalam talian, mengintai dan mencari kenalan baharu dapatannya masih berada pada tahap agak sederhana. Ini dapat dilihat dalam Jadual 6 di bawah.

JADUAL 6: Tujuan Penggunaan Media Sosial

BIL	PERKARA	%
1.	Berhubung dengan rakan	95.7
2.	Berhubung dengan ahli keluarga	94.2
3.	Menonton filem (<i>movie</i>)/mendengar muzik	91.1
4.	Mencari maklumat	90.5
5.	Berkongsi (<i>share</i>) ilmu/maklumat	79.9
6.	Mengambil tahu isu semasa	78
7.	<i>Update status</i>	71.5
8.	Membeli dalam talian (<i>Shopping online</i>)	54.3
9.	Bermain <i>online game</i> (PuBG / Mobile Legend)	53
10.	Mengintai maya (<i>Stalker</i>)	50.7
11.	Mencari kenalan baharu	48.7

Jadual 6 menunjukkan tiga tujuan penggunaan media sosial yang terpenting iaitu berhubung, berhibur dan berinteraksi dengan maklumat. Dapatan ini sejajar dengan Laporan Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia (2018), yang menjelaskan bahawa aktiviti *online* tertinggi yang digunakan oleh pengguna adalah komunikasi melalui mesej (96.5%), akses kepada media sosial (85.6 %), dan mendapatkan maklumat (85.5%), menonton dan memuat turun video (77.6%). Kebanyakan kajian menunjukkan aktiviti pengguna media sosial seperti mencari maklumat (Mohd Sobhi et al. 2016), keperluan mendapatkan maklumat (Shahrul Nizam et al. 2019), mendapatkan maklumat keagamaan (Norizah Aripin et al. 2016) dan pembelian dan perniagaan atas talian (Normah et al. 2013; Faradillah 2017). Media sosial telah berkembang dengan pelbagai platform untuk menghubungkan komunikasi manusia sama ada melalui teks mesej atau secara visual. Kajian Jamiah Manap et al. (2016) menunjukkan Generasi Z menggunakan media sosial secara aktif dan memberi banyak manfaat iaitu:

- i. Berhubung secara langsung dan kerap dengan ahli keluarga.

- ii. Berhubung dengan rakan-rakan.
- iii. Mengetahui dan memantau perkembangan ahli keluarga.
- iv. Mengetahui perkembangan semasa.
- v. Membina dan mengukuhkan jaringan.
- vi. Mempelajari perkara baru.
- vii. Mendokumentasi pemikiran bakat dan minat
- viii. Menjimatkan kos
- ix. Menambah pendapatan melalui perniagaan.

Bagi remaja, menggunakan rangkaian media sosial sebagai salah satu aktiviti kegemaran mereka kerana media sosial menyediakan pelbagai aktiviti berunsurkan hiburan yang memenuhi cita rasa mereka. Selain daripada komunikasi secara berdepan, media sosial juga merupakan medium paling penting untuk mereka mengekspresikan diri, membangunkan identiti diri, bersosial, dan berhubung (Eleuteri et al., 2017). Medium ini juga membantu mereka untuk mewujudkan persahabatan, berhubung dengan rakan pada bila-bila masa, berkongsi pengalaman, bercakap tentang diri dan perasaan mereka, dan berkomunikasi dengan orang lain secara teratur (Sinha et al., 2016). Di samping mengikuti perkembangan semasa secara global, pelajar juga banyak menghabiskan masa menggunakan media sosial dengan tujuan mendapatkan maklumat, mengekalkan hubungan, pembelajaran akademik, dan sumber hiburan (Moghavvemi et al. 2017)

5. Penggunaan Youtube

YouTube merupakan medium yang popular untuk mendapatkan maklumat dalam format video. Dapatan kajian ini menemui bahawa responden menggunakan YouTube untuk menonton video klip lagu (90.4%), menonton drama/filem (83.7%), menonton video pendek (85%), mendapatkan maklumat berkaitan pelajaran (76.3%), *download* video (62.3%), mendapatkan penjelasan agama (82.4 %), dan mendapatkan hiburan berunsur agama (78.8%). Ini dapat dilihat dalam Jadual 7 di bawah.

JADUAL 7: Penggunaan YouTube

BIL	PENGUNAAN YOUTUBE	%
1.	Menonton videoklip lagu	90.4
2.	Menonton video pendek	85
3.	Menonton drama/filem	83.7

4.	Mendapatkan penjelasan isu keagamaan	82.4
5.	Mendapatkan hiburan agama	78.8
6.	Tugasan / assignment	76.3
7.	Download video	62.3

Interaksi dengan maklumat

Terdapat banyak maklumat di alam maya sehingga ke tahap banjir kerana masing-masing boleh menyediakan maklumat dan menyebarkannya secara sukarela. Malahan, masing-masing mahu untuk menjadi orang yang paling cepat menyebarkan maklumat sehingga menimbulkan kekeliruan dan fitnah. Berikut adalah perbincangan tentang jenis maklumat yang dicapai dan pola berinteraksi dengan maklumat di media sosial.

1. Jenis Maklumat Yang Dicapai

Media sosial bukan sahaja mengubah cara remaja berkomunikasi bahkan juga mengubah jenis dan jumlah maklumat yang boleh dicapai. Kajian ini menemui bahawa maklumat yang kerap dicapai oleh responden ialah maklumat berkaitan kerja sekolah/ *assignment* (90.4%), maklumat agama (86.5%), lawak jenaka (81.8%), makanan (80.4%), berita dan isu semasa (74.8%), gaya hidup terkini (68.5%). Maklumat yang dikategorikan sebagai kurang dicapai ialah berita dan perkembangan sukan (59.9%), gosip dan perkembangan artis/selebriti (51.5%), komik (47.9%), berita/ perkembangan politik (43.7%). Perincian seperti dalam Jadual 8 di bawah.

JADUAL 8: Jenis Maklumat Yang Dicapai

BIL	JENIS MAKLUMAT	%
1.	Kerja sekolah/ <i>assignment</i>	90.4
2.	Maklumat Agama (tazkirah, hukum)	86.5
3.	Lawak jenaka	81.8
4.	Makanan	80.4
5.	Berita terkini dan isu semasa	74.8
6.	Gaya hidup terkini (trendy)	68.5
7.	Berita dan perkembangan sukan	59.9
8.	Gosip dan perkembangan selebriti/ artis (hiburan)	51.5
9.	Komik	47.9
10.	Berita dan perkembangan politik	43.7

Jadual 8 menunjukkan bahawa maklumat yang berkaitan dengan tugasan sebagai pelajar ialah maklumat yang paling banyak dicapai kerana pengaruh

persekitaran sosial di mana mereka berada. Seterusnya ialah maklumat yang berkaitan dengan agama dan gaya hidup terkini. Media sosial telah mewujudkan persekitaran hidup berdasarkan *trending* dan mengutamakan keperluan materialistik. Ia telah mendorong remaja bersikap obses terhadap gaya hidup baharu yang lebih moden dan *trendy* khususnya segala yang berbentuk teknologi dan gajet. Sikap suka mengikut trend yang bertujuan mengutamakan kepuasan diri diadaptasikan dalam pelbagai bentuk seperti pakaian, gambar, makanan, citarasa, sukan, teknologi dan gajet. Keseronokan mengikut *trend* juga mendorong perasaan ingin tahu berkaitan makanan dan mereka akan mencari maklumat berkaitan makanan menerusi visual yang dimuatnaik oleh pengguna lain di Instagram (Khalidi et al. 2018). Maklumat yang bersifat berita semasa khususnya yang berkaitan dengan perkembangan politik tidak mendapat tempat. Berita yang berkaitan dengan sukan mendapat kurang capaian kerana sukan merupakan perkara yang diminati oleh remaja lelaki berbanding perempuan, manakala gosip dan selebriti diminati oleh remaja perempuan.

2. Pola Berinteraksi Dengan Maklumat Di Media Sosial

Secara umumnya, kajian mendapati pola interaksi remaja dengan maklumat berada pada tahap yang baik. Mereka bukan sahaja menjadikan media baharu sebagai tempat komunikasi tetapi juga sebagai tempat untuk berinteraksi dengan maklumat di alam maya. Ini berdasarkan kepada dapatan min yang sederhana 3.54 seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 2 di bawah.

JADUAL 9: Pola Interaksi dengan maklumat di media sosial

No.	Perkara	Kekerapan / Peratus (%)					Min	SP	Inter. Min
		(STS)	(TS)	(KS)	(S)	(SS)			
1.	Saya menggunakan Google untuk membuat carian maklumat yang diperlukan.	42 (3.4)	0	175 (14.2)	425 (34.5)	591 (47.9)	4.23	.93	Tinggi
2.	Saya menggunakan group WhatsApp untuk berkomunikasi dengan ahli keluarga.	59 (4.8)	0	190 (15.4)	358 (29.0)	62\6 (50.8)	4.21	1.02	Sangat
3.	Saya kerap bertanya dalam group WhatsApp apabila memerlukan sesuatu maklumat.	41 (3.3)	0	250 (20.3)	542 (44.0)	400 (32.4)	4.02	.90	Tinggi

4.	Saya menyebarkan maklumat berkaitan agama.	86 (7.0)	117 (9.5)	372 (30.2)	488 (39.6)	170 (13.8)	3.43	1.06	Tinggi
5.	Saya <i>follow</i> Instagram seseorang untuk mendapatkan maklumat isu semasa.	158 (12.8)	0	504 (40.9)	359 (29.1)	212 (17.2)	3.37	1.16	Sederhana
6.	Saya meluangkan masa membaca maklumat yang disebarkan di media sosial.	78 (6.3)	0	682 (55.3)	347 (28.1)	126 (10.2)	3.35	.90	Sederhana
7.	Saya menyertai lebih 10 group WhatsApp untuk mengetahui perkembangan terkini.	220 (17.8)	0	622 (50.4)	242 (19.6)	149 (12.1)	3.08	1.17	Sederhana
8.	Saya akses laman sosial seperti Siakapeli untuk mendapat maklumat yang <i>trending</i> dan mengujakan.	294 (23.8)	0	598 (48.5)	220 (17.8)	121 (9.8)	2.89	1.23	Sederhana
9.	Saya suka menyebarkan berita dan maklumat yang diterima.	371 (30.1)	369 (29.9)	346 (28.1)	107 (8.7)	40 (3.2)	2.25	1.07	Rendah
Min Keseluruhan = 3.43									

Jadual 9 di atas menunjukkan kecenderungan dalam kalangan remaja menjadikan media sosial khususnya *Group WhatsApp* untuk bertanya tentang sesuatu perkara. Ia merupakan jalan mudah untuk mendapat jawapan tentang sesuatu persoalan tanpa perlu menebal muka bertanya kepada orang secara *offline*. Ini sesuai dengan dapatan kajian yang mendapati min yang sangat tinggi (4.02) bagi item “bertanya dalam group WhatsApp apabila memerlukan sesuatu maklumat”. Mereka juga menjadikan enjin carian sebagai tempat bertanya kepada sebarang persoalan dan item ini mendapat min yang sangat tinggi (4.24). Ini bermakna, remaja menjadikan rakan maya dan enjin carian sebagai tempat pergantungan maklumat dan secara tidak langsung alam maya

telah menjadi sebahagian daripada kehidupan mereka.

Statistik yang dilaporkan oleh SKMM (2018) menunjukkan platform media sosial yang tertinggi dalam kalangan pengguna di Malaysia iaitu YouTube, Facebook, WhatsApp dan Instagram. Berdasarkan laporan tersebut, terdapat 85.5 peratus merupakan pengguna yang menggunakan dengan tujuan untuk mendapatkan maklumat. Menurut Sharul Azim et al. (2020), masyarakat hari ini terdedah dengan pelbagai kaedah dan sumber untuk mendapatkan maklumat kerana pergantungan dengan media sosial yang digunakan terutamanya Facebook, Instagram dan Twitter (SKMM 2018). Kajian menunjukkan kebanyakan remaja menggunakan lebih daripada dua platform media dan mereka menghabiskan masa setiap hari dengan pelbagai aktiviti sosial (L.J, Orchard et al. 2014). Ini menjadikan media sosial bukan sekadar untuk berhubung tetapi maklumat disampaikan di celah-celah mereka berhubung antara satu sama lain. Malahan, kalau ada sesuatu maklumat yang ingin dicari, carian daripada media sosial lebih tepat dan mudah daripada enjin carian biasa kerana fitur media sosial yang mesra pengguna. (rujukan).

Jadual 9 juga menunjukkan responden lebih cenderung menggunakan WhatsApp untuk berkomunikasi dengan ahli keluarga berdasarkan nilai min yang diperoleh adalah tinggi (4.21). Pada asasnya media baharu dan media sosial khususnya merupakan tempat untuk berkomunikasi lebih daripada tempat untuk mendapatkan maklumat. Hal ini sejajar dengan dapatan kajian ini yang menemui dapatan min yang sederhana dalam empat item soal selidik yang berkaitan dengan akses kepada maklumat di media sosial. Item “akses kepada laman sosial seperti Siakapkeli” mendapat min 2.89, “berada dalam 10 group WhatsApp untuk mengetahui perkembangan terkini” mendapat min 3.08, “meluangkan masa membaca maklumat di media sosial” mendapat min 3.35, dan “follow Instagram seseorang untuk mendapatkan maklumat isu semasa” mendapat min 3.37. Dapatan sederhana yang diperoleh dalam 4 item soal selidik ini mempunyai kaitan dengan kecenderungan remaja yang pada usia ini lebih kepada bermain gajet dan hiburan berbanding kepada maklumat (Mohd Yuszaidy et al. 2017; Lee Kouk et al. 2016). Selain itu, dalam suasana maklumat yang cukup banyak yang dikenali sebagai *information overload* (Bright, Kleiser & Grau 2015), mereka tidak sempat untuk mengikuti semua maklumat. Mereka menumpukan kepada maklumat yang mereka perlu dan maklumat yang mempunyai nilai hiburan.

PENUTUP

Media baharu telah menjadi pemangkin kepada perubahan sosial masyarakat kerana ia mengubah gaya hidup hampir dalam semua perkara. Remaja merupakan kelompok yang paling banyak terkesan dengan media sosial kerana ia telah menjadi sebahagian daripada kehidupan mereka. Dari masa ke semasa, penggunaan ini semakin meningkat khususnya pada musim pandemik Covid19 apabila masyarakat memang digesa untuk menggunakan media sosial dengan aktif. Penggunaan media sosial tertumpu kepada fungsinya yang utama iaitu untuk tujuan berhubung, seterusnya untuk berhibur dan kemudiannya untuk

tujuan-tujuan yang lain. Tahap penggunaan yang semakin meningkat ini perlu kepada bimbingan dan pengarahannya supaya ia tidak membawa kepada kesan-kesan sampingan secara bawah sedar yang boleh menimpa mereka. Sekiranya tidak dikawal, ia boleh membawa kepada kesan yang tidak baik kepada masyarakat dalam jangka masa yang panjang.

PENGHARGAAN

Artikel ini adalah hasil daripada geran penyelidikan JAKIM yang didaftarkan di bawah kod UKM PP-2019-014.

RUJUKAN

- Abd Hadi Borhan & Zullkiple Abd Ghani. 2015. Pola pendedahan Internet dan impaknya terhadap kefahaman Islam di kalangan ahli akademik UKM dan USIM. *Jurnal Komunikasi* 31(2): 405-421.
- Bright, L. F., Kleiser, S. B., & Grau, S. L. 2015. Too much Facebook? An exploratory examination of social media fatigue. *Computers in Human Behavior*, 44:148-155.
- Eleuteri, S., Saladino, V., & Verrastro, V. 2017. Identity, relationships, sexuality, and risky behavior of adolescents in the context of social media. *Sexual and Relationship Therapy* 32(3-4): 354-365.
- Faradillah Iqmar Omar, Samsudin A. Rahim & Nur Ajeerah Othman. 2017. Penggunaan Internet dalam kalangan usahawan wanita; akses, kemahiran dan motivasi. *Jurnal Komunikasi* 33(3): 21-36.
- Hafiza Abas, Rahmah Lob Yussof, Zulkifli Tukiman, Aminudin Hehsan, Badlihisham Mohd Nasir & Roslinda Ramli. 2017. APPS : Platform dakwah untuk generasi Y dan Z. Dlm Hasanah Abd.Khafidz, Zainab Ismail & Zulkefli Aini (pnyt). Prosiding *Seminar Antarabangsa Dakwah Ke-3 : Dakwah Dalam Dunia Terhubung* (pnyt). hlm. 58-67. Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam. UKM.
- Jamiah Manap, Mohd Rezal Hamzah, Aizan Sofia Amin, Nurul Nabila Mohd Izani, Fazilah Idris, Salasiah Hanin Hamjah, Noordeyana Tambi, Arena Che Kasim, Norul Huda Sarnon, Salina Nen & Nor Jana Saim. 2016. Penggunaan dan implikasi media sosial terhadap remaja generasi Z. *International Conference on Social and Economic Development*, hlm. 1-7.
- Lee Kouk Tiung, Aisah Meri & Liana Mat Nayan. 2016. Kegunaan dan kepuasan portal berita dalam kalangan belia Malaysia. *Jurnal Komunikasi* 32(3): 790-816.
- Moghavvemi, S., Sulaiman, A. B., Jaafar, N. I. B., & Kasem, N. 2017. Facebook and YouTube addiction: the usage pattern of Malaysian students. In *2017 International Conference on Research and Innovation in Information systems* (ICRIIS) (pp. 1-6). IEEE.
- Mohd Faisal Mustaffa, Mohd Sobhi Ishak & Norizah Aripin. 2015. Ekspresi Pemikiran Generasi Muda Islam terhadap maklumat berkaitan agama melalui pencarian di Youtube. Dlm Yusmini Md Yusoff et.al (pnyt). *Isu-isu Semasa Media dan Dakwah*. hlm. 35-42. Universiti Malaya: Akademi Pengajian Islam.
- Mohd Sobhi Ishak, Awan Ismail, Bakri Mat, Azahar Kassim, Shariffah Mamat & Norati'qah Talib. 2016. Pengaruh televisyen dan media sosial

terhadap golongan belia di Malaysia. *Prosiding Seminar Penyelidikan IYRES 2016*: 125-138.

- Mohd Yuszaidy Mohd Yusoff, Muammar Ghaddafi Hanafiah, Yusmilayati Yunos & Norizam Jamian. 2017. Generasi Z dan warisan budaya. *Kertas Kerja SEBAHTERA 2017 Seminar Bahasa, Sastera dan Budaya Melayu. Akademi Pengajian Melayu Uiversiti Malaya*. Kuala Lumpur 27 September.
- Nor Fazilah Noor Din, Hishamudin Isam. 2019. Penyerlahan Identiti Remaja Kesan Ketagihan Skrin Di Media Sosial. *Jurnal Psikologi Malaysia*, 33(1), 70-88.
- Normah Mustaffa, Maizatul Haizan Mahbob, Wan Amizah Wan Mahmud, Fauziah Ahmad & Helmi Abd. Rahim. 2013. Kebergantungan Internet dan aktiviti *online* remaja di Lembah Klang. *Jurnal Komunikasi* 29(1): 199-212.
- Nur Leila Khalidi, Sheila Yvonne Jayasainan & Nurzihan Hassim. 2018. Social media influencers- shaping consumptions culture among Malaysian youth. *SHS Web of Conferences* 53(02008) ICHSS 2018.
- Orchard, L. J., Fullwood, C., Galbraith, N. & Morris, N. 2014. Individual differences as predictors of social networking. *Journal of Computer Mediated Communication*, 19(3): 1-15.
- Norizah Aripin, Awan Ismail, Mohd Sobhi Ishak, Nik Adzrieman Abdul Rahman, Mohd Nizho Abdul Rahman, Mot Madon & Mohd Faisal Mustaffa. 2016. Youtube dan generasi muda Islam: satu pendekatan kelompok fokus dalam kalangan pelajar universiti. *Jurnal Komunikasi* 32(1): 165-188.
- Norizah Aripin, Mohd Sobhi Ishak, Awan Ismail, Nik Adzrieman Abdul Rahman & Mohd Nizho Abdul Rahman. 2018. Penerimaan Dan Penggunaan Youtube Sebagai Sumber Maklumat Agama: Satu Perspektif Dari Segi Jantina. 15(Oct); 47-63.
- Rahilah Ahmad, Nor Azlili Hassan, Jaslina Mohd Tajuddin & Yollanda Tan Wimpi. 2018. A study on social media usage among Private University students in Klang Valley. *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah* 5(2): 257-268.
- Shahrul Nazmi Sannusi, Fauziah Ibrahim, Azianura Hani Shaari & Nasrudin Subhi. 2019. Penggunaan media sosial dalam kalangan remaja B40 di sekitar Lembah Klang. *Jurnal Komunikasi*, 35(4): 101-118.
- Sinha, M. A., Yadav, M. R. K., & Kanodia, M. R. 2016. Social media: positive vs negative effect on young generation. *International Journal of Science Technology and Management* 5(1): 484-491.

- Siti Ezaleila Mustafa. 2016. Penggunaan laman sosial dan impaknya terhadap hubungan persahabatan dalam talian. *Jurnal Komunikasi* 32(2): 65-81.
- Siti Rokiah Abdul Rahman & Fadzli Adam. 2015. Penggunaan YouTube sebagai medium pembelajaran agama dalam kalangan generasi Y di Terangganu, Malaysia. *E-Proceeding of the International Conference on Social Science Research, ICSSR 2015, 8 & 9 June 2015*, Meliá Hotel Kuala Lumpur, Malaysia.
- Siti Zuraida Abdul Manaf, Rosseni Din, Analisa Hamdan, Nor Syazwani Mat Salleh, Intan Farhana Kamsin & J. Abdul Aziz. 2015. Penggunaan Komputer dan Internet Web 2.0 dalam Kalangan Generasi Y Pelajar Universiti. *Journal of Advanced Research Design*. 1: 10-18.
- SuruhanJaya Komunikasi Malaysia. 2018. Kadar tembus Internet di Malaysia. Kuala Lumpur.
- Tapscott, D. 1999. *Grown Up Digital: The Rise of the Net Generation*. McGraw-Hill: University of Michigan.
- Yi-Ting Huang & Sheng Fang Su. 2018. Motives for Instagram use and topics if Internet among young adults. *Journal Future Internet*.10 (77): 1-12.

KONSEP PENULISAN KARYA AGAMA MELAYU

Mohd Puaad Abdul Malik¹⁷⁰, Faisal @ Ahmad Faisal Abdul Hamid¹⁷¹

ABSTRAK

Dalam konteks Alam Melayu, populasi yang terdiri daripada individu dan kelompok masyarakat yang mempunyai perasaan, pemikiran, sistem nilai dan tindakan dilakukan dengan pelbagai cara. Umumnya, pendekatan yang diketahui dan diguna pakai ialah lisan, tulisan, gerakan atau perlakuan. Realitinya, inilah yang berlaku dalam kelompok masyarakat rantau Alam Melayu. Dalam memahami amalan ini, satu sorotan sejarah keragaman dan perbezaan kehidupan masyarakat Melayu antaranya dalam tradisi penulisan. Premis artikel memfokuskan konsep penulisan karya agama Alam Melayu. Konsep penulisan dibentuk berdasarkan penilaian dan penelitian menjadikan orang Melayu membuka ruang ufuk pemikiran secara kontemplasi. Hasilnya, ia membina pemikiran dan paradigma intelektual. Mereka berusaha mendapatkan ilmu pengetahuan, menulis dan menghasilkan karya penulisan. Ia sejajar dengan tradisi penulisan dan persuratan Alam Melayu yang mempunyai hubungan dengan sesuatu peristiwa atau kejadian. Hakikatnya, ia saling lengkap-melengkapi antara satu sama lain. Peringkat awal kajian, pengkaji melakar perbincangan kedatangan dan penyebaran Islam di Alam Melayu. Kesannya, ia menjana pengaruh, keadilan, Islamisasi dan impak intelektual serta peradaban umat Melayu. Faktor pembentukan gagasan pemikiran intelektual seterusnya melahirkan intelegensia Melayu. Kemunculan mereka memainkan peranan signifikan dalam kegiatan penulisan dan menghasilkan karya penulisan di Alam Melayu.

Kata Kunci : *Karya agama, penulisan, Alam Melayu, Islam*

PENDAHULUAN

Perkembangan intelektual di Alam Melayu mempunyai hubungan rapat dengan kedatangan dan penyebaran Islam ke Alam Melayu. Islam telah mengubah landskap pemikiran orang Melayu dengan migrasi budaya melalui perkahwinan, bahasa, adat budaya dan penulisan. Kesannya, orang Melayu berupaya

170 Calon Phd, Jabatan Sejarah dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur. E-mail puaadmalik@siswa.um.edu.my

171 Pensyarah kanan, Jabatan Sejarah dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur. E-mail faisal@um.edu.my

membina tamadun dan peradaban Melayu-Islam sesuai dengan ajaran Islam yang praktikal dan universal. Hal yang demikian kerana sesuatu bangsa yang bertamadun adalah bangsa yang mempunyai sistem tulisan yang mantap dan daya pemikiran yang maju. Perbincangan sejarah kedatangan Islam ke Alam Melayu bukanlah satu kajian baharu. Terdapat banyak dapatan teori kedatangan Islam ke Alam Melayu dibincangkan dan dibahaskan dalam wacana akademik oleh sarjana tempatan mahupun Barat.¹⁷² Namun begitu, lakaran secara ringkas sejarah kedatangan Islam ke rantau Alam Melayu perlu dijelaskan kerana ia mempunyai hubungan kesinambungan pembudayaan intelektual yang tinggi¹⁷³ hingga lahirnya karya agama yang ditulis oleh intelegensia Melayu.

Tiada kesepakatan dalam kalangan sarjana¹⁷⁴ tentang teori kedatangan Islam ke Alam Melayu. Sebahagian sarjana mengatakan pada abad ke-7, ke-8 dan ke-9¹⁷⁵ dan sebahagiannya menegaskan pada abad ke-12, ke-13 dan ke-15. Malah, terdapat pandangan yang mengatakan lebih awal iaitu pada abad pertama Hijrah.¹⁷⁶ Ini kerana, terdapat kepelbagaian pendapat berhubung tarikh tepat kedatangan Islam ke Alam Melayu yang dibawa oleh pedagang dan mubaligh dari India, Tanah Arab, Parsi, China dan Champa.¹⁷⁷ Kedatangan pedagang dan mubaligh ke Alam Melayu tidak secara serentak. Sebahagian mereka datang lebih awal dan sebahagiannya lewat. Sehubungan itu, wujud kepelbagaian teori dan pandangan tentang tarikh dan masa kedatangan Islam. Malah, perbincangan kedatangan Islam ke Alam Melayu masih berlarutan sehingga ke hari ini.¹⁷⁸ Meskipun proses kedatangan Islam berasaskan kepada teori yang berbeza namun ia boleh dirangkumkan dalam perbincangan secara umum. Teori yang dikemukakan oleh sarjana Islam dan Barat boleh dikatakan sebagai teori gabungan yang tidak dapat ditentukan secara tepat siapakah yang mula menyebarkan Islam ke Alam Melayu. Namun begitu, pengkaji berpandangan teori kedatangan Islam saling lengkap-melengkapi antara satu

172 Antara tokoh yang mengemukakan teori kedatangan Islam seperti S.Q Fatimi, Snouck Hurgronje, J.P Moquette, R.A Kern dan ramai lagi yang menentengahkan teori masing-masing berdasarkan bukti yang telah ditemui dan dikemukakan sebagai bukti yang menimbulkan pelbagai pandangan masa, tempat, dan arah kemasukan Islam ke Alam Melayu.

173 Zainal Kling, "Social Structure: The Practices of Malay Religiosity" dalam *Islamic Civilization in the Malay World* ed. Mohd Taib Osman (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1997), 52.

174 Terdapat teori yang dipegang oleh sarjana-sarjana berdasarkan bukti yang ditemui menimbulkan pelbagai pandangan masa, tempat, dan arah kemasukan Islam ke Alam Melayu. Hasil arah kedatangan Islam, terdapat teori utama iaitu melalui Arab, China, dan India. Selain itu, dalam perbincangan dari sudut masa terdapat teori yang menyatakan seawal abad ke-7, abad ke-12, abad ke-13 dan beberapa pandangan lain. Manakala, pengkaji tempatan berpendapat kedatangan Islam ke Alam Melayu berlaku di sekitar abad ke-7 dan ke-8. Sementara itu, menurut pengkaji Barat kedatangan Islam ke Alam Melayu berlegar sekitar abad ke-13.

175 Menurut T.W. Arnold adalah sukar untuk mengabsahkan teori sebenar kedatangan Islam ke Alam Melayu. Menurut beliau "It is impossible to fix the precise date of the first introduction of Islam into the Malay Archipelago."

176 Abdullah Ishak, *Islam di Nusantara Khususnya di Tanah Melayu* (Selangor: al-Rahmaniah Badan Dakwah dan Kebajikan Islam Malaysia, 1990), 53; Mohd Jamil Mukmin, *Melaka Pusat Penyebaran Islam di Nusantara* (Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, 1994), 29-41; Mahayudin Hj. Yahaya," 111.

177 Mohd Jamil Mukmin, *Melaka Pusat Penyebaran*," 30-41.

178 Mahayudin Hj. Yahaya, *Islam di Alam Melayu*," 3.

sama lain. Ia menititberatkan satu kombinasi fakta dan huraian yang mendalam terhadap kedatangan Islam ke Alam Melayu. Secara dasarnya, objektif dan aspirasi utama ulama Arab dan Parsi berdakwah secara konsisten menyebarkan Islam ke pelosok Alam Melayu. Hasilnya, ia menjana kesan dan impak besar dalam sosiobudaya masyarakat Melayu.

Transisi penyebaran Islam ke rantau Alam Melayu menjadikan manusia Melayu celik huruf dan berilmu pengetahuan.¹⁷⁹ Hal ini membuktikan, Islam berjaya membentuk dan membina paradigma masyarakat Melayu secara holistik. Ini dapat dilihat, keberadaan masyarakat berilmu dan bertamadun dengan wujudnya sistem penulisan. Oleh itu, dengan sistem penulisan yang efisien maka lahirlah karya penulisan agama di Alam Melayu. Ia selaras dengan keperluan manusia yang memerlukan bahasa dan sistem tulisan khusus bagi tujuan komunikasi dan mengungkap idealisme.¹⁸⁰ Kewujudan sistem tulisan, sebagai mercu tanda tamadun ilmu dan alat bagi masyarakat menjana ilmu, mengungkap kematangan pemikiran dan mengamalkannya dalam kehidupan.¹⁸¹ Menurut Ali Mohammad¹⁸² kedatangan Islam membawa perubahan dan kesan corak pemikiran masyarakat Melayu. Ia memberi kesan balas terhadap kebudayaan, pendidikan, pemikiran dan kepercayaan masyarakat Melayu. Berasaskan hakikat tersebut, budaya ilmu yang dibawa oleh Islam membentuk konsep pemikiran intelektual Melayu sehingga sesuatu perkara yang tidak diketahui sebelumnya diketahui dengan wujudnya persekitaran budaya ilmu.¹⁸³ Islam menampilkan latar kesuburan intelektual sehingga mendorong masyarakat Melayu menghargai ilmu.¹⁸⁴ Pengaruh kedatangan Islam membawa kepada perkembangan penulisan karya agama Alam Melayu. Hasil penyebaran Islam, perkembangan budaya ilmu membentuk keperibadian, perwatakan dan identiti masyarakat Melayu Islam dari sudut pandangan yang berbeza dengan masyarakat lain.¹⁸⁵

-
- 179 Islam mendorong kesuburan intelektual sehingga masyarakat Melayu menghargai ilmu dan peranan ulama khususnya dalam penulisan dan meningkatkan kedudukan peradaban di Alam Melayu; Mohd Puaad Abdul Malik et.al., "Kitab Jawi dan Pengilmuan Masyarakat Melayu," *Jurnal Ulwan* 3, no. 1 (2019), 34-57; Wan Abdul Kadir Wan Yusoff, "Peradaban Melayu dalam Modenisasi dan Globalisasi Budaya," dalam *Wacana Budaya* ed. Hashim Awang, Othman Yatim, Nor Azita Che Din *Jurnal Pengajian Melayu* (2006), 16.
- 180 Dalam perkembangan zaman apabila Islam tersebar dalam masyarakat Melayu bahasa Arab mula dijadikan sistem tulisan. Oleh itu, penguasaan yang mendalam dalam bahasa Arab menjadikan bahasa Melayu diadaptasi dengan menggunakan aksara Jawi; Adi Haji Taha et.al., *Manifestasi Tulisan Jawi* (Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Kesenian dan Warisan Malaysia, 2006), 30.
- 181 Hassan Madmarn, *The Pondok and Madrasah in Patani* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1999), 48-50.
- 182 Ali Mohammad, "Sumbangan Tamadun Islam dalam Kehidupan Masyarakat di Alam Melayu hingga Abad ke-17M," *Journal of Al-Tamaddun* vol. 3, no. 1, (2008), 70.
- 183 Mohd Pua'ad bin Abdul Malik et.al., *Kitab Jawi dan Pengilmuan*, 34-52.
- 184 Wan Abdul Kadir Wan Yusoff, "Peradaban Melayu," 16; Tidak dapat dinafikan bahawa kedatangan Islam telah membawa banyak perubahan dan kesan kepada corak pemikiran dan sosio-budaya masyarakat Melayu. Agama Islam telah membawa ajaran dan tamadun yang sempurna serta lebih rasional dan logik mudah diterima oleh masyarakat Melayu.
- 185 Zainal Kling, "Social Structure: The Practices of Malay Religiosity" dalam *Islamic Civilization in the Malay World* ed. Mohd Taib Osman (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1997), 52.

ISLAMISASI MASYARAKAT ALAM MELAYU

Peranan ajaran Islam mencorakkan kelompok manusia Melayu ke arah masyarakat yang lebih progresif. Sebelum kedatangan Islam, orang Melayu buta huruf tidak pandai membaca dan menulis.¹⁸⁶ Transmisi dakwah Islam, telah meletakkan asas kecemerlangan dan pembudayaan ilmu dalam masyarakat Melayu. Ini dapat dilihat, proses Islamisasi¹⁸⁷ Alam Melayu menjadikan latar belakang lokasi atau masyarakat sesuai dengan ajaran yang dibawa oleh agama Islam. Menurut Hermansyah, karekter Islamisasi berkembang baik dalam bidang budaya, adat, sejarah, penulisan dan kesusasteraan yang mempengaruhi perkembangan keilmuan abad ke-13 hingga awal abad ke-19.¹⁸⁸ Melalui institusi pendidikan Islam, ajaran Islam berjaya dipraktikkan secara beransur-ansur sehingga memberi kesan kepada masyarakat Melayu. Hasilnya, proses kisan ilmu dikembangkan dalam elemen sosio, budaya dan politik masyarakat Melayu. Setelah Islam dapat disebarkan secara menyeluruh kepada penduduk Alam Melayu maka berlakulah proses Islamisasi mengikut tahap perkembangannya secara berperingkat-peringkat.¹⁸⁹

Tipologi Islamisasi di Alam Melayu boleh dibahagikan kepada tiga peringkat perkembangan. Pertama, fasa kehadiran para pedagang muslim. Kedua, fasa terbentuknya kerajaan Islam dan munculnya pusat-pusat kerajaan Islam. Manakala ketiga, fasa perlembagaan Islam. Proses perkembangan Islamisasi berlangsung dengan pantas kerana didokong oleh para ulama yang membumikan Islam di Alam Melayu. Keberadaan mereka di posisi strategik pentadbiran Raja¹⁹⁰ menjadikan proses Islamisasi berjalan lancar dengan fungsian ulama mengangkat kedudukan dan martabat Islam.¹⁹¹ Meskipun, peringkat awal penyebaran Islam, penerimaan penduduk Alam Melayu agak kompleks namun ini tidak bermakna mereka tidak berminat dengan ajaran

-
- 186 Siti Hawa Mohd Salleh, "Pujangga Istana: Karyawan Tidak Bernama Tradisi Penulisan Kesusteraan Melayu Tradisional" dalam *Kelopak Pemikiran Sastera Melayu* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2009), 211-212.
- 187 Islamisasi bermaksud satu usaha atau proses menjadikan patuh kepada, sejajar, atau sesuai dengan ajaran agama Islam, perihai mengislamkan, pengislaman antara tujuannya adalah untuk membendung penerapan budaya barat bagi memastikan proses ajaran Islam lebih kondusif untuk diamalkan: *Kamus Dewan*, ed. ke 4," 590 entri Islamisasi.
- 188 Hermansyah, *Karakteristik Manuskrip Aceh-Jawi di Nusantara*, "Seminar Serantau Kajian Manuskrip Melayu dan Kearifan Tempatan," Kertas kerja Seminar Serantau Kajian Manuskrip Melayu dan Kearifan Tempatan yang berlangsung pada 25 Februari 2013 di Banda Aceh, Indonesia, 7.
- 189 Kemasukan Islam di Alam Melayu merupakan titik awal terjadinya pertemuan, persentuhan, dan perpaduan antara nilai-nilai Islam dengan kebudayaan Melayu Islam. Ia juga merupakan pendorong (*ad-dawāfi*) terjadinya proses inkulturasi nilai-nilai Islam dalam kebudayaan Melayu Islam. Dalam jarak waktu proses Islamisasi yang cukup panjang, masyarakat Melayu akhirnya memiliki ideologi Islam sebagai ideologi bangsa.
- 190 Keunggulan tradisi keilmuan islam terserlah apabila Sultan mendekati dan bergaul dengan ulama. Sultan Abu Yusuf Yaqub (1160-1199) meminta Ibn Rushd untuk menulis tentang falsafah Aristotle supaya dapat difahami dengan baik mana yang bermanfaat dan tidak bermanfaat.
- 191 Baharuddin bin Che Pa, "Institusi Raja dan Peranannya Terhadap Penyebaran Islam di Alam Melayu Nusantara," dalam *Membongkar Rahsia Pendidikan Islam* ed. Norarfan Zainal et.al., (Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan, Brunei Darussalam dan Universiti Teknologi MARA, Malaysia, 2012), 690-698.

Islam. Ini kerana, tiada jaringan komunikasi menyeluruh bersama penduduk tempatan. Interaksi hanya berlaku dalam kalangan Raja, pembesar dan pedagang. Kesannya, penyebaran Islam hanya terhad berlaku dalam kalangan kelompok tertentu sahaja. Namun begitu, senario ini tidak menafikan peranan Raja Melayu dalam melancarkan proses Islamisasi. Buktinya, masyarakat Melayu mempunyai tradisi taat setia kepada Raja Melayu. Ia dianggap sebagai kontrak sosial antara Raja dengan rakyat. Tradisi ini lahir daripada konsep kepatuhan sepenuh hati kepada pemerintah yang merupakan doktrin masyarakat Melayu silam. Raja yang memerintah dengan adil dan saksama mendapat sokongan padu daripada rakyat tanpa berbelah bagi.¹⁹² Ketaatan dan kepatuhan yang mendalam terhadap Raja telah tertanam dalam jiwa masyarakat Melayu sejak sekian lama. Dengan kata lain, masyarakat Melayu mengikut tindakan Raja dengan rela hati. Selaras dengan itu, apabila Raja memeluk Islam semua lapisan masyarakat mengikut jejak langkahnya. Ia mengekalkan falsafah ketaatan rakyat terhadap Raja. Kesan perubahan, membentuk elemen positif dalam dimensi kehidupan masyarakat Melayu serta menepati visi Islamisasi dakwah Alam Melayu.

Dari sisi lain, perkembangan Islamisasi di Alam Melayu telah berlaku berabad-abad lamanya. Proses ini diteliti melalui kedatangan para pedagang dan mubaligh Islam pada awal abad ke-7. Kunjungan pedagang dan mubaligh berlaku berulang kali di beberapa pesisir pantai di bahagian barat Sumatera 674M-878M, Pulau Jawa pada 1082M, Champa 1039M, Tanah Melayu pada 878M-1302M dan bertambah ramai sekitar abad ke-14.¹⁹³ Pelaksana Islamisasi dimulakan oleh mubaligh, malah usaha ini diteruskan oleh pendakwah Melayu tempatan untuk memperkembangkan ajaran Islam. Menurut Siddiq Fadil¹⁹⁴ perkembangan Islam di rantau Alam Melayu mustahil dapat direalisasikan dan bukan usaha sambil lewa oleh para pedagang dan tidak juga semata-mata kerana sikap orang-orang Melayu. Namun, legasinya berkait rapat dengan usaha gigih dan kebijaksanaan para pendakwah dalam kalangan pedagang, mubaligh, ulama, kaum sufi, raja dan bala tentera. Pembentukan paradigma ilmu dalam masyarakat Melayu dimulakan oleh pendakwah dan mubaligh Islam. Metode dan pendekatan bijaksana mengutamakan penggunaan medium komunikasi khusus. Rangkaian medium tulisan, khutbah, dakwah *bi-lisan*, nasihat dan ingat memperingati (*mau'izah*), tazkirah (peringatan) metode interaksi dakwah berkesan. Kesemua medium dirangka khusus dengan strategi agar kelompok sasaran dapat memahami dan menerima Islam.¹⁹⁵ Firman Allah

192 Hasanuddin Yusuf dan Tun Suzanna Tun Othman, *Miftahul Malayu Sejarah Islam Alam Melayu*, (Selangor: Penerbit Alami Sdn. Bhd, cet. 3, 2019), 150.

193 Hermansyah, Jaringan Intelektual Ulama Aceh-Fatani, <https://mpu.acehprov.go.id/index.php/page/30/Jaringan%20Intelektual%20Ulama%20Aceh-Fatani>.

194 Siddiq Fadil, *Gerakan Islam di Dunia Melayu-Tuntutan Zaman dan Cabaran Lingkungan* (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1986), 97.

195 Abdullah Ishak, *Islam di Nusantara Khususnya di Tanah Melayu* (Petaling Jaya: Bah. Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1992), 179-181; Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Al-Quran dan Peranan Ulama Melayu dalam Pemodenan Rantau Alam Melayu" dalam *Warisan al-Quran dan Peradaban Manusia Siri 1* ed. Mohd Radzi Othman (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2003), 1-31.

SWT dalam surah Ali-'Imran ayat 104:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Dan hendaklah ada antara kamu satu puak yang menyeru (berdakwah) kepada kebajikan (mengembangkan Islam), dan menyuruh berbuat segala perkara yang baik, serta melarang daripada segala yang salah (buruk dan keji). Dan mereka yang bersifat demikian ialah orang yang berjaya.”

Penekanan pentingnya alat komunikatif yang terbaik untuk tujuan penyebaran nilai-nilai Islam sepertimana ditekankan dalam surah Ali-'Imran ayat 64:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ
إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ
اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

“Katakanlah (wahai Muhammad): “Wahai Ahli Kitab, marilah kepada satu Kalimah yang bersamaan antara kami dengan kamu, iaitu kita semua tidak menyembah melainkan Allah, dan kita tidak sekutukan denganNya sesuatu jua pun; dan jangan pula sebahagian daripada kita mengambil akan sebahagian yang lain untuk dijadikan orang-orang yang dipuja dan didewa-dewakan selain daripada Allah. Kemudian jika mereka (Ahli Kitab itu) berpaling (enggan menerimanya) maka katakanlah kepada mereka: Saksikanlah kamu bahawa sesungguhnya kami adalah orang Islam.”

Kejayaan kelangsungan proses Islamisasi merupakan pendekatan dakwah yang diterapkan oleh para mubaligh awal penyesuaian dengan karakter orang Melayu.¹⁹⁶ Antaranya, mereka memupuk budaya ilmu dalam masyarakat dengan mengwujudkan sistem pengajian ilmu agama di istana, masjid, surau dan pondok.¹⁹⁷ Pengajian bersifat terbuka kepada semua lapisan masyarakat dan tidak terhad kepada golongan bangsawan semata-mata.¹⁹⁸ Mubaligh, pendakwah dan ulama mula memperkenalkan tulisan Jawi untuk mengembangkan ilmu pengetahuan. Mereka mendalami dan mempelajari bahasa dan budaya Melayu. Terdapat sesetengah mubaligh mengahwini penduduk tempatan

196 Rahimin Affandi Abd. Rahim et.al., “Relasi Aceh dan Turki dalam Islamisasi Dunia Melayu: Suatu Analisis,” *Kontekstualita* vol. 30, no. 1 (2015), 25-28.

197 Che Omar Awang, *The Methodology of Teaching in Islam: With Special Reference to The Traditional Educational Method in Malaysia* (Tesis Ijazah Kedoktoran University of Edinburgh, 1996), 196-220.

198 Wan Mohd Nor Wan Daud, *Penjelasan Budaya Ilmu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), 108-109.

bagi memainkan peranan dalam usaha mendidik dan menyebarkan Islam.¹⁹⁹ Tidak dinafikan sumbangan besar mubaligh awal²⁰⁰ berjaya menerapkan pandangan sebenar orang Melayu terhadap Islam.²⁰¹ Hasilnya, penyuburan proses Islamisasi Alam Melayu dan ajaran Islam diterima baik oleh masyarakat Melayu tempatan kerana bersesuaian dengan fitrah manusia, mudah difahami dan senang dilaksanakan.²⁰²

Perkembangan Islamisasi turut memberi pengaruh yang besar dalam bidang pendidikan Islam kepada masyarakat Alam Melayu. Istana turut dijadikan pusat pengajian Islam sepertimana istana Melaka yang berfungsi sebagai perpustakaan, tempat penyalinan dan penterjemahan kitab-kitab dan hikayat. Keberadaan pusat pengajian didirikan di rumah-rumah ulama, surau atau madrasah, masjid dan sebagainya.²⁰³ Akhirnya, institusi pengajian dan pendidikan tumbuh di merata-rata tempat. Dengan kepesatan agenda Islamisasi di Alam Melayu dapat dikembangkan melalui kemurnian Islam. Proses Islamisasi berkembang dengan kemunculan medan penyebaran ilmu, pondok dan pesantren. Begitu juga, kewujudan pondok dan madrasah di Kedah, Kelantan, Terengganu menjadi menjadi pilihan para penuntut dan pendakwah dari Indonesia. Begitu juga sebaliknya, beberapa surau, pesantren di Sumatra, Indonesia menjadi tempat untuk mempelajari pelbagai ilmu Islam bagi pelajar dari Tanah Melayu. Bahkan, institusi pendidikan ini berfungsi membawa masyarakat lebih memahami Islam. Galakkan tradisi intelektualisme Melayu dalam menuntut ilmu sehingga masyarakat Melayu sanggup merantau merentasi sempadan dan wilayah semata-mata untuk mencari ilmu dan berdakwah. Bagi pengkaji, peranan yang dimainkan oleh mubaligh dan pendakwah dalam mengembangkan dakwah Islam di Alam Melayu telah menjana proses tranformasi minda masyarakat Melayu secara besar-besaran. Ia melibatkan golongan istana sehinggalah kepada golongan marhaen.²⁰⁴ Selain itu, keberadaan pusat dan sistem pengajian mengukuhkan proses Islamisasi Alam Melayu. Kredibiliti penulisan Jawi, jaringan dakwah, sistem pendidikan dan proses Islamisasi dapat dimartabatkan dengan kemunculan cendekiawan dan intelegensia Melayu Islam berperanan penting memperkembangkan ajaran dakwah Islam.

-
- 199 Arbai'yah Mohd Noor, *Idea Sejarah Melayu: Kajian Berdasarkan Teks Sejarah Melayu*, Misa Melayu dan Tuhfat al-Nafis (Tesis Ijazah Kedoktoran, Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan sains Sosial, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2007), 53; Anthony Reid, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680* (Jakarta: Yayasan Obor, 1992), 96-102.
 - 200 Mubaligh datang dari beberapa negara Timur Tengah seperti Malabar, Mesir, Syiria, Haramyn dan Hadhramaut dengan tujuan untuk memperkembangkan dakwah Islam; Mohd Sidin Ahmad Ishak, *Penerbitan dan Percetakan Buku Melayu 1807-1960* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), 5.
 - 201 Abdul Halim El-Muhammady, *Tasawwur Islam dalam Dinamika Dakwah: Satu Perspektif dari Zaman Awal Islam Hingga Kini* (Petaling Jaya: Budaya Ilmu, 1992), 1-14.
 - 202 Mohd Yusof Hasan, *Pembinaan Paradigma Pemikiran Peradaban Melayu* (Tanjung Malim: Universiti pendidikan Sultan Idris, 2004), 252.
 - 203 Harliana Halim et.al., "Pengaruh Islam," 26.
 - 204 Golongan rakyat jelata seperti rakyat jelata, petani, nelayan, buruh dan lain-lain.

KONSEP PEMIKIRAN INTELEKTUAL ORANG MELAYU

Menurut Adibah Sulaiman, tradisi keintelektualan orang Melayu berkait rapat dengan kelahiran karya-karya penulisan Melayu. Ia menjadi bukti tradisi keintelektualan masyarakat Melayu diperturunkan secara lisan dan dicatatkan melalui tulisan.²⁰⁵ Dalam perkembangan penulisan Melayu, tradisi intelektual Melayu disuburkan dengan perkembangan penghasilan karya-karya kesusasteraan yang terdiri dari bentuk lisan dan tangan. Ini kerana, bidang kesusasteraan Melayu kebanyakannya berkembang daripada pengaruh agama Islam dan tamadun Melayu.²⁰⁶ Kebiasaannya bentuk lisan daripada penglipurlara, lawak jenaka, pantun, syair, puisi dan peribahasa. Akhirnya, dinukilkan dalam bentuk penulisan. Ia memperlihatkan nilai kebijaksanaan dan akal budi orang Melayu dalam menangani arus kehidupan yang terhasil daripada proses pengintelektualan orang Melayu.²⁰⁷ Begitu juga, penulisan dan penghasilan kitab agama menjadi pemangkin perkembangan intelektual di Alam Melayu. Ia dianggap sebagai sistem komunikasi dakwah yang berkesan dalam masyarakat namun kemudiannya menjadi bahasa perantara untuk perkembangan ilmu Islam.²⁰⁸

Hasil perbincangan, proses pembudayaan intelektual Melayu terbina secara beransur-ansur selepas kedatangan Islam. Sememangnya wujud anjakan pemikiran dalam masyarakat Melayu selepas Islam berkembang namun elemen primitif klasik masih berpengaruh dalam kehidupan segolongan komuniti Melayu. Hakikatnya, ajaran Islam berjaya membuka ruang ufuk pemikiran dan paradigma orang Melayu setelah sekian lama terbelenggu dengan pemikiran yang sempit. Ia mengubah minda dan menjana intelektualisme masyarakat Melayu ke arah melahirkan masyarakat yang bertamadun. Ini membuktikan, peranan Islam yang berkembang di Alam Melayu melalui budaya ilmu, membentuk keperibadian, identiti dan anjakan paradigma yang maju ke hadapan. Ia seterusnya mengilmukan orang Melayu sesuatu yang belum pernah dimiliki sebelumnya.

MEMBENTUK PARADIGMA MENULIS

Kedatangan Islam mengubah paradigma masyarakat Melayu secara holistik. Menurut Mohd Shukri Hanapi, wujud tasawur²⁰⁹ yang mencorakkan kehidupan

- 205 Adibah Sulaiman @ Mohamad dan Ezad Azraai Jamsari, "Tradisi Keintelektualan Melayu dan Transformasi Pendidikan Agama Awal Abad ke-20 (Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara, Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor, 2011).
- 206 Atikah Abd. Azam dan Othman Yatim, "Manuskrip Lama: Asas Keupayaan dan Kearifan Melayu Tradisi," *International Journal of the Malay World and Civilisation Iman* 30 (1) (2012), 29-35.
- 207 Mohd Zahirwan et.al., "Pengaruh Islam dalam Perkembangan Intelektual di Alam Melayu," *Jurnal Pengajian Melayu*, jilid 25 (2014), 109.
- 208 Omar Awang, "The Major Arabic Sources Which Determined the Structure of Islamic Thought in The Malay Archipelago Before the Nineteenth Century A.D. In the Field of Law Theology and Sufism," *ISLAMIKA*, vol. 1 (1981), 80-85.
- 209 Mohd Shukri Hanafi, "Evolusi Tasawur," 1-15; Tasawur merupakan asas, tapak atau acuan bagi setiap aspek kehidupan manusia. Ia memberi pengertian segala perlakuan dan tingkah laku manusia dicorakkan oleh tasawur yang berakar umbi dalam pemikiran mereka. Luasnya

masyarakat Melayu pada zaman Islam dan pra-Islam. Terdapat mekanisme perbezaan yang ketara kerana epistemologi yang membentuk konsep pemahaman mereka.²¹⁰ Namun begitu, umat Islam berjaya disatukan dengan jalinan dan hubungan erat antara penganut Islam. Kewujudan peralihan pandangan masyarakat Melayu dan pola berfikir dengan mendalam lantas membina anjakan pemikiran. Usaha ini melibatkan perubahan daripada jahil kepada mengetahui sesuatu dan dianggap perubahan paradigma berfikir masyarakat Melayu.²¹¹

Tidak dinafikan, karya penulisan memberikan sumbangan besar²¹² dalam aspek kehidupan dan menjadi rujukan di Alam Melayu. Ia membentuk rangkaian jaringan intelektual ilmu.²¹³ Menurut catatan sejarah, masyarakat Melayu telah lama mengenali tulisan iaitu sebelum kedatangan Islam di Alam Melayu.²¹⁴ Sejajar dengan itu, berdasarkan penemuan batu bersurat zaman Sriwijaya seperti Batu Bersurat Kedukan Bukit (683 M), Kota Kapur (686 M) dan Talang Tuwo (684 M) yang ditulis pada abad ke-7 dalam bahasa Melayu Kuno. Ia bukti, masyarakat Melayu mempunyai tradisi tulisan sejak zaman silam. Meskipun, sejak sekian lamanya wujud²¹⁵ namun perkembangannya terbatas dan terhad. Terdapat pelbagai pandangan tarikh bermulanya penulisan bahkan terdapat pandangan yang menyatakan tarikh awal manuskrip ialah abad ke-12.²¹⁶ Namun begitu, pada dasarnya penulisan bermula sebelum abad ke-15 dan berada di kemuncaknya pada abad ke-17 dengan pencapaian cemerlang ilmu pengetahuan di Alam Melayu.²¹⁷ Menurut Mahayuddin Yahya aktiviti penulisan khususnya penulisan bentuk agama bermula dengan meluas di Aceh pada abad ke-17. Selaras dengan itu, perkembangan penulisan mula berkembang dengan pesat ke seluruh Alam Melayu sehingga kemunculan penghasilan karya agama yang ditulis oleh ilmuwan dan cendekiawan tempatan.²¹⁸

Pada peringkat awal tradisi perkembangan penulisan Alam Melayu

spektrum pandangan manusia bergantung kepada faktor dominan yang mempengaruhinya; lihat Mohd. Kamal Hassan, "The Islamic world-view" dalam *Toward A Positive Islamic World View: Malaysian And American Perceptions* ed. Abdul Monir Yaacob dan Ahmad Faiz Abdul Rahman (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, t.t), 12.

210 Mohd Shukri Hanafi, "Evolusi Tasawur," 5-6.

211 *Ibid.*

212 Fairuzah Basri, Salmah Hj. Ahmad dan Mohd Syukri Yeoh Abdullah, "Manuskrip 'Umdat Al-Muhtajin Ila Suluk Maslak al-Mufradin: Sumbangan Karya Abad 17 Masihi dalam Pembinaan Masyarakat Melayu Masa Kini," *International Journal of the Malay World* (2013), 31-43.

213 Wan Mohd Nor Wan Daud, *Penjelasan Budaya*, 108-109.

214 Mahayudin Hj. Yahaya, "Penulisan Manuskrip Melayu Islam: Tatakaedah, Permasalahan dan Kepentingannya dalam Masyarakat Melayu Nusantara," (Kertas kerja, Seminar Manuskrip Islam, Pusat Persidangan Antarabangsa Negara Brunei Darussalam, 2004).

215 Rahimin Affandi Abd Rahim et.al., "Batu Bersurat di Terengganu: Satu Analisis Kritikal Mengikut Perspektif Islam," *Malaysia dari Segi Sejarah* vol. 39 (2011), 12-40.

216 Mahayudin Hj. Yahya, *Karya Klasik Melayu Islam* (Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka, cet. 1, 2000), 12-14.

217 Teori yang dibawa oleh Syed Muhammad Naguib al-Attas pada zaman perkembangan intelektual Alam Melayu. Pertama zaman 1400-1500M era penerimaan Islam secara luaran. Manakala, zaman 1500-1700M era keagungan intelektual Alam Melayu.

218 Mahayuddin Hj. Yahya, *Naskhah Jawi Sejarah dan Teks* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, jilid. 1, 1994), 18.

merupakan aktiviti yang menjadi hak feodal seperti para rahib Hindu dan jurutulis istana untuk mengukuhkan kedudukan mereka sebagai penguasa setempat.²¹⁹ Sistem tulisan menjadi hak eksklusif golongan pembesar dan dimonopoli oleh segelintir mereka yang berkepentingan. Pada zaman silam sukar untuk mendapatkan bahan-bahan tulisan. Seandainya seseorang ingin mendapatkan bahan bacaan ia perlu meminjamnya daripada orang lain. Manakala, jika ingin memiliki sebuah karya ia perlu menyalinnya sendiri atau mengupah mereka yang berkemahiran untuk menyalinnya. Selepas sekitar abad ke-15, aktiviti penulisan mula dipelopori oleh ulama dan golongan istana untuk melaksanakan aktiviti penulisan surat perutusan, menyalin kitab, proses penterjemahan, menyusun undang-undang dan peraturan.²²⁰ Justeru, eksplorasi perkembangan karya penulisan agama boleh dikatakan seiring dengan kedatangan Islam di Alam Melayu. Tradisi keilmuan dan pendidikan yang diwarisi dari zaman-berzaman dapat menjejaki penulisan karya agama Melayu.²²¹

Dari satu sisi, faktor kedatangan pendakwah dan mubaligh dari Arab dan India ke Alam Melayu membuka ruang dan peluang perkembangan penulisan. Selain berdagang, mereka menyebarkan dakwah kepada masyarakat setempat dengan mengajar dan membawa kitab-kitab agama sebagai bahan pengajaran. Secara tidak langsung, ia membentuk proses pengajian ilmu antara masyarakat dan pedagang. Maka kesannya wujud sesi pengajaran ilmu dan kegiatan penulisan.²²² Ia merupakan asas peradaban baharu dalam budaya masyarakat Melayu. Setelah berlalu beberapa ketika, tulisan Jawi berkembang dan digunakan dalam proses pengajaran, penyalinan dan penulisan karya agama. Maka, timbullah hasrat Raja untuk menggunakan kemahiran menulis sebagai satu keperluan di istana demi kepentingan rakyat.²²³ Apa yang pasti, tradisi penulisan Alam Melayu sama ada kategori penulisan agama mahupun kategori penulisan sastera menjana pemikiran intelektual masyarakat Melayu. Budaya menulis berkembang hingga berada di kemuncaknya pada abad ke-19. Hasilnya, kegiatan dan aktiviti penulisan Alam Melayu membina pemikiran intelektual masyarakat Melayu. Meskipun peringkat awal perkembangan kegiatannya di lapangan terhad namun ia mampu membuka ruang ufuk pemikiran baharu masyarakat Melayu.

219 Tradisi kegiatan penulisan lebih banyak berkembang dalam kalangan rahib Hindu dan juru tulis istana. Rakyat marhaen kurang mengenali tradisi penulisan kerana penulisan yang dihasilkan kurang beredar dan disebarkan kepada masyarakat. Pengedarannya dalam kalangan rahib dan jurutulis istana sahaja bahkan karya-penulisan Hindu tidak tersebar dan tidak mendapat perhatian dalam kalangan rakyat; Makmur Harun, Firman dan Muhammad Yafri Yahya, *Abms3203 Jawi dan Kajian Manuskrip Melayu* (Buku Panduan Kursus Open University Malaysia, ed. 1, 2016); Muhammad Bukhari Lubis et.al., *Tulisan Jawi Sehimpun Kajian* (Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti, 2006), 3; Siti Hawa Mohd Salleh, "Pujangga Istana," 211-212.

220 Siti Hawa Mohd Salleh, "Pujangga Istana," 130.

221 Jamaludin et.al., "Sumbangan Ulama Melayu Klasik dalam Menjana Budaya Ilmu di Alam Melayu" dalam *Membongkar Rahsia Pendidikan Islam* ed. Norarfan Zainal et.al., (Brunai: Penerbit Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan, 2012), 285-289.

222 Faudzinain Badaruddin, "Peranan Kitab Jawi Sebagai Medium Transmisi Ilmu Islam kepada Masyarakat Melayu Nusantara," *International Journal of Islamic Thought* vol. 1 (2012), 19-23.

223 Siti Hawa Mohd Salleh, "Pujangga Istana," 130-133.

MEDAN PENYEBARAN ILMU DAN KEPERLUAN KEPADA KARYA BERTULIS

Antara koleksi historiografi masyarakat Melayu ialah karya manuskrip Melayu-Islam.²²⁴ Pengkaji Barat menganggap ia warisan peninggalan sejarah yang berharga. Namun begitu, terdapat pengkaji Barat beranggapan sebaliknya.²²⁵ Sejak sekian lama, karya manuskrip dijadikan sumber normatif bahan kajian untuk memahami watak kehidupan manusia Melayu-Islam.²²⁶ Sebelum sistem pondok diperkenalkan, pendekatan pengajian agama Islam tidak teratur bersifat serpihan yang berpusat di rumah ulama, surau dan masjid.²²⁷ Guru dan ustaz pondok memainkan peranan proaktif dalam era tradisi. Mereka bertindak selaku ejen perubahan dan intelektual ummah yang bersikap sensitif dan responsif²²⁸ terhadap isu-isu semasa yang berlegar dalam masyarakat.²²⁹ Mereka golongan intelektual yang memacu pembangunan sesebuah masyarakat. Selain mengajar, mereka juga menulis dan mengarang karya-karya bagi sesi pengajaran dan pembelajaran di pondok.²³⁰ Oleh itu, sumbangan ini secara tidak langsung menyumbang pembinaan tradisi penulisan penulisan karya tempatan.²³¹

- 224 Makmur Haji Harun, Mohd Kasturi Nor bin Abd Aziz dan Sitti Rachmawati Yahya, "Historiografi Manuskrip Jawi Nusantara: Analisis Sejarah dalam Tuhfat al-Nafis dan Sulalat al-Salatin," *Jurnal Antarabangsa Persuratan Melayu* jilid. 5, (2017), 126-170.
- 225 Menurut M.B. Hooker Ulama Alam Melayu tidak mampu menghasilkan karya penulisan bermutu tinggi dalam disiplin keilmuan Islam. Beliau berpendapat tidak ada suatu pun karya ilmu *usul al-fiqh* yang dapat dihasilkan oleh sarjana Melayu. Kebanyakannya berasaskan kepada peniruan daripada karya Timur tengah yang kuat terpengaruh dengan elemen taklid; M.B. Hooker, "The Translation of Islam Into South-East Asia," dalam *Readings on Islam In Southeast Asia* (Singapore, t.p, 1985), 11.
- 226 Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Citra Islam dalam Pembentukan Manusia Melayu Moden di Malaysia : Suatu Analisa," *Jurnal Pengajian Melayu* vol. 15 (2005), 19-51.
- 227 Che Omar Awang, *The Methodology of Teaching in Islam, With Special Reference to The Traditional Educational Method in Malaysia* (Tesis Ijazah Kedoktoran University of Edinburgh, 1996), 196-220; Sistem pengajian pondok menggunakan pendekatan secara *bertalaqqi*; *Talaqqi* merupakan pedagogi pendidikan yang unggul sejak zaman Rasulullah SAW. Ia diaplikasikan oleh para sahabat رضى الله عنه, tabiin, tabi' tabiin dan juga para ulama masakini. Pendekatan ini digunakan bukan sekadar menyampaikan ilmu semata-mata kepada pelajar tetapi merupakan kaedah mendidik insan mengenal penciptaNya. Kaedah pembelajaran cara sunnah Rasulullah SAW yang diajarkan oleh Nabi SAW. Kaedah secara *bertalaqqi* bukan sahaja difahami secara teknikal bahkan pendidik dan pelajar perlu memahami erti di sebalik maksud *talaqqi*; Idha, et.al., "Pedagogi *Talaqqi* dalam Pendidikan Islam di Pondok (E-Proceeding of the 3rd Global Summit on Education, 9-10 March 2015, Kuala Lumpur).
- 228 Pendekatan ini bertepatan dengan cara yang diamalkan oleh khalifah Islam klasik. Mereka melaksanakan syariah Islam dengan cara yang dinamik dan responsif positif terhadap perkembangan dan perubahan masyarakat; Faisal Othman, *Islam dan Perkembangan Masyarakat* (Kuala Lumpur: Utusan Publications dan Distributors Sdn. Bhd, 1997), 165.
- 229 Syukri Ahmad, "Implikasi Pengaruh Ulama Terhadap Hala Tuju Perubahan Pemikiran Politik Masyarakat Islam Wilayah Utara Semenanjung Malaysia dari Tahun 1950an Hingga 1990an," *Jurnal Usuluddin*, bil. 14 (2000), 19-28; Shafie Abu Bakar, "Keilmuan Islam dan Tradisi Pengajian Pondok" dalam *Budi Kencana* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 93-95.
- 230 Muhammad Rosadi, "Menelusuri Kitab Karya Ulama Pondok Pesantren di Provinsi Jambi," *Jumantara: Jurnal Manuskrip Nusantara* jilid. 5, no. 2 (2019), 105-124.
- 231 Harliana Halim et.al., "Pengaruh Islam dan Anjakan Paradigma Pemikiran Melayu: Satu Tinjauan," *Jurnal of Tecnho Sosial*, vol. 5, no. 2 (2013), 26; Abdullah Ishak, *Islam di Nusantara Khususnya di Tanah Melayu* (Petaling Jaya: Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1992), 179-181.

Kesannya, budaya menulis membentuk pemikiran intelektual yang menjadi asas utama pembangunan tamadun umat Islam.²³²

Kewujudan institusi pengajian pondok dan pesantren mempengaruhi corak perkembangan budaya intelektual Alam Melayu.²³³ Peranan institusi tempat membimbing masyarakat mempelajari ajaran Islam dan melahirkan sarjana intelektual Melayu. Perkembangan pengajian bercorak keagamaan semakin berkembang saban tahun dan zaman. Hakikatnya, faktor yang menyumbang perkembangan pengajian, berlakunya penghijrahan alim ulama dari Timur Tengah ke Alam Melayu.²³⁴ Keberadaan ulama dari Timur Tengah di Alam Melayu telah memberikan kesan kepada pengajian dan pendidikan Islam.²³⁵ Selain itu, kewujudan sekolah bercirikan madrasah formal telah dibangunkan. Ia dikendalikan oleh guru-guru yang mendapat pendidikan dari Asia Barat.²³⁶ Akhirnya, pelajar-pelajar yang menimba ilmu di Timur Tengah menjadi tenaga pengajar dan menubuhkan pusat pengajian sendiri seperti pondok dan pesantren.²³⁷ Di sana, ulama dan masyarakat bergandingan bahu membina pusat pengajian dan pendidikan untuk manfaat masyarakat. Implikasinya, keberadaan institusi pondok sebagai medan pengajian ilmu boleh dikatakan cukup baik pada zaman masyarakat tradisi merujuk kepada model tempatan Melayu-Islam.²³⁸ Tidak dinafikan kewujudan pondok dan pesantren²³⁹ menjana sumbangan signifikan dalam pembangunan agama dan bangsa di Alam Melayu.²⁴⁰ Ia merupakan institusi pengajian dan pendidikan tertua yang wujud dalam tradisi kehidupan masyarakat Melayu.²⁴¹ Kemunculannya

- 232 Mahmood Zuhdi Abd. Majid, *Pengantar Undang-Undang Islam di Malaysia* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1997), 34-40.
- 233 Rahimin Affandi Abdul Rahim et.al., "Institusi Pondok Sebagai Penjana Intelektual Ummah di Kelantan (Kertas kerja, Seminar Keintelektualan Islam Peringkat Kebangsaan, Hotel Renaissance, Kota Bharu, Kelantan 31 Mei-1 Jun 2010).
- 234 Abdullah Ishak, *Islam di Alam Melayu*," 51-52.
- 235 Bharuddin Bin Che Pa, "Institusi Raja dan Peranannya Terhadap Penyebaran Islam di Alam Melayu Nusantara" dalam dalam *Membongkar Rahsia Pendidikan Islam* ed. Norarfan Zainal et.al., (Brunai: Penerbit Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan, 2012).
- 236 Ikhsan Othman dan Norila Md Salleh, *Kurikulum dan Pengajaran Sekolah Rendah* (Perak: Penerbit Quantum Books, 2005), 2.
- 237 Hashim Musa, "Peranan Tulisan Jawi dalam Perkembangan Islam di Malaysia," *Jurnal Pengajian Melayu*, jilid 16 (2005), 87-88.
- 238 Metode pengajian pondok lebih bersifat terbuka malah memberi peluang kepada setiap lapisan masyarakat tanpa mengira latar belakang keturunan dan umur. Penggunaan karya-karya pondok berbentuk *turath* mempunyai citarasa yang sesuai dengan kupasan disiplin ilmu yang berkaitan dengan kehidupan, kepercayaan, ketuhanan dan ilmu akhlak.
- 239 Keunikan pondok merupakan institusi pendidikan yang bersifat keagamaan dan mempunyai elemen dan ciri khas tersendiri. Perkataan pondok berasal dari kata *funduq* (bahasa Arab) yang bermakna bilik tidur, asrama atau tempat. Ini kerana, pondok tempat penempatan para pelajar; Zakmaksyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1983), 18; Perkataan pesantren pula berasal dari kata santri yang diimbui awalan pe dan akhiran an yang bererti menunjukkan tempat, maka makna adalah tempat para pelajar; Sudjoko Prasodjo et.al., *Profil Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1982), 61.
- 240 lihat kajian peranan dan sumbangan pondok dan *pesantren*; Nasrun S, "Peranan Pondok Pesantren dalam Perkembangan Pendidikan Islam di Kerinci Jambi Indonesia (Disertasi, Ijazah Sarjana Pengajian Islam, Program Pengajian Islam Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2013).
- 241 Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Budaya *Taklid* dalam Masyarakat Melayu: Suatu Tinjauan

membawa impak dan pengaruh aktiviti pendidikan, pengajaran dan budaya hidup masyarakat Melayu.²⁴² Pendekatan ini selari sepertimana yang diamalkan di madrasah, surau, pesantren dan institusi berorientasikan teori dan praktikal. Ia menekankan pemupukan budaya ilmu bagi menjadikan seseorang berilmu pengetahuan.²⁴³

Hasil perbincangan, proses perkembangan Islamisasi Alam Melayu berkembang dengan pesat hasil kemunculan pondok dan pesantren di Alam Melayu. Menurut Pramono, jika seseorang guru pondok yang masyhur maka makin ramai penuntut ilmu akan datang belajar ke pondok guru tersebut. Semakin ramai murid yang belajar maka semakin banyak kitab atau karya penulisan yang diperlukan. Maka atas keperluan pengajaran dan pembelajaran, proses penulisan karya dan penyalinan naskhah berlaku sama ada dilakukan oleh murid ataupun guru yang mengajar.²⁴⁴ Oleh itu, permintaan dan keperluan kepada karya-karya agama untuk dijadikan bahan pengajaran dan pembelajaran di pondok dan pesantren semakin meningkat saban tahun. Kesan daripada keperluan bahan pengajaran dan pembelajaran maka timbul permintaan kepada karya penulisan bagi proses mencatatkan ilmu. Bagi pengkaji, kewujudan pusat pengajian pondok menjadi satu keperluan kepada permintaan karya penulisan kesan proses pengajaran dan pembelajaran. Secara tidak langsung, ia proses perkembangan karya penulisan di Alam Melayu.²⁴⁵ Bagi memenuhi tuntutan keperluan ilmu dan pendidikan maka lahir keperluan karya penulisan sebagai teks pengajian di masjid, pondok, dan pusat-pusat pengajian. Ini kerana, keperluannya bersifat mendesak (*daruri*).²⁴⁶ Tradisi pemikiran dan penulisan intelektualisme Islam²⁴⁷ kekal konsisten dalam proses kelangsungan perkembangan ilmu di Alam Melayu.

Perkembangan ilmu di rantau Alam Melayu direalisasikan dengan kemunculan ilmunan, cendekiawan, ulama dan fuqaha yang mampu menulis. Justeru, maka lahirlah pusat intelektual dan tamadun Melayu Islam yang baharu. Aktiviti dan kegiatan keilmuan mendapat sokongan dan dokongan penuh daripada pihak pemerintah di Alam Melayu.²⁴⁸ Akhirnya, lahirlah

Ringkas,” *Jurnal Syariah* vol. 3, bil. 1 (1995), 30-31.

- 242 Sulaiman Dorloh dan Ibrahim Hashim, “Islamic Education with Reference to Pondok In Patani: Some Reflections,” *International Research Journal of Shariah, Muamalat and Islam*, vol. 1, Issues. 2 (2019), 48.
- 243 Rahimin Affandi Abd. Rahim et.al., “Institusi Pondok Sebagai Penjana Intelektual Ummah di Kelantan,” (Seminar Keintelektualan Islam Peringkat Kebangsaan, Kota Bharu, Kelantan, 2010).
- 244 Pramono, “Persebaran Naskhah-Naskhah Karya Ulama-Ulama Minangkabau Koleksi Peribadi di Surau-Surau Tarekat di Sumatera Barat (Kertas kerja, Persidangan Antarabangsa Manuskrip Melayu, Kuala Lumpur, 2014), 3.
- 245 Budaya menulis membentuk gagasan pemikiran intelektual dan menjadi asas unggul kejayaan peradaban tamadun umat Islam; Mahmood Zuhdi Abd. Majid, *Pengantar Undang-Undang Islam di Malaysia* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1997), 34-40.
- 246 Satu keperluan atau hajat yang bersifat mendesak untuk kemaslahatan sesuatu perkara; Mohd Rawwas, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha* (Beirut: Dar al-Nafais, cet. ke-4, 1988), 255.
- 247 Azyumardi Azra, *Esei-Esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), 43-47; Rusli Kamarudin, “Realisme, Niccolo Machiavelli dan al-Ghazali: Satu Perbandingan” dalam *Politik Malaysia: Perspektif Teori dan Praktik* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2002), 140-144.
- 248 Sokongan kerajaan Melayu Islam bermula dengan kelahiran beberapa buah kerajaan kesultanan

tokoh-tokoh ulama dan intelegensia Melayu yang banyak menghasilkan karya penulisan.²⁴⁹ Kegemilangan penghasilan karya penulisan di Alam Melayu berulang pada abad ke-17 yang mana ulama sezaman begitu giat menghasilkan karya penulisan dalam pelbagai disiplin ilmu. Mereka menyebarkan ilmu dan maklumat di istana, masjid, surau dan pondok.²⁵⁰ Oleh itu, wujud keperluan kepada penghasilan karya penulisan agama khususnya dalam bidang agama, akidah, fiqh dan tasawuf.²⁵¹

PERKEMBANGAN PENULISAN ALAM MELAYU

Dalam sejarah penulisan Alam Melayu, tradisi perkembangan penulisan Melayu tidak dapat dipastikan secara tepat. Namun, perkembangannya dipercayai seiring dan berkait rapat dengan kedatangan Islam.²⁵² Khazanah warisan karya penulisan disebut sebagai kitab kuning²⁵³ dan merupakan peristilahan karya cendekiawan Melayu silam.²⁵⁴ Ketika pemerintahan kerajaan Islam Alam Melayu, tulisan Jawi merupakan medium tulisan bahasa Melayu yang digunakan dalam penulisan surat, warkah, kitab dan keterangan pada batu nisan dan sebahagiannya menggunakan tulisan Arab.²⁵⁵ Ini dapat dilihat, dalam tradisi masyarakat Alam Melayu mempunyai kebiasaan mencatatkan pelbagai pemikiran dan hal-hal penting dengan tulisan Melayu Jawi dan bahasa Arab. Selain itu, masyarakat Melayu klasik pernah menggunakan beberapa sistem

Melayu-Islam Alam Melayu. Keberadaan kerajaan yang menjadi penabung kepada kerajaan-kerajaan Melayu Islam dianggap penting untuk memberi perlindungan dan usaha kepada perkembangan penulisan. Aceh menjadi tempat tumpuan pelajar ilmu dari seluruh pelosok Asia Tenggara. Pada zaman kesultanan Aceh abad ke-17 Sultan menggalakkan ulama menetap di Aceh untuk menyampaikan ilmu kepada rakyat. Selain itu, pusat pengajian didirikan di masjid bagi rakyat yang ingin mempelajari ilmu pengetahuan. Penuntut ilmu diberikan ruang dan peluang untuk melanjutkan pelajaran ke India, Mekah dan Mesir. Oleh itu, kesan besar peranan Sultan faktor kemunculan penulisan dalam pelbagai disiplin ilmu agama seperti ilmu fiqh, ilmu tauhid dan ilmu tasawuf; Abdullah Ishak, *Islam di Alam Melayu Khususnya di Tanah Melayu* (Selangor: Petaling Jaya al-Rahmaniah dan Badan Dakwah dan Kebajikan Islam Malaysia, 1990), 51-52; Harun Mat Piah et.al., *Kesusasteraan Melayu Tradisional* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000), 37-38.

- 249 Drs Edi S. Ekadjati, *Penyebaran Agama Islam di Pulau Sumatera* (Bandung: PT. Sanggabuana, 1975), 36.
- 250 Che Omar Awang, "The Methodology of Teaching in Islam: With Special Reference to The Traditional Educational Method in Malaysia" (Tesis Ijazah Kedoktoran, University of Edinburgh, 1996), 196-220.
- 251 Fauzi Deraman, "Karya-Karya Hadith dalam Tulisan Jawi," *Jurnal Usuluddin bil. 7* (1998), 164-165.
- 252 Ali Ahmad, Siti Hajar Che Man dan Jelani Harun, *Tasawwur Islam dalam Kesusasteraan Melayu Tradisional* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2005), 6; Mohd Kamil Ab. Majid, "Sejarah Perkembangan Penulisan Hukum Islam di Malaysia: Tumpuan Khusus di Negeri Kelantan," *Jurnal Syariah* jilid 1, bil. 1 (1993), 83.
- 253 Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 15-16.
- 254 Erman Erman, "Tradisi Keilmuan Madrasah Perti: Pewarisan Kitab Kuning di Minangkabau," *Hadharah* (2019), 3-18.
- 255 Marzuki Abu Bakar, "Kitab Jawi dan Kontribusinya dalam Kajian Islam di Kepulauan Nusantara," (Proceedings-ARICIS, Ar-Raniry International Conference on Islamic Studies, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, 2016), 438-439.

tulisan. Antaranya sistem skrip Pallava²⁵⁶ dan skrip Kawi.²⁵⁷ Manakala, tulisan Jawi mula digunakan pada abad ke-10 seiring dengan kedatangan Islam ke rantau Melayu.²⁵⁸

Dalam periode Alam Melayu, menurut teori yang dibawa oleh Syed Muhammad Naguib al-Attas²⁵⁹ tentang teori tiga zaman perkembangan intelektual ilmu Alam Melayu. Pertama, zaman 1400M-1500M iaitu era penerimaan Islam secara luaran. Kedua, zaman 1500M-1700M era keagungan intelektual Melayu. Ia dikatakan zaman pengislaman masyarakat Melayu secara zahir dan batin. Antara kesannya, tersebarnya ilmu pengetahuan secara meluas dalam pelbagai bidang pengajian Islam. Lebih tepat lagi, ia adalah zaman kegemilangan tamadun Islam di Alam Melayu. Indeks utama pencapaian, kesan perkembangan sistem pengajian Islam dan penghasilan kitab agama Jawi. Ketiga, zaman 1700M-1900M iaitu era penjajahan dan kolonial yang menyaksikan ilmu Islam menjadi statik. Era formatif bagi keseluruhan ilmu Islam Alam Melayu pada era abad ke-16 hingga ke-18. Bermula era ini, asas pelbagai ilmu Islam berkembang dengan pesat. Selain itu, menurut Wan Mohd. Shaghir perkembangan intelektual alam Melayu terbahagi kepada beberapa periode. Peringkat pertama, peringkat penulisan karya *Bahr al-Lahut* yang ditulis oleh Syekh Abdullah Arif.²⁶⁰ Tidak diketahui secara tepat tarikh penulisan ditulis namun dipercayai pada 1165M-1177M.²⁶¹ Peringkat kedua adalah pada abad ke-15 hingga ke-16 yang mana karya penulisan *Sia-sia berguna*²⁶² dan *Tarikh Patani*²⁶³ dikesan. Kedua-dua karya ditulis oleh Syekh Safiyuddin Abbasi al-Fatani. Manakala peringkat ketiga, memasuki fasa abad ke-16 dan ke-17 karya manuskrip ulama Patani, Kedah dan Aceh ditemui. Karya yang berasal daripada ulama Patani ialah *Tarikh Fatani* karya Syekh Faqih Ali

-
- 256 Makmur Harun dan Muhammad Bukhari Lubis, "Analisis Penggunaan Serapan Bahasa Arab dalam Bahasa Indonesia dan Melayu Sebagai Bahasa Komunikasi (Makalah, Fakulti Bahasa dan Komunikasi Universiti Pendidikan Sultan Idris, 2015), 2-5.
- 257 Ahmad Farid bin Abdul Jalal, "Tulisan Jawi: Warisan Budaya Tidak Nyata" dalam *Tulisan Jawi: Sejarah, Seni dan Warisan* ed. Yaakub bin Isa (Pahang: Lembaga Muzium Negeri Pahang, 2005), 21.
- 258 *Ibid.*
- 259 Syed Muhammad Naguib al-Attas, Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), 29-30.
- 260 Amin Che Ahmat et.al, "Islamic Weltanschauung in-Lahut: The writings of Shaykh Abdullah Arif," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* no. 11 (2016), 159-165.
- 261 Wan Mohd. Shaghir, *Katalog Karya Melayu Klasik Edisi Penyempurnaan* (Khazanah Fathaniyah: Selangor, 2018), xxv.
- 262 Kandungan karya *Sia-Sia Berguna* membicarakan ilmu perubatan yang ditulis dalam bahasa Melayu; *Sia-Sia Berguna* MSS 2228, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 263 *Tarikh Fatani* megupas sejarah beberapa kerajaan Melayu dimulai dengan kerajaan Langkasuka. Ia ditulis dalam bahasa Arab namun begitu manuskrip *Tarikh Fatani* masih belum ditemui sehingga ke hari ini; Syekh Faqih Ali al-Fatani, *Tawarikh Patani* (Selatan Thailand: Yayasan Kebudayaan Islam Patani, 2012); Syekh Faqih Ali al-Fatani, *Tarikh Fatani, Versi Salinan Syekh Dawud bin Abdullah al-Fatani ditransliterasi dan disunting oleh Wan Mohd. Shaghir Abdullah* (Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Alam Melayu dan Khazanah Fathaniyah, 1998); lihat Jelani Harun, "Langkasuka dan Patani dalam Persuratan Melayu: Perbincangan terhadap Tarikh Fathani," *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 8 (2) (2015), 177-200.

bin Wan Muhammad al-Abbasi al-Fatani. Beliau adalah cucu kepada Syeikh Safiyuddin Abbasi al-Fatani penyusun *Tarikh Fatani* dalam bahasa Arab pada peringkat kedua.

Sementara itu, peringkat ketiga memasuki era abad ke-16 dan ke-17. Pada tempoh ini penulisan karya intelektual ditemui di Patani, Kedah dan Aceh. Karya ulama Patani daripada penulisan Faqih Wan Musa al-Fatani berjudul ilmu Mantiq dan ilmu Saraf. Manakala, ulama yang muncul dari Aceh sangat ramai dan terdapat pelbagai penulisan manuskrip agama ditulis di Aceh khususnya dalam bidang tasawuf falsafi.²⁶⁴ Seterusnya perkembangan intelektual penulisan pada abad ke-17 dan ke-18 karya-karya penulisan ditemui di Aceh, Patani, Palembang²⁶⁵ dan Banjar.²⁶⁶ Antara ulama Aceh yang masyhur ialah Syeikh Faqih Jalaluddin bin Kamaluddin al-Asyî dengan karya berjudul *Hidayah al-Awwam*. Akhirnya, kelahiran karya penulisan intelektual dari Palembang,²⁶⁷ Banjar,²⁶⁸ Patani,²⁶⁹ Aceh²⁷⁰ dan Tanah Melayu pada abad ke-18 dan ke-19. Dalam perkembangan penulisan intelektual Alam Melayu, wujud perbezaan pembahagian tempoh perkembangan antara Syed Muhammad Naquib al-Attas dengan Wan Mohd. Shaghir Abdullah. Namun begitu, pengkaji berpendapat perkembangan intelektual abad awal saling lengkap melengkapi (*complimentary*) antara satu sama lain. Ia menitikberatkan satu kombinasi fakta dan huraian yang mendalam terhadap perkembangan intelektual di Alam Melayu. Perbezaannya dilihat dari sudut tempoh dan tahun penulisan dicatatkan dalam proses perkembangan latar belakang penulisan. Proses penulisan berdasarkan tahap perkembangan mengikut tahun dan abad serta lokasi yang berbeza menjadi bukti kukuh keupayaan potensi berkali-kali perkembangan intelektual berkembang secara optimum sekitar Alam Melayu. Pada dasarnya, terdapat tiga tipologi penulisan intelektual Melayu iaitu, karya agama Jawi, sastera lisan dan kesusasteraan Melayu.²⁷¹ Mengikut Zainal Abidin Borhan, karya kitab Jawi merupakan jumlah terbesar (80%) daripada korpus keilmuan

- 264 Syamsun Ni'am, "Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiah dan Pengaruhnya Hingga Kini di Nusantara," *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 12, no. 1 (2017), 261-286; Antara karya tasawuf falsafi karya Abdul Rauf al-fansuri, *Daqaiq al-Huruf Koleksi Nadir* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1997).
- 265 Mohammed Hussain Ahmad, "Abdul Samad Al-Falimbani's Role and Contribution in The Discourse of Islamic Knowledge in Malay World," *Journal of Malay Islamic Studies* 2, no. 1 (2018), 11-22.
- 266 Dede Hidayatullah, "Peran Kerajaan Banjar dalam Penulisan Naskah di Tanah Banjar," *Manuskripta* 2, no. 1 (2012), 163-179.
- 267 Arafah Pramasto, "Syaikh Abdus Shamad Al-Palimbani: Rekonstruksi Silsilah, Latar Belakang Pedagogi, Serta Karya-Karyanya," *Jurnal Tsaqofah dan Tarikh* 4, no. 2 (2019), 95-102; Maria Indra Rukmi, "Penyalinan Naskah Melayu di Palembang: Upaya Mengungkap Sejarah Penyalinan," *Wacana* 7, no. 2 (2005), 149-160.
- 268 Dede Hidayatullah, "Peran Kerajaan," 163-179.
- 269 Tohiroh Saah, "Pendidikan Islam Di Patani Selatan Thailand Dalam Perspektif Historis Skripsi" (Tesis Ijazah Kedoktoran, Fakulti Pendidikan, Universiti Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2017).
- 270 Hasan Basri, "Potret Islam Aceh: Diskursus Keulamaan dan Tradisi Penulisan Kitab Melayu," *Kalam: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora* 5, no. 2 (2017), 17-20.
- 271 Ahmad Farid Abd Jalal, Rahimin Affandi Abdul Rahim dan Ahnaf Wafi Alias, "Islam dan Cabaran Sekularisme di Tanah Melayu: Analisa Kitab Jawi Terpilih," *Jurnal Socio-Politica* vol. 8, no. 2, (2018), 127-128.

Melayu berbanding dengan sastra lisan dan kesusasteraan Melayu. Namun begitu, korpus kitab Jawi kurang diberikan perhatian oleh penyelidik Melayu. Ini berikutan, menurut kajian daripada Ding Choo Ming hanya 30% yang telah dikaji daripada 10,000 manuskrip.²⁷² Ia semakin ketara selepas tulisan Jawi diketepikan peranannya dalam program dan rancangan pendidikan.²⁷³ Atas dasar itu, ia adalah khazanah warisan yang perlu dijaga²⁷⁴ dan diberi perhatian sewajarnya oleh pengkaji Melayu Islam.

Berdasarkan perbandingan bidang penulisan, bilangan manuskrip Islam agak kecil berbanding bidang lain seperti hikayat dan sastra Melayu. Namun begitu, kajian manuskrip Islam telah mendapat perhatian yang istimewa dalam kalangan pengkaji manuskrip Melayu. Pola dan corak penulisan agama mendominasi sejumlah penulisan manuskrip Melayu.²⁷⁵ Kesan perkembangan suatu ketika dahulu Melaka menjadi pusat perdagangan yang maju dan terkenal. Ramai pedagang tempatan dan luar terdiri daripada komuniti Arab-Islam yang datang berdagang. Matlamat dan aspirasi utama pedagang dan mubaligh Arab tekad berusaha menyebarkan ilmu agama hingga membuka ruang kepada penduduk tempatan mencatat apa sahaja yang didengari dan dipelajarinya. Namun, catatan bukan sekadar rujukan individu namun digunakan untuk rujukan masyarakat umum.²⁷⁶ Kesannya, secara tidak langsung situasi tersebut membuka peluang penyebaran ilmu agama Islam dan penulisan karya agama. Hasil penyebaran, wujud sekelompok masyarakat mengambil peluang mencatat dan menulis perkara-perkara yang dipelajarinya. Maka bermula episod pengarang karya agama mengorak langkah proaktif dalam menyemarakkan dunia persuratan Melayu.

Penulisan dan penyalinan manuskrip Alam Melayu berkembang pesat dengan kedatangan Islam pada abad ke-8. Perkembangan penulisan dari satu abad ke abad mempunyai hubungan erat dengan perkembangan intelektual dan peradaban. Menurut Oman Fathurrahman, karya-karya tulisan tangan²⁷⁷ tidak

272 Ding Choo Ming, *Manuskrip Melayu: Sumber Maklumat Peribumi Melayu* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2016), 26.

273 Rahimin Affandi Abd Rahim et.al., "Kitab Jawi Sebagai Karya Kearifan Tempatan Melayu: Analisis Sejarah Intelektual," *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* vol. 18, no. 1 (2019), 52-84.

274 Noraziah Mohd Amin et.al., "Pemeliharaan Tulisan Jawi dan Penggunaan Tulisan Jawi di Media: Kajian Persepsi Pelajar Melayu di UNITEN," *Jurnal Sains Insani* (2018), 1-7.

275 Aliza bin Elias, "Menilai Kembali Faham Budi melalui Bacaan Teks-teks Manuskrip Melayu hingga Kurun ke-18: Suatu Penelitian Awal," *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World* 13, no. 1 (2020), 113-148; Norhasnira Ibrahim dan Faisal Ahmad Shah Penerapan Unsur Islam dalam Penulisan Naskhah Manuskrip Melayu Fakulti Pengajian Quran Sunnah (Kertas kerja No. BM025 FPQS, Proceedings of the 6th International Conference on Quran as Foundation of Civilisation (SWAT 2019) Universiti Sains Islam Malaysia, 8-9 October 2019), 604-609.

276 Atikah Abd. Azam dan Othman Yatim, "Manuskrip Lama: Asas Keupayaan dan Kearifan Melayu Tradisi," *International Journal of the Malay World and Civalitation (IMAN)* (2012), 29-39.

277 Manuskrip Melayu merupakan karya bertulis tangan terutama dalam tulisan Jawi yang dihasilkan dalam lingkungan awal abad ke-16 sehingga awal abad ke-20. Ilmu yang terkandung dalam penulisan manuskrip Melayu merangkumi pelbagai bidang ilmu seperti kesusasteraan, sejarah, kitab agama, perubatan, undang-undang, ketatanegaraan serta azimat dan petua; sumber Portal Rasmi Perpustakaan Negara, <http://www.pnm.gov.my/index.php/pages/view/88>, tarikh capaian 5

dapat dipisahkan daripada tradisi besar Islam sejak abad ke-7 dan tersebar ke Alam Melayu. Ia turut melahirkan tradisi besar penulisan bercorak keagamaan.²⁷⁸ Sementara itu, menurut Asma bt Ahmat proses penulisan manuskrip Melayu telah berkembang dengan pesatnya sejak abad ke-15.²⁷⁹ Johor merupakan pusat pensejarahan intelektual yang amat subur pada kurun ke-18. Antara tulisan-tulisan zaman itu yang dapat dikesan ialah Aturan Setia Bugis dengan Melayu, Hikayat Opu Daeng Menambun dan Peringatan Sejarah Negeri Johor.²⁸⁰ Lambakan karya asli menjadi bukti kukuh kepada tahap penguasaan ilmu yang dimiliki oleh ilmuan dalam tamadun Islam.²⁸¹ Di samping itu, kewujudan penulisan menjadikan masyarakat Melayu dapat mempelajari dan memahami ilmu dengan lebih konsisten. Mereka dapat mengamalkan ajaran yang betul berpandukan kepada sumber yang ditulis oleh sarjana berautoriti dalam bidang keilmuan masing-masing. Karya-karya yang ditulis oleh intelegensia Melayu meliputi berbagai-bagai bidang disiplin ilmu. Penerapan dan penekanan budaya ilmu dalam masyarakat adalah matlamat tertinggi dalam kehidupan manusia agar mereka dapat mendalami dan memahami ilmu pengetahuan.

Karya-karya penulisan mempunyai pengaruh yang penting di Alam Melayu. Ia menjadi sumber rujukan dalam tradisi keilmuan di Alam Melayu.²⁸² Dengan tertubuhnya institusi pengajian dan pendidikan di kepulauan Melayu, secara tidak langsung mempercepatkan proses perkembangan penulisan Melayu. Menurut Siti Hawa, kegiatan penulisan dalam kalangan masyarakat Melayu bermula apabila terdapat keperluan menyalin al-Quran dan pelbagai kitab agama Islam untuk mengukuhkan kefahaman masyarakat tentang agama. Hasilnya, ia melahirkan hasil penulisan yang dikenali sebagai penulisan manuskrip Melayu.²⁸³ Kegiatannya bertambah kukuh apabila Raja²⁸⁴ turut berperanan menceburkan diri.²⁸⁵ Istana Raja dijadikan madrasah, pusat pengajian, pusat penyalinan, penterjemahan, dan perpustakaan bagi khazanah persuratan Melayu Islam.²⁸⁶ Dalam catatan sejarah Melayu, Sultan Mansur Shah pernah memerintahkan supaya Kitab *al-Manzum* yang dibawa dari

Disember 2016.

- 278 Oman Fathurrahman, *Filologi dan Islam Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektor Keagamaan, Kementerian Agama RI, 2010), 101.
- 279 Asma Ahmad, "Malay Manuscripts: Tradition and Documentation" (Disertasi School of Library, Archive and Information Studies, University College London, 1986), 67.
- 280 Leonard Y. Andaya, *The Kingdom of Johor 1641-1728* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975), 3-12.
- 281 Roziah Sidik @ Mat Sidek, "Tamadun Islam dan Penguasaan Ilmu," *Jurnal Usuluddin*, bil. 30 (2009), 220.
- 282 Abdul Hadi W.M., "Islam di Indonesia dan Transformasi Budaya" dalam *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Alam Melayu*, ed. Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Jakarta: Mizan, 2006), 470-471.
- 283 Siti Hawa Mohd Salleh, "Pujangga Istana," 129-145.
- 284 Istana memainkan peranan penting pada peringkat awal perkembangan Islam di Alam Melayu. Peranan Raja menupuk perkembangan penulisan jelas terbukti dalam penghasilan manuskrip seperti Sejarah Melayu, Hikayat Aceh dan lain-lain lagi; Wan Ali Wan Mamat, "Hubungan Kearifan Antara Bangsa Melayu Melalui Naskhah Kuno," *Jurnal Filologi*, jilid. 13 (2005), 15.
- 285 Siti Hawa Mohd Salleh, "Pujangga Istana," 129-145.
- 286 Hashim Musa, "Peranan Tulisan Jawi dalam Perkembangan Islam di Malaysia," *Jurnal Pengajian Melayu*, jilid. 16, (2005), 87; lihat Hashim Musa, *Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi* (Kuala Lumpur: Dewan bahasa dan Pustaka, ed. 2, 2006).

Mekah oleh Maulana Abu Bakar disalin ke dalam bahasa Melayu supaya isi kandungannya dapat dimanfaatkan oleh masyarakat tempatan.²⁸⁷ Bermula dari istana, terutamanya istana Pasai, Melaka dan Aceh tradisi menulis mula berkembang secara produktif di Alam Melayu.

PERKEMBANGAN PENULISAN KARYA AGAMA

Perkembangan kegiatan penulisan karya agama memberi sumbangan signifikan dalam ajaran Islam Alam Melayu.²⁸⁸ Perkembangannya mengambil masa yang lama disebabkan masyarakat setempat sudah sebatian dengan kepercayaan dan pengaruh agama Hindu-Buddha. Namun, penerimaan terhadap ajaran Islam menjadikan penduduk setempat dapat menguasai tulisan Jawi.²⁸⁹ Tulisan Jawi telah memainkan peranan penting bagi mendokong perkembangan penulisan karya agama Melayu. Kodifikasi penulisan di Alam Melayu terbahagi kepada pelbagai disiplin ilmu. Ia merupakan kelangsungan tradisi ulama Melayu yang terkenal dalam penghasilan karya agama.

Penulisan karya agama melalui dua fasa yang memberikan kesan besar dalam sejarah penulisan di Alam Melayu. Peringkat pertama, penulisan karya agama Jawi diterjemahkan oleh ulama Alam Melayu dengan menterjemahkan karya klasik Arab ke dalam bahasa Melayu dengan menggunakan tulisan Jawi.²⁹⁰ Peringkat kedua, ulama Melayu mengarang dan menulis karya asli atau karya tulisan mereka sendiri sama ada dalam bahasa Melayu dan bahasa Arab.²⁹¹ Namun, penulisan awal dilakukan dalam bahasa Melayu dalam bentuk karya agama atau risalah agama. Ini terbukti melalui karya-karya klasik yang dihasilkan pada zaman bahasa Melayu klasik.²⁹² Tipologi karya agama yang dikarang oleh ulama Melayu dalam pelbagai disiplin ilmu. Antaranya, ilmu akidah, fiqh, tasawuf dan hadith.²⁹³ Ia bermula pada era kurun ke-12 hingga ke-14.²⁹⁴ Walaupun bilangan karya agama agak kecil berbanding dengan penulisan bercorak hikayat dan sastra Melayu²⁹⁵ namun kewujudannya tetap menjana

287 Shellabear W.G, *Sejarah Melayu* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1978).

288 Mohd Bakhrir Abdullah, "Sumbangan Kitab-Kitab Jawi dalam Pembangunan Insan di Nusantara," *Jurnal Yadim* (2007), 34-45; Marzuki Abu Bakar, "Kitab Jawi dan Kontribusinya dalam Kajian Islam di Kepulauan Nusantara" (Proceedings-ARICIS, Ar-Raniry International Conference on Islamic Studies, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, 2016), 438-439.

289 Makmur Harun, Firman dan Muhammad Yafri Yahya, *Abms3203 Jawi*, 15.

290 Fasa penterjemahan bermula pada abad ke-12 sehingga abad ke-16. Penulisan kitab agama Jawi pada abad ke-12 bermula dengan penghasilan kitab terjemahan *Bahr al-Lahut*.

291 Nur Sakinah Mohd Yassin, Mohd Muhiden Abdul Rahman dan Mohd Alwee Yusoff, "Analisis Penulisan Hadis dalam Kitab Jawi: Kajian Terhadap Kitab Bisharah al-Amilin wa Nadharat al-Ghafilin Karya Ahmad al-Fatani," *AL-BASIRAH*, vol. 7, no. 1 (2017), 25-38.

292 Mohd Muhiden Abd Rahman, "Kedatangan Islam ke Nusantara dan Pengaruhnya terhadap Budaya Ilmu," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* no. 2 (2018), 113.

293 Khazanah persuratan Melayu kaya dengan ilmu dalam pelbagai bidang khususnya ilmu agama Islam. Ini kerana, ajaran agama Islam mula-mula diperkenalkan kepada umat Melayu adalah ajaran Islam. Islam dikembangkan sebagaimana masyarakat Melayu menguruskan hal kehidupan dunia yang selari dengan kehendak syariat; Awang Sariyan, *Asas Falsafah dan Pemikiran Melayu Berteraskan Islam* (Kuala Lumpur: Penerbitan Ilham Baharu, 2010), 90-91.

294 Wan Mohd. Shaghir, "Manuskrip Islam Dunia Melayu Ditinjau dari Pelbagai Peringkat" (Kertas Kerja Forum Ilmiah, Jabatan Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 27 September 1995), 2.

295 Mahayudin Hj. Yahaya, "Penulisan Manuskrip Melayu,".

sumbangan besar kepada perkembangan penulisan karya agama di Alam Melayu. Ia masih kekal relevan bagi rujukan umat Islam Alam Melayu bagi menjawab sebarang persoalan keagamaan pada era zaman moden.²⁹⁶

Tipologi perkembangan penulisan karya agama Melayu terawal dalam penulisan tasawuf berjudul *Bahr al-Lahut*.²⁹⁷ Ia ditulis oleh Syeikh Abdullah Arif pada abad ke-12.²⁹⁸ Beliau merupakan tokoh dakwah dan tasawuf di Alam Melayu.²⁹⁹ Kandungan karya penulisan mengupas fahaman tasawuf, falsafah ketuhanan dan teori nur Muhammad.³⁰⁰ Selain itu, penulisan karya tasawuf yang masyhur Alam Melayu karya *Hikam*³⁰¹ oleh Ibn ‘Ata’ Allah al-Sakandari yang diterjemahkan oleh Tok Pulau Manis, Terengganu. Begitu juga, karya *Minhaj al-‘Abidin*³⁰² oleh imam al-Ghazali dan *Kanz al-Minan*³⁰³ oleh Abu Madyan yang diterjemahkan oleh Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani. Karya *Bidayah al-Hidayah* dan *Lubab Ihya’ ‘Ulum al-Din* oleh imam al-Ghazali diterjemahkan oleh Abdul Samad al-Falimbani dengan tajuk *Hidayah as-Salikin*³⁰⁴ dan *Sayr al-Salikin*.³⁰⁵ Kebanyakan penulisan tasawuf yang diterjemahkan hanya karya penulisan yang tidak bersifat kontroversi. Sebaliknya, aktiviti penterjemahan tasawuf yang disalin memberikan penekanan kepada aspek-

-
- 296 Agus Fawait, “Reinventing Kitab Kuning Sebagai Warisan Keilmuan Islam Nusantara,” *Islamic Akademika Jurnal Pendidikan dan Kelslaman* vol. 8, no. 1 (2016), 1.
- 297 Manuskrip *Bahr al-Lahut* adalah catatan dari abad ke-12M merakamkan falsafah penciptaan alam semesta daripada *Nur Muhammad* bagi menolak proses penciptaan alam semesta menurut ajaran anamisme.
- 298 Fauzi bin Deraman et.al., 2011.
- 299 Amin Che Ahmad dan Che Zarina Sha’ari, “Syakh ‘Abdullah ‘Arif dan Bahr Al-Lahut’ dalam *Pemikiran Tasawwuf Masyarakat Alam Melayu*” (Kertas kerja, International Conference on Islamic Civilization And Malay Identity, Equatorial Hotel Melaka, 14-15 November 2011).
- 300 Mahayudin Hj. Yahaya, *Islam di Alam Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2001), 48; Ahmad Sahidah, Finding Malay Islamic Identity through Manuscripts: A Textual Criticism of Bahr Al-Lahut, *British Journal of Arts and Social Sciences*, vol. 11, no. 1 (2012), 51-56.
- 301 *Kitab Hikam Melayu* MS 22, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 302 *Minhaj al-‘Abidin* MSS 215, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 303 *Kanzul Minan Ala Hikam Abi Madyan* MSS 748, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 304 *Hidayah as-Salikin* MSS 190, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Kuala Lumpur; *Hidayah as-Salikin* MSS 240, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Kuala Lumpur; *Hidayah as-Salikin* MSS 312, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Kuala Lumpur; *Hidayah as-Salikin* MSS 248, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Kuala Lumpur; *Hidayah as-Salikin* MSS 326, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Kuala Lumpur; *Hidayah as-Salikin* MSS 572, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Kuala Lumpur; Syeikh ‘Abd al-Samad al-Falimbani, *Hidayah al-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin* (Mekah: Mathba’ah al-Miriyah al-Kainah, 1881); Ishak Suliaman dan Khadher Ahmad, “Kitab Melayu Jawi: Analisis Metodologi Karya Tasawuf Hidayah Al-Salikin Oleh Sheikh ‘Abd al-Samad al-F Alimbani,” *Jurnal Pengajian Melayu* 22, no. 1 (2011), 137-163.
- 305 *Sayr al-Salikin* ila ‘Ibadat Rabbil ‘Alamin MSS 324, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Kuala Lumpur; *Sayr as-Salikin* ila ‘Ibadah Rabb ‘Alamin MSS 560, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Kuala Lumpur; *Sayr al-Salikin* ila ‘Ibadah Rabb ‘Alamin MSS 324, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Kuala Lumpur; Syeikh ‘Abd al-Samad al-Falimbani, *Sayr al-Salikin* ila ‘Ibadat Rabbil ‘Alamin (Mekah: Matba’ah Tarraq al-Majidiyah al-‘Ustmaniyyah, 1912).

aspek akhlak terpuji yang dijadikan bahan pengajaran tasawuf di Alam Melayu.

Demikian juga, penulisan karya agama yang masih digunakan sebagai bahan pengajaran dan rujukan karya *Tarjuman al-Mustafid*³⁰⁶ ditulis oleh Syeikh Abdul Rauf As-Singkili, karya *Perukunan* oleh Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, karya *Jam'u al-Jawami'* dan *Taj al-Muluk*³⁰⁷ ditulis oleh Syeikh Ismail bin Abdul Motalib al-Asyi. Karya-karya penulisan masih utuh digunakan sebagai rujukan di Malaysia, Indonesia dan Thailand. Kemunculan karya penulisan terawal *Durr al-Manzum* karangan Abu Ishaq al-Syirazi³⁰⁸ yang dibawa ke Melaka oleh muridnya Maulana Abu Bakar. Ia ditulis dalam bahasa Arab. Kandungan perbincangan berkaitan tauhid khususnya persoalan zat, sifat dan perbuatan Allah SWT namun sebahagian pendapat mengatakan ia adalah karya tasawuf.³⁰⁹ Selain itu, kemunculan karya akidah yang tersohor *al-'Aqa'id al-Nasafi* ditulis oleh ulama Aceh ketika pemerintahan Sultan Alaaddin Riayat Syah IV 1589M-1604M. Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas, ia merupakan karya manuskrip tertua yang pernah ditulis dalam era ketamadunan Melayu bertarikh 1590M. Penulisannya dianggap lebih tua daripada mana-mana penulisan manuskrip lain. Karya penulisan dikatakan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu namun hingga ke hari ini karya terjemahannya masih belum dapat dikesan.³¹⁰

Tipologi perkembangan karya agama Melayu pada abad ke-15 hingga 17 juga meliputi karya hadith.³¹¹ Pada pertengahan kurun ke-17 karya hadith yang dihasilkan ialah *al-Fawa'id al-Bahiyyah fi al-Ahadith al-Nabawiyyah*³¹²

306 *Tarjuman al-Mustafid* MSS 329, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Kuala Lumpur.

307 *Taj al-Mulk* (Pulau Pinang: Percetakan al-Muarif, t.t); karya yang berada dalam simpanan pengkaji tercatat disusun oleh al-Hafiz Abd al-Azim dan diterjemahkan oleh Alim Allamah Tuan Hasan Besut Ibn al-Marhum Tuan Ishak al-Patani.

308 Pada zaman Sultan Mansur Syah kedatangan Maulana Abu Bakar dengan kitab *Durr al-Manzum* karya ilmu tauhid dan tasawuf karangan Abu Ishaq al-Shirazi telah menerima sambutan yang baik daripada Sultan sehinggakan baginda telah mengarahkan kitab diarak dari kapal sehingga ke balairong istana; A. Samad Ahmad (ed.) *Sulalatus Salatin-Sejarah Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 58.

309 Shafie Abu Bakar, "Kitab *al-Dar al-Manzum* dan Maklumat sebagai Pancaran Budaya di Melaka: Permasalahan dan Pengaruhnya," (Kertas kerja Persidangan Antarabangsa Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 21-13 Ogos 1989).

310 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the al-'Aqa'id of al-Nasafi* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 1988), 8.

311 Meskipun penulisan karya hadith pada awal kurun ke-17 agak kurang berbanding penulisan disiplin ilmu lain seperti akidah, fiqh dan tasawuf. Namun terdapat karya hadith yang ditulis oleh ulama Melayu seperti karya *Faraid Fawaid al-Fikr fi al-Imam al-Mahdi* tulisan Syeikh Daud bin Abdullah Patani 1847M terjemahan daripada karya Syeikh Mirghani bin Yusuf yang merupakan karya pertama bahasa Melayu tentang Imam Mahdi; *Kashf al-Ghummah fi Ahwal al-Mawta fi al-Barzakh wa al-Qiyamah* oleh Syeikh Daud bin Abdullah al-Patani dihasilkan pada 1822M terjemahan daripada kitab *Syarh al-Sudur* oleh al-Suyuti dan *Mukhtasar Tazkirah al-Qurtubi* oleh Abdul Wahhab al-Sya'rani keadaan manusia dalam alam barzakh dan hari kiamat; Najahudin Lateh dan Siti Noorbiah Md Rejab, "Penghasilan Karya Hadith dalam Tulisan Jawi: Tumpuan Kepada Sumbangan Ulama Aceh dalam Manuskrip MS 1042 dan MSS 2068," Seminar Serantau Kajian Manuskrip Melayu dan Kearifan Tempatan, 25 Februari 2013, Banda Aceh, Indonesia.

312 *al-Fawaid al-Bahiyyah fi al-Ahadith al-Nabawiyyah* MS 1042, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.

dan karya *Hidayah al-Habib fi al-Tarhib wa al-Tarhib*³¹³ ditulis oleh Sheikh Nur al-Din al-Raniri 1658M.³¹⁴ Ia merupakan karya terjemahan tulisan Jawi yang dihasilkan di Alam Melayu.³¹⁵ Manakala, karya terjemahan terawal karya *Syarh al-Latif ala Arba'in Hadith li al-Imam al-Nawawi*³¹⁶ oleh Abdul Rauf al-Fansuri 1693M.³¹⁷ Ia merupakan huraian awal terhadap kitab hadith *al-Arba'in al-Nawawi* yang ditulis dalam bahasa Melayu. Menurut Wan Mohd. Shaghir Abdullah syarah hadith ditulis dari sudut pandang ilmu tasawuf.³¹⁸ Manakala terdapat karya hadith lain yang ditulis oleh Abdul Rauf al-Fansuri *al-Mawāiz al-Badī'ah*³¹⁹ yang menghimpunkan hadith-hadith qudsi. Penulisan terjemahan berdasarkan hadith empat puluh mula menjadi masyhur dalam kalangan ulama selepasnya. Ini dapat dilihat dengan kemunculan beberapa karya hadith antaranya, penulisan karya *Hidayah al-Mukhtar*³²⁰ oleh Wan Hasan bin Wan Ishaq al-Fatani³²¹ yang menterjemah kitab asal *Khatib al-Mundhiri*. Kebanyakan karya hadith merupakan salinan daripada kitab-kitab hadith bahasa Arab yang masyhur dan telah berkembang luas di dunia Arab seperti *Tartīb Musnad al-Firdaws*, *Syarah Sulāsiyyah al-Bukhārī*, *Syarah Maqāsid al-Muhimmah fi 'Ilmi al-Hadīs*, *Syarah al-Ahādīs Inna Rahmatī Sabaqat Gaḍabī*, *Lubāb al-Ṭālibīn Syarah al-Arba'in*, *Kitāb al-Mujtabā fī Ahādīs al-Muṣṭafā*, *Idrāk al-Haqīqah fī Takhrīj Ahādīs al-Ṭarīqah*, dan *Al-Budūr al-Munawwarah li Ahādīs al-Musytahirah*. Walaupun terdapat karya hadith dalam bentuk ringkasan namun tidak diketahui siapa penulisnya seperti *Arba'un Hadīṣān* dan *Wāhid wa Samanūn wa Mi'ah Hadīṣān*.³²²

- 313 Ahmad Levi Fachrul Avivy, "Jaringan Keilmuan Hadith dan Karya-Karya Hadis di Nusantara," *Jurnal Hadis* vol. 8, no. 16 (2018), 63-82.
- 314 Nuruddin al-Raniri merupakan perintis kepada penghasilan karya hadith di Nusantara; lihat Mohiden Abd. Rahman, "Syeikh Nur al-Din al-Raniri dan Sumbangannya kepada Pengajian al-Hadith," *Jurnal al-Bayan* (2006), 58.
- 315 Latifah Abdul Majid, "The Hidayat al-Habib fi al-Tarhib Wa al-Tarhib: A Pioneer Work of Hadith in Malay Archipelago by al-Raniri," *Al-Turath Journal of Al-Quran And Al-Sunnah* no. 1 (2017), 74-79.
- 316 Karya *Syarh al-Latif* dianggap *syarh Arba'in al-Nawawiyyah* dalam bahasa Melayu yang pertama dihasilkan; *Syarh al-Latif ala Arba'in Hadith li al-Imam al-Nawawi* MSS 2465, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur; *Syarh Latif 'Ala Arba'in Hadith li al-Imam al-Nawawi* MSS 2068, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 317 Rosni Wazir, "Pendekatan tasawuf al-Taftazani (m. 792 H) dalam Syarh al-Arba'in al-Nawawiyyah: Analisis perbandingan dengan karya Syarah Hikam oleh Tok Pulau Manis dan Logika Agama oleh M. Quraish Shihab" (Tesis Ijazah Kedoktoran, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2018).
- 318 Muhajirin, *Kebangkitan Hadits di Nusantara* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 42.
- 319 Pengkaji mempunyai salinan karya cetakan karya berjudul *al-Mawāiz al-Badī'ah*; Abdul Rauf al-Fansuri, *al-Mawāiz al-Badī'ah* (Patani: Matba'ah Halabi, 2007).
- 320 Syeikh Wan Hasan bin Wan Ishaq al-Fatani, *Hidayat al-Mukhtar* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2003); Syeikh Wan Hasan bin Wan Ishaq al-Fatani, *Hidayah al-Mukhtar* (Matba'ah Maimuniyah: Mekah, 1891).
- 321 Karya *Hidayat al-Mukhtar* diterjemahkan oleh Syeikh Wan Hasan bin Wan Ishaq al-Fathani 1833M; Muhammad Ashraf Shahrulail dan Mohd Akil Mohamed Ali, "Kualiti Hadith dalam Kitab Hidayat Al-Mukhtar Serta Implikasi Terhadap Penyampaian Dakwah Kepada Masyarakat," *Jurnal Maw'izah* 1, no. 1 (2018), 27-50.
- 322 Hasil carian, di Pusat Manuskrip Negara Kuala Lumpur, pengkaji menemui beberapa versi karya hadith tanpa nama penulis kerana penulisannya bermula dengan sabda Nabi antaranya, *Hadis Empat Puluh* MSS 498, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur;

Selain itu juga, kemunculan penulisan karya fiqh Melayu yang ditulis pada abad ke-17. Antara penulisan yang masyhur ialah karya *Sirat al-Mustaqim* 1644M³²³ yang ditulis oleh Syeikh Nuruddin al-Raniri.³²⁴ Ia merupakan karya fiqh rintis Alam Melayu kemudiannya dikembangkan dengan penulisan fiqh lain di beberapa lokasi dan tempat yang berbeza. Tipologi perkembangan karya agama terus berkembang pada kurun ke-18 dengan terdapat banyak kemunculan karya penulisan agama ditulis. Ia ditulis oleh ulama yang berasal dari Aceh, Patani, Palembang dan Banjar. Antara karya agama Melayu yang masyhur ialah *Hidayah al-‘Awwam* 1727M³²⁵ ditulis oleh Syeikh Faqih Jalaludin, karya *Manzar al-Ajla ila Martabah al-A‘la* 1739M³²⁶ juga ditulis oleh Syeikh Faqih Jalal al-Din, karya *Bidayah al-Hidayah* 1757M³²⁷ ditulis Muhammad Zain Jalaluddin Aceh, *Al-Qawl al-Mukhtasar fi ‘Alamah al-Mahdi al-Muntazar* 1782M³²⁸ ditulis oleh Muhammad Arsyad al-Banjar, *Tanbih al-Ghafilin* 1770M³²⁹ ditulis Syeikh Abdullah bin Abdul Mubin Pauh Bok al-Fatani. Kewujudan dan kemunculan karya-karya penulisan menjadi bukti peradaban dan intelektual Islam di Alam Melayu. Di samping itu, ilmuan yang kembali dari menuntut ilmu di Timur Tengah mendirikan pondok. Dengan itu, ulama dan masyarakat berganding bahu membina pusat pengajian dan pendidikan untuk manfaat masyarakat. Dengan penubuhan institusi pendidikan di beberapa tempat di kepulauan Melayu secara tidak langsung mempercepatkan proses perkembangan penulisan dan pendidikan dalam kalangan masyarakat Melayu. Mereka mula menulis dan menterjemah kitab agama Arab dalam pelbagai disiplin ilmu ke dalam tulisan Jawi dan dikenali sebagai karya agama Melayu Jawi.³³⁰

Hadith Empat Puluh MSS 595, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur; *Hadith Empat Puluh* MSS 163, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.

- 323 *Sirat al-Mustaqim* MSS 144, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 324 Perbincangan penulisan fiqh Alam Melayu dibincangkan dengan mendalam dalam bab tiga kajian.
- 325 *Hidayah al-Awwam* MSS 3843 (F.A) Pusat manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 326 *Manzar al-Ajla ila Martabah al-Ajla* MSS 2234, Pusat manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 327 *Bidayah al-Hidayah* MSS 566, Pusat manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur; *Bidayah al-Hidayah* MSS 655, Pusat manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur; *Bidayah al-Hidayah* MSS 543, Pusat manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur; *Bidayah al-Hidayah* MS 507, Pusat manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 328 *Al-Qawl al-Mukhtasar fi ‘Alamah al-Mahdi al-Muntazar* (Singapura: Matba’ah al-Ahmadiyah, t.t); Menceritakan asal-usul Imam Mahdi, sifat fizikal dan kelakuannya; Warkah Manuskrip Melayu, bil. 2, Julai-Disember 2000, Pusat manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 329 *Tanbih al-Ghafilin* MSS 124, Pusat manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur; *Tanbih al-Ghafilin* MSS 603, Pusat manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur; *Tanbih al-Ghafilin* MSS 650, Pusat manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 330 Nur Sakinah Mohd Yassin, Mohd Muhiden Abdul Rahman dan Mohd Alwee Yusoff, “Analisis Penulisan Hadis dalam Kitab Jawi: Kajian Terhadap Kitab *Bisharah al-‘Aminin Wa Nadharat al-Ghafilin* Karya Ahmad al-Fatani,” *AL-BASIRAH*, vol. 7, no. 1 (2017), 25-26.

Dinamisme tipologi penulisan karya agama terus berkembang hingga abad ke-19. Kegiatan penulisan dan penghasilan karya pada abad ke-19 semakin pesat berkembang dalam bidang penterjemahan. Menurut Mahayudin Yahaya, kegiatan menyalin, menyadur dan menterjemah kitab-kitab Arab telah giat dilakukan oleh cendekiawan Melayu. Ini dapat dilihat dalam penulisan karya *Umm al-Baharin* telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu pada abad ke-15. Manakala penterjemahan buku-buku Islam ke bahasa Melayu berkemungkinan telah bermula lebih awal.³³¹ Kecenderungan ulama Melayu menamakan karya terjemahan mereka kepada bahasa Arab. Kitab *Ihya' 'Ulum al-Din*³³² menjadi pilihan utama untuk diterjemahkan.³³³ Meskipun, terdapat banyak kitab diterjemahkan dan disadur daripada kitab asal namun ia tidak bermakna tiada perkembangan dan pertumbuhan intelektual Alam Melayu. Ini dapat dilihat, dinamisme perkembangan penulisan berkembang seiring dengan perkembangan intelektual di Alam Melayu. Oleh itu, perkembangan penulisan karya agama Melayu terus berkembang dengan produktif hingga abad ke-19 dan ke-20. Manakala, percetakan dan penerbitan manuskrip Melayu Jawi bermula pada abad ke-19. Tempoh teknologi penerbitan mula berkembang, mencetak dan menerbitkan karya agama bercetak untuk kegunaan bahan pengajaran dan pengajian Islam di rantau dunia Melayu.³³⁴ Karya bercetak yang dikenali sebagai kitab kuning akhirnya digunapakai secara meluas oleh masyarakat. Kegiatan penerbitan karya agama menjadi bertambah rancak kerana ia menjadi sumber utama teks dan rujukan di pondok, pesantren, madrasah, masjid, surau dan menasah.³³⁵ Ia mencakupi pelbagai bidang pengajian dan disiplin ilmu seperti akidah,³³⁶ tasawwuf,³³⁷ fiqh,³³⁸ akhlak,³³⁹

- 331 Mahayudin Hj. Yahaya, *Islam di Alam Melayu*,” 44; Suhaila Zailani @ Ahmad dan Nurul Wardah Nazifah Razali, “Kegiatan Terjemahan Ulama Melayu Nusantara Abad ke 16-19 Masihi Menurut Perspektif Sarjana Melayu Semasa,” *International Journal of West Asian Studies*, vol. 7, issue. 1 (2015), 12-20.
- 332 al-Imam Abi Hamid bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005).
- 333 Mahayudin Hj. Yahaya, *Islam di Alam Melayu*,” 62-62.
- 334 Istilah “kitab” yang dipakai berbanding “buku” memberi maksud ia karya bertulisan Jawi atau dalam bahasa Arab. Manakala istilah “buku” adalah untuk bahan bacaan dalam tulisan rumi. Manakala, “Kitab Kuning” kerana material kertasnya berwarna kuning. Sementara “Buku Putih” merujuk kepada karya-karya yang ditulis dalam tulisan rumi; *Ibid.*, 227; Faudzinaim Badaruddin, “Peranan Kitab Jawi Tasawuf Sebagai Medium Transmisi Ilmu Islam Kepada Masyarakat Melayu Nusantara,” *International Journal of Islamic Thought* (2012), 19-26.
- 335 Muhammad Faizd Mohd Fadzil, “Hadith-Hadith Munakahat dalam Kitab Jawi: Takhrij dan Analisis Kitab Muhimmah dan Jam’ al-Fawa’id Wa Jawahir al-Qala’id” (Disertasi Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2014).
- 336 *Siraj al-Huda ila Bayan Aqaid Ahl al-Ta’qwa* MSS 749, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 337 Terdapat karya tasawuf yang diterjemahkan kedalam tulisan Jawi oleh ulama Melayu agar perbahasan dan ilmu berkaitan dapat dipelajari oleh masyarakat Melayu; *Hill al-Zill* MSS 2350, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 338 *Kitab Fiqh* MSS 250, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.
- 339 Karya agama Jawi tasawuf telah dirintis oleh Hamzah Fansuuri. Beliau telah menulis karya tasawuf dengan judul *Siyr al-Salikin*. Ia dianggap karya tasawuf pertama dalam bahasa Melayu tulisan Jawi. *Siyar al-Salikin Ila 'Ibadah Rabb al-'Alamin* MSS 691, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur; *Asrar al-Din, Syifa' al-Qulub, Munzari al-Ajli* MSS 4258, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur; *Ilmu*

al-Quran³⁴⁰ tafsir,³⁴¹ tajwid³⁴² dan hadith.³⁴³ Ia menggambarkan tiga pegangan utama kepulauan Melayu dalam aspek akidah ‘Asyariyyah atau aliran Sunni, fiqh mazhab imam al-Syafi’e dan ilmu akhlak pendekatan tasawuf imam al-Ghazali. Tidak dinafikan, karya agama Melayu menjadi mercu tanda pengaruh Islam dibawa ke dalam masyarakat Melayu. Ia berperanan dalam masyarakat Melayu sebagai alat komunikasi mahupun medium pengembangan ilmu Islam Alam Melayu. Malah, ia menjadi keperluan yang bukan asing dalam kehidupan Raja, pembesar istana, pedagang sehinggalah kepada masyarakat awam. Oleh itu, karya agama berkembang dengan dinamik dan mampu mengubah pandangan semesta serta melahirkan tamadun intelektual masyarakat Melayu.³⁴⁴

IDEALISMA PENULISAN KARYA AGAMA

Memang tidak dinafikan penulisan karya agama mempunyai idealisma penulisan yang unik. Bagi pengkaji, kandungan penulisannya mempromosikan ciri tempatan dan produk penulisan Jawi. Kemunculan dan penghasilannya bukti hubungan tulisan Jawi dengan penduduk rantau Alam Melayu. Ia berkaitan dengan sosiologi dan sosialisasi masyarakat Melayu. Meskipun kebanyakannya dihasilkan secara saduran, asli atau terjemahan namun kandungan penulisan tetap utuh berasaskan kepada kerangka disiplin ilmu Islam.³⁴⁵ Ia bukan sahaja menjadi rujukan dalam pengajian agama masyarakat Melayu malah terkenal di luar Alam Melayu.³⁴⁶

Melalui tulisan karya agama, ulama memainkan peranan menyalurkan idea dan pemikiran mereka bagi mendidik masyarakat. Ia jambatan dan pemangkin kepada jati diri dan tamadun umat Melayu. Idealisme penulisan karya agama memberi manfaat kepada umat Melayu. Penilaiannya bukan semata-mata dari sudut literal bahkan dari sudut bagaimana karya agama memainkan peranan dalam mengilmukan masyarakat.³⁴⁷ Pendekatan

Tasawuf MSS 4440, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.

340 *Mir at al-Quran* MSS 2342, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.

341 *Tafsir al-Quran* MSS 588, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.

342 *Kitab Tajwid* MSS 658, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.

343 *Hadis Nabi* MSS 582, Pusat Manuskrip Negara, Perpustakaan Negara Malaysia Kuala Lumpur.

344 Rahimin Affandi Abd. Rahim, “Kitab Jawi Sebagai Asas Tamadun Melayu Islam,” *Asian Journal of Environment, History and Heritage*, vol. 1, issue. 2 (2017), 271-286.

345 Ahmad Zahiruddin Mohd Zabidi, “Faktor Dorongan dan Proses Penerbitan Terjemahan Kitab al-Manar al-Munif fi al-Sahih wa al-Da’If ke bahasa Melayu,” *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences* (e-ISSN: 2600-9080) 1, no. 4 (2018), 101; Rahimin Affandi Abdul Rahim, “Paradigma Tradisionalisme dan Kesannya Terhadap Pentadbiran Undang-Undang Islam di Negeri Kelantan,” (Prosiding, Islam: Past, Present and Future- International Seminar on Islamic Thoughts, anjuran bersama Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Universiti Kebangsaan Malaysia dan Jabatan Hal Ehwal Khas, Kementerian Penerangan Malaysia, 2004), 566-572.

346 Berhanundin Abdullah et.al., “Sejarah Penulisan Jawi di Terengganu Sebelum 1957,” *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* jilid. 6 (2012), 13-25; Rahimin Affandi Abdul Rahim, “Ulama dan Paradigma Menangani Kebudayaan Melayu” dalam *Wacana Budaya* ed. Hashim Awang, Othman Yatim dan Nor Azita Che Din (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 2006), 55-80.

347 Mohd Puaad bin Abdul Malik et.al., “Kitab Jawi dan Pengilmuan Masyarakat Melayu,” *Jurnal*

idealisme ilmunya bersepadu bagi menjelaskan falsafah dan metodologi yang bertepatan dengan kerangka syariat Islam.³⁴⁸ Karya agama merupakan salah satu sumbangan cendekiawan Melayu tradisi yang mampu menghasilkan idea dan fikrah yang dapat digunakan sehingga kini.³⁴⁹ Penghasilan penulisan mendeskripsikan keupayaan masyarakat Melayu yang kreatif. Pada dasarnya, penghasilan penulisan karya agama turut mencerminkan budaya hidup masyarakat lampau. Dalam situasi ini, ia memerlukan pengenalan manuskrip secara lengkap mencakupi gambaran fizikal hinggalah gambaran kandungan penulisannya. Penghasilannya, menjadi platform kepada masyarakat Melayu menjadi celik ilmu. Keberadaannya, mempunyai kesinambungan tamadun intelektual Islam yang kekal relevan sehingga ke hari ini dan dijadikan bahan pengajaran di institusi pengajian, masjid dan surau.³⁵⁰

KESIMPULAN

Hasil kesimpulan, pengkaji merumuskan kedatangan Islam ke Alam Melayu merupakan antara faktor utama perkembangan penulisan di Alam Melayu. Pengaruh ajaran Islam dalam penyebaran dan peradaban Islam membuka ruang ufuk pemikiran masyarakat Melayu berfikir dengan lebih rasional. Ajaran Islam berjaya diterapkan secara berkesan dalam masyarakat Melayu melalui institusi pendidikan seperti pondok, pesantren dan madrasah kemudiannya berkembang ke dalam elemen sosio, budaya dan politik masyarakat Melayu. Atas dasar itu, usaha memperkasakan kegiatan penulisan perlu dilakukan bagi memastikan tamadun Melayu Islam terus kekal utuh pada zaman global.

Dapat disimpulkan, peranan Islam dan karya agama mengilmukan masyarakat Melayu yang belum pernah dimiliki sebelumnya. Ia memainkan peranan penting dalam masyarakat Melayu sama ada sebagai alat komunikasi mahupun médium pengembangan ilmu. Antaranya, proses pengukuhan Islamisasi dalam masyarakat Melayu melalui anjakan pemikiran. Konstruk paradigma membentuk medan penyebaran ilmu, permintaan dan keperluan kepada karya penulisan dan lahir cendekiawan yang dapat menulis manuskrip yang bermutu. Hasilnya, paradigma ilmu telah melahirkan serangkaian ulama Melayu-Islam yang bertaraf dunia dan berjaya melahirkan pelbagai karya agung yang menjadi asas kepada pembentukan jati diri dan intelektualisme versi Alam Melayu.

al-'Ulwan, vol. 1, no. 1 (2018), 34-52.

- 348 Abdullah Sulaiman dan Syed Muhammad Dawilah Al-Edrus, "Kitab Jawi dan Karya Sains: Wacana Ketamadunan dan Jati Diri Orang Melayu," *Journal of Techno Social* jilid. 4, no. 2 (2012), 89-99; Rahimin Affandi et.al., "Paradigma Kitab Jawi di Alam Melayu: Satu Pengenalan" dalam *Islamic Heritages Leads Transformation of The Ummah* ed. Hassan Bahrom, S. Salahudin Suyorno dan Abdul Qayyum Abdul Razak (Melaka: Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), UiTM, 2015), 226-234.
- 349 Mohd Bakhir Abdullah, 2007, 33-47.
- 350 Perpustakaan Negara Malaysia, [http://www.pnm.gov.my/manuskrip/Melayu/03koleksi/305-kitab agama. html](http://www.pnm.gov.my/manuskrip/Melayu/03koleksi/305-kitab%20agama.html); tarikh capaian 01.01.2018.