

VOL. 1

ISSUE 2

JUL-DEC 2016

Journal of Shariah Law Research

Jurnal Penyelidikan Undang-Undang Syariah



Published by:

*Department of Shariah and Law
Academy of Islamic Studies
University of Malaya*



**UNIVERSITI
MALAYA**



JOURNAL OF SHARIAH LAW RESEARCH

Jurnal Penyelidikan Undang-Undang Syariah

ISSN - 2462-2206
e-ISSN - 2462-2230

JABATAN SYARIAH DAN UNDANG-UNDANG
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA

ISSN - 2462-2206
e-ISSN - 2462-2230
Jabatan Syariah dan Undang-Undang
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya

JURNAL PENYELIDIKAN UNDANG-UNDANG SYARIAH mempunyai objektif untuk menyebarluas dan meningkat hasil penyelidikan dalam bidang Undang-undang Syariah dengan penekanan kepada idea-idea perubahan yang bersesuaian dengan perkembangan semasa dalam pelbagai bidang perundangan Islam. Setiap karya mesti dihantar dalam bentuk *soft copy* dan menggunakan kaedah transliterasi sebagaimana yang termuat di dalam web <http://e-journal.um.edu.my/publish/JSLR>.

Hakcipta terpelihara. Tidak dibenar mengeluarkan ulang mana-mana bahagian artikel dan isi kandungan Jurnal ini dalam apa bentuk atau dengan apa-apa cara pun, sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman atau cara lain sebelum mendapat izin bertulis daripada Ketua Editor, Jurnal Penyelidikan Undang-Undang Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur.

Harga: RM45.00

JOURNAL OF SHARIAH LAW RESEARCH

Jurnal Penyelidikan Undang-Undang Syariah

VOL. 1

ISSUE 2

JUL-DEC 2016

International Advisory Board

Professor Dato' Dr Abdul Monir Yaacob (Universiti Islam Malaysia)
Professor Dr Andrew Harding (National University of Singapore)
Professor Dr Chibli Mallat (Academy of Executive Education, USA)
Professor Dr Michael Peletz (Emory University, USA)
Professor Dr Muhamad Amin Suma (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
Professor Datin Dr Raihanah Hj Abdullah (University of Malaya)
Professor Dr Taslima Mansoor (University of Dhaka)
Associate Professor Dr Mohamed Azam Mohamed Adil (IAIS)

Editorial Board

Professor Dato' Dr Ahmad Hidayat Buang - Ketua/*Chief Editor*
Associate Professor Dr Ruzman Md Noor
Associate Professor Dr Siti Mashitoh Mahamood
Dr Siti Zubaidah Ismail
Dr Narizan Abdul Rahman
Dr Zalina Zakaria
Dr Mohd Norhusairi Mat Hussin - *Pengurus/Manager*

Layout / Proof Reader

Mohamed Afiq Afandi Mohamed Azahari
Nurul Atiqah Shamsudin

Jurnal Penyelidikan Undang-Undang Syariah diterbitkan dua kali setahun.
Semua urusan surat-menyurat dan sumbangan artikel
hendaklah dihantar kepada:
*Journal of Shariah Law Research is published biannually. All letters and
contributions should be mailed to:*

Chief Editor,
Journal of Shariah Law Research (JSLR),
Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya,
50603 Kuala Lumpur.
Tel: 03-79676003
Faks: 03-79676148
Emel: jslr@um.edu.my

Artikel-artikel boleh dimuat turun di:
Articles can be downloaded from:

<http://e-journal.um.edu.my/publish/JSLR/>

Dicetak oleh
Penerbit Universiti Malaya

JOURNAL OF SHARIAH LAW RESEARCH

Jurnal Penyelidikan Undang-Undang Syariah

VOL. 1

ISSUE 2

JUL-DEC 2016

- 1. Arahan Amalan Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia di Mahkamah Syariah: Suatu Sorotan Literatur** 175-186
Mazni Abdul Wahab
- 2. Keselamatan Produk Farmaseutikal dalam Perundangan Malaysia dan Syariah: Satu Sorotan Literatur** 187-200
Nazatul Nabila Mohd Jalil & Zalina Zakaria
- 3. Kehakiman dan Penghakiman Mahkamah Syariah di Malaysia: Satu Sorotan** 201-212
Zulzaidi Mahmud & Ahmad Hidayat Buang
- 4. Penggunaan Konsep *Talfiq* sebagai Salah Satu Kaedah Penyelesaian Hukum Syarak: Satu Ulasan Literatur** 213-228
Mohd Hafiz Jamaludin & Ahmad Hidayat Buang
- 5. Aplikasi Prinsip Berkekalan Wakaf di Institusi Pengajian Tinggi Terpilih: Perspektif Perundangan** 229-250
Siti Umairah Ali Hamdan & Siti Mashitoh Mahamood
- 6. Ulasan Penerbitan Jurnal: Ulasan Terhadap Beberapa Artikel dalam *Journal of Shariah Law Research Edisi Pertama*** 251-258
Abdul Monir Yaacob

ARAHAN AMALAN JABATAN KEHAKIMAN SYARIAH MALAYSIA DI MAHKAMAH SYARIAH: SUATU SOROTAN LITERATUR

Practice Direction of the Department of Shariah Judiciary Malaysia in Shariah Court: A Literature Review

Mazni Abdul Wahab

*Senior Lecturer, Department of Shariah dan Law
Academy of Islamic Studies
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur
mazwa@um.edu.my*

ABSTRACT

The issuance of practice direction by JKSM is for the purpose of strengthening the administrative and judicial management of Shariah Courts. This is due to the fact that the existing provisions are still insufficient as its non legal status could lead to the non binding implication. This article will identify previous studies and related researches touching upon practice direction in Shariah and Civil Courts. The study found that the practice direction is over a small part because its a new administrative initiative implemented in Shariah Courts.

Keywords: *JKSM, practice direction, Shariah Court, procedure*

PENDAHULUAN

Arahan amalan JKSM adalah suatu dokumen bertulis yang dikeluarkan oleh Ketua Pengarah Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (selepas ini disebut JKSM) atau Ketua Hakim Syarie berkaitan dengan prosedur atau polisi yang mana ia perlu diikuti dan dipatuhi walaupun tidak berstatus undang-undang. (Mazni Abdul Wahab et al., 2012: 586) Arahan amalan ini merupakan suatu pendekatan baru yang telah mula diperkenalkan pada tahun 2000. (*Ibid*: 580) Sesuai dengan penubuhan JKSM pada tahun 1998 yang dipercayai dapat mengatasi permasalahan ketidakseragaman pentadbiran dan kehakiman yang wujud di Mahkamah Syariah sejak sekian lama (Ibrahim Lembut,

2010; Laporan Tahunan JKSM 2009, 11). JKSM telah mengambil langkah menyediakan satu pelan tindakan dengan mengeluarkan arahan amalan dari masa ke semasa yang merangkumi pelbagai prosedur kehakiman (Abdul Monir Yaacob, 2005: 13).

Arahan amalan Mahkamah Syariah telah diselaraskan melalui JKSM dan untuk memastikan ianya dikuatkuasakan di peringkat negeri, maka Ketua Hakim Syarie Negeri perlu mengendorskannya terlebih dahulu di negeri masing-masing. Pengendorsan oleh Ketua Hakim Syarie negeri merupakan sumber autoriti di Mahkamah Syariah untuk memastikan ianya diterima pakai di peringkat negeri. Jika tidak diendorskan, maka arahan amalan tersebut tidak akan terpakai atau berkuatkuasa di negeri tersebut.¹ Menurut Tan Sri Sheikh Ghazali Abdul Rahman, arahan amalan telah dijadikan sumber autoriti selain daripada akta ataupun enakmen negeri setelah diendorskan pemakaiannya.² Ini bermakna pengendorsan oleh Ketua Hakim Syarie merupakan titik tolak kepada pemakaian arahan amalan di setiap negeri.

Tujuan diadakan arahan amalan di Mahkamah Syariah adalah untuk menyegerakan penyelesaian kes, menyeragamkan pentadbiran Mahkamah Syariah, memudahkan para hakim membuat rujukan dan sebagainya telah menunjukkan bahawa kewujudannya mempunyai tujuan yang baik serta selaras dengan objektif *maqāṣid al-Syarī'ah* (Mazni Abdul Wahab, 2014: 78). Arahan amalan yang digunakan ini amat bersesuaian dengan prinsip untuk menjaga agama (*al-Dīn*) kerana menjaga undang-undang Islam dan harta (*al-māl*) kerana ingin menjimatkan kos dengan mempercepatkan penyelesaian kes dan sebagainya (*Ibid.*).

PRINSIP PEMAKAIAN ARAHAN AMALAN MAHKAMAH SYARIAH

Pemakaian arahan amalan Mahkamah Syariah tidak bertentangan dengan hukum Syarak bahkan ianya selaras dengan prinsip-prinsip Syariah. Menurut Shaykh al-Zarqā' (1998: 50) kaedah *istiṣlāḥ* adalah selaras dengan prinsip *maqāṣid al-Syarī'ah*. Contoh yang telah diberikan ialah tentang penyusunan

¹ Misalnya negeri Kedah tidak diaudit oleh JKSM pada tahun 2005 kerana arahan amalannya tidak diendorskan oleh Ketua Hakim Syarie kerana mempunyai masalah teknikal. Walau bagaimanapun, berdasarkan maklumat semasa hanya arahan amalan tahun 2000 hingga 2007 sahaja yang telah diendorskan pemakaiannya di Kedah.

² Perutusan Y.A.A. Ketua Pengarah/Ketua Hakim Syarie JKSM iaitu Tan Sri Sheikh Ghazali Hj. Ab. Rahman dalam buku *Arahan Amalan Mahkamah Syariah Seluruh Malaysia 2002*.

pentadbiran mahkamah agar lebih kemas, tersusun dan berkesan seperti mengadakan jadual, masa, fail, dokumen dan sebagainya. Maka prinsip ini sama dengan apa yang dipraktikkan melalui pemakaian arahan amalan kerana telah memberikan dimensi baru terutamanya dari segi pentadbiran Mahkamah Syariah supaya menjadi lebih cekap serta menyelesaikan kes seberapa segera yang mungkin.

Arahan amalan juga selaras dengan prinsip memberikan kemudahan kepada pihak-pihak yang berurusan dengan mahkamah (*taysīr*). Bukti yang menunjukkan Islam itu memberikan kemudahan kepada umatnya dinyatakan dalam firman Allah SWT yang bermaksud:

“(Dengan ketetapan yang demikian itu) Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan, dan Ia tidak menghendaki kamu menanggung kesusahan.”

(Surah al-Baqarah, 2: 185)

Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud:

“Permudahkanlah dan janganlah menyusahkan.”

(al-Bukhārī 1400H: 163)

Kedua-dua dalil tersebut jelas menunjukkan bahawa Islam menghendaki kemudahan dan sesuatu yang menyusahkan hendaklah dihindari. Kaedah fiqh yang menunjukkan Islam itu tidak menyusahkan iaitu:

“Kesukaran membawa kemudahan.”

Pemakaian arahan amalan dilihat boleh mengelakkan “*masyaqqah*” di kalangan masyarakat. Di samping itu juga, pemakaian arahan amalan dapat menjaga kemaslahatan orang Islam (*maṣlahah ‘āmmah*) apabila disandarkan kepada kaedah: *Taṣarruf al-Imām ‘alā al-Ra’īyah Manūṭun bi al-Maṣlahah* (al-Nadawī, 1991: 365-367) yang bermaksud “*Keputusan pemerintah atas urusan rakyat bergantung kepada kemaslahatan.*” Ibn Manzūr (1994: 517) menjelaskan bahawa perkataan *maṣlahah* bermaksud kebaikan yang sama erti dengan makna manfaat. Imām al-Ghazālī (1997: 216) menjelaskan bahawa *maṣlahah* maksudnya menarik kemanfaatan dan menolak kemudaratan. Menurut Imām al-Rāzī (al-Būṭi, 1992: 27) *maṣlahah* ialah sesuatu perkara yang membawa kepadanya kemanfaatan dan menolak kemudaratan dan sebab-sebab yang membawa kepadanya. Oleh itu, pihak pemerintah termasuklah Ketua Hakim Syarie yang dilantik oleh pemerintah berhak untuk melakukan apa-apa jua yang boleh mendatangkan kebaikan kepada masyarakat termasuklah mengeluarkan arahan amalan.

Selain dari itu, arahan amalan juga mengambil iktibar daripada peristiwa besar dalam sistem kehakiman Islam berdasarkan kepada utusan surat Khalifah ‘Umar al-Khaṭṭāb RA kepada hakim Abū Mūsā al-Ash‘ārī yang dikenali sebagai *risālah al-qadā’* telah memberi prinsip-prinsip penghakiman kepada para hakim apabila membuat sesuatu penghakiman (Arnus, t.t.: 13; al-Tantari, 1957: 63). Surat ini menjelaskan tentang garis panduan yang wajib diikuti oleh para hakim semasa menjalankan tugas serta menjelaskan tentang prinsip kehakiman yang perlu dipatuhi untuk mencapai matlamat yang sebenar.

LITERATUR MENGENAI SISTEM KEHAKIMAN ISLAM DAN BIDANGKUASA MAHKAMAH SYARIAH

Terdapat beberapa penulisan terdahulu telah dijadikan landasan teori untuk kajian ini. Kajian dan penulisan mengenai kehakiman Islam telah ditulis oleh Mahmud Saedon Awang Othman (1998 & 1990), H.F. Amedroz (1910: 761-796), Zaini Nasohah (2004: 1-23), Mat Noor Mat Zain (*Ibid*: 24-63), Amir Husin Mohd. Nor (*Ibid*: 64-79), Abdul Monir Yaacob (2001: 1-19), Hassan Ibrahim Hassan (1963: 2), Ahmad Mohamed Ibrahim (1997) dan Mohd Saleh Ahmad (2005) dalam penulisan mereka. Penulisan-penulisan ini menjelaskan tentang sejarah kehakiman Islam di zaman Rasulullah SAW dan khalifah-khalifah yang selepasnya. Artikel Zaini Nasohah memberikan kesimpulan bahawa jika ada kelemahan dalam sistem kehakiman ianya adalah berpunca daripada cara ataupun tahap pelaksanaannya dan bukan disebabkan sistem kehakiman yang tidak lengkap. Hassan Ibrahim Hassan menyatakan bahawa keputusan yang dibuat oleh ketua hakim (*chief judge*) adalah mengikat (*binding*). Beliau juga menyatakan bahawa tugas seorang ketua hakim tidak terhad kepada kehakiman sahaja kerana mereka turut terlibat dalam kerja-kerja kemasyarakatan.

Manakala penulisan mengenai bidangkuasa kehakiman Mahkamah Syariah di Malaysia antaranya dapat dilihat dalam buku yang ditulis oleh Mahmood Zuhdi Hj Abd. Majid (2001) serta artikel-artikel yang ditulis oleh Daud Muhammad (2001: 21-42); Sheikh Ghazali Abdul Rahman (2001: 51-69) dan Zalina Zakaria (2005: 215-223). Daud Muhammad membincangkan tentang bidangkuasa Mahkamah Syariah yang terhad hanya kepada orang Islam sahaja. Jika ada kes jenayah Syariah seperti berkhalwat yang melibatkan orang bukan Islam, maka hanya orang Islam sahaja yang akan didakwa. Beliau mencadangkan agar tugas kehakiman Mahkamah Syariah dipertingkatkan selaras dengan ajaran Islam. Sheikh Ghazali Abdul Rahman pula membincangkan tentang sejarah perkembangan Mahkamah Syariah hingga tertubuhnya JKSM. Beliau menyatakan pengurusan kehakiman Mahkamah

Syariah menjadi lemah disebabkan berlakunya perbezaan dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam serta kaedah dan peraturan yang digunakan. Beliau menyarankan agar penyelarasan undang-undang, kaedah dan peraturan dilaksanakan bagi mengatasi kelemahan tersebut.

Antara penulisan bidangkuasa kehakiman Islam di negara lain dapat dilihat dalam penulisan H. Taufiq (1989: 45-69), Corocoy D. Mason (1989: 71-85), Elke E. Stockreiter (2010: 560-576), Christian Muller (2000: 57-84), dan Ala'eddin Kharofa (2001: 125-138). Corocoy D. Mason membincangkan tentang kedudukan Mahkamah Syariah di Filipina yang mempunyai bidangkuasa yang terhad hanya kepada undang-undang diri serta beberapa tindakan mal di kalangan orang Islam. Pada pandangan Elke E. Stockreiter, pengaruh penjajahan Inggeris telah mengubah bidangkuasa mahkamah yang asalnya di bawah kekuasaan sultan kepada hanya perkara yang berkaitan dengan undang-undang diri sahaja.

PENULISAN BERKAITAN ARAHAN AMALAN DI MAHKAMAH SIVIL

Penulisan mengenai pemakaian arahan amalan di Mahkamah Sivil tidak banyak disentuh mungkin disebabkan isu ini bukan lagi baru bagi mereka. Faiza Tamby Chik (1999; 2001: 32) telah menulis mengenai arahan amalan dalam artikel yang memaparkan tentang sejarah penggunaan bahasa Inggeris yang dahulunya merupakan bahasa utama di mahkamah. Namun bahasa tersebut telah ditukar kepada bahasa Melayu berdasarkan kepada Perlembagaan Persekutuan. Pertukaran tersebut turut dinyatakan melalui nota amalan,³ arahan amalan⁴ dan surat pekeliling.⁵ Manakala Pang Kong Leng (2005) telah

³ Ini adalah berdasarkan Nota Amalan No. 1 Tahun 1989, Nota Amalan No. 2 Tahun 1989, Nota Amalan No. 1 Tahun 1988, Nota Amalan No. 2 Tahun 1988 dan Nota Amalan No. 3 Tahun 1988. Nota-nota amalan ini adalah berkaitan dengan galakan untuk menyeragamkan penggunaan bahasa Melayu di mahkamah dan juga tentang istilah yang sering diucapkan ketika dalam perbicaraan. Contohnya panggilan "*My Lord*" dan "*My Honour*" kepada hakim telah ditukar kepada "Yang Arif" mulai 13 September 1988 atas arahan Tun Dato' Abdul Hamid.

⁴ Arahan Amalan No. 2 Tahun 1990.

⁵ Surat pekeliling dan arahan amalan dikeluarkan oleh Hakim Besar Malaya Tan Sri Datuk Hashim Yeop Abdullah untuk menghadapi dan menyelesaikan beberapa kesulitan yang dijangka akan dihadapi dalam tempoh sementara pelaksanaan Bahasa Melayu di Mahkamah Sivil. Contohnya, pekeliling Hakim Besar Malaya No. 2/1990 dan pekeliling Hakim Besar Malaya No. 3 Tahun 1990. Penggunaan Bahasa Melayu ini tidak dihadapi oleh Mahkamah Syariah kerana ianya sememangnya telah menjadi bahasa mahkamah.

menerangkan tentang cara untuk mengemukakan rayuan di Mahkamah Sivil. Beliau telah memasukkan arahan amalan dan nota amalan yang berkaitan dengan kes rayuan. Terdapat lima belas arahan amalan yang telah disenaraikan berkaitan dengan tatacara rayuan. Walau bagaimanapun, tiada perbincangan terperinci mengenai pemakaian arahan amalan tersebut. Penulisan yang lain telah dilakukan oleh Catherine Elliott dan Frances Quinn (2007-2008: 482) yang menyatakan arahan amalan telah menerangkan peruntukan dalam *Civil Procedure Rules*. Ini kerana arahan amalan telah memberikan penerangan secara terperinci berkenaan dengan cara untuk memulakan prosiding di mahkamah.

PENULISAN BERKAITAN ARAHAN AMALAN DI MAHKAMAH SYARIAH

Penulisan mengenai arahan amalan di Mahkamah Syariah dilihat turut dilakukan memandangkan ianya baru diperkenalkan serta timbul beberapa isu selepas pemakaiannya. Penulisan mengenai pemakaian dan tujuan arahan amalan diperkenalkan di Mahkamah Syariah telah disentuh oleh Sheikh Ghazali Haji Abdul Rahman (2005), sesuai dengan kedudukannya sebagai individu tertinggi yang terlibat secara langsung dengan JKSM. Beliau telah menyatakan tentang matlamat arahan amalan diadakan serta penulisannya ini telah banyak membantu penulis dalam memahami arahan-arahan amalan Mahkamah Syariah. Beliau menyatakan hasil daripada pemakaian arahan amalan telah banyak menampung kekurangan yang terdapat dalam undang-undang, dapat menyejajarkan penyelesaian kes serta dapat menyeragamkan peraturan antara Mahkamah-Mahkamah Syariah. Namun, perbincangan yang dibuat tidak menyentuh tentang cara bagaimana arahan amalan ini dibina serta sejauhmana pemakaiannya di Mahkamah Syariah.

Manakala penulisan-penulisan lain telah dilakukan oleh Ahmad Hidayat Buang (2008), Suwaid Tapah (2007b: 31-54; 2007a: 55-78) dan Ibrahim Lembut (2008: 1-53). Ahmad Hidayat Buang (2007: 145-171) dalam artikel beliau menyatakan bahawa terdapat arahan amalan yang hanya mengulang peruntukan undang-undang serta melampaui peruntukan undang-undang. Beliau berpendapat akibat tidak mematuhi prosedur yang ditentukan dalam arahan amalan tidaklah menyebabkan proses tuntutan terbatal tetapi ianya boleh menjejaskan kelancaran prosiding sahaja. Namun beliau tidak menjelaskan apakah arahan amalan yang dimaksudkan dan sejauhmana kebenaran kenyataan tanggapan tersebut.

Penulisan-penulisan lain yang menyentuh tentang arahan amalan di Mahkamah Syariah telah dibuat oleh Mohd Nadzri Haji Abdul Rahman Ibrahim

(2010), Tajul Aris Ahmad Bustami dan Mohd Syukri Azaari (2007: 142-163), Mohd Naim Hj. Mokhtar (2003: 1-18), Jasri Jamal (2007), Siti Zubaidah Ismail (2008: 1), serta Muhammad Asri Haji Abdullah (2005). Muhammad Asri bersetuju tentang adanya bidangkuasa penyemakan Mahkamah Tinggi Syariah. Akan tetapi beliau mendapati tiada peraturan yang jelas dalam mana-mana enakmen Mahkamah Syariah mengenai cara bagaimana untuk melaksanakan semakan. Ianya dapat diketahui secara formal apabila arahan amalan dikeluarkan.

Penulis membincangkan tentang bidangkuasa semakan Mahkamah Syariah yang didapati selaras dengan undang-undang Islam serta memaparkan arahan amalan mengenai bidangkuasa ini tetapi tidak membincangkannya secara mendalam. Mohd Nadzri Haji Abdul Rahman Ibrahim pula memfokuskan tentang kehendak Undang-undang Tatacara Mal dan amalan-amalan praktikal di Mahkamah Syariah. Arahan-arahan amalan berkaitan telah dimasukkan untuk menerangkan peruntukan undang-undang yang kurang jelas. Beliau berpendapat Mahkamah Syariah masih lagi kekurangan kaedah-kaedah khusus untuk mengendalikannya kes-kes mal. Bagi beliau, arahan-arahan pentadbiran termasuklah arahan amalan masih boleh disangkal keesahannya.

Penulisan di peringkat kedoktoran yang telah dijalankan tidak menjadikan arahan amalan sebagai topik utama tetapi hanya menyatakan adanya arahan amalan yang berkaitan dengan topik mereka dan tidak membincangkannya dengan lebih lanjut. Antaranya, kajian yang dilakukan oleh Raihanah Azahari (2005 & 2008), Zaini Nasohah (2007), dan Jasni Sulong (2005). Kajian Zaini Nasohah membincangkan tentang masalah dalam melaksanakan perintah nafkah iaitu nafkah isteri dan nafkah anak.

Beliau mengkaji permasalahan yang berlaku di negeri Selangor. Dalam hal ini, beliau mendapati punca-punca yang menyebabkan perintah yang telah dikeluarkan oleh pihak mahkamah tidak dapat dilaksanakan dengan baik adalah disebabkan oleh tuntutan dibuat hanya kepada bapa, prosiding saman penghutang penghakiman kurang sesuai digunakan, ketiadaan alamat terkini pemiutang penghakiman, kekurangan bailif dan banyak lagi. Untuk mengatasi permasalahan yang sedia ada, beliau telah mencadangkan agar tempoh kecuiaan membayar nafkah, jumlah kekerapan yang membolehkan si pemiutang boleh membuat permohonan mengurangkan ansuran bayaran nafkah (jika benar-benar mampu tetapi sengaja enggan membayar) dibuat arahan amalan. Beliau juga menyarankan agar tugas bailif dilaksanakan sebagaimana yang dinyatakan dalam arahan amalan.

Raihanah Azahari pula membincangkan tentang konsep *sulh* dalam Islam serta amalannya di Mahkamah Syariah Negeri Selangor. Peranan seseorang

pegawai *sulh* amat penting untuk memastikan Majlis *Sulh* yang diadakan dapat berjalan dengan lancar. Beliau mendapati ada *sulh* yang diamalkan menyimpang daripada konsep asalnya. Beliau ada menyentuh sedikit mengenai arahan amalan berkaitan laporan sesi kaunseling Jabatan Agama Islam Negeri (JAIN) untuk kes perceraian. Dalam hal ini, arahan amalan tersebut menyatakan laporan tersebut tidak perlu diajukan ke mahkamah. Namun beliau tidak bersetuju dengan arahan amalan yang menyatakan tidak ada keperluan untuk mendapatkan laporan dari sesi kaunseling daripada JAIN. Bagi beliau, mahkamah syariah yang menjadi rujukan awal pihak-pihak yang ingin bercerai sepatutnya memberikan ruang untuk pihak-pihak mendapatkan nasihat serta berunding sebelum dibenarkan untuk bercerai. Akan tetapi, pendapat beliau ini telah tidak dipersetujui oleh Suwaid Tapah apabila menyatakan arahan amalan ini wajar diikuti untuk mengelakkan kelewatan penyelesaian kes.

RUMUSAN

Arahan amalan yang diperkenal dan digunapakai di Mahkamah Syariah adalah satu langkah dalam kerangka prinsip *Siyāsah Syar‘īyyah* yang mesti diikuti, dipatuhi serta diterimapakai selagi mana ianya tidak bertentangan dengan hukum Syarak. Kepatuhan terhadap arahan amalan adalah kerana ianya merupakan arahan yang dikeluarkan oleh Ketua Hakim Syarie negeri yang mendapat kuasa melalui perlantikan oleh Sultan atau DYMM Seri Paduka Baginda Yang DiPertuan Agong maka sewajarnya arahan amalan diterima pakai oleh semua kakitangan dan mereka yang berurusan dengan Mahkamah Syariah.

Manakala penulisan dan kajian mengenai arahan amalan dan pemakaiannya di Mahkamah Syariah yang bersifat menyeluruh masih belum banyak diusahakan oleh pengkaji-pengkaji, baik dahulu mahupun sekarang. Ini disebabkan arahan amalan merupakan kaedah yang baru dilaksanakan di Mahkamah Syariah, maka tulisan-tulisan mengenai arahan amalan lebih berbentuk bahagian kecil.

RUJUKAN

- Abdul Monir Yaacob (2001). “Konsep Kehakiman Islam,” dalam *Sistem Kehakiman Islam*, ed. Abdul Monir Yaacob. Kuala Lumpur: IKIM.
- Ala’eddin Kharofa (2001). “The Judicial System of Islam with Special Reference to Some Muslim Countries,” dalam *Sistem Kehakiman Islam*, ed. Abdul Monir Yaacob. Kuala Lumpur: IKIM.

- Ahmad Hidayat Buang (2008). "Penulisan Teks Penghakiman dalam Perundangan Islam," dalam *Penulisan Teks Penghakiman di Mahkamah Syariah*, ed. Ruzman Md. Noor. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Ahmad Hidayat Buang (2007). "Prosedur Mal di Mahkamah Syariah," dalam *Undang-Undang Islam di Malaysia Prinsip dan Amalan*, ed. Ahmad Hidayat Buang. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Ahmad Mohamed Ibrahim (1997a). "Sistem Kehakiman Islam di Malaysia Masa Kini," dalam *Undang-undang Pentadbiran Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: IKIM.
- Ahmad Mohamed Ibrahim (1997b). "Peranan Hakim dan Pegawai di Mahkamah Syariah," dalam *Undang-undang Pentadbiran Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: IKIM.
- Ahmad Mohamed Ibrahim (1997c). "Bidangkuasa dan Kuasa Mahkamah-Mahkamah Syariah: Hakim dan Pegawai Syariah," dalam *Undang-Undang Pentadbiran Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: IKIM.
- Ahmad Mohamed Ibrahim (1997d). "Hakim, Pegawai Undang-Undang, Pegawai Hal Ehwal Islam: Persepektif dan Undang-undang," dalam *Undang-Undang Pentadbiran Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: IKIM.
- Amir Husin Mohd. Nor (2004). "Wanita dalam Kehakiman Islam," dalam *al-Syariah Kehakiman Islam*, Siti Zalkhah Haji Md. Nor et al. Kuala Lumpur: DBP.
- Arnus, Muḥammad Maḥmūd (1984). *Tārīkh al-Qaḍā' fī al-Islām*. Qāhirah: al-Matba'ah al-Miṣriyyah.
- Daud Muhammad (2001). "Tugas Kehakiman dalam Mahkamah: Pengalaman dalam Mahkamah Syariah," dalam *Sistem Kehakiman Islam*, ed. Abdul Monir Yaacob. Kuala Lumpur: IKIM.
- al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān (1992). *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmīyyah*. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- E.E. Stockreiter (2010). "British Kadhis" and "Muslim Judge": Modernisation, Inconsistencies and Accommodation in Zanzibar's Colonial Judiciary." *Journal of Eastern African Studies*, vol. 4 (3).
- Elliott, Catherine & Frances Quinn (2008). *English Legal System*. United Kingdom: Pearson Education.
- Faiza Haji Tamby Chik (1999). "Kehakiman Mahkamah Sivil," dalam *Perkembangan Undang-Undang Perlembagaan Persekutuan*, Ahmad Ibrahim et al. Kuala Lumpur: DBP.
- Faiza Haji Tamby Chik (2001). *Mengenal Mahkamah Malaysia*. Kuala Lumpur: DBP.

- al-Ghazālī, Muḥammad Ibn Muḥammad (1997). *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Tūrath al-‘Arabī.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Mukarram Ibn ‘Alī (1994). *Lisān al-‘Arab*. Lebanon: Dār al-Ṣadar.
- Ibrahim Lembut (2008). “Kaedah dan Keseragaman di dalam Cara Pembahagian Harta Sepencarian Harta Pusaka Islam.” *Jurnal Hukum*, vol. 25 (1).
- Jasri Jamal (2007). “Isu Pelantikan dan Etika Peguam Syarie,” dalam *Kaedah Perundangan Bidang Kuasa dan Tatacara Mahkamah Syariah*, ed. Tajul Aris Ahmad Bustami et al. Kuala Lumpur: DBP.
- Hassan Ibrahim Hassan (1963). “Judiciary System from the Rise of Islam to 567A.H.” *Re Islamic Quarterly*, vol. VIII.
- H.F. Amedroz (1910). “The Office of Kadi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi.” *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*.
- H. Taufiq (1989). “The Role of Judiciary in the Development of Islamic Law: The Indonesian Experience.” *Syariah Law Journal IIUM*, December.
- Jasni Sulong (2005). “Undang-Undang Pusaka Islam: Kajian Terhadap Pembaharuan Undang-undang dan Aplikasinya di Malaysia.” Tesis Kedoktoran, Jabatan Syariah dan Undang-undang, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Mahmood Saedon Awang Othman (1998). *Institusi Pentadbiran Undang-Undang & Kehakiman Islam*. Kuala Lumpur: DBP.
- Mahmood Saedon Awang Othman (1990). *Kadi Perlantikan Perlucutan dan Bidangkuasa*. Kuala Lumpur: DBP, 1990.
- Mahmood Zuhdi Hj Abd. Majid (2001). *Bidangkuasa Jenayah di Mahkamah Syariah*. Kuala Lumpur: DBP, 2001.
- Mason, Corocoy D (1989). “The Shariah Courts: Their Relation to the Development of Islamic Law in the Philippines.” *Syariah Law Journal IIUM*, December.
- Mat Noor Mat Zain (2004). “Pelantikan Hakim,” dalam *al-Syariah Kehakiman Islam*, ed. Siti Zalkhah Haji Md. Nor et al. Kuala Lumpur: DBP.
- Mazni Abdul Wahab, Ahmad Hidayat Buang & Narizan Abdul Rahman (2012). “Arahan Amalan: Pelaksanaannya di Mahkamah Syariah di Malaysia.” *The Law Review*, Sweet & Maxwell Asia.
- Mazni Abdul Wahab (2014). “Pemeriksaan Mahkamah Syariah Melalui Pemakaian Arahan Amalan Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia.” Tesis Kedoktoran, Jabatan Syariah dan Undang-undang, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

- Mohd Nadzri Haji Abdul Rahman Ibrahim (2010). *Undang-Undang Tatacara Mal Mahkamah Syariah Prinsip dan Amalan*. Negeri Sembilan: Karya Kreatif Resources.
- Mohd Naim Hj. Mokhtar (2003). "Permohonan *Ex-Parte* dan Perintah Interim di Mahkamah Syariah," dalam *Harta Sepencarian Prosiding Ex-Parte Perintah Injunksi*, ed. Tajul Aris Ahmad Bustami et al. Selangor: Universiti Islam Antarabangsa.
- Mohd Saleh bin Ahmad (2005a). "Kelayakan Seorang Hakim (Qadi) Menurut Pandangan Islam." *Risalah Ahkam*. Selangor: Intel Multimedia and Publication.
- Mohd Saleh Ahmad (2005b). "Kebebasan Institusi Kehakiman dalam Islam." *Risalah Ahkam*. Selangor: Intel Multimedia and Publication.
- Mohd Saleh Ahmad (2005c). "Pengaruh Budaya Tempatan dalam Menentukan Kredibiliti Qadi Atau Hakim." *Risalah Ahkam*. Selangor: Intel Multimedia and Publication.
- Mohd Saleh Ahmad (2005d). "Perlantikan Wanita Sebagai Hakim dalam Sistem Kehakiman Islam." *Risalah Ahkam*. Selangor: Intel Multimedia and Publication.
- Muhammad Asri Haji Abdullah (2005). "Bidangkuasa Pengawasan dan Penyemakan Mahkamah Tinggi Syariah." *Jurnal Hukum*, vol. XX (II), November.
- Muller, Christian (2000). "Administrative Tradition and Civil Jurisdiction of the Cordoban Sahib al-Ahkam." *al-Qantara*, XXI.
- Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā' (1988). *al-Istīṣlah wa Maṣāliḥ al-Mursalāh wa Uṣūl Fuqahā'*. Damsyiq: Dār al-Qalam.
- al-Nadawī, 'Alī Aḥmad (1994). *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Dimashq: Dār al-Qalam.
- Pang Kong Leng (2005). *Legal Guide to Civil Appeals Malaysia*. Singapore: CCH Asia Pte. Limited.
- Raihanah Azahari (2008). *Sulh dalam Kes Kekeluargaan Islam*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Raihanah Azahari (2005). "*Sulh* dalam Perundangan Islam: Kajian di Jabatan Kehakiman Syariah Selangor." Tesis Kedoktoran, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Sheikh Ghazali Abdul Rahman (2001). "Perkembangan Terkini Mahkamah Syariah di Malaysia," dalam *Sistem Kehakiman Islam*, ed. Abdul Monir Yaacob. Kuala Lumpur: IKIM.

- Sheikh Ghazali Abdul Rahman (2005). "Amalan-Amalan Pentadbiran di Mahkamah Syariah." *Jurnal Hukum*, vol. XX (II), November.
- Siti Zubaidah Ismail (2008). "Dasar dan Amalan Penghukuman Kes Jenayah Syariah di Mahkamah Syariah: Ke Mana Halatuju?" *Jurnal Hukum*, vol. 27 (1) Disember.
- Suwaid Tapah (2007a). "Harta Sepencarian (Harta Perkahwinan)," dalam *Undang-Undang Islam di Malaysia Prinsip dan Amalan*, ed. Ahmad Hidayat Buang. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Suwaid Tapah (2007b). "Prosedur Perceraian," dalam *Undang-Undang Islam di Malaysia Prinsip dan Amalan*, ed. Ahmad Hidayat Buang. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Tajul Aris Ahmad Bustami & Mohd Syukri Azaari (2007). "Permohonan *Ex-Parte* dalam Kes Hadanah," dalam *Kaedah Perundangan Bidang Kuasa dan Tatacara Mahkamah Syariah*, ed. Tajul Aris Ahmad Bustami et al. Kuala Lumpur: DBP, 2007.
- al-Tantari, 'Alī (1957). *Ikhbār 'Umar wa Ikhbār 'Abd Allāh Ibn 'Umar*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Zaini Nasohah (2004). "Institusi Kehakiman Islam," dalam *al-Syariah Kehakiman Islam*, ed. Siti Zalkhah Haji Md. Nor, et al. Kuala Lumpur: DBP.
- Zaini Nasohah (2007). "Penguatkuasaan dan Pelaksanaan Perintah Nafkah: Kajian di Mahkamah Syariah Selangor (1999-2004)." Tesis Kedoktoran, Jabatan Syariah dan Undang-undang, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Zalina Zakaria (2005). "Shariah Courts Jurisdiction in Malaysia: Notes on Recent Development and Cases," dalam *Mahkamah Syariah di Malaysia Pencapaian dan Cabaran*, ed. Ahmad Hidayat Buang. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005.

KESELAMATAN PRODUK FARMASEUTIKAL DALAM PERUNDANGAN MALAYSIA DAN SYARIAH: SATU SOROTAN LITERATUR

Safety Regulation on Pharmaceutical Product in Malaysian and Shariah Legislation: A Literature Review

Nazatul Nabila Mohd Jalil

*Master Candidate, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
nazanabila91@siswa.um.edu.my.*

Zalina Zakaria

*Lecturer, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
zalina_jsu@um.edu.my*

ABSTRACT

Consumer right to safety is one of the rights that has been recognised universally. The view of protecting the basic rights of consumer is widely accepted through the promulgation and effective enforcement of consumer protection policies and legislation. Product safety regulations are aimed to prevent dangerous products from reaching the market or the consumer and inform the consumer on how to use the products safely. At the same time, product safety regulations also protect consumers against unreasonable, unacceptable and preventable risks. In Islamic perspective, the concept of ḥalālān ṭayyiban and maqāsid shariah are the main indicator in product safety regulation. This article will review the literature on the concept of consumer protection and product safety regulation in Malaysian and Shariah legislation.

Keywords: *product safety, ḥalālān ṭayyiban, maqāsid al-Sharī'ah.*

PENDAHULUAN

Kawalan sendiri (*self-regulation*) dalam proses penghasilan barang tidak mampu mengawal tindakan pengeluar secara efektif (C.J. Miller, Brian W. Harvey dan Deborah L. Parry, 1998: 23). Isu mengenai keselamatan produk ini kian menjadi perhatian masyarakat dan negara apabila terdapat pengguna yang mengalami kesakitan, kecederaan, dan kematian akibat daripada penggunaan produk yang cacat, bahaya dan berisiko. Contohnya statistik yang dikeluarkan oleh Penguatkuasa Kementerian Perdagangan Dalam Negeri, Koperasi dan Kepenggunaan pada Jun 2015, sebanyak 16,158 aduan diterima diseluruh negara berkaitan kepincangan produk yang terdapat di pasaran (Kementerian Perdagangan Dalam Negeri, Koperasi dan Kepenggunaan, Jun 2015: 84). Oleh itu, undang-undang keselamatan produk dan perlindungan pengguna merupakan instrumen yang wajar dalam melestarikan perlindungan pengguna yang mampan.

Manakala dari perspektif falsafah kepenggunaan Islam pula kepenggunaan perlulah berpaksikan kepada tauhid bagi memenuhi matlamat penciptaan manusia untuk beribadah kepada Allah SWT (Rohani Abd Rahim, 1992: 6). Justeru, kepenggunaan dalam Islam merupakan salah satu amanah dari Allah SWT. Selain itu, matlamat utama kepenggunaan Islam pula adalah untuk mencapai *maqāsid syāriah* (tujuan pensyariaan) iaitu mendatangkan kebaikan (*maslahah*) dan mengelak keburukan (*māfsadah*) di dunia dan di akhirat (Abdul Halim Abd Kadir, Nor Azzah Kamri dan Baharom Kassim, 2013: 1-27). Oleh itu, aspek keselamatan dan kualiti turut menjadi etika dan adab yang ditekankan dalam kepenggunaan Islam.

Artikel ini akan melihat sorotan literatur berkaitan keselamatan produk dan perlindungan pengguna. Sorotan literatur ini dibahagikan kepada beberapa tema bagi melihat perlindungan pengguna dan keselamatan produk yang terdapat di dalam perundangan sivil dan syariah. Oleh itu, sorotan kajian ini dibahagikan kepada empat tema iaitu undang-undang perlindungan pengguna dan keselamatan produk, undang-undang keselamatan ubat-ubatan, undang-undang keselamatan ubat-ubatan di Malaysia, dan keselamatan produk dalam perspektif Islam.

UNDANG-UNDANG PERLINDUNGAN PENGGUNA DAN KESELAMATAN PRODUK

Revolusi perindustrian telah membawa perubahan besar dalam dunia pengusahaan dan penghasilan produk. Revolusi perindustrian menyebabkan pengeluar dan pengilang kurang peka terhadap keselamatan dan kualiti

produk yang dikeluarkan. Oleh itu, wujudlah undang-undang pengguna untuk melindungi pengguna daripada produk yang berbahaya dan tidak berkualiti. Menurut Huffman (2010: 7-45), undang-undang perlindungan pengguna ini merupakan peraturan yang digubal untuk melindungi kepentingan pengguna di peringkat transaksi individu.

Brian W. Harvey dan Deborah L. Parry (2000: 1) pula menjelaskan bahawa undang-undang perlindungan pengguna dirangka bagi melindungi pengguna daripada produk dan perkhidmatan yang berbahaya dan cacat, penipuan dalam aktiviti perniagaan dan eksploitasi ekonomi oleh pengeluar. Manakala David Oughton and John Lowry (1997: 23) menegaskan bahawa undang-undang perlindungan pengguna ialah satu bentuk kawalan pemasaran dan perniagaan yang berpusat kepada kepentingan pengguna dengan melindungi pengguna daripada produk dan perkhidmatan yang tidak selamat dan berkualiti rendah serta melindungi mereka daripada pernyataan palsu (*false description*) dan perbandingan harga (*price comparison*).

Perlindungan pengguna menjadi keperluan pada masa kini disebabkan oleh kejahilan pengguna itu sendiri yang berpunca daripada kemajuan teknologi maklumat dan komunikasi, inovasi sains dan teknologi serta penghasilan variasi produk yang rumit dan kompleks di pasaran pengguna (Rahmah Ismail, 2000: 60). Menurut Ahmad Sobri Jaafar (2004), pengguna juga perlu dilindungi kerana mereka sering menjadi mangsa apabila berlakunya kegagalan dalam sesebuah pasaran akibat daripada ketidakseimbangan kuasa tawar-menawar di pasaran disebabkan oleh kesukaran pengguna untuk mendapatkan maklumat yang tepat dan lengkap mengenai produk.

Selain itu, perlindungan pengguna ini juga diperlukan bagi melindungi pengguna daripada monopoli pasaran dan iklan-iklan yang berlebihan dan mengelirukan (Brian W. Harvey dan Deborah L. Parry, 1996: 19-23). Undang-undang perlindungan pengguna perlulah bermatlamat untuk melindungi hak-hak pengguna melalui penetapan standard bagi barang dan perkhidmatan; mewujudkan mekanisme untuk menerima, menyiasat dan mengambil tindakan berdasarkan aduan yang dibuat oleh pengguna; mengharamkan sebarang tindakan yang boleh mengganggu gugat hak pengguna; dan keperluan untuk memberikan maklumat berkaitan produk kepada pengguna (J.L. Goldring et al., 1993: 7).

Namun, undang-undang perlindungan pengguna memerlukan penguatkuasaan undang-undang yang berkesan bagi memastikan perlindungan pengguna yang holistik dan mampan (Molony Committee, 1962). Namun tindakan penguatkuasaan undang-undang tidak akan berkesan sekiranya tidak ada kerjasama daripada pihak kerajaan, pengeluar, dan pengguna

memandangkan mereka adalah tiga entiti utama dalam pasaran pengguna (Mohd Iqbal S. dan Halimah A., 1999).

Undang-undang perlindungan pengguna ini sebagaimana yang dikatakan oleh Lauren Krohn (1995: 4) merupakan hasil gabungan pelbagai bidang undang-undang antaranya undang-undang jenayah, sivil, dan pentadbiran, tetapi fokus utama undang-undang ini adalah menyediakan peruntukkan undang-undang berkaitan keselamatan produk dan undang-undang liabiliti produk. Menurut Calabresi (1970: 73-96), undang-undang keselamatan produk dan undang-undang liabiliti produk adalah satu set undang-undang yang saling melengkapi dalam menjamin keselamatan pengguna dan mengurangkan kecederaan yang dialami oleh pengguna disebabkan oleh produk yang berbahaya. Namun begitu, Peter Cartwright (1995: 222-231) menyatakan bahawa undang-undang liabiliti produk mempunyai beberapa limitasi dalam memastikan barangan yang berada di pasaran adalah selamat untuk pengguna.

Limitasi-limitasi yang terdapat dalam undang-undang produk liabiliti menyebabkan undang-undang keselamatan produk menjadi satu keperluan bagi memastikan pengguna tidak terdedah kepada risiko-risiko produk yang berbahaya. Ini adalah kerana produk liabiliti hanyalah memfokuskan kepada membetulkan kerosakan dan kemudaratan yang telah berlaku dengan cara menuntut pampasan dan ganti rugi (*Ibid.*). Justeru, undang-undang liabiliti hanya akan digunapakai apabila kemudaratan dan kecelakaan telah berlaku kepada pengguna disebabkan produk yang berbahaya yang telah dikeluarkan oleh pengeluar. Manakala undang-undang keselamatan produk pula bersifat sebagai pencegah yang bermatlamat untuk mencegah dan mengelakkan barangan-barangan yang berbahaya daripada menembusi pasaran pengguna. Oleh kerana itu, undang-undang liabiliti produk dan undang-undang keselamatan produk saling diperlukan bagi menjamin perlindungan pengguna yang wajar.

Kajian sarjana sebelum ini mengenai teori perundangan keselamatan produk juga telah banyak dilaksanakan. Kebiasaannya ekonomi, sosiologi dan politik merupakan antara aspek teori perundangan keselamatan produk yang dikaji oleh sarjana. Peter Ash (1988: 45) mengkaji mengenai undang-undang keselamatan produk dari perspektif ekonomi. Beliau menyatakan bahawa undang-undang keselamatan produk ini mempunyai sedikit kontroversi berkaitan peranan kerajaan dari aspek ekonomi. Ini kerana penggubalan dan penguatkuasaan undang-undang keselamatan produk akan menyekat kebebasan pasaran dan mengurangkan pertumbuhan ekonomi.

Di Malaysia, kajian mengenai undang-undang keselamatan produk semakin mendapat perhatian pengkaji. Penulisan berbentuk perbandingan perundangan

dilaksanakan oleh pengkaji antaranya Rahmah Ismail & Syed Sagoff Alsagoff (2010), dalam kajian mereka yang memberikan gambaran bahawa negara membangun terdedah kepada tindakan pihak industri yang tidak beretika yang menjadikan negara-negara membangun ini sebagai terminal lambakan barangan yang tidak mencapai standard piawaian keselamatan (2010).

Malangnya, keadaan ini juga diburukkan lagi dengan globalisasi dan kebebasan perdagangan tanpa sempadan dewasa ini. Natiujahnya, daripada pemerhatian kajian tersebut jelas menggambarkan mengenai kepentingan undang-undang keselamatan produk dan perlindungan serta pelaksanaannya di dalam sesebuah negara membangun seperti Malaysia. Ini kerana, negara membangun seperti Malaysia menghadapi kemunduran dan masalah disebabkan kekurangan sumber, struktur, kemudahan teknikal dan kakitangan yang berkelayakan dalam pelaksanaan undang-undang keselamatan produk berbanding dengan negara maju seperti Amerika Syarikat dan Eropah sebagaimana hasil kajian perbandingan mengenai keselamatan produk kosmetik yang dijalankan oleh Zalina Zakaria (2012: 20-27). Selain itu, pemerhatian mengenai keselamatan produk di peringkat sebelum, semasa dan selepas pemasaran produk juga penting bagi melindungi keselamatan pengguna. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Rahmah Ismail (2002: 72) bahawa undang-undang keselamatan produk dan perlindungan pengguna di setiap peringkat pemasaran produk merupakan dua perkara yang perlu ditangani secara serentak bagi memastikan pengguna tidak terdedah dengan produk yang berisiko dan berbahaya.

UNDANG-UNDANG KESELAMATAN UBAT-UBATAN

Pelbagai teknologi dalam penghasilan ubat-ubatan diperkenalkan bagi mengurangkan kesilapan dalam penghasilan ubat-ubatan. Hal ini terbukti daripada kajian Joseph Bubalo & Bruce A. Warden (2014: 445-460) yang mendapati bahawa kemajuan teknologi bukan hanya dapat memudahkan proses ubat-ubatan dihasilkan malah dapat mengurangkan kesilapan serta dapat menjimatkan kos dalam penghasilan produk ubat-ubatan. Keselamatan ubat-ubatan menjadi antara bidang kajian yang tidak asing lagi di Barat, antaranya penulisan oleh Joseph Bubalo & Bruce A Warden (2014: 445-460), Ming-Hseng Tsenga & Hui-Ching (2014: 99-113), dan J. Y. Wang, C. H. Tsai & S. W. Wang (2013: 1-5).

Namun kajian tersebut bukanlah kajian berbentuk perundangan keselamatan ubat-ubatan tetapi berkaitan sistem pengurusan ubat-ubatan berdasarkan kepada teknologi sains semasa. Contohnya penggunaan sistem kod QR (*Quick*

Response Code),¹ perkhidmatan web, senarai semak keselamatan, sistem telecare, dan farmakovigilans² agar keselamatan ubat-ubatan yang dibekalkan kepada pengguna dapat ditingkatkan. Namun, aspek undang-undang berkaitan keselamatan, kualiti dan keberkesanan produk farmaseutikal tidak dibahaskan bersama. Kemajuan sains dan teknologi sahaja belum cukup untuk memberi jaminan bahawa setiap produk farmaseutikal yang berada di pasaran adalah selamat, berkualiti dan berkesan.

Ini disokong oleh Roseann B. Termini (2012: 87) yang menyatakan bahawa setiap jenis ubat-ubatan sama ada ubat-ubatan moden, generik,³ botanikal,⁴ tradisional, biologikal⁵ dan sebagainya memerlukan pengawasan di setiap peringkat bagi memastikan keselamatan penggunaannya oleh pengguna. Meskipun setiap negara mempunyai peruntukan undang-undang tersendiri berkaitan keselamatan produk ubat-ubatan, namun isu-isu keselamatan ubat-ubatan ini masih menjadi isu global tanpa sempadan. Walau bagaimanapun, kajian mengenai undang-undang keselamatan ubat-ubatan banyak tertumpu kepada ubat-ubatan herba dan traditional, antaranya kajian oleh Melissa Coutino (2009: 442-447), Richard Griffith & Cassam Tengnah (2014: 61-77), dan Frank Xiaoqing Liu & Warren Salmon (2010/2011: 123-140).

Peningkatan permintaan terhadap produk tradisional dan herba menjadi faktor utama peningkatan kajian perundangan berkaitan undang-undang keselamatan produk ini. J.B. Calixto (2000: 179-189) dalam kajian beliau membuktikan bahawa industri ubat-ubatan herba dilihat lebih pesat

¹ *Quick Response Code* adalah satu kod matrik dua dimensi yang mana kod tersebut boleh dibaca oleh mesin pengimbas kod yang membolehkan pengguna mendapatkan info berkaitan keselamatan, kualiti dan keberkesanan ubat-ubatan dengan pantas dan mudah.

² *Pharmacovigilance* adalah aktiviti berkaitan proses mengenalpasti, menilai, memahami dan menghalang kesan buruk dan merbahaya atau apa-apa masalah berkaitan ubat-ubatan.

³ Ubat generik ialah ubat yang dikeluarkan oleh syarikat-syarikat lain setelah tempoh paten yang diberikan kepada syarikat-syarikat yang mengeluarkan ubat original telah luput. Kandungan ubat generik adalah sama dengan ubat original. Bagaimanapun ia tidak boleh diberi nama yang sama, kerana setiap nama adalah unik dan telah dipatenkan.

⁴ Ubat-ubatan juga dikenali sebagai ubat-ubatan herba atau phytomedicine yang berasas tumbuhan herba, dan aromatik, ia didefinisikan sebagai kegunaan seluruhan tumbuh-tumbuhan atau sebahagian dari tumbuh-tumbuhan untuk mencegah atau merawat, mengawal dan mengurangkan kesakitan dan penyakit.

⁵ Ubat-ubatan yang dihasilkan daripada penggabungan teknologi DNA dan dituliskan daripada benda hidup.

berkembang berbanding ubatan-ubatan lain dan pasaran ubat-ubatan herba mencapai kira-kira \$7 billion di Eropah dan \$5 billion di Amerika Syarikat. Justeru, dalam kajian yang akan dijalankan ini tidaklah hanya membincangkan isu-isu berkaitan keselamatan ubat-ubatan herba dan traditional sahaja, tetapi turut melihat isu-isu keselamatan produk farmaseutikal ini secara menyeluruh tanpa memfokuskan kepada mana-mana ubat-ubatan tertentu agar kajian ini menjadi lebih komprehensif.

UNDANG-UNDANG KESELAMATAN UBAT-UBATAN DI MALAYSIA

Di Malaysia, BPFK di bawah KKM banyak mengeluarkan majalah dan laporan tahunan berkaitan keselamatan produk farmaseutikal. Isu-isu dan statistik mengenai keselamatan ubat-ubatan dipaparkan dalam setiap keluaran. Maklumat dan isu yang telah dinyatakan dalam laporan kementerian ini menyebabkan kajian mengenai keselamatan produk ubat-ubatan semakin menggalakkan. Namun, kebanyakan kajian ini bukanlah menjurus kepada peruntukkan undang-undang dan polisi berkaitan keselamatan produk ubat-ubatan di Malaysia, malah hanya menilai dari sudut kesedaran orang awam mengenai keselamatan ubat-ubatan. Contohnya kajian yang dijalankan oleh Saranyaa & Bin Seng Low (2014: 1-6) yang mendapati bahawa masyarakat awam di Malaysia masih kurang kesedaran dan pengetahuan mengenai isu-isu keselamatan ubat-ubatan sama ada ubatan tersebut generik, palsu, campuran herba dan racun berjadual, tidak berdaftar, dan tercemar.

Perkembangan teknologi maklumat dan komunikasi juga memberi kesan kepada industri farmaseutikal di Malaysia. Kini, pengguna menggunakan rangkaian telekomunikasi dan internet untuk mendapatkan produk farmaseutikal. Oleh kerana itu, kajian yang dijalankan oleh Puteri Nemie Jahn Kassim (2008: 15-23) mengaitkan kemajuan dalam dunia komunikasi dengan industri farmaseutikal. Isu keselamatan ubat-ubatan dan pengiktirafan pengamal perubatan, iklan produk farmaseutikal, dan hak kerahsiaan maklumat pesakit bagi produk farmaseutikal yang dijual dalam talian (*e-medicine*) dibahas secara terperinci dalam kajian beliau. Namun, perbincangan hanyalah mengenai ubat-ubatan yang dipasarkan di atas talian dan melalui kajian beliau juga turut menyentuh topik ini untuk dihubungkan dengan kecuaiian dalam perubatan. Beliau turut menjelaskan bahawa *e-medicine* ini memberi cabaran dari sudut perundangan terutama kepada pihak kehakiman dalam kes-kes berkaitan kecuaiian dalam perubatan.

Justeru, penelitian yang lebih jelas dan mendalam akan dilaksanakan mengenai isu undang-undang keselamatan produk ubat-ubatan di Malaysia

kini bagi melihat sejauh mana produk farmaseutikal di Malaysia ini selamat untuk pengguna dan bagaimana peranan undang-undang keselamatan produk ubat-ubatan dalam melindungi pengguna daripada ubat-ubatan yang tidak selamat dan memudaratkan.

KEPENGGUNAAN DAN KESELAMATAN PRODUK DALAM ISLAM

Menurut Rohani Abd Rahim (1992: 6) konsep berkaitan kepenggunaan tidaklah dijelaskan secara terperinci di dalam al-Quran mahupun Hadis, namun perkataan-perkataan yang berbunyi perintah kepada “perilaku untuk menggunakan” wujud dalam banyak bahagian al-Quran. Misalnya, perkataan seperti belanjalah, makanlah, pakailah, berikanlah, tunggungilah. Menurut Syariah, pengguna diberi kebebasan sepenuhnya dalam menggunakan sesuatu barangan atau perkhidmatan untuk mendapatkan kesejahteraan dan kesejahteraan hidup (Noor ‘Ashikin Hamid, Nur Amani Pauzai & Shariffah Nuridah Aishah, 2011: 1-20). Namun bagi melindungi pengguna, Islam menggariskan adab dan peraturan yang lengkap dalam menjalankan urusanniaga secara adil (Nurshuhaida Abdul Razak & Siti Zaiton Mohd Dali, 2012).

Selain itu, tauhid menjadi tonggak yang mendasari falsafah kepenggunaan dalam Islam (Abdul Halim Abd Kadir, Nor ‘Azzah Kamri & Baharom Kassim, 2013: 1-27). Oleh itu, falsafah kepenggunaan Islam mempunyai matlamat untuk memelihara kemaslahatan pengguna di dunia dan akhirat. Justeru, terdapat etika dan adab turut digariskan Islam untuk merealisasikan matlamat kepenggunaan Islam. Antara etika dan adab tersebut adalah keadilan, kebersihan, keselamatan, kualiti, kesederhanaan, kebijaksanaan, kebertanggungjawaban dan keberkatan (*Ibid.*).

Namun konsep keselamatan produk dalam Islam tidak terdapat perbahasannya secara terperinci dalam kitab-kitab fiqh klasik mahupun kontemporari. Kajian mengenai konsep keselamatan produk dalam Islam juga tidak dibincangkan dengan spesifik oleh sarjana-sarjana sebelum ini. Namun, keselamatan produk ini dibincangkan secara ringkas dan tidak langsung dalam bab-bab tertentu kitab fiqh, antaranya dalam bab makanan, jual beli dan perubatan. Dalam kajian ini, konsep *halālan tayyiban* akan dikaji bagi melihat prinsip-prinsip keselamatan produk yang terdapat dalam Islam. Pemilihan konsep *halālan tayyiban* ini adalah kerana konsep ini merupakan indikator utama dalam menentukan keselamatan, kualiti dan kebersihan produk dalam Islam, sama ada produk makanan, minuman, kosmetik, farmaseutikal, mahupun produk perbankan. Oleh itu, konsep ini dilihat merupakan konsep

yang paling sesuai dan tepat untuk kajian ini bagi menganalisis prinsip-prinsip keselamatan produk yang telah digariskan oleh Islam.

Al-Qaraḍāwī (1994: 6) menyatakan bahawa halal adalah sesuatu yang diharuskan, yang tiada ikatan larangan padanya dan diizinkan oleh syarak untuk melakukannya. Al-Jurjanī (2000: 119) pula membahagikan halal kepada dua pengertian. Pertama, merujuk kepada keharusan menggunakan sesuatu untuk keperluan jasmani contohnya makanan, minuman dan ubat-ubatan. Kedua, halal berkaitan keharusan sesuatu perbuatan atau tindakan seperti memakan, meminum, membelanjakan dan sebagainya. Manakala *tayyiban* ini diistilahkan dengan definisi yang berbeza melihat kepada konteks ayat al-Quran. Oleh itu, ulama' berselisih pendapat dalam mendefinisikan *tayyiban* dari aspek istilah. Terdapat lima pandangan ulama' dalam mendefinisikan frasa *tayyiban* dari sudut istilah.

Pandangan pertama, mendefinisikan *tayyiban* sebagai halal, kerana setiap yang dihalalkan oleh Allah SWT adalah bersifat baik (*tayyib*), manakala yang diharamkan oleh Allah SWT adalah buruk dan jijik (*khaba'ith*). Pandangan ini diutarakan oleh Imam Mālik (2013M/1434H: 144), al-Ṣabunī (1999: 112), Imam al-Baghwī (2002M/1432H: 82), dan al-‘Asimin (2011H/1432H: 81). Manakala, pandangan kedua pula dilontarkan oleh al-Alusī (2000: 177), dan Imam al-Baghwī (2002M/1432H: 80-81) yang berpendapat bahawa *tayyiban* merujuk kepada sifat sesuatu yang bersih dan suci (الطاهر), iaitu bersih daripada najis, perkara-perkara *syubḥah* dan kekotoran. Dalam konteks ini, al-Dibyan (2002) menyatakan bahawa (الطاهر) membawa maksud bersih sesuatu perkara daripada najis sama ada najis yang hakiki atau hukmi, sama ada sesuatu perkara itu berkaitan dengan solat, pakaian, badan, tempat, makanan, dan sebagainya.

Pandangan ketiga pula berpendapat bahawa *tayyiban* itu sesuatu yang dianggap baik dan suci oleh Bangsa Arab, begitu juga dengan *khaba'ith* yang merujuk kepada sesuatu yang dianggap keji dan jijik oleh masyarakat Arab. Ini merupakan pandangan yang dikeluarkan oleh mazhab Shāfi‘ī, Ḥanafī dan Hanbalī (2002M/1432H: 358). Pandangan keempat daripada al-Rāzī (1981: 74), al-Qurṭubi, dan Imam al-Shāfi‘ī mendefinisikan *tayyiban* itu sebagai sesuatu yang lazat dan tidak diharamkan di dalam al-Quran dan Hadis. Pandangan kelima pula menyatakan bahawa *tayyiban* adalah perkara yang tidak memudaratkan agama, badan dan akal. Justeru, perkara yang *tayyiban* itu mestilah memberi kemaslahatan (kebaikan) kepada agama, badan dan akal. Ini merupakan pandangan Ibn Taymiyyah (1908: 234), Ibn ‘Ashūr (1984: 191) dan Ibn Kathīr (2004M/1424H: 287) mengenai frasa *tayyiban*.

Justeru, dalam Islam produk yang selamat bukan hanya perlu suci, bersih, dan menyihatkan, malah terhindar daripada perkara-perkara yang berbahaya, memabukkan, najis, dan menepati konsep *ḥalālān tayyiban*. Selain itu, dalam

konsep *maqāṣid al-Syarī'ah* telah menetapkan bahawa Islam memelihara lima perkara asas kemaslahatan manusia yang meliputi agama, diri, akal, keturunan dan harta. Oleh itu, sesuatu yang boleh mengancam dan memusnahkan lima nilai utama (*al-kuliyāt al-khams*) ini perlu dihilangkan dan dihapuskan. Begitu juga dalam penggunaan produk di dalam Islam, produk yang boleh mengancam dan memusnahkan salah satu daripada lima nilai utama (*al-kuliyāt al-khams*) ini dikira tidak sah penggunaannya dalam Islam. Sama ada produk tersebut merupakan produk makanan, minuman, farmaseutikal, kosmetik, mahupun produk perbankan. Oleh itu, produk yang selamat berdasarkan kepada Syariah adalah produk yang selamat penggunaannya terhadap agama, diri, akal, keturunan dan harta serta menepati konsep *ḥalālan ṭayyiban*.

KESIMPULAN

Hasil daripada analisis tersebut mendapati bahawa sejarah undang-undang perlindungan pengguna membuktikan bahawa kawalan sendiri (*self-regulation*) tidak lagi mampu untuk melindungi pengguna daripada produk yang berbahaya, berisiko, dan cacat di pasaran kini. Oleh itu, undang-undang keselamatan produk merupakan salah satu cabang undang-undang perlindungan pengguna yang dilihat sesuai untuk memastikan kelestarian hak keselamatan pengguna pada era globalisasi ini. Ini kerana undang-undang keselamatan produk ini bersifat sebagai pencegah yang bermatlamat untuk mencegah dan mengelakkan produk yang berbahaya daripada menembusi pasaran pengguna.

Manakala dari sudut Syariah secara umumnya, tiada perbincangan secara terperinci berkaitan konsep keselamatan produk dalam Islam dibuat oleh ulama' silam mahupun kontemporari. Namun begitu, perbincangan ulama berkaitan konsep *ḥalālan ṭayyiban* dan *maqāṣid al-Syarī'ah* dikaitkan dengan konsep keselamatan produk. Oleh itu konsep *ḥalālan ṭayyiban* dan *maqāṣid al-Syarī'ah* merupakan indikator yang digunakan dalam penentuan keselamatan produk dalam Islam. Hasil analisis terhadap konsep *ḥalālan ṭayyiban* dan *maqāṣid al-Syarī'ah* dapat diringkaskan bahawa konsep keselamatan produk dalam Islam ini menggariskan bahawa setiap produk yang selamat mestilah halal, tidak memudaratkan, tidak berbahaya kepada diri (nyawa) dan akal.

RUJUKAN

'Imad al-Dīn Abī al-Fidā' Ismā'il Ibn Kathīr al-Qurashi al-Dimashqi (2004M/1424H). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm Ibn Kathīr*. Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nasyar wa al-Tawzi'.

- Abdul Halim Abd Kadir, Nor ‘Azzah Kamri dan Baharom Kassim (2013). *Maqasid Syariah: Isu Kepenggunaan, Realiti dan Cabaran*. Selangor: Persatuan Ulama’ Malaysia.
- Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī al-Husaynī al-Jurjanī (2000). *al-Ta’rifat*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Abī Muḥammad al-Ḥusin bin Mas‘ūd al-Baghwī (2002M/1432H). *Tafsīr al-Baghwī*. Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Abī ‘Umar Dibyan bin Muḥammad al-Dibyan (2002). *Mawsū‘ah al-Aḥkām al-Ṭahārah al-Miyaah al-Aaniyah*. Riyāḍ: Maktabah al-Rasyid Nashirūn.
- Aḥmad Ibn ‘Abd al-Ḥalim Ibn Taymiyyah (1908). *Kitāb Majmū‘ al-Fatawā*. Qāhirah: Matba’at Kursiyatan.
- Ahmad Sobri Jaafar (2004). “Kedudukan Pengguna dalam Komuniti Pasca Modenisme: Cabaran bagi Malaysia.” Seminar Antarabangsa Nilai dalam Komuniti Pasca Modenisme (CIVIC 2004), Jabatan Pengajian Umum, Fakulti Sains Kognitif & Pendidikan, Universiti Utara Malaysia. 4-6 September 2004.
- Al-Sabuni (1999). *Zawa al-Bayān Tafsīr Ayat al-Aḥkām min al-Qur’ān*. Qāhirah: Dār al-Ṣabunī.
- Brian W. Harvey & Deborah L. Parry (2000). *The Law of Consumer Protection and Fair Trading*. London: Butterworths.
- Brian W. Harvey & Deborah L. Parry (1996). *Consumer and Trading Law Text, Cases and Materials*. London: Butterworths.
- Cartwright, P. (1995). “Product Safety and Consumer Protection,” *The Modern Law Review*, vol. 58 (2), 222-231.
- David Oughton & John Lowry (1997). *Textbook on Consumer Law*. London: Blackstone Press Limited.
- Fakhr al-Dīn al-Razī (1981). *Maḥāṭib al-Ghā’ib*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Frank Xiaoqing Liu & Warren Salmon (2010/2011). “Herbal Medicine Regulation in China, Germany, and the United States.” *Integrative Medicine*, vol. 9 (6), 123-140.
- Guido Calabresi (1970). *The Cost of Accident: A Legal and Economic Analysis*. New Haven: Yale University Press.
- Huffman Max (2010). “Bridging the Divide? Theories for Integrating Competition Law and Consumer Protection.” *European Competition Journal*, vol. 6 (1), 7-45.
- Ibn ‘Ashūr (1984). *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nashar.

- J. Y. Wang, C. H. Tsai & S. W. Wang (2013). "Using Telecare System to Construct Medication Safety Mechanisms for Remote Area Elderly." *Journal of Chemical and Pharmaceutical Research*, vol. 5 (11), 1-5.
- J. B. Calixto (2000). "Efficacy, Safety, Quality Control, Marketing and Regulatory Guidelines for Herbal Medicines (Phytotherapeutic Agents)." *Brazilian Journal of Medical and Biological Research*, vol. 33, 179-189.
- J.L. Goldring et al. (1993). *Consumer Protection Law in Australia*. London: Butterworths.
- Joseph Bubalo & Bruce A Warden (2014). "Does Applying Technology throughout the Medication Use Process Improve Patient Safety with Antineoplastics?." *Journal of Oncology Pharmacy Practice*, vol. 20 (6), 445-460.
- Lauren Krohn (1995). *Consumer Protection and the Law A Dictionary*. California: ABC-CLIO Inc.
- Melissa Coutino (November 2009). "Legal and Regulatory Review the Regulation of Herbal Medicine." *Journal of Management & Marketing in Healthcare*, vol. 2 (4), 442-447.
- Ming-Hseng Tsenga & Hui-Ching (2014). "A Cloud Medication Safety Support System Using QR Code and Web Services for Elderly Outpatients." *Technology and Health Care*, vol. 22, 99-113.
- Mohd Iqbal S & Halimah A (1999). "Consumer Protection: A Holistic Approach." MACFEA IV. Seminar Tahunan Universiti Kebangsaan Malaysia, Ogos 1999.
- Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Syawkanī (2013M/1434H). *Fatḥ al-Qādir al-Jāmi' bayna funna al-Riwāyah wa al-Dirāyah* (Qāhirah: Dār al-Rad al-Jadīd).
- Muḥammad bin Ṣāliḥ al-A'simin (2011H/1432H). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Sūrah al-Mā'idah*. Mamlakah al-'Arabiyyah al-Saudiyyah: Dār Ibn al-Jawzī.
- Noor 'Ashikin Hamid, Nur Amani Pauzai & Shariffah Nuridah Aishah (2011). "Konsep Kepenggunaan Mengikut Syariah dan Aplikasinya dalam Undang-Undang Malaysia." *KANUN*, 1-20.
- Nurshuhaida Abdul Razak & Siti Zaiton Mohd Dali (2012). "Perbezaan Analisis Kepenggunaan Menurut Ekonomi Konvensional dan Ekonomi Islam." Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia ke VII (PERKEM VII) Transformasi Ekonomi dan Sosial Ke Arah Negara Maju, Ipoh, Perak, 4-6 Jun 2012.

- Peter Asch (1988). *Safety Regulation*. London: Oxford University Press.
- Puteri Nemie Jahn Kassim (2008). "E-Medicine in Malaysia: Legal and Ethical Challenges." *Current Law Jurnal*, 15-23.
- Rahmah Ismail (2000). "Keselamatan Produk dan Perlindungan Pengguna." *Jurnal Undang-Undang dan Masyarakat*, vol. 4, 60.
- Rahmah Ismail (2002). "Keselamatan Produk Pengguna: Perlindungan ke Atas Keselamatan Pengguna di Peringkat Sebelum, Semasa, dan Selepas Pemasaran Produk." Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Richard Griffith & Cassam Tengnah (2014). "Regulation of Herbal Medicines." *British Journal of Community Nursing*, vol. 15 (9), 61-77.
- Rohani Abd Rahim (1992). "Konsep Syariah dan Undang-undang Mengenai Kepenggunaan." Seminar Syariah dan Common Law di Malaysia, Pusat Islam, Kuala Lumpur, 16-17 Mei 1992.
- Roseann B. Termini (2012). *Food and Drug Law Federal Regulation of Drugs, Biologics, Medical Devices, Foods, Dietary Supplements, Cosmetics, Veterinary and Tobacco Products*. USA: Forti Publication.
- Saranyaa Silvanathan & Bin Seng Low (2014). "Current Public Awareness on the Safety of Traditional and Complementary Medicines (T&CM) in Malaysia." *European Journal of Integrative Medicine*, vol. 30, 30.e1-30.e6.
- Yūsuf al-Qaraḏāwī (1994). *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Beirut: Maktabah al-Islāmī.
- Zalina Zakaria (2012). "Cosmetic Safety Regulation A Comparative Study of Europe, the USA, and Malaysia." Thesis Ph.D, University of Manchester, United Kingdom.

KEHAKIMAN DAN PENGHAKIMAN MAHKAMAH SYARIAH DI MALAYSIA: SATU SOROTAN

Judiciary and Judicial Decision of the Shariah Courts in Malaysia: A Literature Review

Zulzaidi Mahmud

*Ph.D Candidate, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
zulzaidi86@gmail.com*

Ahmad Hidayat Buang

*Professor, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
ahidayat@um.edu.my*

ABSTRACT

Orders and judgments in Shariah Courts have often being challenged at a higher level. Not only that the laws applied in Shariah Court itself also have been challenged in the Civil Courts. As many studies have made in the past on this issues, this article aims to review the related literatures on the subject. Through content analysis of the literatures it found that most of the studies concentrated on organization, function and jurisdiction of the judicial institutions of Shariah Court in Malaysia. Only a little number of the studies analyzed the reasons that led to the grounds of judgment and methods and principles used in the court decision. Based on literature point of view, it can be observed that the judges in Shariah Court have lack of understanding towards the importance and role of judgment methodology in order to come up with a just and transparent decision so much so their grounds of judgment are sometimes be impractical and refutable.

Keywords: *Shariah Court, Islamic Judiciary, judgment, grounds of judgment*

PENDAHULUAN

Institusi kehakiman merupakan sebuah institusi yang menjalankan tugas keadilan untuk memberi hak kepada yang berhak (Sharaf al-Dīn, 1996: 11) dan berhukum di antara manusia (Ibn Qudāmah, 2004: 2507) dalam menyelesaikan perkara di antara orang yang dizalimi dan orang zalim (Muḥammad al-Zuḥaylī, 2011: 372). Bidang kehakiman merupakan tugas yang mulia dan pegawai yang terlibat dalam bidang ini memikul tanggungjawab yang sangat berat (Syed Agil Barakbah, 2000: 83).

Sesebuah institusi kehakiman Islam memerlukan kepada beberapa elemen utama seperti mahkamah, Hakim Syarie, pegawai mahkamah, pendaftar mahkamah, bailif, Peguam Syarie, Pendakwa Syarie dan sebagainya. Kesemuanya adalah bergantung antara satu sama lain untuk memastikan tugas memberi keadilan adalah berjalan dengan baik dan sempurna. Walaubagaimanapun perkara paling penting dalam institusi kehakiman adalah kredibiliti seseorang hakim dalam membuat keputusan dan penghakiman serta alasan penghakiman.

SOROTAN KAJIAN LEPAS

Penyelidik telah menggunakan beberapa tesis, disertasi, artikel jurnal dan buku untuk menyorot berkenaan tajuk yang dibuat (Sabitha Marican, 2005: 261), iaitu berkenaan dengan kaitan penghakiman di Mahkamah Syariah. Sorotan kajian ini adalah melihat kepada kajian-kajian lepas (Akademi Pengajian Islam, t.t.: 15), untuk meneliti secara dasar kepada kajian terdahulu dalam merangka kajian penyelidik secara tepat tanpa ada sebarang pertindihan kajian yang dilakukan. Secara umumnya telah terdapat banyak penulisan dan kajian yang melibatkan berkenaan dengan Mahkamah Syariah di Malaysia.

Perbincangan umumnya menjurus kepada persoalan bidangkuasa Mahkamah Syariah (Farid Sufian, 2012: 85-113) dan pertindihan dengan Mahkamah Sivil (Arik Sanusi, 2012), jenayah Syariah, prosedur jenayah Syariah (Ahmad Azam, 2011: 1-18), keterangan dan pembuktian (Mohd Nasran, 1994: 71-88), kepegawaian, lantikan Hakim Syarie termasuk hakim wanita, penghakiman dan sebagainya. Kajian-kajian umum ini wajar dibuat secara teratur dan teliti agar ianya menampakkan kualiti proses penyelidikan.

1. Perbincangan Fiqh berkenaan dengan Kehakiman dalam Islam

Konsep dan teori Kehakiman Islam telah banyak dibincangkan dari perspektif Fiqh. Walau bagaimanapun, perbincangan adalah bersifat umum

dalam kerangka teoritikal memahami kehakiman Islam. Perbincangan lebih mudah dilihat berdasarkan kepada kitab-kitab fiqh mazhab antaranya kitab *al-Umm* karangan al-Imām Shāfi‘ī menghuraikan pada bab *al-‘Aqḍīyah* (al-Shāfi‘ī, 2001: 487). Perbincangan adalah bersifat umum bagi menghuraikan masalah kehakiman dan juga adab-adab seorang hakim, perkara ini juga dihuraikan oleh al-Sharbīnī dalam kitab *Mughnī al-Muhtāj* (al-Sharbīnī, 1997). Bagi mazhab lain antaranya, Ibn Qudāmah (Ibn Qudāmah, 2004: 2507) dan al-Bahūtī (al-Bahūtī, 2006: 772) dari mazhab Ḥanbalī, manakala al-Qurāfi dan Ibn Farḥūn dari mazhab Mālikī juga menghuraikan berkenaan dengan kerangka kehakiman Islam yang mana kesemuanya meletakkan asas yang sama, iaitu kehakiman adalah berpaksikan kepada al-Quran dan hadis Nabi SAW (al-Qurāfi, 1994; Ibn Farḥūn, 2003).

Terdapat juga perbincangan mengenai kehakiman Islam yang disusun oleh ulama *mutaakhirin* dengan menghuraikan secara umum berkenaan dengan teori kehakiman termasuk adab-adab hakim (Muṣṭafā al-Khin, 2011) (Muḥammad al-Zuḥaylī, 2011). Perbincangan yang dibawa oleh Wahbah al-Zuḥaylī lebih menjurus kepada perbincangan kehakiman daripada sudut pandangan empat mazhab termasuklah syarat perlantikan hakim yang terperinci (Wahbah al-Zuḥaylī, 1985: 477-509). Terdapat juga perbincangan berkenaan dengan kehakiman Islam dan juga keterangan-keterangan dalam perbuktian (‘Abd al-Karīm Zaydān, 2011) (al-Ḥarīrī, 1999).

2. Kajian Lepas berkenaan dengan Kehakiman Islam dan Mahkamah Syariah di Malaysia

Kajian berkenaan dengan kehakiman Islam dan Mahkamah Syariah sudah menjadi satu penyelidikan yang aktif di Malaysia. Antara kajian yang dilakukan tentang kehakiman Islam (Abdul Monir, 2009: 1-20) & (Zaini Nasohah, 2004: 1-23) adalah kajian berkenaan dengan kerangka asas institusi kehakiman Islam daripada sudut bidangkuasa kehakiman, pengkhususan kehakiman dan keperluan kehakiman Islam. Perkara ini dihuraikan lebih mendalam oleh Arik Sanusi yang membawa perbincangan kepada kehakiman Islam di Malaysia. Kajian membincangkan berkenaan Sistem Kehakiman Sivil dan Syariah di Malaysia. Perbincangan juga lebih menumpukan kepada pentadbiran dan konflik di antara Mahkamah Syariah dan Mahkamah Sivil. Isu penghakiman juga ada diterangkan tetapi lebih menumpukan kepada perbincangan bidangkuasa antara Mahkamah Sivil dan Syariah dan tidak menyentuh kepada penghakiman dalam kes Mahkamah Syariah (Arik Sanusi, 2012).

Malaysia juga mempunyai sejarah yang panjang tentang pembentukan Mahkamah Syariah sehinggalah terbentuk Mahkamah Syariah pada masa kini

(Ramizah, 2011). Abdul Monir Yaacob menambah bahawa Mahkamah Syariah perlulah disusun semula dan diberi kuasa yang lebih besar dan menyeluruh (Abdul Monir, 2009). Perkembangan Undang-Undang Islam di Malaysia adalah sangat terbatas, iaitu undang-undang diri dan hanya dalam ruang lingkup negeri sahaja (Shazalya, 2012). Ruang lingkup ini pula agak terbatas daripada sudut pelaksanaan undang-undang jenayah yang menyukarkan pelaksanaan hudud kerana batasan undang-undang (Ashgar Ali, 2012).

Farid Sufian menerangkan berkenaan dengan perundangan Islam di Malaysia termasuklah daripada sudut kelayakan untuk mendapat jawatan kehakiman “*qualification for appointment as a judge*” yang mana perlu memenuhi kelayakan yang ditetapkan oleh Jabatan Perkhidmatan Awam (JPA), iaitu Sarjana Muda dalam bidang Syariah atau LL.B dan mempunyai Diploma Pentadbiran Kehakiman Islam (DAIJ). Daripada sudut bidangkuasa, penulis menyatakan bahawa undang-undang di Malaysia memberi kuasa kepada negeri untuk membuat Mahkamah Syariah bagi orang Islam di negeri tersebut (Farid Sufian, 2012). Lantikan Peguam Syarie di Malaysia adalah merujuk kepada kaedah-kaedah Peguam Syarie negeri-negeri yang mana lantikan adalah di bawah bidangkuasa negeri untuk beramal di Mahkamah Syariah (Ibnor Azli, 2013).

Terdapat juga isu-isu bidangkuasa Mahkamah Syariah yang dikaitkan berkenaan dengan isu-isu yang melibatkan orang bukan Islam (Farid Sufian, 2008) antaranya isu *hadānah*. Walaupun Mahkamah Syariah di bawah bidangkuasa negeri, pihak Jabatan Kehakiman Islam Malaysia (JKSM) memainkan peranan penting dalam pentadbiran daripada sudut lantikan hakim, Pendakwa Syarie dan pegawai Sulh. Ianya bukanlah sebagai menafikan kuasa Sultan tetapi sebagai memudahkan urusan pentadbiran Islam di Malaysia “*the establishment of the JKSM is not meant to take away the power of each sultan or king as the head of religion, but it is a simple administrative device to streamline the administration and bring uniformity of Islamic law*” (Ramizah, 2011: 242-252).

Antara tulisan yang membincangkan berkaitan dengan Mahkamah Syariah di Malaysia adalah tulisan (Raihanah Azahari, 2005; Zaini Nasohah, 2007) dan sebagainya. Terdapat banyak kajian berkenaan dengan Mahkamah Syariah yang dikaji daripada pelbagai skop dan perbincangan termasuk daripada sudut keterangan, tatacara dan sebagainya. Raihanah Abdullah telah mengkaji berkenaan Mahkamah Syariah daripada sudut penangguhan kes di Mahkamah Syariah. Penulis telah merujuk kes *Aida Melly Tan Mutalib*¹ untuk dijadikan kes rujukan utama tentang isu ini. Kes-kes lain juga ada dirujuk tetapi tidak

¹ *Aida Melly Tan Mutalib* [2008] 1 ShLR 85.

membincangkan secara terperinci tentang isu penghakiman yang dibuat oleh hakim bicara atau hakim rayuan.

Walau bagaimanapun, Raihanah Abdullah (2009) menyatakan bahawa JKSM perlu memainkan peranan untuk mengembalikan imej Kehakiman Syariah yang telah tercalar. Perkara ini dinyatakan "*various positive steps are taken by authorities to upgrade the administration quality in Shariah Court.*" Terdapat juga kajian berkenaan Mahkamah Syariah daripada sudut pelaksanaan saman penghutang penghakiman yang mana dibuat kesimpulan perintah penghakiman adalah kebanyakan gagal dan ingkar dipatuhi sehinggakan saman penghutang penghakiman dilaksanakan (Zaini Nasohah & Suwaid Tapah, 2001: 43-52). Terdapat juga isu pelaksanaan perintah nafkah yang gagal dipatuhi ini daripada perspektif Peguam Syarie di Mahkamah Syariah Selangor (Zaini Nasohah, 2009).

Berkenaan dengan Mahkamah Syariah, terdapat kajian berkenaan dengan keterangan daripada sudut pemakaian Iqrar yang digunakan di Mahkamah Syariah dan juga perbandingan dengan Mahkamah Sivil (Mohd Nasran, 1994: 71-88). Ruzman Md. Noor (2008: 143-167) juga telah mengkaji berkenaan dengan Mahkamah Syariah tetapi perbincangan diskopkan kepada konteks keterangan dengan menganalisis daripada perspektif mazhab Shāfi'ī. Penulis membawa method perbandingan (*comparative method*) dalam penulisannya, iaitu membandingkan undang-undang berdasarkan Enakmen Keterangan Mahkamah Syariah Melaka 2002 untuk dibandingkan dengan konteks mazhab Shāfi'ī dengan menggunakan kitab fiqh muktabar. Hasil dapatan penulis menunjukkan bahawa pandangan dalam mazhab Shāfi'ī mendominasi peruntukan dalam enakmen ini.

3. Kajian Lepas berkenaan dengan Penghakiman Mahkamah Syariah di Malaysia

Terdapat kajian berkenaan dengan Mahkamah Syariah daripada sudut alasan penghakiman. Shuhairimi & Saidi Md Noor (2011) telah membuat kajian terhadap alasan penghakiman bagi kes jenayah Syariah. Hasil kajian menunjukkan terdapat Hakim Syarie yang tidak mencatat dengan sempurna sesuatu rekod perbicaraan dan tidak merujuk undang-undang dalam mensabitkan tertuduh. Perkara ini tidak dapat dipastikan sama ada dilakukan dengan sengaja atau tidak. Takat hukuman juga dibincangkan yang mana julat hukuman bagi sesuatu kesalahan sangat besar bagi kes-kes yang disabitkan kerana ketiadaan *standard* hukuman minimum.

Ainul Bashirah (2012: 65-88) dalam kajiannya telah merujuk beberapa kes yang melihat kepada takat hukuman dan penghakiman yang diputuskan oleh Hakim Syarie. Kesimpulan yang dibuat adalah hukuman yang sedia ada seperti kurang memberi pengajaran kepada masyarakat agar menghindari perbuatan khalwat dan perbuatan tidak sopan dalam jenayah Syariah di Malaysia. Berkenaan dengan takat hukuman Jasri Jamal & Siti Nor Farahiyah (2012: 179-200) dalam kajian yang dilakukan mendapati bahawa dalam kes-kes yang diputuskan dan dilaporkan ke dalam Jurnal Hukum hampir kebanyakannya adalah membincangkan berkenaan dengan takat hukuman yang telah diberikan oleh Mahkamah Rendah Syariah.

Dari tahun 2007 kes yang telah direkod menunjukkan bahawa kes-kes pemenjaraan diakas atau diketepikan apabila sesuatu rayuan dibuat di mahkamah yang lebih tinggi. Dalam alasan penghakiman yang dibuat terdapat banyak isu yang dikemukakan sewaktu rayuan dilakukan. Walau bagaimanapun, kebanyakan kes yang melibatkan rayuan takat hukuman menjelaskan bahawa Hakim Syarie di peringkat mahkamah bicara gagal menimbangkan takat hukuman kepada tertuduh-tertuduh. Persoalan yang ditimbulkan dalam kajian adalah bagaimana penilaian Hakim Syarie terhadap hukuman dan apakah faktor-faktor yang dipertimbangkan oleh Hakim Syarie dalam menjatuhkan hukuman, mengurangkan hukuman atau meminda hukuman yang telah diputuskan.

Siti Zubaidah Ismail (2008: 83-92) membincangkan penulisan penghakiman bagi kes jenayah Syariah yang mana terdapat dua bentuk penulisan penghakiman. Pertama adalah penulisan penghakiman apabila tertuduh mengaku bersalah dan kedua adalah penulisan penghakiman apabila proses perbicaraan kerana tertuduh tidak mengaku bersalah. Kedua-dua bentuk ini adalah berbeza. Walau bagaimanapun, perkara yang penting bagi kedua-dua penulisan penghakiman ini adalah rekod-rekod perbicaraan yang dilakukan di hadapan Hakim Syarie. Penulis tidak mengemukakan secara terperinci berkenaan dengan kes-kes dari sudut keterangan dan rekod-rekod dalam penulisan penghakiman termasuklah perbincangan penulisan penghakiman kes jenayah dari aspek fiqh. Penulis membawa kajian kepada satu senario di peringkat Mahkamah Syariah di Malaysia adalah bahawa ketiadaan teks atau alasan penghakiman yang berwibawa adalah kerana kes-kes jenayah tidak rumitkan.

Dalam hal ini, perincian penulisan alasan penghakiman di Mahkamah Syariah adalah amat signifikan dalam membuktikan kelicinan pentadbiran dan secara tidak langsung keadilan tertegak di institusi Mahkamah Syariah Malaysia. Raihanah Abdullah (2008: 69-82) telah membincangkan berkenaan penulisan penghakiman dari aspek kekeluargaan di Mahkamah Syariah.

Dalam kajian yang dilakukan, penulis hanya memfokuskan kepada teks penghakiman kes cerai talak tiga. Perbincangan penulis walaupun hanya satu kes, ianya telah mengeluarkan banyak isu yang dibincangkan daripada sudut keterangan, pensabitan talak berdasarkan pendapat fuqaha' dan kes-kes yang dirujuk daripada Jurnal Hukum.

Penulis menyatakan, terdapat kecenderungan mahkamah di peringkat perbicaraan, kes ini mensabitkan tiga talak, namun berbeza dengan perbicaraan di peringkat jawatankuasa ulang bicara yang sangat berhati-hati dalam keputusan pensabitan talak tiga. Dalam hal ini, alasan penghakiman yang jelas adalah amat penting dan hakim perlu mengemukakan alasan yang kukuh dalam menjatuhkan hukuman di samping pihak-pihak yang terbabit memperoleh keadilan. Mohd Norhusairi (2014) dalam kajiannya ada menyentuh berkenaan dengan penghakiman kes-kes harta sepencarian, penulis ada mengemukakan kepentingan Alasan Penghakiman untuk mengkaji cara dan asas pertimbangan yang telah digunakan oleh Hakim Syarie dalam menilai tuntutan harta sepencarian.

Daud Muhammad (2009: 149-161) dalam penulisannya menyatakan tentang cara penulisan teks penghakiman di Mahkamah Syariah daripada sudut kaedah dan pendekatan hendaklah mengikut Hukum Syarak. Walau bagaimanapun, penulisan ini memberi dapatan bahawa penghakiman di Mahkamah Syariah perlu mengikut kaedah dan pendekatan menepati kehendak Hukum Syarak berdasarkan penelitian kenyataan pihak-pihak, fakta kes, rujukan nas al-Quran dan Hadis serta pendapat fuqaha' yang muktabar. Perbincangan dalam penulisan ini tidak mendedahkan secara terperinci berkenaan dengan penulisan penghakiman yang diaplikasikan di peringkat Mahkamah Syariah di Malaysia. Walaubagaimanapun, penulis memberikan maklumat yang penting, yang mana kunci kepada penghakiman yang kukuh adalah mengikut kehendak Hukum Syarak dan undang-undang yang berkuatkuasa.

Ghazali Abd. Rahman (2005: 189-216) dalam penulisannya membincangkan berkenaan dengan proses penghakiman di Mahkamah Syariah. Penulis menyatakan Hakim Syarie dalam menjalankan sesuatu keputusan untuk meneruskan perbicaraan adalah dengan melihat kepada penentuan bidangkuasa. Adab dan garis panduan Hakim Syarie sebelum membuat penghakiman atau menjatuhkan hukuman perlu diberi perhatian agar hukuman yang dibuat bukan berdasarkan kepada publisiti, kemarahan, kekaburan dan sebagainya. Perkara penting yang dinyatakan oleh penulis adalah berkenaan Hakim-Hakim Syarie perlu menjadi orang yang profesional, berilmu dan adil di dalam keputusan yang dibuat.

Faiza Tamby Chik (2009: 137-148) dalam penulisannya menghuraikan berkenaan dengan prinsip-prinsip dalam membuat penghakiman di peringkat Mahkamah Sivil yang mana semua Hakim Mahkamah Sivil hendaklah mengikut prinsip-prinsip yang telah digariskan dalam menetapkan sesuatu hukuman dan penghakiman. Prinsip yang digariskan adalah hakim perlu mendengar keterangan pihak-pihak dan tidak boleh membuat keputusan secara menduga atau meneka. Dalam Mahkamah Sivil perkara yang sangat ditekankan adalah doktrin duluan mengikat (*binding precedent*), sekiranya hakim tidak mengikut prinsip ini maka hakim tersebut telah mengabaikan tugasnya. Pihak mahkamah juga perlu mengikut prosedur dan undang-undang yang tepat dalam menjalankan sesuatu penghakiman di dalam Mahkamah Sivil. Faiza Tamby Chik (2008: 33-43) menambah lagi di dalam penulisannya yang lain untuk dikaitkan dengan penghakiman di peringkat Mahkamah Syariah adalah hakim rayuan perlu memberi pertimbangan dalam membuat keputusan dengan merujuk kepada kandungan teks penghakiman di peringkat mahkamah bicara dan rujukan ke atas kes-kes terdahulu serta sumber Hukum Syarak dalam menjalankan penghakiman di Mahkamah Syariah.

Walau bagaimanapun, Suwaid Tapah (2008: 45-51) mengatakan dalam kajiannya bahawa Mahkamah Syariah tidak terikat untuk melaksanakan prinsip duluan mengikat (*binding precedent*), hal ini kerana ianya sudah meninggalkan dua sumber asas iaitu al-Quran dan al-Sunnah. Adapun rujukan yang dibuat oleh hakim-hakim dalam kebanyakan teks penghakiman dalam membuat keputusan adalah merujuk kes-kes yang berkaitan sebagai rujukan termasuk kes-kes Mahkamah Sivil untuk melihat berkaitan tafsiran bidangkuasa perundangan. Suwaid Tapah menjelaskan bahawa penekanan terhadap sumber rujukan Hukum Syarak adalah menjadi identiti untuk Hakim-Hakim Syarie membuat penghakiman di Mahkamah Syariah. Penulisan penghakiman juga perlu menyeluruh termasuk penekanan tentang aspek keterangan daripada sudut aspek fakta, keterangan lisan, dokumen *syahādah* dan *qarinah*.

KESIMPULAN

Maka melihat daripada sorotan kajian lepas menunjukkan bahawa kajian berkenaan kehakiman di Mahkamah Syariah adalah penyelidikan yang aktif. Walaubagaimanapun, kajian berkenaan dengan penghakiman masih lagi kurang terhadap metodologi Hakim Syarie berhukum, pemakaian prinsip-prinsip penghakiman yang tepat dan Syarie, keterangan, rujukan, rekod catatan percicaraan, pertimbangan, dan keputusan hakim. Seterusnya, satu kajian terperinci dan mendalam perlu dibuat untuk mengkaji metodologi Hakim-Hakim Syarie membuat satu pertimbangan keputusan dalam kes-kes

di Mahkamah Syariah yang melibatkan kes jenayah dan kes kekeluargaan. Kajian ini perlu dilakukan untuk menambah nilai-nilai ilmiah daripada kajian-kajian lepas dan secara tidak langsung ianya mampu memberi nilai tambah kepada Hakim-Hakim Syarie agar dapat membuat satu penghakiman yang betul, tepat, berkesan dan wajar berdasarkan prinsip keadilan yang Syarie.

RUJUKAN

- ‘Abd al-Karīm Zaydān (2011). *Nizām al-Qaḍā’ fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah Nāshirūn.
- Abdul Monir Yaacob (2009). “Perlaksanaan Perundangan Islam di Malaysia: Satu Penilaian.” *Jurnal Fiqh*, vol. 6, 1-20.
- Ahmad ‘Azam Mohd Shariff (2011). “Prosedur Pendakwaan Jenayah Syariah: Analisis ke Atas Peruntukan Undang-Undang di bawah Akta Prosedur Jenayah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1997 dan Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1997.” *Jurnal Undang-Undang Malaysia*, vol. 15, 1-18.
- Ainul Bashirah Ismail, Zuliza Mohd Kusrin & Mat Noor Mat Zain (2012). “Kesalahan Khalwat dan Perbuatan Tidak Sopan dan Hukumannya Menurut Islam.” *Jurnal Hadhari*, vol. 4 (2), 65-88.
- Akademi Pengajian Islam (t.t.). *Buku Panduan Penulisan Tesis/Disertasi Ijazah Tinggi Akademi Pengajian Islam*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- al-Bahūtī, Mansūr bin Yūnus bin Ṣalāh al-Dīn (2006). *al-Minah al-Shāfiyāt bi Sharḥ Mufradāt al-Imām Aḥmad*, vol. 2. Riyāḍ: Dār Kunūz Ishbīliyā li al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- al-Ḥarīrī, Muḥammad (1999). *al-Qawā‘id wa al-Dawābiḥ al-Fiqhīyyah li Nizām al-Qaḍā’ fī al-Islām*. Oman: Dār ‘Imār li al-Nashr.
- al-Qurāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Idrīs (1994). *al-Dhakhīrah*, vol. 10. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Sharbīnī, Shams al-Dīn Muḥammad bin al-Khaṭīb (1997). *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma‘rifah Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj*, vol. 4. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Arik Sanusi Yeop Johari (2012). “Pembaharuan Sistem Kehakiman Syariah dan Sivil di Malaysia.” Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya.
- Ashgar Ali Ali Mohamed (2012). “Implementation of *Hudud* (or limits ordained by Allah for serious crimes) in Malaysia.” *International Journal of Humanities and Social Science*, vol. 2 (3), 237-246.

- Daud Muhammad (2009). "Penulisan Teks Penghakiman di Mahkamah Syariah: Kaedah dan Pendekatan." *Jurnal Hukum*, vol. 28 (2), 149-161.
- Faiza Tamby Chik (2008). "Perbandingan Kaedah Penulisan Teks Penghakiman", dalam *Penulisan Teks Penghakiman di Mahkamah Syariah*, ed. Ruzman Md. Noor. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 33-43.
- Faiza Tamby Chik (2009). "Penulisan Teks Penghakiman di Mahkamah Sivil: Kaedah dan Pendekatan." *Jurnal Hukum*, vol. 28 (2), 137-148.
- Farid Sufian Shuaib (2008). "Strengthening Administrative Institutions of Islamic Law in Malaysia: An Overview." *Shariah Journal*, vol. 16, Special Edition, 443-464.
- Farid Sufian Shuib (2012). "The Islamic Legal System in Malaysia." *Pacific Rim Law & Policy Journal*, vol. 21 (1), 85-113.
- Ghazali Abd. Rahman (2005). "Proses Penghakiman dan Menjatuhkan Keputusan di Mahkamah Syariah: Satu Penilaian." *Jurnal Hukum*, vol. xix (2), 189-216.
- Ibn Farḥūn, al-Imām al-‘Allāmah Burhān al-Dīn Abī al-Wafa’ Ibrāhīm Ibn al-Imām Shams al-Dīn Abī ‘Abd Allah Muḥammad (2003). *Tabṣīrah al-Ḥukkām fī Uṣūl al-‘Aqḍīyyah wa Manāhij al-Aḥkām*, vol. 1. Riyāḍ: Dār ‘Ālam al-Kutub.
- Ibn Qudāmah al-Maqdisī (2004). *al-Mughnī*. Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah.
- Ibnor Azli Ibrahim, Ahmad Muhammad Husni & Ismail Rashed Abood Almashaqbeh (2013). "Sharia Legal System and Its Implementation in Malaysia." *International Journal of West Asian Studies*, vol. 5 (1), 93-104.
- Jasri Jamal & Siti Nor Farahiyah Zakariah (2012). "Kes-Kes Jenayah Syariah Yang Dilaporkan dalam Jurnal Hukum JKSM dari Tahun 2007-2011: Satu Analisis Ringkas." *Jurnal Hukum*, vol. 35 (2), 179-200.
- Mohd Nasran Mohamad (1994). "Islamic Law of Evidence in Confession (Iqrar): Definitions and Conditions." *Jurnal Islamiyyat*, vol. 15, 71-88.
- Mohd Norhusairi Mat Hussin (2014), "Konsep Sumbangan dalam Penentuan Pembahagian Harta Sepencarian di Mahkamah Syariah Malaysia: Perspektif Sosio-Perundangan." Tesis Kedoktoran, Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).
- Muḥammad al-Zuhaylī (2011). *al-Mu‘tamad fī al-Fiqh al-Shāfi‘ī*, vol. 5. Damsyiq: Dār al-Qalam.

- Muhammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī (2001). *al-Umm*, vol. 7. al-Manşūrah: Dār al-Wafā li al-Ṭabā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Muṣṭafā al-Khin, Muṣṭafā al-Bughā & ‘Alī Al-Sharbijī (2011). *al-Fiqh al-Manhajī ‘alā Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, vol. 3. Damsyiq: Dār al-Qalam.
- Raihanah Abdullah (2008). “Penulisan Teks Penghakiman Kes-Kes kekeluargaan di Mahkamah Syariah”, dalam *Penulisan Teks Penghakiman di Mahkamah Syariah*, ed. Ruzman Md. Noor. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 69-82.
- Raihanah Abdullah (2009). “Penangguhan Kes di Mahkamah Syariah: Cabaran dan Penyelesaian.” *Jurnal Syariah*, vol. 17 (1), 15.
- Raihanah Azahari (2005). “Sulh dalam Perundangan Islam: Kajian di Jabatan Kehakiman Syariah Selangor Darul Ehsan.” Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya).
- Ramizah Wan Muhammad (2011). “The Administration of Syariah Court in Malaysia 1957-2009.” *Journal of Islamic Law and Culture*, vol. 13 (2-3), 242-252.
- Ruzman Md. Noor (2008). “Kesaksian dalam Konteks Undang-Undang Keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia: Analisis dari Perspektif Mazhab Shafi‘i.” *Jurnal Fiqh*, vol. 5, 143-167.
- Sabitha Marican (2005). *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Selangor: Pearson Malaysia Sdn. Bhd.
- Sharaf al-Dīn, ‘Īsā bin ‘Uthmān bin ‘Īsā bin Ghāzī al-Ghuzzī Abū Rūḥ (1996). *Adab al-Qaḍā’*. Riyāḍ: Maktabah Nazār Muṣṭafā al-Bāz.
- Shazalya Mohammad (2012). “The Paradox of Women’s Rights: Malaysia’s Struggle Towards Legal and Religious Pluralism.” Disertasi Sarjana, Department of the Faculty of Law, University of Toronto.
- Shuharaimi Abdullah & Saidi Md Noor (2011). *Alasan Penghakiman Mahkamah Syariah*. Kangar: Penerbit Universiti Malaysia Perlis.
- Siti Zubaidah Ismail (2008). “Penulisan Teks Penghakiman Kes-Kes Jenayah di Mahkamah Syariah”, dalam *Penulisan Teks Penghakiman di Mahkamah Syariah*, ed. Ruzman Md. Noor. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 83-92.
- Suwaid Tapah (2008). “Penulisan Teks Penghakiman Kes-Kes Mal di Mahkamah Syariah”, dalam *Penulisan Teks Penghakiman di Mahkamah Syariah*, ed. Ruzman Md. Noor. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 45-51.

- Syed Agil Barakbah (2000) “Hakim dan Penghakiman”, dalam *Al-Ahkam*, ed. Ahmad Ibrahim et al., vol. 5. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wahbah al-Zuhaylī (1985). *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, vol. 6. Damsyiq: Dār al-Fikr li al-Ṭabā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Zaini Nasohah & Suwaid Tapah (2001). “Analisis Pelaksanaan Prosiding Saman Penghutang Penghakiman dalam Penguatkuasaan Perintah Pembayaran Nafkah: Kajian Kes Mahkamah Syariah Negeri Selangor.” *Jurnal Undang-Undang Malaysia*, vol. 15, 43-52.
- Zaini Nasohah (2004). “Institusi Kehakiman Islam” dalam *al-Syariah Kehakiman Islam*, ed. Siti Zalkhah Haji Md. Nor et al., vol. 2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1-23.
- Zaini Nasohah (2007). “Penguatkuasaan dan Pelaksanaan Perintah Nafkah: Kajian di Mahkamah Syariah Selangor (1999-2004).” Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya).
- Zaini Nasohah (2009). “Cabaran Penguatkuasaan dan Pelaksanaan Perintah Nafkah di Mahkamah Syariah Negeri Selangor dari Perspektif Peguam Syar’ie.” *Jurnal Undang-Undang*, vol. 13, 115-128.

Senarai Kes

- Abdul Rahman bin Shafie lwn. Husna binti Senawi dan seorang lagi* [1998] JH jilid xii, (II) 231.
- Abdul Hanif lwn. Rabiah* [1996] 11 JH 47
- Aida Melly Tan Mutalib* [2008] 1 ShLR 85.

**PENGGUNAAN KONSEP *TALFIQ* SEBAGAI SALAH
SATU KAEDAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK:
SATU ULASAN LITERATUR**

***The Use of Talfiq as a Method of Legal Solution
in Islamic Law: A Literature Review***

Mohd Hafiz Jamaludin

*Ph.D Candidate, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
hafiz_usul@um.edu.my*

Ahmad Hidayat Buang

*Professor, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
ahidayat@um.edu.my*

ABSTRACT

The scenario of the ummah currently is moving rapidly, causing the scholars to act fast in providing the best solutions for every problem arise. The concept of talfiq is a method frequently used by scholars nowadays although it is not categorized as one of the sources of Islamic law. Talfiq can be defined as mixing or combining various opinions of scholars in a specific problem without being bound to any of the madhhabs (schools of law). This concept still needs clarification from the experts of Islamic law, particularly the discussions on the arguments among the scholars. The scholars in the past strongly opposed the usage of this concept. However, the current development of Islamic jurisprudence has popularized the use of talfiq, making reference to all madhhab possible. This study found that the concept of talfiq requires further explanation as far as discussions on its authority, so that an accurate assessment can be made on whether to support the implementation of the talfiq or totally disapproved its use. Positive and negative impact from the use of talfiq will also need to be emphasized in order to act as a guidance for scholars

when using this concept in the process of providing legal solution in Islamic law.

Keywords: *talfīq, madhhab, hukm, ‘ulamā, taqlīd, ijtihād*

PENDAHULUAN

Permasalahan *fiqh* selepas zaman Nabi Muhammad SAW sentiasa berkembang dan bertambah selari dengan keperluan dan kehendak manusia. Ia secara tidak langsung menyebabkan hukum-hukum yang terdapat dalam khazanah *fiqh* Islam terus berkembang dan berubah disebabkan perbezaan dari sudut, masa dan tempat ia berlaku. Para ulama juga sentiasa berusaha untuk berjihad dalam mengeluarkan hukum-hukum syarak dan mencari jawapan yang tepat kerana setiap permasalahan yang berlaku sudah pasti ada jawapannya daripada hukum syarak. Akan tetapi, ia perlu diusahakan dan dicari oleh para ulama yang berkemahiran dalam bidang ini daripada sumber-sumber yang diiktiraf oleh syarak.

Pada zaman yang serba moden ini, timbul lebih banyak permasalahan baru yang belum pernah dibincangkan lagi oleh para ulama sebelum ini sama ada dalam bidang ibadat, muamalat, jenayah dan lain-lain. Bagi menghadapi perkembangan semasa ini, para ulama kontemporari telah menggunakan berbagai kaedah dalam mengemukakan penyelesaian bagi permasalahan-permasalahan tersebut. Antara kaedah-kaedah yang digunakan ialah dengan menggabungkan pendapat-pendapat para *fuqaha* mazhab yang terdahulu ataupun lebih dikenali dengan istilah *talfīq*. Kaedah ini menurut pandangan sebahagian ulama kontemporari, merupakan pendekatan terbaik dalam memberikan penyelesaian *fiqh* semasa yang dapat memenuhi segala keperluan kehidupan manusia pada zaman ini.

ULASAN BAGI BEBERAPA PENULISAN BERKENAAN KONSEP TALFĪQ

Perbahasan berkenaan *talfīq* sama ada dibenarkan oleh Islam ataupun tidak telah menjadi tajuk perbincangan ramai pengkaji-pengkaji sebelum ini. Muhammad Sa‘id al-Bani (1997) dalam bukunya telah membincangkan secara terperinci berkenaan konsep *taqlīd* dan *talfīq*. Beliau memulakan perbincangannya dengan satu *muqaddimah* yang menjelaskan bahawa agama Islam merupakan agama fitrah dan agama yang mudah. Penulis juga menyentuh di dalam *muqaddimah* ini tentang keluasan yang diberikan oleh Syariat Islam dalam mengeluarkan fatwa seperti mana contoh yang dilakukan oleh Nabi SAW dan para sahabat.

Setelah itu, penulis mula membicarakan tentang tujuan utama penulisannya berkenaan konsep *taqlīd* dan *talfiq*. Kedua-kedua konsep ini telah diterangkan secara terperinci oleh penulis. Penulis cenderung untuk membenarkan *taqlīd* daripada mana-mana mazhab *fiqh* tanpa terikat dengan mazhab tertentu. Penulis juga berpendapat bahawa pengamalan *talfiq* yang menggabungkan pendapat daripada beberapa mazhab *fiqh* adalah dibenarkan dengan mematuhi beberapa syarat yang telah ditetapkan oleh penulis. Antara hujah yang menjadi sandaran penulis ialah amalan *talfiq* telah diamalkan semenjak zaman Nabi SAW sehinggalah zaman imam-imam mazhab. Beliau juga menegaskan bahawa golongan yang menghalang *talfiq* seolah-olah menafikan *rukhsah* yang terdapat dalam amalan *taqlīd*.

Penulis telah mengemukakan nas-nas daripada perkataan para ulama silam yang mengharuskan *talfiq* bagi menyokong hujahnya yang membenarkan *talfiq*. Walau bagaimanapun, penulis juga berpandangan bahawa amalan *talfiq* dengan tujuan untuk mencari perkara-perkara yang mudah dan mempermainkan agama termasuk dalam kategori *talfiq* yang dilarang. Justeru itu, *ḍabit* atau kaedah yang dipegang oleh penulis dalam *talfiq* ialah mana-mana amalan *talfiq* yang boleh membawa kepada meruntuhkan asas-asas dan hikmah Syariah termasuk dalam *talfiq* yang dilarang, manakala amalan *talfiq* yang boleh membawa mengukuhkan asas-asas dan hikmah Syariah termasuk dalam *talfiq* yang dituntut dan digalakkan (Muhammad Sa'īd al-Bani, 1997: 250).

Al-Hafnawi (1995) pula menjelaskan konsep *talfiq* secara agak ringkas tetapi merangkumi hampir kesemua perkara yang menjadi tajuk perbincangan konsep *talfiq*. Penulis banyak mengambil fakta-fakta yang digunakan oleh pengarang '*Umdah al-Tahqīq*' iaitu Muhammad Sa'īd al-Bani. Ini dapat dilihat melalui takrif *talfiq* yang digunakan oleh penulis adalah takrif yang sama dipelopori oleh al-Bani. Takrif yang agak masyhur di kalangan penyokong-penyokong *talfiq* ini ialah menghasilkan satu bentuk amalan yang tidak pernah diperkatakan oleh *mujtahid* sebelum ini. Penulis juga menjelaskan tentang ruang lingkup amalan-amalan *fiqh* yang dibenarkan untuk berlaku amalan *talfiq* padanya, bahagian-bahagian *talfiq* dan amalan-amalan *talfiq* yang tidak dibenarkan oleh sebahagian besar ulama termasuk daripada kalangan ulama yang menyokong amalan *talfiq*.

Penulis seterusnya mengemukakan hujah-hujah daripada kedua-kedua golongan yang menyokong dan menentang *talfiq*. Sekalipun penulis tidak mentarjihkan mana-mana pendapat berkenaan konsep *talfiq*, perbincangan awal berkenaan konsep *talfiq* sebelum beliau membincangkan hujah-hujah daripada kedua-dua pihak ini menunjukkan penulis cenderung kepada pendapat yang

mengharuskan *talfiq* dengan beberapa syarat seperti mana yang dihuraikan oleh al-Bani (Muhammad Ibrahim al-Hafnawi, 1995: 261-283).

Sa'd al-'Anzi (1999) pula telah membahagikan penulisannya kepada dua bahagian iaitu bahagian pertama berkenaan konsep umum bagi *talfiq* dan bahagian kedua pula berkenaan penggunaan helah dan *rukhsah* dalam fatwa. Penulis bersetuju dengan pendapat yang mengharuskan *talfiq* dengan beberapa syarat. Antaranya, penggunaan *talfiq* tidak membawa kepada perkara yang haram dan tidak menggunakan *talfiq* sebagai cara untuk menuruti kehendak hawa nafsu, *rukhsah-rukhsah* dan helah-helah dalam agama. Penulis juga mengemukakan contoh-contoh penggunaan *talfiq* ketika pengkodifikasian undang-undang di beberapa negara Arab. Penggunaan *talfiq* dalam pengkodifikasian ini tidak terhad kepada pendapat-pendapat yang dipetik daripada mazhab-mazhab yang empat semata-mata, malah pendapat para *mujtahid* yang lain seperti Sufyan al-Thawri, al-Awza'i dan Abu Thur turut digunakan dan diambil kira.

Kesimpulan yang diberikan oleh penulis ialah penggunaan konsep *talfiq* masih lagi diperselisihkan di kalangan para ulama. Konsep *talfiq* juga telah diamalkan oleh para ulama pada zaman awal Islam. Ia tidak pernah dikritik oleh mana-mana ulama sehinggalah penghujung abad keempat Hijrah. Setelah itu, para ulama telah menutup pintu ijtihad dan ia telah berterusan sehinggalah beberapa zaman selepas itu. Justeru, penulis menggesa para ulama supaya menggunakan *talfiq* ketika mana kaedah di dalam mazhab akan menyempitkan dan menyusahkan mereka dalam proses penyelesaian hukum. Darurat, keperluan yang mendesak dan masalah yang rumit boleh dianggap sebagai faktor yang kuat untuk mengharuskan penggunaan *talfiq* (al-'Anzi, Sa'ad, 1999: 285-287).

Nāṣir 'Abd Allāh al-Mayman (2008) telah mengemukakan satu takrif yang agak umum bagi *talfiq*. Beliau tidak mengkhususkan konsep *talfiq* bagi permasalahan yang sama sahaja. Bahkan, beliau memperluaskan konsep ini kepada percampuran pendapat mazhab-mazhab yang berbeza di dalam bab yang berbeza seperti seseorang yang bertaqlid kepada mazhab Hanafi dalam bab ibadat dan mazhab Hanbali dalam bab muamalat. Beliau juga membahagikan *talfiq* kepada tiga bahagian iaitu *talfiq* dalam *taqlid*, *talfiq* dalam ijtihad dan *talfiq* dalam perundangan. Sungguhpun beliau membahagikan *talfiq* kepada tiga bahagian ini, perbahasan yang lebih menjurus kepada konsep *talfiq* hanya pada bahagian *talfiq* dalam *taqlid* di mana beliau menyatakan tiga pandangan yang berbeza berkenaan hukum *talfiq* dalam *taqlid* ini. Adapun *talfiq* dalam ijtihad, ia lebih menjurus kepada perbincangan berkenaan hukum mengeluarkan pendapat ketiga (إحداث قول ثالث). Bagi *talfiq* dalam

perundangan pula, penulis menyatakan bahawa ia lebih bertepatan dengan konsep pengkodifikasian undang-undang di sesebuah negara. Beliau juga tidak melihat sebarang larangan bagi usaha pengkodifikasian ini. Sebaliknya, ia lebih kepada satu bentuk penulisan yang baru dalam memberi kefahaman terhadap hukum-hukum *fiqh* bagi para hakim dan pihak-pihak berkepentingan yang lain. Ia juga merupakan satu bentuk penulisan *fiqh* yang paling layak dan sesuai dengan tuntutan semasa pada zaman moden ini (Nāṣir ‘Abd Allāh al-Mayman, 2008: 5-30).

Khalid bin Musa‘id al-Ruwayti‘ (2013) telah membincangkan secara menyeluruh aspek-aspek yang merangkumi perbincangan berkenaan hukum hakam bermazhab dalam Islam. Salah satu topik perbincangan di dalam buku ini semestinya berkaitan dengan konsep *talfiq* kerana ia mempunyai hubungan yang amat rapat dengan konsep bermazhab. Penulis memulakan penulisan berkenaan *talfiq* dengan menghuraikan secara terperinci berkenaan *talfiq* dari segi bahasa dan istilah para ulama. Sebanyak lapan takrif daripada sebilangan besar para ulama *muta‘akhhirin* dan *mua‘asirin* telah dikemukakan. Setiap takrif telah diperbincangkan satu persatu dengan menerangkan sumber asal takrif tersebut berserta kritikan-kritikan terhadapnya. Di penghujung perbincangan berkenaan takrif, penulis menyentuh sedikit berkenaan percampuran pendapat imam-imam di dalam mazhab yang sama, adakah ia digelar sebagai *talfiq* ataupun tidak.

Sungguhpun terdapat pandangan yang mengatakan bahawa ia tidak boleh dianggap sebagai *talfiq*, akan tetapi, penulis cenderung untuk memilih pandangan yang menganggap percampuran pendapat sedemikian sebagai *talfiq* seperti pandangan Ibn ‘Abidin dan Ibn Nujaym. Beliau juga mengkritik pendapat yang bertentangan dengannya sebagai tidak mempunyai asas seperti mana yang dinyatakan oleh Munib al-Nablusi. Menurut penulis, pendapat tersebut hanya dipertahankan dengan tujuan untuk menjawab kritikan-kritikan yang dikemukakan terhadap dalil-dalil yang dipegang oleh golongan yang melarang penggunaan *talfiq* dalam *taqlid*. Selanjutnya, penulis membincangkan hukum bagi amalan *talfiq* dalam *taqlid*, ijtihad dan pengkodifikasian undang-undang seperti mana yang dibahaskan oleh al-Mayman. Cuma, penulis membahaskan dengan lebih terperinci setiap pembahagian tersebut berserta pendapat yang *rajih* menurut pandangan penulis (Khalid bin Musa‘id al-Ruwayti’, 2013: 2/1023-1041, 1045-1089).

Muhammad Fadzhil (1998) pula telah mengemukakan enam jenis takrif yang berbeza bagi menjelaskan konsep *talfiq*. Walau bagaimanapun, penulis cenderung untuk memilih takrif al-Zuhaylī disebabkan takrif ini telah menjelaskan konsep *talfiq* secara terperinci serta merangkumi semua bahagian-

bahagian yang terkandung di dalamnya. Setelah itu, penulis telah menjelaskan perkembangan perbahasan berkenaan konsep *talfiq* bermula daripada zaman perkembangan mazhab, sehingga munculnya istilah *talfiq* di kalangan para ulama.

Penulis turut menjelaskan perbezaan dan hubungan di antara konsep *talfiq* dan beberapa istilah lain seperti *taqlid*, *tamadhhub* dan *tatabbu' al-rukhas*. Kemudian, penulis mula membahaskan pandangan-pandangan para ulama berkenaan hukum penggunaan konsep *talfiq* berserta hujah kedua-dua belah pihak. Penulis telah *mentarjih* pandangan yang menyokong penggunaan konsep *talfiq* dengan bersandarkan prinsip memberi kemudahan dan keringanan kepada umat Islam. Dalil-dalil golongan yang menyokong penggunaan *talfiq* juga dikatakan lebih kuat daripada dalil-dalil yang digunakan oleh pihak yang menentang penggunaannya. Selain itu, *talfiq* mampu memastikan *maṣlahah* individu dan masyarakat terpelihara. Pengaplikasian konsep ini juga tidak mengakibatkan sebarang kemudaratan apabila ia dilakukan dalam ruang lingkup yang dibenarkan oleh para ulama. Setelah membincangkan berkenaan hukum penggunaan konsep *talfiq*, penulis menjelaskan pula peranan konsep *talfiq* dalam proses tajdid *fiqh* Islam moden.

Penulis telah menyatakan beberapa perkara penting yang perlu dititikberatkan agar konsep *talfiq* mampu menjadi asas penting dalam proses tajdid ini. Di penghujung kajian ini, penulis telah mengemukakan beberapa contoh aplikasi konsep *talfiq* sama ada daripada contoh permasalahan silam yang berada di dalam kitab-kitab para ulama terdahulu dan juga contoh permasalahan terkini yang sedang dihadapi oleh masyarakat Muslim di Malaysia. Sungguhpun kajian sebegini merupakan perbahasan yang agak lengkap bagi menjelaskan konsep *talfiq*, namun begitu, huraian berkenaan dalil-dalil para ulama berkenaan hukum penggunaan konsep *talfiq* masih tidak menyeluruh. Ini merujuk kepada hanya tiga dalil yang diperbahaskan berkenaan pandangan golongan yang menyokong penggunaan konsep *talfiq*. Manakala bagi golongan yang menentang penggunaan konsep *talfiq* pula, hanya dua dalil sahaja yang dikemukakan oleh penulis bagi menyokong pandangan golongan tersebut (Muhammad Fadzil Mustafa, 1998: 12, 16-27, 28-39, 40, 47, 60-112).

Ayah 'Abd al-Salam (2006) pula telah menyentuh perkara-perkara yang lebih kurang sama berkenaan konsep *talfiq* seperti takrif, perkembangan *talfiq*, ruang lingkup amalan *talfiq*, bahagian-bahagian *talfiq* dan yang paling utama berkenaan hukum *talfiq* itu sendiri. Penulis menggunakan takrif yang sama dengan takrif al-Bani. Beliau juga mengemukakan pandangan al-Bani berkenaan *talfiq* tanpa menghurai lanjut berkenaan pandangan tersebut. Walau bagaimanapun, penulis tidak bersama dengan al-Bani dari sudut hukum *talfiq*,

di mana penulis berpandangan bahawa amalan *talfiq* adalah tidak dibenarkan. Ini berdasarkan kepada analisis penulis terhadap dalil-dalil golongan yang menyokong dan menentang amalan *talfiq* dan juga pandangan beliau bahawa amalan *talfiq* boleh menyebabkan seseorang itu terjebak kepada perkara-perkara yang haram tanpa dia sendiri menyedarinya. Penulis seterusnya mengemukakan enam permasalahan bagi menghuraikan aplikasi konsep *talfiq* dan *tatabbu' al-Rukhas* dalam bab Ibadat. Manakala, bagi aplikasi *talfiq* dan *tatabbu' al-Rukhas* dalam bab *al-Aḥwāl al-Syakhsiyah* pula, penulis telah mengemukakan empat lagi permasalahan *fiqh* berserta perbahasan mazhab-mazhab *fiqh* berkenaan dengannya (Ayah 'Abd al-Salām, 2006: 59-78, 125-187).

Muḥammad bin Aḥmad al-Safarīnī pula telah menulis satu risalah bertajuk "*al-Tahqīq fī Buṭlān al-Talfīq*" yang bertujuan untuk menjawab semula fatwa yang dikemukakan oleh Mar'ī bin Yusuf al-Karami. Mar'ī telah mengeluarkan satu fatwa yang mengharuskan *talfiq*. Risalah al-Safarīnī ini telah diulas oleh 'Abd al-'Azīz bin Ibrāhīm al-Dukhayl di mana beliau telah membuat satu pendahuluan yang agak panjang bagi menerangkan perkembangan konsep *talfiq* secara terperinci. Al-Dukhayl telah menerangkan perkembangan *fiqh* bermula daripada zaman kenabian sehinggalah ke zaman selepas imam-imam *mujtahid* yang empat bagi tujuan untuk memberikan gambaran yang jelas tentang faktor timbulnya konsep *talfiq* dan mengapa ramai para ulama terdahulu tidak membenarkannya.

Al-Dukhayl bersetuju dengan pendapat yang tidak membenarkan konsep *talfiq* setelah mengemukakan beberapa pendapat dan hujah para ulama berkenaan perkara tersebut. Beliau menyebut bahawa *talfiq* boleh membawa seseorang itu untuk berpegang dan mengambil segala *rukḥṣah-rukḥṣah* yang terdapat dalam Syariah sahaja. Ia juga akan mendorongnya untuk mengambil pendapat-pendapat yang lemah daripada setiap mazhab sehingga akhirnya boleh menyebabkan dia terpedaya dengan tipu helah syaitan yang sentiasa ingin menyesatkan manusia (Muḥammad bin Aḥmad al-Safarīnī, 1998: 169-177).

'Abd al-Ghani al-Nablusi (1986) dalam penulisannya telah menyentuh beberapa permasalahan yang mempunyai kaitan dengan masalah *talfiq*. Antaranya, hukum beriltizam dengan satu mazhab, hukum beramal dengan satu pendapat tanpa mengetahui sumber daripada mazhab mana pendapat tersebut dikeluarkan dan hukum *bertaqlīd* tanpa beriktikad sesuatu pendapat itu lebih *rājih* daripada pendapat yang lain. Setelah menyatakan hukum bagi permasalahan-permasalahan di atas, penulis membincangkan pula hukum *talfiq* secara khusus. Penulis bertegas melarang pengamalan *talfiq* dengan hujah

bahawa amalan *talfiq* akan menghasilkan satu hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab dan juga boleh membawa kepada mempermainkan-agama.

Penulis telah mengemukakan sejumlah pendapat para ulama usul *fiqh* yang menolak penggunaan *talfiq* seperti Sadr al-Syari'ah, al-Taftazani dan al-Mahalli. Penulis juga menaqqalkan perkataan para ulama *fiqh* yang mengatakan bahawa larangan daripada melakukan *talfiq* ini merupakan ijmak para ulama berdasarkan larangan pengeluaran pendapat ketiga sekiranya para ulama hanya berselisih kepada dua pendapat. Penulis juga menolak pandangan Syeikh Muhammad al-Farukh al-Makki yang mengharuskan *talfiq* dengan berhujahkan perkataan Ibn al-Humam dan Ibn al-Nujaym sedangkan pada hakikatnya kedua-dua orang ulama ini juga menolak penggunaan *talfiq* ('Abd al-Ghanī bin Ismā'īl al-Nablusī, 1986: 2, 8, 9, 16-25).

Sulaymān al-Shayhan (2008) di dalam tesisnya menjelaskan satu tajuk berkenaan amalan *talfiq* di dalam fatwa. Penulis menyatakan bahawa istilah *talfiq* muncul kesan daripada dakwaan kewajipan untuk bermazhab dengan salah satu mazhab yang empat sekalipun ia tidak pernah diperbincangkan ulama para ulama *salaf*. Para ulama yang membincangkan berkenaan hukum penggunaan *talfiq* telah terbahagi kepada golongan yang keras menentang penggunaan konsep *talfiq* dan golongan yang lebih ringan dengan membenarkan penggunaannya. Golongan yang membenarkan pula telah meletakkan dua syarat iaitu mazhab yang dipilih dalam amalan *talfiq* tersebut hendaklah merupakan daripada kalangan mazhab yang empat atau mazhab-mazhab lain diketahui penulisan-penulisan dan asal-usulnya.

Syarat yang kedua ialah amalan *tatabbu' al-rukhas* yang boleh menghilangkan sama sekali unsur taklif dalam pelaksanaan hukum syarak perlu dielakkan. Pandangan penulis sendiri berkenaan permasalahan *talfiq* ini adalah seorang mufti sama ada yang beriltizam dengan sesebuah mazhab ataupun tidak perlu mengutamakan kebenaran dan mempermudah penyelesaian hukum bagi manfaat umat Islam. Seorang mufti tidak boleh bersikap taksib dengan pandangan mazhabnya semata-mata dan dalam masa yang sama tidak dibenarkan mengamalkan *talfiq* sehingga menyebabkan sesuatu hukum yang ditetapkan terkeluar daripada ruh Syariah dan tujuan asal pensyariatannya (Sulaymān Yūsuf al-Shayhan, 2008: 48 & 49).

Birgit Krawietz (2002: 3-40) dalam artikelnya telah memfokuskan kajiannya terhadap perbahasan konsep *talfiq* pada permulaan zaman moden di kalangan ulama mazhab Hanbali. Penulis telah memberikan takrif *talfiq* dari sudut bahasa dan istilah dengan memetik takrif yang dikemukakan oleh al-Bani. Penulis menyatakan beliau tidak membincangkan perbahasan

tentang larangan pengeluaran pendapat ketiga di dalam artikel ini. Sebelum membincangkan berkenaan perbincangan ulama berkenaan hukum *talfiq*, penulis menyatakan bahawa *talfiq* yang membawa kepada sesuatu yang haram adalah tidak dibenarkan oleh sekalian ulama. Beliau telah menyatakan secara ringkas pandangan para ulama berkenaan hukum *talfiq* sama ada penyokong dan penentang konsep ini.

Penulis menyatakan bahawa perdebatan berkenaan *talfiq*, yang merupakan fokus kajian beliau telah berlaku pada kurun ke-17 masihi. Bagi menjelaskan perdebatan ini, beliau telah menghuraikan secara terperinci pandangan beberapa orang ulama yang bermazhab Hanbali berkenaan *talfiq*. Bagi ulama yang menyokong konsep *talfiq* penulis telah menganalisis pendapat Mar'ī bin Yusuf al-Karmi al-Maqdisi dan Muḥammad Sa'īd al-Bani. Bagi ulama yang menentang konsep ini pula, penulis telah menyatakan pendapat Abu al-'Awn Muhammad al-Saffarini dan Abdul Aziz al-Dukhayl. Penulis cenderung kepada pendapat yang mengharuskan *talfiq* kerana menurut beliau, tidak terdapat dalil daripada al-Quran dan Sunnah yang melarang *talfiq*. Para ulama terdahulu juga tidak pernah menghalang *talfiq*, tidak menghalang seseorang untuk menjadi makmum di belakang orang yang berlainan mazhab dan *talfiq* telah dianggap sebagai prinsip asas yang digunakan pada zaman awal Islam. Walau bagaimanapun, penulis masih mempersoalkan kebenaran pengamalan *talfiq* pada zaman awal Islam sehingga ia boleh dijadikan hujah golongan yang mengharuskan *talfiq*.

Kesimpulan yang diberikan oleh penulis adalah *talfiq* merupakan salah satu isu yang penting dalam perundangan Islam dan isu ini masih relevan untuk terus diperbincangkan dan diperdebatkan pada masa kini. Penulis menyatakan bahawa perbincangan berkenaan konsep *talfiq* telah bermula daripada kurun yang ke-13 Masihi lagi. Walau bagaimanapun, agak sukar untuk menentukan waktu sebenar bermulanya perbincangan berkenaan konsep ini kerana perbincangan *talfiq* dibincangkan dalam berbagai-bagai penulisan. Perbincangan konsep *talfiq* dapat dilihat pada di dalam ilmu usul fiqh sebagai salah satu pecahan perbincangan dalam bab *taqlid*. Perbincangan *talfiq* juga dapat dilihat dalam perbincangan-perbincangan yang berkaitan dengan pengeluaran hukum di luar daripada mazhab-mazhab *fiqh* sedia ada, mencari penyelesaian hukum yang lebih mudah, pembentukan hukum Islam dalam bentuk undang-undang bertulis dan persoalan berhubung berapa lama sesuatu fatwa itu boleh kekal.

Fazlur Rahman (1970) di dalam artikelnya menyentuh tentang beberapa bentuk pembaharuan hukum Islam yang telah digunakan oleh golongan moden. Salah satu bentuk pembaharuan tersebut ialah pembaharuan melalui

hukum-hukum yang terdapat dalam kitab-kitab *fiqh* tradisional yang lebih dikenali dengan prinsip *talfiq*. Ia telah mula digunakan oleh golongan modenis pada penghujung abad ke-19 atau awal abad ke-20 Masihi. Pembaharuan melalui prinsip *talfiq* ini digunakan ketika mana sesuatu permasalahan yang berdasarkan pandangan salah satu mazhab akan mengakibatkan kesusahan yang berlebihan kepada pengamalnya. Pada ketika ini, permasalahan tersebut boleh dihukumkan berdasarkan pandangan mazhab lain dengan tujuan untuk menghilangkan kesusahan tersebut dan sekaligus memberikan keringanan kepada pengamalnya. Prinsip *talfiq* ini juga menurut penulis merupakan peninggalan daripada golongan awal modenis. Secara asasnya golongan modenis cuba untuk menyerang golongan tradisionalis secara halus dengan menggunakan konsep *talfiq*. Ia juga digunakan bagi melembutkan pihak berkuasa tradisionalis. Ia dapat diaplikasikan dalam beberapa permasalahan tertentu tanpa mengganggu prinsip asas golongan modenis.

Walau bagaimanapun, dalam banyak keadaan, prinsip ini juga akan mengorbankan prinsip modenis apabila setiap hukum yang dikeluarkan hanya terhad berdasarkan kepada hukum-hukum yang terdapat di dalam khazanah *fiqh* tradisional semata-mata. Ia seterusnya menyebabkan pemakaian ijthad semakin dilihat sebagai tidak relevan disebabkan prinsip ini hanya melihat kepada perkara (hukum) terdahulu bukannya kepada perkara yang akan datang. Sungguhpun begitu, sekiranya pendapat-pendapat tradisionalis ini diberi penafsiran semula dan kesimpulan hukum yang dibuat bersesuaian dengan keadaan umat Islam pada masa kini, maka konsep *talfiq* boleh dianggap sebagai satu prosedur yang baik. Penulis telah mengemukakan salah satu contoh pembaharuan hukum Islam melalui konsep *talfiq* ini iaitu pengkodifikasian undang-undang wasiat *wājibah* di negara-negara Islam (Rahman, Fazlur, 1970: 324-326).

Haim Gerber (1998) dalam artikelnya cuba menyelidik satu pandangan umum terhadap perundangan Islam yang mendakwa bahawa perkembangan perundangan Islam yang semakin tertutup dan hanya berdasarkan *taqlīd* buta. Bahan utama kajian penulis ialah himpunan fatwa Mufti Palestin Khayr al-Dīn al-Ramli pada abad ke-17 Masihi. Hasil kajian beliau menunjukkan bahawa dakwaan terhadap perundangan Islam ini adalah tidak tepat, malahan penutupan perkembangan perundangan Islam tidak pernah berlaku. Penulis berpandangan bahawa perundangan Islam telah disalah anggap dalam kebanyakan penulisan ilmiah. Justeru itu, faktor inilah yang mendorong penulis untuk memilih tajuk ini sebagai penumpuan penyelidikannya.

Berdasarkan penelitian penulis terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh al-Ramli, beliau masih mengikut kaedah pengeluaran hukum tradisi dengan mewajibkan dirinya untuk mengikut dan *taqlīd* kepada pendapat

mazhab terdahulu. Walau bagaimanapun, fatwa-fatwa yang dikeluarkan masih menengahkan prinsip keterbukaan, fleksibel dan bersifat semasa. Ciri-ciri ini menunjukkan bahawa dalam keadaan tertentu al-Ramli masih menggunakan metod ijtihad dalam permasalahan yang masih mempunyai ruang untuk berjihad dan boleh berubah mengikut peredaran masa. Penulis memberi fokus kepada beberapa istilah yang sering digunakan oleh al-Ramli iaitu *ikhtilāf*, ijtihad, *istihsān*, *'urf* dan *talfiq* yang ditakrifkan sebagai meminjam penyelesaian masalah daripada mazhab yang lain.

Ketika penulis membahaskan tentang hubungan fatwa al-Ramli dengan mazhab lain, penulis mengemukakan contoh dibawa oleh al-Ramli iaitu permasalahan isteri yang ditinggalkan suami tanpa nafkah. Seorang *mustaftī* telah bertanya kepada al-Ramli, adakah boleh bagi seorang isteri untuk membubarkan perkahwinan tersebut. Mengikut mazhab Hanafi, adalah mustahil untuk meneruskan sesuatu proses perundangan tanpa kehadiran salah satu pihak. Al-Ramli telah mencadangkan isteri tersebut supaya pergi berjumpa Qadi yang bermazhab Shāfi'ī agar perkahwinannya dapat dibubarkan. Al-Ramli juga ditanya, adakah seorang kadi bermazhab Hanafi boleh menjatuhkan hukuman seperti termaktub dalam mazhab Shāfi'ī, respon terhadap persoalan ini daripada al-Ramli juga adalah positif. Perkara ini telah berlaku beberapa kali dan ini menunjukkan bahawa ia merupakan salah satu penyelesaian yang diterima dan diguna pakai dalam pengeluaran sesuatu hukum.

Di dalam kesimpulan, penulis menyatakan bahawa pengamalan *taqlīd* dalam sesetengah keadaan menunjukkan bahawa setiap sistem perundangan secara umumnya sentiasa bersikap konservatif. Kehebatan sesuatu sistem perundangan dapat dilihat melalui kemampuan sistem tersebut untuk disesuaikan dengan perubahan suasana dan keadaan. Selain itu, sistem perundangan juga akan meninggalkan sejumlah permasalahan yang masih belum diselesaikan bagi memberi ruang yang besar untuk para mufti dan qadi dalam menggunakan kebijaksanaan masing-masing. Keterbukaan sistem perundangan Islam pula menurut penulis dapat dilihat daripada penggunaan konsep *istihsān*, *'urf*, *maṣlahah* dan darurat. Penggunaan konsep-konsep ini telah menjadikan perundangan Islam kekal fleksibel dan boleh berubah dari semasa ke semasa (Gerber, Haim, 1998: 61-66).

Fareeha Khan (2008) telah menulis disertasi peringkat Ph.D yang berkisar tentang ijtihad dan pembaharuan hukum kontemporari seperti mana yang ditakrifkan oleh ulama tradisional dengan memfokuskan kepada satu permasalahan yang khusus iaitu hak wanita untuk bercerai dalam kitab *al-Hīlah al-Nājizah* karangan Asyraf 'Ali Thanawi.

Penulis telah mengemukakan perdebatan berkenaan ijihad dan *taqlīd* seperti mana yang diperbahaskan oleh Thanawi di dalam “*al-Hīlah al-Nājizah*”. Thanawi telah membincangkan mengapa kepatuhan atau iltizam kepada satu-satu mazhab merupakan satu keperluan bagi memenuhi kewajipan yang lima seperti mana yang telah digariskan oleh beliau. Setelah itu, Thanawi menjelaskan bahawa penafian terhadap kewajipan *taqlīd* akan menyebabkan tiga kemungkinan akan berlaku. Antaranya, wujud satu golongan yang tidak akan mengamalkan ijihad dan tidak juga beriltizam dengan satu-satu mazhab.

Mereka hanya mengambil dan memilih mana-mana pendapat daripada kesemua empat mazhab yang ada. Golongan ini menurut Thanawi merupakan golongan yang paling berbahaya di mana mereka boleh menafikan empat daripada lima kewajipan seperti mana yang dinyatakan pada permulaan hujahnya. Kewajipan pertama yang dilanggar ialah perbuatan ini akan menyebabkan seseorang itu telah melanggar ijmak para ulama.

Seterusnya, terdapat kemungkinan yang dia mengambil pendapat-pendapat tersebut berdasarkan kehendak dirinya sendiri di mana ia boleh membatalkan kewajipan kedua seperti mana yang digariskan oleh Thanawi. Sekiranya dia berterusan melakukan amalan seperti ini, dia akan mula mempelajari hukum-hukum agama dengan niat untuk memenuhi kehendak dirinya dan bukan tuntutan agama. Akhirnya, apabila telah menjadi kebiasaan kepada seseorang untuk memberi kelonggaran pada dirinya, ini akan membawa dirinya untuk mencari kelonggaran yang tidak hanya terhad kepada masalah *furu'* semata, malahan kepada prinsip-prinsip utama dalam Syariah. Lalu, ia boleh membawa seseorang itu kepada bahaya yang amat besar iaitu akan menyebabkan berlaku kemudaratan terhadap agamanya. Penulis telah mengiktiraf gaya penghujahan Thanawi ini dalam menolak keharusan pengamalan *talfīq* sebagai satu kaedah perdebatan akademik yang efektif dalam membatalkan hujah golongan moden dan ahli Hadis (Fareeha Khan, 2008: 61-66).

Saipuddin Salleh (2003) dalam disertasi peringkat sarjananya menerangkan beberapa aspek bagi konsep *talfīq*. Antara yang disentuh oleh penulis ialah berkenaan takrif *talfīq* dan kaitannya dengan beberapa istilah lain yang mempunyai sedikit persamaan dengannya. Beliau juga menjelaskan tentang hukum *bertaqlīd* dengan mazhab tertentu dan ruang lingkup yang dibenarkan untuk *bertalfīq*. Penulis seterusnya mengemukakan dalil-dalil para ulama yang membenarkan penggunaan *talfīq* dan yang melarang penggunaannya. Penulis menyokong pendapat yang mengharuskan penggunaan *talfīq* disebabkan dalil golongan yang mengharuskannya lebih kuat dan bertepatan dengan objektif Syariah yang bersifat memudahkan dan tidak membebankan. Kemudian, penulis telah mengemukakan beberapa contoh amalan *talfīq* di

Malaysia dengan mengkhususkan kepada perkara-perkara ibadat (Saipuddin Salleh, 2003: 24, 25, 30, 34, 83-88, 93, 117-138).

Maszlee Malik (2004) pula telah membuat kajian dalam peringkat yang sama dengan memberikan penjelasan berkenaan konsep *talfiq* dari sudut takrif, faktor kemunculan dan istilah-istilah lain yang mempunyai kaitan dengan *talfiq*. Beliau seterusnya memfokuskan kepada hukum pengamalan *talfiq* dalam Muamalat secara umum dan hukum *Bay' al-Murabahah li al-Amir bi al-Syira'* secara khusus. Penulis juga berpandangan bahawa *talfiq* sering dipandang negatif oleh masyarakat sedangkan ia mempunyai berbagai versi dan corak pengamalan. Sungguhpun begitu, dalam bidang muamalat, kebanyakan ulama lebih gemar menggunakan konsep *talfiq* bagi memberi kemaslahatan dan memenuhi keperluan manusia selagi mana ia tidak terkeluar daripada prinsip-prinsip Syariah. Penulis juga berpendapat, terdapat unsur-unsur *talfiq* yang tidak dibenarkan ketika mana konsep *talfiq* digunakan dalam perjalanan produk *Bay' al-Murabahah li al-Amir bi al-Syira'* (Maszlee Malik, 2004: 208-228).

Mohd. Saleh Hj. Ahmad (2005) dalam artikel beliau turut membincangkan berkenaan konsep *talfiq*. Pandangan beliau berkenaan konsep ini ialah orang awam yang telah beriltizam dengan satu-satu mazhab yang dipilihnya daripada mazhab yang masyhur dibenarkan untuk *bertaqlid* kepada mazhab lain dalam masalah tertentu dengan syarat dia menepati kehendak-kehendak mazhab yang baru tersebut, memenuhi syarat-syarat sah dan mengelak daripada perkara yang membatalkannya. Dengan kata lain, penulis berpendapat harus *bertaqlid* dengan mazhab lain selagi mana ia tidak membawa kepada *talfiq*. Ini merupakan pendapat sebahagian para ulama terdahulu tentang *talfiq*. Walau bagaimanapun, beliau mengemukakan juga pendapat Wahbah Zuhayli yang agak ringan berkenaan konsep ini di mana Wahbah Zuhayli membahagikan *talfiq* ini kepada *talfiq* yang dibenarkan dan *talfiq* yang dilarang. Antara *talfiq* yang dilarang ialah *talfiq* yang boleh membawa kepada menghalalkan perkara yang haram dan juga *talfiq* yang bertujuan untuk bermudah-mudah tanpa uzur dan darurat. Justeru, penulis menyatakan pada kesimpulannya bahawa harus menerima pakai pendapat mazhab lain selagi mana ia tidak membawa kepada *talfiq* yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab (Mohd. Saleh Ahmad, 2005: 207-224).

Beberapa orang penyelidik daripada Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya yang diketuai oleh Anisah Ab. Ghani (2007) telah membuat kajian tentang penerimaan masyarakat Islam di Malaysia terhadap amalan percampuran mazhab dalam isu-isu ibadat. Mereka memulakan perbincangan dengan menyatakan bahawa amalan percampuran

mazhab boleh berlaku dalam beberapa bentuk seperti mana yang dibincangkan di dalam ilmu usul fiqh. Antara bentuk percampuran tersebut adalah melalui konsep *talfiq*, *takhayyur*, *tatabbu' al-rukhas* dan *tarjih*. Penulis kemudiannya telah menakrifkan kesemua konsep-konsep tersebut dan menghuraikan ciri-ciri persamaan dan perbezaan yang terdapat padanya. Penulis seterusnya membentangkan hasil kajian berkenaan penerimaan masyarakat berkenaan amalan percampuran mazhab melalui soal selidik yang telah dikemukakan kepada 414 orang responden.

Secara keseluruhannya, penulis berpendapat, majoriti masyarakat Malaysia mengaku bahawa mereka berpegang dengan Mazhab Shāfi'ī, namun dari segi amalan, mereka tidak mengamalkan mazhab Shāfi'ī secara sepenuhnya. Perkara ini berlaku secara meluas dalam permasalahan yang boleh membawa kepada *masyaqqah* sekiranya berpegang kepada pendapat mazhab Shāfi'ī. Ia juga berlaku secara meluas dalam permasalahan yang telah ditetapkan oleh pihak berkuasa ataupun permasalahan yang telah diterima sekian lama oleh masyarakat. Walau bagaimanapun, percampuran mazhab di kalangan masyarakat agak jarang berlaku dalam permasalahan yang telah diketahui dan dipelajari secara meluas di kalangan masyarakat (Anisah Ab. Ghani, 2007: 198-204, 208 & 222).

KESIMPULAN

Merujuk kepada perbahasan-perbahasan berkenaan isu *talfiq* seperti mana di atas, penyelidik berpendapat bahawa masih banyak ruang untuk kajian lanjutan berkenaan konsep *talfiq* ini, khususnya yang melibatkan perbahasan dalil-dalil dan hujah-hujah sama ada daripada kalangan penyokong dan penentang konsep *talfiq*. Hujah-hujah berkenaan *talfiq* yang sentiasa bertentangan ini wajar untuk digabungkan dan dianalisis bagi melihat keabsahan dan ketulenan hujah tersebut bagi membolehkan ia menjadi sandaran kukuh bagi mana-mana pendapat yang dipilih. Kajian berkenaan golongan tradisional dan moden juga sering membangkitkan isu *taqlid* dan *talfiq*. Pertentangan di antara kedua-dua golongan ini wajar diambil perhatian untuk mengkaji punca sebenar perbezaan pendapat yang agak ketara di kalangan ulama silam dan kontemporari berkenaan konsep *talfiq* ini.

Selain itu, kecenderungan sebahagian besar ulama' *muta'akhhirīn* untuk menentang konsep *talfiq* wajar diteliti dari sudut faktor negatif yang bakal terhasil daripada pengamalan konsep *talfiq* ini. Manakala, pandangan majoriti ulama *mu'āsirīn* yang rata-ratanya menyokong penggunaan *talfiq*, perlu diteliti dari sudut kesan positif yang dapat diambil daripada pengamalan konsep *talfiq*. Sememangnya tidak dapat dinafikan bahawa penggunaan konsep

talfiq merupakan satu keperluan yang mendesak dalam suasana semasa yang menuntut penyelesaian pantas daripada para ulama. Walau bagaimanapun, dengan meneliti faktor positif dan negatif daripada penggunaan konsep *talfiq* ini, ia dapat meminimumkan faktor negatif yang bakal terhasil daripada pengamalan konsep *talfiq* sehingga menyebabkan para ulama *muta'akhhirīn* amat tegas mempertahankan pengharaman konsep *talfiq* ini. Begitu juga, melalui penelitian faktor positif daripada penggunaan konsep *talfiq* pula akan memastikan mereka yang menggunakan konsep *talfiq* hanya bertujuan untuk mencapai objektif yang ditetapkan oleh Syariah iaitu mencari jalan terbaik bagi memberi kemudahan dan mengelakkan kemudaratan terhadap segala permasalahan yang berlaku di kalangan masyarakat.

RUJUKAN

- Al-'Anzi, Sa'ad (1999). 'al-Talfiq fī al-Fatāwā.' *Majallah al-Syari'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, vol. 38, 269-308.
- Al-Bani, Muḥammad Sa'id (1997). *'Umdah al-Tahqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfiq*. Damsyik: Dar al-Qadiri.
- Al-Hafnawi, Muḥammad Ibrāhīm (1995). *Tabṣīr al-Nujabā' bi Haqīqat al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qāhirah: Dār al-Ḥadīth.
- Al-Mayman, Nāṣir 'Abd Allāh (2008). "al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd", dalam *al-Nawāzil al-Tasyri'iyyah*. Al-Dammam: Dār Ibn al-Jawz, 5-30.
- Al-Nablusi, 'Abd al-Ghanī bin Ismā'il (1986). *Khulāṣah al-Tahqīq fī Bayān Ḥukm al-Taqlīd wa al-Talfiq*. Istanbul: Maktabah al-Ḥaqīqah.
- Al-Ruwayti', Khalid bin Musa'id (2013). *Al-Tamadhub*, vol. 2. Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyyah.
- Al-Safarinī, Muḥammad bin Aḥmad (1998). *al-Tahqīq fī Buṭlān al-Talfiq*. Riyāḍ: Dār al-Sumay'i.
- Al-Syaihan, Sulaymān Yūsuf (2008). "Al-Fatwā fī al-Urdun Tarīkhan wa Fiqhan wa Manhajan". Tesis Doktor Falsafah, University of Jordan, Jordan.
- Anisah Ab. Ghani, Abd Karim Ali, Noor Naemah Ab. Rahman, Raihanah Azahari, Saadan Man, Luqman Abdullah, et al. (2007). "Penerimaan Masyarakat Islam di Malaysia Terhadap Amalan Percampuran Mazhab di Malaysia." *Jurnal Fiqh*, vol. 4, 197-222.
- Ayah 'Abd al-Salam (2006). "al-Talfiq wa Tatabbu' al-Rukhas wa Taṭbīqātuhū fī al-'Ibādat wa al-Aḥwāl al-Syakhsiyyah". Disertasi Sarjana, Jāmi'ah al-Khalil, Tebing Barat, Palestin).

- Gerber, Haim (1998). "Rigidity versus Openness in Late Classical Islamic Law: The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Mufti Khayr Al-Dīn Al-Ramlī." *Islamic Law and Society*, vol. 5 (2), 165-195.
- Khan, Fareeha (2008). "Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawlana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce". Tesis Kedoktoran, University of Michigan, Amerika Syarikat.
- Krawietz, Birgit (2002). "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfīq." *Die Welt des Islams*, vol. 42 (1), 3-40.
- Maszlee Malik (2004). "Hukum Talfīq dalam Muamalat: Kajian Terhadap Bay' al-Murābahah li al-Āmir bi al-Syirā' di Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB)". Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Mohd. Saleh Ahmad (2005). "Penggunaan Taqlīd dan Talfīq dalam Fatwa: Satu Penilaian", dalam *Risalah Ahkam*. Petaling Jaya, Selangor: Intel Multimedia and Publication, 207-224.
- Muhammad Fadzhil Mustafa (1998). "Al-Talfīq bayna al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmī". Tesis Kedoktoran, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Rahman, Fazlur (1970). "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 1 (4), 317-333.
- Saipuddin Salleh (2003). "Talfīq dalam Perkara Ibadat di Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia: Satu Penilaian Hukum". Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

**APLIKASI PRINSIP BERKEKALAN WAKAF DI
INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI TERPILIH:
PERSPEKTIF PERUNDANGAN**

***Application of Perpetuity Principle of Waqf in Some
Selected Higher Educational Institutions:
A Legal Perspective***

Siti Umairah Ali Hamdan

*Master Candidate, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
umairah89@siswa.um.edu.my*

Siti Mashitoh Mahamood

*Associate Professor, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
mas68@um.edu.my*

ABSTRACT

The study outlines the application of perpetuity principle of waqf in Higher Educational Institutions (HEI). This principle is an important element distinguishing between waqf and other philanthropic instrument such as zakāh, charity, gift and others. The article will discuss the concept and application of perpetuity principles of waqf by focusing on the potential of waqf management conducted in some selected Higher Educational Institutions (HEI). This case study method involved three (3) universities which have implemented waqf in their institutions, namely Universiti Islam Malaysia (UIM), University Putra Malaysia (UPM) and International Islamic University of Malaysia (IIUM). The data obtained through interviews and documentation methods will be analyzed by descriptively and comparatively. This study has found that there is no direct interpretation of perpetuality according to the existing waqf laws, therefore, section 47 of the Enactment of Wakaf Selangor 2015

*regarding the application of *Hukm Syarak* if there is a lacuna in *waqf* law may be used. Therefore, the perpetual element of *waqf* in HEI can be seen through three aspects, namely the accumulation of *waqf* fund consisting of permanent and non-permanent assets, raising *waqf* funds involving investment, rental contract and several development projects conducted by the universities and the activities of distribution *waqf* funds to the beneficiary are expected to provide long-term returns to the institutions.*

Keywords: *waqf, perpetuity, endowment, law*

KONSEP WAKAF DALAM ISLAM

Konsep wakaf adalah tertumpu kepada pembekuan atau pemegangan aset yang diwakafkan dan penyaluran manfaat harta berkenaan untuk digunakan bagi faedah benefisiari wakaf. Hal ini yang membezakan di antara wakaf dengan instrumen filantropi yang lain seperti sedekah, zakat dan sebagainya. Wakaf pada dasarnya adalah merupakan amalan yang diinterpertasi melalui tindakan Rasulullah SAW yang telah mewakafkan Masjid Quba' pada tahun 622M. Hal ini juga dibuktikan sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh 'Umar bin Shaybah dari 'Amr bin Sa'ad bin Mu'adh yang bermaksud:

“Kami bertanya tentang wakaf yang terawal dalam Islam? Orang-orang Ansar mengatakan adalah wakaf Rasulullah SAW...” (al-Shawkāni, 1973: 129)

Amalan berwakaf ini juga diteruskan oleh para sahabat pada zaman Rasulullah SAW, di mana Saidina 'Umar RA telah mewakafkan tanah yang beliau perolehi di Khaybar untuk kebajikan umat Islam. Begitu juga dengan wakaf telaga *al-Rumah* oleh Saidina 'Uthmān RA yang telah memberikan manfaat yang besar kepada masyarakat. Amalan berwakaf ini semakin popular dan dikembangkan sehingga digunapakai oleh masyarakat barat melalui istilah *endowmen* (Monica M. Gaudiosi, 1988: 1244).

Dari sudut bahasa, wakaf berasal dari perkataan Arab iaitu *waqf*, *waqf* merupakan kata terbitan (*maṣḍar*) dari kata kerja *waqafa*. Ia mempunyai pelbagai makna mengikut tujuan dan penggunaan ayat itu sendiri. Dari segi bahasa, *waqf* memberi makna berhenti (السكن), menegah (المنع) dan menahan (الحبس). Perkataan menahan (الحبس) lebih sinonim digunakan oleh kebanyakan ahli fiqh kerana ianya lebih hampir kepada pengertian syarak. Manakala, menurut istilah perundangan Islam, wakaf didefinisikan sebagai suatu bentuk dedikasi harta sama ada secara terang (*sarīḥ*) atau sindiran (*kināyah*) di mana harta (*substance*) berkenaan ditahan dan hanya manfaatnya sahaja

yang diaplikasi kepada tujuan-tujuan kebajikan sama ada berbentuk umum mahupun khusus (Siti Mashitoh, 2007: 62).

Dalam mengesahkan sesebuah perwakafan terdapat empat elemen penting yang merangkumi Pewakaf (*wāqif*), benefisiari wakaf (*mawqūf lahu*), harta wakaf (*mawqūf alayh*) dan sighth wakaf (*ījāb qabūl*). Dalam perihal pengurusan harta wakaf, para fuqaha' mazhab bersepakat menyatakan bahawa wakaf perlu diurus tadbir oleh *mutawalli/nazir* wakaf. *Mutawalli* atau *nazir* wakaf boleh terdiri daripada seseorang individu yang dilantik oleh pewakaf ataupun sebuah institusi (Mohd Zain, 1982).

Perbincangan berkaitan dengan prinsip utama perwakafan merupakan perkara penting dalam membezakan diantara konsep wakaf dan juga instrumen-instrumen kebajikan yang lain. Berdasarkan kepada hadis 'Umar, terdapat tiga bentuk syarat utama yang membentuk sesuatu wakaf. Di antara prinsip-prinsip tersebut adalah (1) tidak boleh ditarik balik/dibatalkan (irrevocability), (2) tidak tertakluk kepada penjualan dan pemindahan (inalienability) dan (3) berkekalan (perpetuity).

PRINSIP BERKEKALAN WAKAF MENURUT PERUNDANGAN ISLAM

Para sarjana Islam mempunyai pelbagai pandangan dalam menjelaskan berkaitan elemen kekal sesuatu perwakafan.

Majoriti dalam kalangan fuqaha' termasuk juga mazhab Zahiri dan Syiah Imamiyyah bersetuju bahawa elemen kekal adalah merupakan syarat mutlak sesuatu perwakafan melainkan mazhab Maliki dan pandangan Abu Hanifah yang tidak mensyaratkan elemen kekal bahkan mengharuskan wakaf dibuat secara bertempoh (Abu Zahrah, 1959: 74).

Perbincangan fiqh berkaitan elemen kekal boleh dilihat dalam tiga keadaan iaitu merangkumi (1) berkekalan dari sudut tempoh masa perwakafan, (2) berkekalan dari sudut harta yang diwakafkan, dan (3) berkekalan dari sudut manfaat wakaf yang disalurkan kepada benefisiari yang tidak akan habis.

Yang dimaksudkan sebagai berkekalan dari sudut tempoh masa ialah apabila sesuatu harta telah diwakafkan, maka harta tersebut hendaklah menjadi harta wakaf selama-lamanya dan ianya tidak boleh dibatasi dengan masa (Abu Zahrah, 1959: 75). Oleh yang demikian, mazhab Shāfi'ī berpandangan elemen kekal adalah menjadi syarat mutlak kepada harta wakaf tanpa terikat dengan masa berdasarkan kepada niat/tujuan wakaf yang dibuat atas dasar qurbah.

Manakala as-Sharbinī pula berpandangan syarat kekal itu adalah mengikat tanpa melihat kepada tujuan wakaf sama ada melibatkan *qurbah* atau

sebaliknya. Ianya juga turut dipersetujui oleh Ibn Hanbal dan Ibn Qudāmah. Di dalam *al-Mugnī*, Ibn Qudāmah membuat penambahan dengan menjelaskan bahawa tidak sah sekiranya wakaf tersebut mengikat syarat seperti jual beli, dihibahkan dan dikembalikan semula kepada pewakaf kerana bertentangan dengan prinsip wakaf, makala mazhab Zāhiriyyah pula menyatakan walaupun terdapat syarat jual beli semasa wakaf dilakukan, wakaf tersebut adalah sah dan syarat adalah terbatal sepertimana yang dinyatakan oleh Ibn Hazm di dalam kitab *al-Muhallī*.

Muhammad Ibn Hasan pula menegaskan bahawa elemen kekal adalah syarat utama dalam mewujudkan wakaf dan perlu disebutkan di dalam *ṣighah* wakaf sama ada secara lafaz ataupun tersirat. Abū Yūsuf juga mempunyai pandangan yang sama tetapi tidak perlu ditekankan di dalam *ṣighah* wakaf (Abū Zahrah, 1959:75). Hal ini berbeza dengan pandangan Abū Ḥanifah dan Mazhab Malikī yang tidak mensyaratkan elemen kekal dalam sesuatu perwakafan bahkan mereka berpandangan bahawa sah sesuatu perwakafan yang dibuat secara bertempoh.

Keadaan kedua elemen kekal adalah dilihat melalui perspektif harta yang diwakafkan. Dalam hal ini, terdapat beberapa percanggahan pandangan dalam kalangan fuqaha' terutama melibatkan harta wakaf (*subject matter*). Para fuqaha' mazhab bersepakat berkaitan kesahan harta tidak alih (*immovable*) seperti tanah, masjid dan rumah untuk dijadikan sebagai harta wakaf dengan mengambilkira sifat harta tersebut yang bersifat kekal dan tidak boleh dipindah. Ianya membolehkan manfaat daripada harta tersebut untuk dimanfaatkan secara berterusan. Walaupun begitu, para fuqaha' mempunyai pandangan yang berbeza dalam membincangkan berkaitan dengan wakaf harta alih (*movable*) (Siti Mashitoh, 2007: 65-66).

Menurut Abū Yūsuf, mewakafkan harta alih secara sendiri adalah tidak sah kecuali jika membabitkan kuda dan peralatan perang berdasarkan kepada dalil perwakafan Khalid Ibn al-Walid. Manakala, Muhammad Ibn Hassan mempunyai pandangan yang berbeza di mana beliau berpandangan bagi mengesahkan perwakafan sesuatu harta perlu juga melihat kepada '*urūf*' atau kebiasaan masyarakat setempat (Siti Mashitoh, 2007, 65). Oleh yang demikian, wakaf dalam harta-harta yang boleh dijadikan barang bermuamalah seperti kapak, penyodok termasuk dinar dan dirham, kain kapan dan periuk kawah adalah diharuskan. Justeru itu, fuqaha' dari kalangan mazhab shafi'i, mengharuskan perwakafan harta alih termasuklah harta yang boleh dijual beli selagi mana manfaat harta tersebut boleh dinikmati secara berterusan.

Selain daripada itu, elemen kekal juga boleh dirujuk melalui perspektif penerima manfaat wakaf. Muṣṭafa al-Khin, Muṣṭafa al-Bugho dan A'li

Sharbaji menyatakan pandangan tafsiran kekal kepada ‘kekal dimanfaatkan’ yang boleh direalisasikan menerusi tempoh kekal secara relatif dan tidak semestinya kekal selama-lamanya. Apa yang penting adalah harta wakaf itu boleh menghasilkan sesuatu atau hasilnya menyamai sesuatu upah (Muṣṭafa al-Khin, Muṣṭafa al-Bugho dan A’li Sharbaji, 2004: 541). Dalam hal ini kekal di dimanfaatkan ini juga boleh dilihat dalam konteks penerima wakaf yang tidak akan terputus sebagai contoh fakir miskin. Mazhab Shāfi‘ī mengharuskan perwakafan kepada penerima wakaf yang tidak terputus dengan melihat melalui dua (2) keadaan iaitu keadaan pertama, mewakafkan harta kepada penerima yang tidak terputus seperti fakir miskin, para mujahidin, penuntut ilmu dan seumpamanya. Dan yang kedua mewakafkan harta kepada penerima yang terputus seperti seorang lelaki tertentu dan kemudiannya diwakafkan pula kepada benefisiari yang tidak terputus misalnya fakir miskin (Shirāzī, t.t.: 576). Manakala mazhab Ḥanbalī pula mengharuskan wakaf yang terputus benefisiarinya dimanfaatkan oleh orang yang dekat dengan pewakaf dengan bersandarkan kepada dalil:

“Sedekah kamu kepada orang miskin mendapat pahala sedekah sedangkan sedekah kamu kepada kaum kerabatmu mendapat pahala sedekah dan pahala menyambung silaturrahim.”¹

Begitu juga dengan pandangan Monzer Kahf yang merupakan seorang sarjana kontemporari telah mendefinisikan semula maksud wakaf sebagai:

“As the perpetual dedication of benefits of a valuable, the value of which is amortized subsequently, and its proceeds or revenue are later spent on welfare of the named beneficiaries.”

¹ Diriwatikan oleh Aḥmad bin Hanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Bāb al-Thānī fī al-Ruqba wa fīhi Fashlan, vol. 4 (Miṣr: Maktabah al-Maymuniyah), 17; Tirmidhī, Abī ‘Isā Muḥammad bin ‘Isā, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*; Bāb Mā Jā’a fī al-Ṣadaqah ‘ala zi al-Qurbah, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), no. hadith 658, 39; al-Qazwinī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad bin Yazid, *Sunan Ibn Majah*, Kitāb al-Zakāh, Bab Fadhu Ṣadaqah, vol. 1 (Dār al-Aḥyā’ al-Kutub al-‘Arabī), no. hadith 1844; al-Bukharī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, Kitāb al-Zakāh, Bāb al-Zakāh ‘ala Zawjī wa al-Aytām fī al-Hijr (Beirūt: Dār Ibn Kathīr, 2002), no. hadith 1466, 357; Abī Ḥusin Muslim bin Hajjāj al-Qushayrī al-Nisayburī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Zakāh (Riyād: Dār al-Ṭaybah, 2006), no. hadith 1000, 446. Hadis yang diriwayatkan oleh Bukharī dan Muslim menggunakan matan yang berbeza dengan merujuk kepada hadith yang diriwayatkan oleh Zainab, isteri kepada ‘Abd Allāh bin Mas‘ud yang telah bertanyakan kepada Rasulullah SAW berkenaan sedekah kepada suaminya dan anak-anak yatim yang menjadi tanggungannya. Maka Rasulullah SAW menjawab: (لها أجران، أجر القرية وأجر الصدقة) yang bermaksud: “mereka mendapat dua pahala iaitu pahala kerabat dan pahala sedekah..”

Definisi ini membenarkan harta atau objek wakaf bersifat sementara (*temporary*) dan memberikan penegasan kepada sifat berkekalan ke atas nilai manfaat dari harta atau aset yang diwakafkan. Manfaat tersebut akan diagihkan kepada aktiviti kebajikan sepertimana yang dituntut oleh pewakaf. Contoh harta atau objek yang bersifat sementara adalah seperti wang tunai, saham dan sebagainya (Mohd Tahir & Abd Hamid, 2006: 27-38).

Justeru itu, dapat diperhatikan bahawa para fuqaha' bersetuju bahawa elemen kekal perlu diwujudkan sebagai salah satu prinsip wakaf. Akan tetapi mereka mempunyai pandangan yang berbeza dalam menentukan sama ada elemen kekal boleh dianggap sebagai syarat sah wakaf ataupun bukan suatu syarat sah.

IPT SEBAGAI *MUTAWALLI* WAKAF MENURUT UNDANG-UNDANG

Berbincang berkaitan pengurusan wakaf. Istilah *mutawalli*, *nāzīr* dan *qayyim* adalah sinonim dengan maksud pengurus wakaf. Ibn Manzūr di dalam kitabnya *Lisān al-'Arab* menyatakan bahawa *al-nāzīr* (الناظر) adalah (الحافظ) yang bermaksud seseorang yang menjaga, memelihara, mengelola dan mengawasi (Ibn Manzūr, 1990: 218). Manakala, dari sudut istilah, para fuqaha' menakrifkan *nāzīr* adalah seseorang yang berkuasa terhadap seluruh hal ehwal wakaf, berperanan sebagai wakil pewakaf dan wasiatnya setelah dia meninggal dunia (Ibn 'Ābidīn, 1966: 458).

Perbincangan fuqaha' berkaitan perlantikan *nāzīr* tidak hanya dispesifikan pengurusannya kepada kerajaan sahaja, bahkan pewakaf juga mempunyai kuasa untuk melantik individu tertentu dalam menguruskan harta wakaf. Walaupun begitu, undang-undang wakaf di Malaysia telah memperuntukkan bahawa Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) adalah merupakan pemegang amanah tunggal harta wakaf di setiap negeri. Hal ini boleh diperhatikan sebagaimana peruntukan Seksyen 89 Enakmen Pentadbiran Agama Islam Selangor 2003 yang menyatakan:

Seksyen 89. Majlis menjadi pemegang amanah tunggal wakaf, nazr dan amanah

“Walaupun apa pun apa-apa peruntukan yang berlawanan yang terkandung dalam mana-mana suratcara atau perisytiharan yang mewujudkan, mengawal, atau menyentuh perkara itu, Majlis hendaklah menjadi pemegang amanah yang tunggal-

Semua wakaf, sama ada wakaf am atau wakaf khas;

Semua nazar am dan

Segala jenis amanah yang mewujudkan apa-apa amanah khairar bagi menyokong dan memajukan agama Islam atau bagi faedah orang-orang Islam mengikut Hukum Syarak, bagi apa-apa harta yang tersentuh oleh wakaf nazr 'am atau amanah itu dan terletak di dalam Negeri Selangor.”²

Peranan dan tanggungjawab MAIN dalam hal perwakafan adalah termasuk perihal perletahakkan harta wakaf,³ pindahmilik harta wakaf, mendaftar dan merekod harta wakaf dalam sesebuah negeri,⁴ memelihara, membangunkan dan memastikan harta wakaf diproduktifkan selaras dengan hasrat pewakaf.⁵

Saban hari, penglibatan institusi selain daripada MAIN dalam pengurusan wakaf semakin mendapat perhatian kerana potensi wakaf pada hari ini yang melibatkan wakaf tunai mampu membantu mensejahterakan ekonomi khususnya umat Islam dan pembangunan wakaf secara lebih pesat. Hal ini juga termasuk pengaplikasian wakaf sebagai salah satu sumber pembiayaan universiti.

Di Malaysia, terdapat beberapa buah universiti yang telah mengaplikasi wakaf dengan menggunakan pelbagai terma termasuk wakaf, sedekah jariah, *endowmen fund*, *perpetual endowmen* dan sebagainya. Menurut penelitian yang dilakukan penulis, terdapat sebanyak enam (6) buah universiti awam yang terdiri daripada UKM, UPM, UIAM, UiTM, USIM dan UTM yang telah mengamalkan konsep wakaf dan *endowmen* sebagai salah satu sumber penajaan dana universiti. Manakala sebanyak empat (4) buah universiti Swasta yang terdiri daripada UIM, KUIS, AiU dan MEDIU juga telah mengaplikasi wakaf dalam pengurusan universiti (Siti Mashitoh & Asmak A.R, 2015: 432).

Oleh yang demikian, terdapat hanya beberapa negeri yang telah menggubal dan mempunyai peruntukkan yang memberikan kuasa kepada Majlis Agama

² Seksyen 89 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003; Seksyen 61 Akta Pentadbiran Agama Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1993; Seksyen 5, Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005; Seksyen 89 dan 96, Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Johor) 2003; Seksyen 32 Enakmen Wakaf (Negeri Melaka) 2005.

³ Seksyen 5 Enakmen Wakaf Selangor 2015.

⁴ Seksyen 15 Enakmen Wakaf Selangor 2015.

⁵ Rujukan kepada Enakmen Wakaf Selangor 2015: Seksyen 26 (1) berkaitan dengan pembangunan *mawquf*; Seksyen 29 pembahagian manfaat, kepentingan atau keuntungan; Seksyen 39 akaun dan laporan kumpulan wang wakaf, seksyen 36 mewujudkan kumpulan wang wakaf; seksyen 40 rujukan kepada jawatankuasa fatwa berkaitan dengan persoalan hukum syarak; dan seksyen 44 berkaitan dengan kawalan Majlis ke atas harta wakaf;

Islam Negeri (MAIN) melantik *mutawalli/nāzir* khas wakaf di antaranya adalah di negeri Johor melalui kaedah-kaedah wakaf Johor 1983 berkaitan perlantikan nazir khas wakaf (Mohd Ali Don, 2011), seksyen 39 Enakmen Wakaf Negeri Sembilan 2005 berdasarkan peruntukan perlantikan ejen atau orang yang kompeten dan berkelayakan dalam mengurus wakaf dan yang terbaru adalah seksyen 4 Enakmen Wakaf Selangor 2015. Enakmen Wakaf Selangor 2015 telah memperuntukkan perlantikan nazir khas sebagaimana berikut:

Majlis sebagai pemegang amanah tunggal bagi semua wakaf

4(1) “Majlis hendaklah menjadi pemegang amanah tunggal bagi semua wakaf yang terletak di dalam Negeri Selangor dan hendaklah mempunyai kuasa untuk:

(a) mewujudkan perbadanan

(b) melantik atau memberi kebenaran bertulis kepada mana-mana orang untuk menjadi pentadbir atau pengurus dan memegang apa-apa mawquf bagi pihaknya; dan

(c) Mengiktiraf pelantikan mana-mana pentadbir atau pengurus dalam keadaan yang mana waqif telah pun melantik pentadbir atau pengurusnya sendiri tertakluk kepada terma dan syarat yang ditetapkan oleh Majlis.

(2) Mana-mana pengurus atau pentadbir yang dilantik di bawah perenggan (b) dan (c) hendaklah mempunyai kewajipan dan tanggungjawab sebagaimana yang ditetapkan oleh Majlis.

(3) Majlis boleh menarik balik pengiktirafan pelantikan pentadbir atau pengurus yang dilantik oleh waqif yang pada pendapat Majlis adalah wajar untuk berbuat sedemikian.

(4) Majlis hendaklah mempunyai kuasa untuk melakukan semua perkara yang suai manfaat atau semunasabahnya perlu bagi atau bersampingan dengan pelaksanaan kewajipan dan tanggungjawab di bawah Enakmen ini.”⁶

Walaupun negeri-negeri lain tidak mempunyai peruntukan sedemikian, pendekatan kerjasama (*joint venture*) di antara MAIN dan mana-mana badan/institusi dalam memajukan ekonomi umat Islam juga boleh diaplikasi berdasarkan kepada peruntukan seksyen 7 Enakmen Pentadbiran Agama Islam

⁶ Seksyen 4 Enakmen Wakaf (Negeri Selangor) 2015.

Negeri-negeri⁷ (Siti Mashitoh, 2007: 80). Walau bagaimanapun, pengurusan wakaf yang dilaksanakan di sesebuah negeri, Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) adalah merupakan pemegang amanah tunggal harta wakaf yang berperanan sebagai penyelia pengurusan wakaf dan dalam masa yang sama berperanan sebagai *principal regulator* berkaitan wakaf untuk membuat peraturan dalam memberikan kebenaran kepada individu atau institusi tertentu dalam menguruskan wakaf, akan tetapi pengurusannya adalah perlu dikawal selia oleh Majlis agar harta wakaf dapat dipelihara dan direkod dengan baik. Penulisan artikel ini akan lebih menyentuh pemakaian peruntukan di dalam Enakmen Wakaf Selangor 2015 kerana ketiga-tiga IPT yang dikaji adalah IPT yang terletak di dalam negeri Selangor berdasarkan kepada perkara 2 senarai negeri Perlembagaan Persekutuan yang meletakkan bidangkuasa wakaf kepada Negeri.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini adalah berbentuk kualitatif dengan menggunakan kajian kes di tiga buah Institusi Pengajian Tinggi yang bertaraf universiti di sekitar negeri Selangor. Pengumpulan data kajian ini menggunakan metod kajian kepustakaan melalui kitab-kitab fiqh, buku-buku berkaitan wakaf, artikel dan kertas kerja persidangan serta melibatkan proses temu bual pegawai wakaf di tiga buah universiti. Pemilihan universiti ini adalah berdasarkan beberapa kajian literatur yang pernah dilakukan di dalam kajian-kajian terdahulu merangkumi pengurusan organisasi, proses kutipan dan agihan dana wakaf di universiti berkenaan. Tiga buah universiti tersebut adalah:

- a) Universiti Islam Malaysia (UIM) (Abd Manaf, 2012);
- b) Universiti Islam Antarabangsa Malaysia melalui IIUM Endowment Fund, UIAM (Siti Mashitoh & Asmak A.R, 2015: 441) dan
- c) Universiti Putra Malaysia melalui Unit Dana Wakaf Ilmu UPM (Siti Zakiah & Hairunnizam, 2014: 216-225).

Untuk mencapai kepada objektif kajian, data-data yang diperolehi, di analisis menggunakan metod deskriptif dan komparatif bagi ketiga-tiga buah universiti dengan menilai keselarasan pelaksanaannya sama ada mematuhi kehendak syariah dan undang-undang wakaf yang telah digubal.

⁷ Seksyen 7 Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Selangor; Seksyen 7 Akta Pentadbiran Agama Islam Wilayah Persekutuan 1993; Seksyen 7 Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Melaka 2002.

APLIKASI PRINSIP BERKEKALAN WAKAF DI IPT

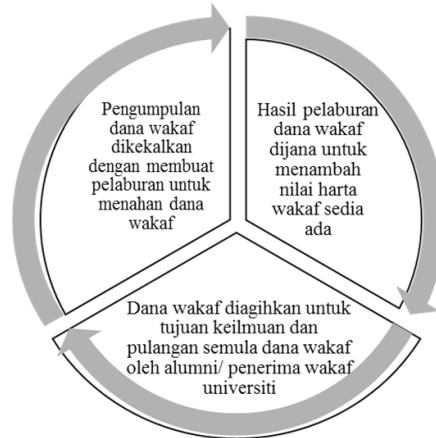
Sebagai sebuah badan korporat, sesebuah universiti mampu menjana instrumen wakaf dalam jangka masa yang panjang sebagai salah satu pelaburan berbentuk kebajikan yang mampu dimanfaatkan secara berterusan. Perbincangan elemen kekal sepertimana yang telah dibincangkan di atas adalah menjelaskan bahawa para fuqaha' bersepakat bahawa elemen kekal adalah syarat penting dalam mewujudkan sesuatu wakaf. Hal ini juga boleh dikaitkan dengan pandangan Imam al-Syarbini yang menyatakan elemen kekal sesuatu wakaf adalah bagi membezakan di antara wakaf dan sedekah biasa.

Menurut laporan KPT, di antara sumber pendapatan universiti adalah melalui yuran-yuran pelajar. Saban hari, dilihat bahawa yuran pengajian pelajar meningkat di sebabkan antara lain faktor peningkatan kos pengurusan dan kemudahan infrastruktur yang ditawarkan dalam sesebuah universiti. Hal ini menyebabkan terdapat dalam kalangan pelajar yang cemerlang tetapi tidak mempunyai wang yang mencukupi untuk membayar yuran pengajian. Justeru itu, wakaf di IPT menawarkan alternatif dalam menangani masalah ini.

Menurut hasil temu bual yang dijalankan, terdapat pelbagai aktiviti wakaf yang dilaksanakan di universiti berkenaan. Harta yang disalurkan kepada universiti adalah merangkumi harta alih dan tidak alih. Harta alih adalah dalam bentuk wakaf tanah manakala harta tidak alih kebiasaannya melibatkan wakaf tunai. Wakaf harta alih dan tidak alih yang diserahkan kepada Universiti berkenaan akan digunakan secara produktif melalui pelbagai aktiviti yang dirancang untuk tujuan pengumpulan dana dan penambahan nilai aset yang diwakafkan. Berdasarkan kepada data yang diperolehi, penulis telah mengenalpasti potensi wakaf yang dilaksanakan di universiti-universiti berkenaan melalui aktiviti-aktiviti pengumpulan dan agihan dana. Penulis mengklasifikasikan sifat berkekalan wakaf boleh dilihat melalui beberapa bahagian iaitu (1) berkekalan dari sudut strategi pengumpulan dana, (2) berkekalan dari sudut penjanaan dana dan (3) berkekalan dari sudut agihan manfaat wakaf.

Konsep berkekalan wakaf yang diamalkan di IPT berkenaan boleh dilihat sepertimana rajah berikut:

Rajah 1: Sifat berkekalan Wakaf di Institusi Pengajian Tinggi



Sumber: Analisis Penyelidik

1. Berkekalan dari Sudut Strategi Pengumpulan Dana

Pengumpulan dana universiti biasanya melibatkan harta alih dan tidak alih. Wakaf harta tidak alih seperti tanah tidak menimbulkan isu berkekalan kerana tanah adalah merupakan harta tidak alih dan sifatnya adalah tetap dan tidak boleh bergerak. Manakala, perwakafan secara wang tunai pula adalah menjadi salah satu produk popular yang diamalkan di ketiga-tiga universiti. Isu yang timbul adalah bagaimana untuk mengekalkan dana wakaf yang diperolehi dalam bentuk harta alih seperti wang tunai? Sepertimana yang disebutkan dalam perbincangan berkaitan konsep wakaf, sesuatu harta wakaf mestilah tidak susut nilai dan boleh mendatangkan manfaat, oleh yang demikian, menurut pandangan Anas Zarqa' sesuatu pelaburan harta wakaf hendaklah berasaskan prinsip meningkatkan keuntungan (Hari Candra, 2009: 111). Justeru itu, universiti sebagai nazir yang dilantik oleh pewakaf bertanggungjawab dalam merancang aktiviti dan projek-projek yang mampu meningkatkan manfaat harta wakaf.

Sebelum mengulas lebih lanjut berkaitan hal ini, penjelasan berkaitan aktiviti pengumpulan dana akan dibincangkan terlebih dahulu bagi melihat aktiviti pengumpulan dana di universiti-universiti yang terlibat. Dalam hal ini, terdapat universiti yang tidak menghadkan pengumpulan dana kepada dana wakaf semata-mata tetapi juga melibatkan pengumpulan dana zakat dan sumbangan daripada pelbagai pihak. Hal ini sepertimana yang diamalkan di IEF dan UIM. Manakala Dana Wakaf Ilmu UPM lebih memfokuskan pengumpulan dana wakaf sahaja tanpa melibatkan instrumen lain.

Pelbagai metod kutipan wakaf dikenalpasti di DWI UPM di antaranya adalah seperti pengumpulan dana melalui organisasi seperti syarikat-syarikat, hasil mudarabah, intensif penerbitan, jurnal dalaman, *e-claims*, *cimb clicks*, peti derma statik, skim potongan gaji dan kaunter. Jumlah kutipan dana wakaf UPM daripada tahun 2012 sehingga Disember 2014 adalah mencecah RM5,918,582.05. Statistik jumlah keseluruhan kutipan mengikut saluran boleh diperhatikan dalam jadual berikut:

Jadual 1: Kutipan Dana Wakaf Ilmu UPM dari tahun 2012 sehingga 2014.

Kaedah Kutipan	Jan-Dis 2012	Jan-Dis 2013	Jan-Dis 2014
Kaunter	301,178.18	41,896.95	185,515.41
Potongan Gaji	96,412.00	124,751.00	139,237.00
Peti Besi	87,993.02	150,514.59	185,515.41
Cimbclicks	8,380.00	13,512.47	9,912.07
E-Claims	3,131.39	7,651.30	10,435.67
Jurnal Dalaman	27,180.00	100,390.43	57,253.94
Organisasi	1,752,780.00	1,116,748.00	1,016,397.90
Insentif Penerbitan	75,712.84	51,435.66	-
Faedah Simpanan Tetap	74,099.57	95,524.74	189,073.77
Agihan Manfaat			(22,994.00)
Jumlah Keseluruhan	2,426,867.00	1,702,425.14	1,789,289.91

Sumber: Laporan kutipan wakaf UPM 2014.

Berdasarkan jadual berikut, dapat diperhatikan bahawa daripada tahun 2012 sehingga 2013, kutipan dana wakaf adalah menurun sebanyak 71,441.86 dan kemudiannya meningkat semula pada tahun 2014 sebanyak 86, 864.77 yang menjadikan jumlah kutipan dana wakaf sebanyak 1,789,289.91. Menurut hasil temubual penulis bersama Pendaftar UPM, pengurangan kutipan dana di antara tahun 2012 dan 2013 adalah disebabkan faktor pengasingan unit wakaf daripada Pusat zakat dan Wakaf UPM di mana ketika awal penubuhan unit wakaf UPM adalah diletakkan sebagai satu unit kecil dibawah pentadbiran Pusat zakat dan Wakaf UPM, akan tetapi pada tahun 2013, unit wakaf dijadikan satu unit tersendiri yang diletakkan di bawah Pejabat Bendahari UPM.

Walaupun begitu, setelah dijadikan satu unit tunggal dalam pengumpulan dana wakaf, sepanjang 3 tahun tempoh unit ini ditubuhkan, jumlah dana DWI UPM semakin mendapat sambutan dalam kalangan warga UPM dan organisasi luar. Ini menunjukkan bahawa DWI UPM berpotensi untuk dimajukan pada masa akan datang.⁸

⁸ Nuruliman Ibrahim (Ketua Seksyen, Dana Wakaf Ilmu UPM) dalam temu bual bersama penulis, 25 Mac 2015.

Selain daripada perancangan pengumpulan dana melalui aktiviti-aktiviti tersebut, DWI UPM juga ada membahagikan beberapa skim dalam penyaluran wakaf yang terdiri daripada skim umum, skim kitab, skim fasiliti dan skim kenderaan khas.

Hal ini berbeza pelaksanaannya sepertimana di UIM dan IIUM Endowment Fund, UIAM. UIM misalnya mempunyai harta wakaf sedia ada semenjak tahun 1955 lagi iaitu ketika UIM menggunakan nama Kolej Islam Malaya (KIM). Harta-harta wakafnya terdiri daripada harta alih dan tidak alih. Selain bergantung kepada harta wakaf sedia ada, UIM juga ada menerima sumbangan daripada individu perseorangan, Majlis Agama Islam Negeri dan syarikat-syarikat korporat. Bukan itu sahaja, UIM juga ada memperolehi harta wakaf dalam bentuk tunai dan buku-buku sama ada daripada individu dan syarikat-syarikat korporat. Walaupun masih baru ditubuhkan, aset-aset wakaf UIM kekal sehingga kini dan mempunyai nilai yang tinggi sehingga ke hari ini.⁹

Hal ini membuktikan bahawa aset wakaf khususnya dalam bentuk tanah adalah merupakan aset kekal dan mampu memberikan nilai yang tinggi dalam menjana pendapatan wakaf agar ianya mampu dimanfaatkan secara berterusan.

Manakala aktiviti pengumpulan dana oleh IIUM Endowment Fund (IEF) juga tidak hanya memfokuskan kepada pengumpulan dana wakaf sahaja tetapi juga melibatkan kutipan dalam bentuk sumbangan, zakat dan wakaf. Pelbagai produk yang dirancang oleh pengurusan wakaf IEF di antaranya adalah dalam bentuk sumbangan umum (*general donation*), Kempen RM1, Program Kafalah, Kerjasama zakat bersama dengan Lembaga Zakat Selangor, *IIUM Perpetual Endowment Property Fund*, *IIUM Perpetual Endowment Cash Fund*, *IIUM Alumni Legacy Campaign* dan sebagainya.

Menurut maklumat yang penulis perolehi, projek wakaf di IEF adalah dimulakan melalui sumbangan daripada individu dan syarikat korporat. Daripada sumbangan tersebut, IEF telah merangka strategi untuk menjadikan dana sumbangan tersebut kepada suatu bentuk pelaburan yang dikekalkan sama ada dalam bentuk bangunan ataupun pelaburan wang tunai. Hasil daripada sumbangan tersebut memberikan manfaat yang berkekalan kepada IEF mahupun kepada aktiviti keilmuan di UIAM.¹⁰

⁹ Zulfadlain Abdullah (Timbalan Pendaftar Bahagian Dana, Aset dan Wakaf, Universiti Islam Malaysia), dalam temu bual dengan penulis, 27 Mac 2015.

¹⁰ Mohamad Nasir Jaafar (Pengurus Bahagian Zakat IIUM Endowment Fund, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia), dalam temu bual bersama penulis, 20 Mac 2015.

Daripada perbincangan tersebut, dapat diperhatikan bahawa wakaf di universiti berkenaan melibatkan harta alih dan tidak alih. Dalam hal ini, tidak timbul isu berkaitan wakaf tidak alih misalnya wakaf tanah UIM, tetapi perbincangan aspek kekal adalah lebih menjurus kepada harta tidak alih sepertimana yang diperolehi DWI UPM dan IEF. Oleh yang demikian, sebagai memenuhi elemen kekal wakaf, terdapat dua (2) kaedah yang diaplikasi oleh universiti tersebut iaitu yang pertama (1) wakaf tunai tersebut akan ditukar kepada aset kekal misalnya dalam bentuk bangunan sepertimana yang dilakukan oleh IEF dan yang kedua (2) menyimpan wakaf tunai tersebut di perbankan patuh Syariah sepertimana yang dilakukan oleh DWI UPM dan IEF.

2. Berkekalan dari Sudut Penjanaan Dana Wakaf

Selain daripada mengekalkan nilai aset wakaf dalam bentuk bangunan dan pelaburan patuh Syariah, sesuatu aset wakaf juga boleh ditambah nilai dan digunakan secara produktif melalui kontrak sewaan dan pajakan bagi menambah pendapatan wakaf sebagaimana yang dilakukan oleh UIM, Dana Wakaf Ilmu UPM (DWIUPM) dan IEF.

Secara praktikalnya, tanah dan bangunan yang ditubuhkan menggunakan hasil wakaf bukan sahaja mampu dimanfaatkan oleh masyarakat bahkan juga mampu memberikan keuntungan kepada pengurus wakaf melalui perolehan hasil sewaan bangunan/tanah wakaf berkenaan. Sebagai contoh, penjanaan dana wakaf melalui penyewaan bangunan banyak diaplikasi pada masa kini khususnya di Institusi Pengajian Tinggi. Hal ini kerana selain daripada memberikan keuntungan melalui hasil sewaan ia juga membantu universiti menyediakan kemudahan infrastruktur kepada para pelajar di universiti seperti menyediakan premis *photostat*, kemudahan perbankan, premis perniagaan, kedai penjualan buku-buku dan sebagainya.

Pelaburan wakaf dalam bentuk bangunan ini telah diaplikasi di DWI UPM dan IEF. Dalam menjana pendapatan yang berterusan, DWI UPM telah merangka satu projek bangunan komersial di mana bangunan sedia ada di UPM misalnya Kompleks Muhammad Rashid dibaikpulih dan beberapa premis perniagaan diwujudkan untuk disewakan sebagai menjana pendapatan bulanan kepada Dana Wakaf Ilmu.¹¹

¹¹ Nuruliman Ibrahim (Ketua Seksyen, Dana Wakaf Ilmu UPM) dalam temu bual bersama penulis, 25 Mac 2015.

Begitu juga dengan aplikasi wakaf di IEF, UIAM, di mana dana yang disumbangkan diproduktifkan dengan membina beberapa buah bangunan untuk manfaat warga UIAM. Pembinaan beberapa buah bangunan tersebut juga mampu menambah pendapatan UIAM melalui sewaan tapak-tapak perniagaan dan hasil sewaan tersebut digunakan sebagai pemberian biasiswa kepada para pelajar yang berkeelayakan. Di antara wakaf bangunan tersebut adalah Kompleks Azman Hashim yang mempunyai pulangan sebanyak RM500,000 setahun, Asrama Sheikh Humaid, Putra Villa Condominium yang mempunyai 12 unit rumah untuk disewakan.¹²

Manakala, bagi Universiti Islam Malaysia (UIM) pula, tanah-tanah wakaf yang diperolehi semenjak tahun 1955 kekal sehingga ke hari ini. Dua (2) daripada tanah-tanah wakaf berkenaan telah disewa oleh Kementerian Pengajian Tinggi (KPM) dimana tanah wakaf UIM yang terletak di kelang Selangor disewakan kepada Sekolah Berasrama Penuh iaitu Kolej Islam Sultan Azlan Shah (KISAS) manakala tanah wakaf UIM di Petaling Jaya pula disewakan kepada Universiti Islam Antarabangsa Malaysia dengan menempatkan pelajar-pelajar dalam bidang asasi.¹³

3. Berkekalan dari Sudut Agihan Dana Wakaf dalam Aktiviti Keilmuan

Menurut perbincangan berkaitan agihan dana wakaf di universiti berkenaan adalah lebih melibatkan wakaf khas di mana manfaat wakaf digunakan untuk aktiviti keilmuan di universiti berkenaan. Di antaranya adalah melibatkan pemberian biasiswa dan bantuan kewangan kepada para pelajar. Selain itu, terdapat juga universiti yang menggunakan manfaat wakaf berkenaan untuk menerbitkan buku-buku ilmiah yang ditulis oleh ahli akademi di universiti berkenaan. Perbincangan berkaitan elemen kekal wakaf menurut perspektif benefisiari wakaf yang berterusan telah dibincangkan oleh Mazhab Shāfi'ī. Dalam keadaan ini di antara benefisiari yang tidak akan terputus adalah penuntut ilmu.

Sebagai contoh, Dana Wakaf Ilmu UPM telah mengklasifikasikan agihan manfaat wakaf kepada skim wakaf pendidikan dan skim wakaf penerbitan. Skim wakaf pendidikan adalah merangkumi dermasiswa asasi yang diberikan

¹² Mohamad Nasir Jaafar (Pengurus Bahagian Zakat IIUM Endowment Fund, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia), dalam temu bual bersama penulis, 20 Mac 2015.

¹³ Zulfadlain Abdullah (Timbalan Pendaftar Bahagian Dana, Aset dan Wakaf, Universiti Islam Malaysia), dalam temu bual dengan penulis, 27 Mac 2015.

sebagai bantuan kewangan kepada pelajar laluan pantas Pusat Asasi Sains Pertanian dan juga bantuan Dermasiswa Penyelidikan yang diberikan kepada pelajar tahun akhir bagi membantu mereka untuk menyelesaikan tugas projek tahun akhir bagi program ijazah sarjana muda. Agihan dana ini juga telah dijalankan pada tahun 2013 dan 2014 di mana melibatkan agihan kepada para pelajar UPM diberikan dalam bentuk bantuan pendidikan bagi pelajar asasi dan bantuan projek tahun akhir pelajar.

Selain daripada itu, agihan dana dalam bentuk penerbitan mushaf al-quran dan buku-buku oleh ahli akademik UPM juga telah dilaksanakan. Di antara projek agihan dana yang telah dijalankan adalah penerbitan mushaf al-Quran yang melibatkan agihan dana berjumlah RM30,000 iaitu pada tahun 2013 dan 2014 masing-masing sebanyak RM15,000. Buku memorial pada tahun 2013 berjumlah RM10,000, Mushaf Qiam iaitu agihan melibatkan penerbitan dari kalangan warga akademik UPM yang melibatkan agihan sebanyak RM10,000. Penerbitan al-Quran dan buku-buku ini sebahagiannya akan diwakafkan di surau-surau UPM dan sebahagiannya lagi akan dijual semula untuk tujuan wakaf dan pendapatan semuala wakaf UPM.¹⁴

Manakala di IEF pula menawarkan pelbagai bantuan biasiswa yang disediakan hasil daripada pelaburan wakaf yang dilaksanakan IEF. Di antaranya adalah *Azman Hashim Ummatic Scholarship* dan *Sheikh Humaid Ummatic Scholarship*. Berikut merupakan jadual berkaitan bilangan bantuan kewangan IEF yang telah diberikan kepada para pelajar daripada tahun 2006 sehingga tahun 2010.¹⁵

Jadual 2: Bilangan Pelajar yang Mendapat Bantuan Kewangan IEF

<i>Year</i>	<i>Under Graduate</i>	<i>Post Graduate</i>	<i>Total</i>	<i>Amount Spent (RM)</i>
2006	802	152	954	1.76m
2007	1033	138	1171	1.60m
2008	1133	195	1328	2.35m
2009	1329	335	1664	3.16m
2010	1465	369	1834	3.79m
Total	5762	1189	6951	12.26m

¹⁴ Nuruliman Ibrahim (Ketua Seksyen, Dana Wakaf Ilmu UPM) dalam temu bual bersama penulis, 25 Mac 2015.

¹⁵ Mohamad Nasir Jaafar (Pengurus Bahagian Zakat IIUM Endowment Fund, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia), dalam temu bual bersama penulis, 20 Mac 2015.

Sumber: Laporan IEF tahun 2010.

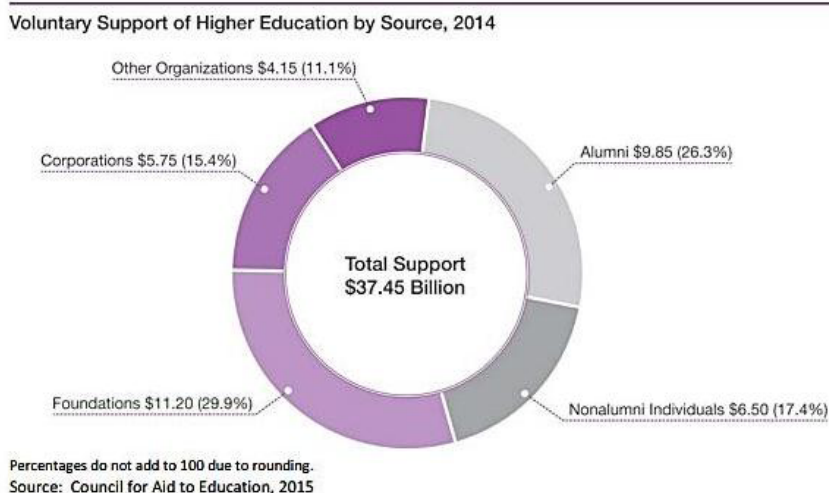
Jadual berkenaan menunjukkan bilangan pelajar yang mendapat bantuan kewangan daripada IEF hasil daripada pelbagai aktiviti pengumpulan dana iaitu bantuan zakat, biasiswa *Ummatic Scholarship* dan sebagainya. Daripada jadual berkenaan juga dapat diperhatikan bahawa jumlah bilangan pelajar yang menerima bantuan kewangan daripada IEF semakin meningkat daripada tahun ke tahun. Justeru itu, pelaksanaan Endowmen di IEF dilihat telah mencapai objektif penubuhannya iaitu membantu pelajar-pelajar yang cemerlang dengan memberi bantuan kewangan.

Manakala UIM belum lagi melaksanakan agihan dana wakaf, tetapi mereka mencadangkan untuk menyalurkan manfaat wakaf kepada aktiviti penyelidikan dan pembiayaan yuran pelajar.¹⁶ Agihan dana wakaf di IPT bukan sahaja mampu dimanfaatkan kepada para benefisiari iaitu pelajar dan universiti, bahkan juga mampu memberikan kesedaran kepada pelajar yang juga modal insan yang dilahirkan oleh universiti berkenaan untuk menyumbang semula kepada universiti setelah mereka tamat belajar. Hal ini juga dipraktikkan di negara Barat melalui istilah *endowmen*.

Menurut kajian yang dilakukan oleh Sutton Trust pada tahun 2014, terdapat 11% pelajar yang telah menamatkan pelajaran di Universiti di Amerika telah memberikan sumbangan semula kepada universiti. Manakala, menurut Council of Aid Education, jumlah pendapatan daripada alumni pada tahun 2014 meningkat sebanyak 9.4% berbanding 2013 menjadikan jumlah *endowmen* yang diperolehi daripada alumni universiti sebanyak \$9, 850 daripada \$37,450 dana *endowmen* terkumpul di pengajian tinggi di barat. Hal ini boleh dirujuk sepertimana rajah berikut:

¹⁶ Zulfadlain Abdullah (Timbalan Pendaftar Bahagian Dana, Aset dan Wakaf, Universiti Islam Malaysia), dalam temu bual dengan penulis, 27 Mac 2015.

Rajah 2: Sumber Bantuan Sukarela bagi Pengajian Tinggi pada tahun 2014.



Sumber: *Council for Aid to Education*, 2015.¹⁷

HASIL KAJIAN

Berdasarkan perbincangan tersebut, tidak terdapat peruntukan khusus berkaitan tafsiran kekal wakaf menurut undang-undang. Oleh yang demikian, Seksyen 47 (2) Enakmen Wakaf Selangor 2015 adalah wajar untuk diperhatikan. Peruntukan tersebut adalah berkaitan dengan rujukan kepada hukum syarak sekiranya terdapat lakuna dalam perundangan wakaf yang telah digubal. Merujuk kepada hukum syarak, pelbagai tafsiran berkaitan dengan elemen kekal dibincangkan sama ada melibatkan elemen kekal terhadap harta wakaf itu sendiri, manfaat harta yang diwakafkan serta benefisiari wakaf yang tidak akan terputus.

Berdasarkan kepada aplikasi wakaf yang dijalankan diketiga-tiga IPT, perbincangan elemen kekal wakaf di ketiga-tiga IPT adalah selaras dengan kehendak undang-undang wakaf dan hukum syarak. Hal ini boleh diperhatikan dari sudut pengurusan di mana terdapat dua (2) buah IPT yang telah mendapat kebenaran untuk menguruskan wakaf melalui perlantikan sebagai wakil naziran daripada MAIS dan menggunakan pendekatan kerjasama (*joint*

¹⁷ Council for Aid to Education (2015), "Colleges and Universities Raise \$37.45 Billion in 2014 Harvard Raises \$1.16 Billion Gifts of Art Contribute to Strong Growth," <http://cae.org/images/uploads/pdf/VSE-2014-Press-Release.pdf>, dicapai pada 10 Februari 2016.

venture) dengan Perbadanan Wakaf Selangor (PWS). Hal ini adalah selaras dengan peruntukkan seksyen 4 Enakmen Wakaf Selangor 2015.¹⁸ Walaupun begitu, hanya terdapat sebuah IPT sahaja yang tidak terlibat dengan Majlis kerana menggunakan istilah *perpetual endowment*. Menurut kajian, istilah *endowmen* juga adalah berasal daripada konsep wakaf dalam Islam kerana terdapat syarat harta *endowmen* yang perlu ditukarkan kepada aset kekal dan ini menyamai dengan konsep wakaf sepertimana yang telah dibincangkan.

Selain itu, dari sudut penjaan dana wakaf yang berupa harta wakaf berbentuk harta tidak alih seperti tanah dan harta alih seperti wakaf tunai yang dilaburkan dalam bentuk pelaburan aset kekal seperti sewaan tanah dan bangunan serta simpanan di perbankan patuh Syariah juga membuktikan bahawa penjaan dana yang dilakukan di IPT tersebut adalah mematuhi kepada kehendak Syariah dan undang-undang. Hal ini boleh diperhatikan sebagaimana peruntukan seksyen 19 (1) (c) Enakmen Wakaf Selangor 2015 berkaitan dengan syarat *mawqūf* iaitu selagimana harta wakaf tersebut mampu memberikan manfaat, kepentingan atau keuntungan kepada *mawqūf 'alayh*.¹⁹ Melalui proses penjaan dana wakaf yang dilakukan di ketiga-tiga IPT membuktikan bahawa harta yang diwakafkan boleh dijana dan mampu memberi manfaat dalam jangka masa yang panjang kepada institusi pengurusan wakaf dan benefisiari yang ditentukan.

Berbincang berkaitan dengan agihan dana wakaf di IPT yang melibatkan bantuan pendidikan kepada para pelajar. Menurut mazhab Shāfi'ī, salah satu elemen kekal adalah dilihat dari sudut penerima manfaat yang tidak terputus. Penuntut ilmu adalah merupakan di antara benefisiari wakaf yang tidak akan terputus yang dapat menerima manfaat wakaf selain daripada fakir miskin. Berdasarkan kepada peruntukan seksyen 29 Enakmen Wakaf Selangor 2015, jika terdapat lebih daripada seorang *mawqūf 'alayh* dalam sesuatu wakaf khas dan *wāqif* tidak menentukan bahagian mereka masing-masing, maka ianya menjadi tanggungjawab perbadanan untuk membahagikan manfaat, kepentingan dan keuntungan di kalangan mereka. Perbadanan yang disebutkan di dalam peruntukan ini adalah merujuk kepada Perbadanan Wakaf Selangor (PWS) yang diberikan kuasa oleh Enakmen Wakaf Selangor 2015 mewakili Majlis dalam melaksanakan tugas pengurusan wakaf di dalam negeri Selangor.²⁰

Hal ini juga boleh dirujuk dalam seksyen 2 berkaitan dengan tafsiran Perbadanan yang merujuk kepada Perbadanan Wakaf Selangor yang ditubuhkan melalui Perintah Penubuhan Perbadanan Wakaf Selangor 2011

¹⁸ Seksyen 4 Enakmen Wakaf Selangor 2015.

¹⁹ Seksyen 9 (1)(c) Enakmen Wakaf Selangor 2015.

²⁰ Seksyen 8 Enakmen Wakaf Selangor 2015.

[*Sel. P.U.* 8/2011]. Berdasarkan kepada aplikasi wakaf di ketiga-tiga IPT, hanya terdapat dua (2) buah universiti sahaja yang mempunyai jawatankuasa agihan manfaat tersendiri. Jawatankuasa ini akan menentukan pelajar yang berkelayakan dalam menerima agihan manfaat wakaf dalam bentuk biasiswa dan bantuan kewangan. Walaupun begitu, hanya Jawatankuasa Agihan Manfaat DWI UPM sahaja yang mempunyai wakil daripada MAIS untuk menentukan agihan wakaf, manakala jawatankuasa kewangan IEF hanya melibatkan pihak dalaman UIAM sahaja. Hal ini antara lain disebabkan ketidakterikatan IEF dengan Enakmen Wakaf Selangor 2015.

KESIMPULAN

Justeru itu, elemen berkekalan wakaf boleh dilihat daripada pelbagai aspek dan ianya tidak terhad kepada keperluan mewakafkan harta alih yang bersifat kekal sahaja, bahkan boleh melibatkan harta tidak alih yang juga boleh memberikan manfaat yang berterusan kepada aktiviti keilmuan. Agihan dana wakaf juga boleh diperhatikan secara tersirat melalui kelahiran pada cendekiawan Islam yang hebat hasil daripada perwakafan dalam bidang keilmuan ini. Wakaf ini juga dilihat dapat membantu dalam perkembangan ilmu pengetahuan yang mampu menyumbang kepada melahirkan manusia yang soleh. Sebagai contoh, penubuhan *Madrasah Nizamiyyah* oleh Sultan Nizam al-Mulk pada tahun 457H bukan sahaja dibiayai oleh institusi wakaf, malah wakaf yang disalurkan kepada institusi tersebut juga telah mewujudkan dana untuk membiayai para ulama', guru-guru dan pelajar sehingga nilainya mampu mencecah 600,000 dinar setahun.

Agihan dana wakaf di Institusi Pengajian Tinggi ini juga telah berjaya melahirkan tokoh dan ulama' terbilang seperti Imam al-Ghazali yang banyak menyumbangkan pengetahuan melalui penulisannya. Di antara buku-buku yang terkenal adalah kitab *Ihya' Ulumuddin* dan kitab ini juga dijadikan sebagai salah satu rujukan yang berautoriti dalam bidang fiqh. Selain itu, pembiayaan wakaf di Universiti al-Azhar juga telah melahirkan tokoh dan ulama' terbilang seperti Ibn Yunus yang merupakan pakar astronomi Islam, al-Musabbihi yang merupakan ahli sejarah Islam, al-Hufi ahli bahasa, Ibn Haitham dan sebagainya (Mohd Ridhwan, 2012: 228).

Justeru itu, boleh disimpulkan bahawa wakaf di IPT dilihat mempunyai potensi yang besar dalam membantu menjana pendapatan universiti. Konsep berkekalan yang diaplikasi di universiti melalui pelaksanaan wakaf secara korporat bukan sahaja membantu dalam penjanaan dana pendapatan universiti bahkan juga mampu menimbulkan kesan falsafah yang tersirat

seperti sumbangan dalam ilmu pengetahuan dan amal bakti yang berterusan dikalangan benefisiari wakaf.

RUJUKAN

- Abī Ishāq al-Shirazī (1992). *Mūḥādḍḥāb fī fiqh Īmām Ṣhāfi'ī*. Beirut: Dār al-Shāmiyah.
- Ahmad Abd. Manaf (2012). *Mengapa Perlunya Universiti Islam Malaysia*. Matang Cipta Sdn. Bhd.
- Hari Candra (2009). “Kajian Kaedah Harta Wakaf di Dompot Dhuafa’ Republika, Indonesia.” Disertasi Sarjana, Jabatan Syariah dan Ekonomi, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Council for Aid to Education (2015). “Colleges And Universities Raise \$37.45 Billion in 2014 Harvard Raises \$1.16 Billion Gifts of Art Contribute to Strong Growth,” <http://cae.org/images/uploads/pdf/VSE-2014-Press-Release.pdf>, dicapai pada 10 Februari 2016.
- Mohamad Tahir Sabit Haji Mohammad & Abdul Hamid Hj Mar Iman (2006). “Obstacles of the Current Concept of Waqf to the Development of Waqf Properties and the Recommended Alternative.” *Malaysian Journal of Real Estate*, vol. 1, 27-38.
- Mohd Afandi M.R, Muhammad Hamizan, Ahmad Zaki A.L & Baharuddin S. (2014). “Wakaf Pengajian Tinggi: Konsep dan Kelestarian di Malaysia,” dalam *Pelestarian Institusi Wakaf Memperkasa Pendidikan Tinggi Negara*, ed. Wan Kamal Mujani. Bangi: Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 13-27.
- Monica M Gaudiosi (1988). “The Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College.” *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 136 (4), 1231-1261
- Muhammad Abū Zahrah (1959). *Muhadarāt fī al-Waqf*, Ahmad ‘Ali Mukhaymarah. Qāhirah: Jāmi‘at al-Duwal al-‘Arabiyah.
- Muḥammad b. ‘Alī al-Syawkanī (t.t.). *Nayl al-Awtār min Aḥādīth Sayyid al-Akḥbār Syarḥ Muntaqa al-Akḥbār Syarḥ Muntaqa al-Akḥbār*. Qāhirah: Muṣṭafā al-Bab al-Ḥalābī.
- Muḥammad Amin bin ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz Ibn ‘Abidīn (1966). *Rad al-Mukhtār ‘ala al-Dur al-Mukhtār*, vol. 4. Mesir: Muṣṭafā al-Bab al-Ḥalābī.
- Muḥammad Ibn Mukarram Ibn Manzūr (1990). *Lisān al-‘Arab*, vol. 5. Beirut: Dār Sadr.

- Muhammad Ridhwan Ab. Aziz (2012). *Introduction to Islamic Institutions in Economics and Finance*. Nilai: USIM Publisher.
- Mustafa Al-Khin, Mustafa al-Bugho & Ali Asy-Syarbaji (2004). *al-Fiqh al-Manhāji 'ala Mazhab al-Imam as-Shafi'i*, terj. Kitab Fikah Mazhab Syafie, vol. 5. Kuala Lumpur: Pustaka Salam.
- Siti Mashitoh Mahamood & Asmak Ab Rahman (2015). "Financing Universities through Waqf, Pious Endowment: Is It Possible?" *Humanomics*, vol. 29 (2), 80-87.
- Siti Mashitoh Mahamood (2007). "Pembentukan Dana Wakaf Menurut Perspektif Syariah dan Undang-Undang Serta Aplikasinya di Malaysia." *Jurnal Syariah*, vol. 15 (2), 61-83.
- Siti Zakiah Ali & Hairunnizam Wahid (2014). "Peranan dan Kepentingan Dana Wakaf Institusi Pendidikan Tinggi di Malaysia," dalam *Prosiding PERKEM Ke 9*, vol. 9, 216-225.
- Sutton Trust (2014). "Academic Assets: University Fundraising-An Update," <http://www.suttontrust.com/wp-content/uploads/2014/08/academic-assets-final.pdf>, dicapai pada 10 Februari 2016.

Statut

- Enakmen Wakaf Selangor 2015, Enakmen No. 15 Tahun 2015.
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Selangor 2003, Enakmen No. 1 Tahun 2003.

Temu bual

- Mohamad Nasir Jaafar (Pengurus Bahagian Zakat IIUM Endowment Fund, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia), dalam temu bual bersama penulis, 20 Mac 2015.
- Nuruliman Ibrahim (Ketua Seksyen, Dana Wakaf Ilmu UPM) dalam temu bual bersama penulis, 25 Mac 2015.
- Zulfadlain Abdullah (Timbalan Pendaftar Bahagian Dana, Aset dan Wakaf, Universiti Islam Malaysia), dalam temu bual dengan penulis, 27 Mac 2015.

ULASAN PENERBITAN JURNAL:
Ulasan Terhadap Beberapa Artikel dalam
Journal of Shariah Law Research Edisi Pertama

Abdul Monir Yaacob
Professor, Head of Administration Council
Islamic University Malaysia
63000 Cyberjaya, Selangor.
monir@uim.edu.my

Penyelidikan adalah antara satu di antara identiti sesebuah pusat pengajian tinggi di samping menjadi medan penyebaran ilmu melalui pengajian dan pembelajaran. Aktiviti penyelidikan lebih diberi keutamaan bagi universiti-universiti yang diberi status universiti penyelidikan.

Dari mana datangnya idea mengkategorikan sesebuah institusi pengajian tinggi awam dan sekarang telah dijenamakan dengan universiti awam (UA) sebagai universiti penyelidikan. Apabila diteliti perkembangan dan perubahan dalam penstrukturan kementerian Pendidikan di Malaysia, telah ditubuhkan Kementerian Pengajian Tinggi. Pada ketika YB Dato' Dr. Shafie Hj. Mohd Salleh memegang jawatan Menteri Pengajian Tinggi, beliau telah menubuhkan "Jawatankuasa Mengkaji, Menyemak dan Membuat Perakuan Tentang Perkembangan dan Hala Tuju Pendidikan Tinggi Malaysia" pada 17 Januari 2005. Bertujuan untuk menjalankan kajian status pendidikan tinggi negara dalam konteks perkembangan pengajian tinggi serantau dan antarabangsa.

Hasil daripada kajian ini telah menyediakan laporan dan perakuan kepada Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia berasaskan terma rujukan yang telah ditetapkan. Jawatankuasa yang dipengerusikan oleh YB Tan Sri Dato' Dr. Wan Mohd Zahid Mohd Nordin yang dianggotai oleh tokoh-tokoh akademik dan profesional telah diberi tempoh enam bulan untuk menyiapkan tugasnya. Ahli-ahli jawatankuasa ini telah mengadakan kunjungan ke institusi-institusi Pendidikan Tinggi terkemuka di seluruh dunia meliputi Amerika, Eropah, Asia Barat dan Asia. Penulis bersama dengan Prof. Dato' Dzulkifli Abdul Razak, Naib Cancellor USM (ketika itu) telah ditugaskan berkunjung ke Kanada dan Amerika dan bersama-sama dengannya Tan Sri Dr. Sulaiman Mahbob ke Asia Barat. Di antara tugas utama jawatankuasa ini yang ditetapkan adalah untuk mengemukakan perakuan-perakuan yang akan membolehkan Pendidikan Tinggi di Malaysia mencapai taraf dunia supaya dengan pencapaian tersebut

menjadikan Malaysia sebagai pusat kecemerlangan serantau. (Ringkasan Eksekutif 1.2).

Penyelidikan adalah satu di antara tunggak kecemerlangan yang membezakan institusi pengajian tinggi (IPT) bertaraf dunia daripada IPT yang lain. Penyelidikan mencabar, merangsang dan mendorong para pemikir untuk meneroka ilmu dan memahami kehidupan manusia. Hala tuju IPT negara untuk meraih kecemerlangan dalam penyelidikan masih lagi jauh. Komposisi penuntut pascasiswazah daripada seluruh enrolmen penuntut di IPT tempatan berbanding IPT di negara-negara maju adalah amat kecil Berikutan dengan pendedahan ini Kementerian Pengajian Tinggi telah memberi penekanan kepada meningkatkan bilangan penuntut pascasiswazah di universiti awam terutama di universiti yang dikategorikan sebagai universiti penyelidikan.

Jawatankuasa tersebut telah membuat perakuan supaya universiti penyelidikan dan pascasiswazah diwujudkan dengan cara menjadikan universiti-universiti awam yang sedia ada yang menepati kriteria yang ditetapkan oleh Kementerian Pendidikan Tinggi sebagai universiti penyelidikan, pascasiswazah dan pascakedoktoran.

Universiti Malaya adalah di antara lima (5) universiti yang dikategorikan sebagai universiti penyelidikan. Akademi Pengajian Islam adalah sebahagian daripadanya. Bidang tumpuan penyelidikan bagi akademi ini tentunya lebih kepada bidang sains sosial, bagaimanapun bidang-bidang lain tidak diabaikan oleh universiti ini dan dilaksanakan oleh fakulti yang relevan seperti dalam bidang sains dan teknologi.

Ucapan tahniah wajar diberikan kepada Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam kerana telah berjaya menghasilkan *Journal of Shariah Law Research* terutamanya kepada Ketua Jabatan, Dr. Siti Zubaidah Ismail dan Ketua Editor Jurnal, Profesor Dato' Dr. Ahmad Hidayat Buang di atas inisiatif yang telah diambil bagi menerbitkan jurnal ini. Objektif jurnal ini antara lainnya adalah untuk menghebahkan dan menerbitkan hasil penyelidikan dalam bidang undang-undang Syariah.

Dalam penerbitan sulung jurnal ini memuatkan sembilan buah (9) penulisan yang semestinya sebahagian daripada kajian ilmiah atau tesis yang sedang dijalankan oleh pelajar-pelajar pengajian di peringkat sarjana dan kedoktoran dalam bidang undang-undang Syariah. Secara umumnya calon-calon di peringkat pascasiswazah ini menulis di bawah bimbingan penyelia masing-masing. Ini akan meletakkan kedudukan artikel yang ditulis itu lebih terjamin dan sudut metodologi dan kandungannya.

Beberapa penulisan dalam jurnal ini akan diberi ulasan. Di antaranya adalah artikel bertajuk, "Penggunaan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam Fatwa Muamalat di

Malaysia”. Penulis atau pelajar calon Ph.D ini mendapat bimbingan daripada seorang profesor yang berwibawa dan berpengalaman dalam bidang tersebut. Perkara baru yang akan diberi penekanan dan pendedahan adalah penggunaan *maqāṣid al-Syarī‘ah* dalam fatwa muamalat.

Maqāṣid al-Syarī‘ah bukan subjek baru. Telah banyak penulisan-penulisan dalam bentuk buku dan rencana Begitu juga penulisan yang menghuraikan tentang fatwa. Kedudukan perkara tersebut iaitu *maqāṣid al-Syarī‘ah* dan fatwa walaupun telah banyak penulisan mengenainya bagaimanapun masih terdapat segolongan masyarakat yang kurang faham dan keliru. Bidang muamalat yang disentuh di sini mungkin lebih fokus kepada kewangan Islam. Kerana muamalat secara umum memberi maksud yang amat luas termasuk bidang ekonomi dan sekuriti dalam Islam atau lebih khusus lagi pasaran modul Islam. Dari aspek akademi subjek muamalat dipelajari di sekolah-sekolah agama termasuk di peringkat pengajian tinggi. Masyarakat di Malaysia didedahkan dengan *maqāṣid al-Syarī‘ah* apabila kerajaan memperkenalkan indeks Syariah yang diasaskan kepada *maqāṣid al-Syarī‘ah*.

Baru-baru ini sebuah buku yang menghuraikan tentang *maqāṣid al-Syarī‘ah* telah dilancarkan. Ia ditulis oleh beberapa tokoh akademik dari pelbagai lapisan dan latarbelakang di peringkat antarabangsa. Buku bertajuk ‘Defining Islamic Statehood’. Buku ini menghubungkan *maqāṣid al-Syarī‘ah* dengan negara Islam. Indeks maqasid berdasarkan kepada lima (5) tujuan utama iaitu nyawa, akal, nasab atau kehormatan harta dan agama.

Rencana yang ditulis oleh Norainan Bahari dan Ahmad Hidayat Buang lebih fokus kepada penggunaan *maqāṣid al-Syarī‘ah* dalam fatwa muamalat di Malaysia: Kajian literature. Terdapat tiga elemen penting iaitu fatwa, muamalat dan *maqāṣid al-Syarī‘ah*. Perkara yang hendak dilihat dalam rencana ini adalah sejauh mana literature fatwa muamalat berlaku dengan meluas dan menyeluruh dan ditulis oleh mereka yang berwibawa. Menurut penyelidik belum ada penulisan atau kajian menyeluruh yang mengkaji dan menganalisis fatwa tentang muamalat di Malaysia apatah lagi berkaitan dengan *maqāṣid al-Syarī‘ah*. Walaupun telah ada sebuah tesis Ph.D yang ditulis mengenai *maqāṣid al-Syarī‘ah* oleh pelajar (ketika itu) Malaysia dan tesis itu telah diterbitkan oleh penerbit Dar el-salam, Mesir.

Penyelidikan tentang fatwa, ada tesis yang menghurai dan menganalisis tentang fatwa dalam buku ‘Fatwa dalam Perundangan Islam’ yang ditulis oleh Osman Ishak yang memfokuskan fatwa di negeri-negeri Melayu. Ahmad Hidayat Buang juga menulis tentang fatwa dalam buku bertajuk, ‘Fatwa di Malaysia’. Isu muamalat berlaku dalam fatwa tentang wang simpanan di pejabat pos dan simpanan dalam kumpulan wang simpanan pekerja (KWSP) dan faedah dari simpanan di institusi-institusi tersebut yang dikeluarkan

oleh mufti-mufti. Fatwa-fatwa tersebut tidak sekata dan tidak mengaplikasi *maqāṣid al-Syarī'ah*.

Penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam bidang muamalat yang terkini yang ada kaitan dengan fatwa adalah mengenai status ASN/ASB yang diterajui oleh Perbadanan Nasional Berhad (PNB). Fatwa daripada Muzakarah Majlis Fatwa Kebangsaan mengenai saham ASN/ASB adalah harus. Bagaimanapun, ia tidak diterima sepenuhnya oleh negeri-negeri. Fatwa tersebut berdasarkan prinsip '*masalahah*' dan di bawah kategori '*qarurah*'. Bagaimanapun fatwa di negeri Selangor tidak menerima hujjah tersebut. Pada pengamatan penulis (rencana ini) keharusan dihujjah atas lal-hajjiyat. Dalam pelaksanaan hukum ada wajib, sunat dan harus. Merujuk kaedah-kaedah fiqh '*Asal pada sesuatu itu ibahah atau harus*'. Mengikut pengamatan penulis fatwa Muzakarah Majlis Fatwa Kebangsaan adalah betul.

Perlu juga diketengahkan persoalan sejauh mana Majlis Syariah Suruhanjaya Sekuriti mengambil kisah unsur-unsur *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam menentukan kategori saham patuh Syariah. Dalam hubungan ini timbul pula isu di pihak mana mempunyai autoriti dalam menentukan garis panduan sekuriti patuh Syariah. Adakah terbatas ke pada Majlis Syariah atau pada Majlis Fatwa Kebangsaan /Fatwa Negeri-Negeri.

Artikel kedua yang akan diberi ulasan ringkas adalah tentang penulisan, "Logo Halal". Artikel ini mengulas persepsi pengguna Muslim terhadap pemakaian logo halal yang dikeluarkan oleh JAKIM yang terdapat dalam literature mengenainya. Ia ada kaitan dengan sensitiviti pengguna muslim dalam keutamaan daya beli dengan makanan halal.

Selain JAKIM, negeri-negeri juga ada kuasa untuk mengeluarkan logo halal di samping logo-logo halal yang dikeluarkan oleh agensi-agensi di luar Malaysia yang memproduk makanan halal termasuk oleh negara-negara bukan Islam seperti Australia, Thailand, Vietnam dan lain-lain. Dari masa ke semasa halal festival diadakan. Malaysia dilihat sebagai hab halal dunia. Menurut Dato' Seri Dr. Ahmad Zahid Hamidi, Timbalan Perdana Menteri Malaysia, Malaysia menghadapi saingan dalam produk halal dan pengusaha-pengusaha produk datang dari pelbagai lapisan pemilik industri termasuk dari kalangan bukan Islam. Seperti juga dengan kewangan Islam. Ia bukan lagi menepoli institusi-institusi Islam.

Persoalan yang diketengahkan sejauh mana peranan *maqāṣid al-Syarī'ah* mempengaruhi dasar pengeluaran logo halal. Sebagai contoh, adakah modal bagi pembuatan atau industri halal itu diambil kira samada modal yang digunakan halal atau sebaliknya. Mungkin juga disyaratkan modal untuk produk makanan halal itu hendaklah seratus peratus dari sumber halal.

Berbangkit dari pemakaian logo halal adalah penguatkuasaan undang-undang. JAKIM sebagai pengeluar logo halal tidak berkuasa secara bersendirian mengambil tindakan undang-undang terhadap pihak yang memalsukan logo atau salahguna logo, termasuk juga ketidakpatuhan terhadap syarat penggunaan logo setelah memperoleh logo halal. JAKIM tidak boleh bertindak sendirian. Pematuhan logo halal di Singapura patut diberi perhatian. Suatu yang positif dalam penggunaan logo halal adalah persepsi oleh pengguna bukan Islam terhadap makanan yang mempunyai logo halal, seperti mana penerimaan dan persepsi mereka terhadap perbankan Islam di negara ini.

Seterusnya tajuk rencana ketiga 'Keluar Agama Islam di Malaysia'. Perlembagaan Persekutuan menentukan bahawa Raja atau Sultan adalah ketua agama bagi negerinya (Perkara 3 (2)). Bagi tujuan pentadbiran agama Islam, setiap negeri termasuk Wilayah-wilayah Persekutuan, masing-masing mempunyai Undang-undang Pentadbiran Agama Islam (dengan tajuk yang berbeza). Dalam undang-undang tersebut terdapat beberapa peruntukan yang menentukan bagaimana seseorang itu masuk Islam. Sebagai contoh dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam, Negeri Selangor 2003 bahagian ix ada beberapa peruntukan yang menyatakan tatacara bagi mana-mana orang yang memeluk agama Islam.

Tiada peruntukan tentang keluar agama Islam. Bagaimanapun, Mahkamah Tinggi Syariah diberi kuasa di bawah peruntukan 61(3) (b) (x) iaitu pengisytiharan bahawa seseorang itu bukan lagi orang Islam. Artikel tersebut menyebut memang terdapat permohonan keluar agama Islam. Direkodkan di Mahkamah Syariah ada menerima sebanyak 863 permohonan keluar agama Islam sepanjang tahun 2000-2010. Ini adalah satu jumlah yang mengejutkan dan membimbangkan. Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Selangor 2003 tidak menyediakan apa-apa peruntukan bagi permohonan keluar Islam, begitu juga dengan kebanyakan.

Enakmen Pentadbiran Agama Islam di lain-lain negeri. Bagaimanapun, enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Sembilan 2003, Seksyen 119 ada membuat peruntukan tentang pemohon keluar agama Islam. Permohonan hendaklah dibuat secara *ex parte* kepada hakim Mahkamah Tinggi Syariah oleh orang yang berhasrat untuk meninggalkan agama Islam sebagai agamanya, dengan menyatakan alasan dan disokong oleh suatu *affidavit* yang menyatakan semua fakta yang menyokong alasan permohonan itu. Peruntukan tersebut memberi peluang untuk membuat pemohon keluar daripada agama Islam di Negeri Sembilan.

Secara umumnya kebanyakan Enakmen Pentadbiran Agama Islam telah dipinda dengan memberi bidangkuasa kepada Mahkamah Tinggi Syariah

untuk mengisytiharkan seseorang itu bukan lagi orang Islam. Akan tetapi, tiada tatacara dan garis panduan tentang bagaimana persiytiaran ini boleh dilakukan berbanding dengan Negeri Sembilan. Permohonan daripada individu tertentu untuk menukar status agamanya masih berlaku masa ke semasa. Sama ada individu ini menukar status agamanya daripada agama bukan Islam dengan masuk Islam atau sebaliknya dan berlaku juga kepada remaja bawah umur.

Perlembagaan Persekutuan Perkara 11 membuat peruntukan tentang kebebasan agama; akan tetapi tertakluk kepada Fasal (4) mengembangkan agamanya. Tidak ada peruntukan jelas tentang kebebasan menukar agama dalam perlembagaan negara. Kebebasan menukar agama terdapat dalam perkara 18 Deklarasi Sejagat Hak Asasi Manusia (UDHR) PBB yang menyatakan bahawa;

“Setiap orang adalah berhak kepada kebebasan berfikir, perasaan hati dan agama, hak ini termasuk kebebasan menukar agama atau kepercayaannya”

Hak kebebasan menukar agama ini telah dibincang di peringkat *drafting committee*, Suruhanjaya Hak Asasi Manusia PBB yang dipengaruhi oleh *The World Council of Churches*. Cadangan tersebut telah menimbulkan kontroversi dan bantahan daripada beberapa buah negara Islam, termasuk kerajaan Arab Saudi kerana peruntukan tersebut jelas bertentangan dengan Islam.

Realiti yang berlaku permohonan keluar daripada agama Islam ada yang dibuat kepada Mahkamah Tinggi Syariah dan ada yang dibuat kepada mahkamah sivil. Dan ada negeri yang menentukan keluar daripada agama Islam sebagai satu kesalahan jenayah di bawah enakmen kesalahan jenayah Syariah.

Bagi sesetengah pihak ada yang terus membuat permohonan ke mahkamah sivil. Dalam kes *Menteri Dalam Negeri lwn. Jamaludin bin Othman*,¹ Hashim Yeop Sani, H.B. di Mahkamah Agung berkata;

“Hakim yang membicarakan kes itu telah bertentang semata-mata atas perkara 11 Perlembagaan Persekutuan mengenai kebebasan beragama.”

Dalam kes tersebut responden telah menukar pegangan agamanya kepada agama Kristian.

Dalam kes *Majlis Agama Islam Negeri Sembilan*,² Mahkamah Tinggi Seremban telah memutuskan bahawa di dalam kes Cik Nurul Ain masih kekal

¹ *Menteri Dalam Negeri lwn. Jamaludin bin Othman* (1989) 1 MLJ 418.

² *Majlis Agama Islam Negeri Sembilan* (1992) 2 Kanun (1) 137.

dengan Islam. Keputusannya untuk keluar daripada agama Islam melalui affidavit bahawa dia berhasrat untuk meninggalkan agama Islam belum boleh disifatkan muktamad dan mahkamah tinggi sivil tidak ada bidang kuasa untuk mendengar apa-apa perkara yang berada dalam bidang kuasa Mahkamah Syariah.

Dalam kes *Dalip Kaur lwn. Pegawai Polis Bukit Mertajam*,³ soal sama ada seorang itu yang telah menganut agama Islam telah murtad atau tidak telah dirujuk kepada Majlis Agama Islam Pulau Pinang. Majlis Fatwa Pulau Pinang dalam fatwanya atau lain menyebut:

“Untuk menentukan sama ada seseorang telah terkeluar daripada Islam (murtad) atau tidak, hendaklah terlebih disabitkan oleh mana-mana Mahkamah Syariah dan dihukum sebagai terkeluar daripada Islam (murtad). Jika tidak ada disabitkan oleh mana-mana Mahkamah Syariah dan dihukum, maka seseorang itu tetap hidup dalam agama Islam.”

Dalam kes *Lina Joy lwn. Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan & Anor*,⁴ Ketua Hakim Negara dalam penghakimannya menyatakan bahawa perkara 11 (1) Perlembagaan Persekutuan tidak wajar diujahkan sebagai peruntukan yang memberi hak kebebasan yang tidak terbatas. Cara seseorang untuk keluar daripada sesuatu agama semestinya mengikut kaedah atau undang-undang atau amalan yang ditentukan atau yang ditetapkan oleh agama itu sendiri.

Keadaan yang membatasi dan tidak memberi kebebasan sepenuhnya kepada pihak yang hendak keluar daripada agama Islam telah menimbulkan golongan yang tidak puas hati dan seterusnya membuat bantahan hingga ke peringkat Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu berkenaan dengan hak asasi manusia di Geneva.

Secara umumnya artikel yang dimuatkan dalam jomal ini menyentuh masalah semasa yang memerlukan beberapa penjelasan dan penyelesaian. Semoga hasil daripada penyelidikan oleh calon-calon Ph.D di Jabatan Syariah dan Undang-undang akan dapat membantu pihak-pihak berkenaan bagi mengetahui isu-isu yang ditimbulkan dengan memberi perhatian dan mengambil tindakan yang sewajarnya. Adalah merugikan jika penyelidikan yang begitu baik diabaikan oleh pihak-pihak berkenaan.

³ *Dalip Kaur lwn. Pegawai Polis Bukit Mertajam* (1992) 1 MLJ 1.

⁴ *Lina Joy lwn. Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan & Anor* (2007) 4 MLJ 585.

