

VOL. 1

ISSUE 1

JAN-JUN 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 1

JAN-JUN 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 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 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: journal_shariahlawresearch@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 1	JAN-JUN 2016
1. Penggunaan <i>Maqāsid Syarī'ah</i> dalam Fatwa Muamalat di Malaysia	1-18	
<i>Nora'inan Bahari & Ahmad Hidayat Buang</i>		
2. Hak-Hak Wanita Muslim dan Pendidikan	19-40	
<i>Sharifah Nooraida Wan Hasan & Raihanah Abdullah</i>		
3. <i>Syahādah</i> dalam Undang-Undang Keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia: Satu Tinjauan Literatur	41-74	
<i>Azizah Mohd Rapini & Ruzman Md Noor</i>		
4. Amalan Pembahagian Harta Sepencarian di Malaysia: Satu Sorotan Literatur	75-88	
<i>Mohd Norhusairi Mat Hussin & Raihanah Abdullah</i>		
5. Pertukaran Agama Salah Seorang Ibu Bapa Bukan Islam di Malaysia serta Implikasinya kepada Kebajikan Kanak-kanak	89-104	
<i>Mohd Taufik Mohd Tasrip & Narizan Abdul Rahman</i>		
6. Pandangan Pengguna Muslim Terhadap Pemakaian Logo Halal Jabatan Kemajuan Islam Malaysia: Sorotan Literatur	105-118	
<i>Siti Fatimah Hamidon & Ahmad Hidayat Buang</i>		
7. Pemakaian Standard Malaysia MS 2424:2012 Halal Pharmaceuticals-General Guidelines	119-140	
<i>Johari Ab. Latiff & Zalina Zakaria</i>		
8. Keluar Agama Islam di Malaysia: Permasalahan dari Sudut Undang-Undang	141-154	
<i>Nor Ashikin Md Nasir & Siti Zubaidah Ismail</i>		
9. Accommodating Islamic Tenets with Lessons Learnt from Muslim World in Maldives Commercial Laws: A Literature Review	155-174	
<i>Mohamed Ibrahim & Ahmad Hidayat Buang</i>		

**PENGGUNAAN MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH DALAM
FATWA MUAMALAT DI MALAYSIA:
KAJIAN LITERATUR**

***The Use of Maqāṣid al-Sharī'ah in Mu'āmalāt Fatwā
in Malaysia***

Nora'inan Bahari

*Ph.D Candidate, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
norainan@kuis.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 current Islamic transactions practice in Malaysia was implemented on July 1, 1983 with the establishment of Bank Islam Malaysia Berhad. It is a turning point for the Malaysian people, especially Muslims, since for the first time, Islamic transactions without usury, gambling and gharar (uncertainty) are implemented in the banking sectors. However it cannot be denied that knowledge and practices of Islamic transactions among the community increased through research and related studies. This article is to review the literature related to the fatwā of Islamic transactions and the use of maqāṣid al-Sharī'ah that will be studied descriptively using library research and documentation methods. The study found that the use of maqāṣid al-Sharī'ah has been written in various languages, aspects and applications. However, no studies have been carried out related to fatwā on Islamic transactions in Malaysia.

Keywords: *literature, fatwā, mu'āmalāt, maqāṣid al-Sharī'ah*

PENDAHULUAN

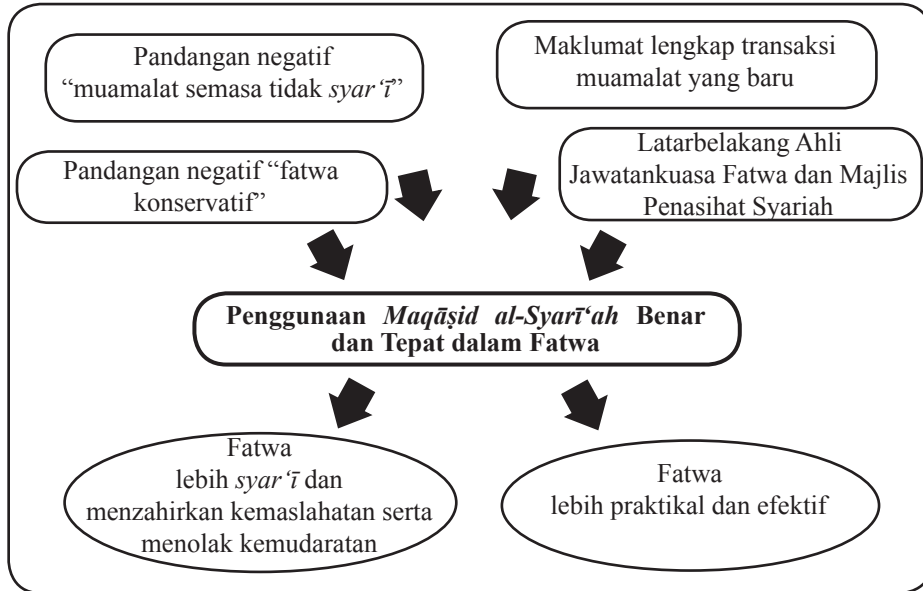
Sorotan kajian lepas atau kajian literatur dilakukan bagi memastikan sesuatu penulisan atau kajian yang akan dilakukan tidak pernah dibuat oleh penulis atau pengkaji yang lain atau yang ada hubungan dengan tajuk yang telah dipilih. Dengan kata lain, ia menentukan jurang yang wujud antara penulisan atau kajian yang lepas dengan penulisan atau kajian yang akan dilakukan. Dalam konteks Malaysia, penulisan dan kajian berkaitan dengan metodologi hukum Islam seperti penggunaan kaedah *Uṣūl al-Fiqh* dan *Qawā'id Fiqhiyyah* sama ada secara umum atau mengkhusus kepada sesuatu kaedah telah banyak dilakukan dalam fatwa seperti Saipul Anuar Haji Mohd Yusop (1999), Mohd Hafiz Jamaludin (2012), Alias Azhar (2001), Mohd Nazri Asiabu (2004) dan Norizan Masrion (2006). Walau bagaimanapun, berdasarkan penelitian awal, belum ada satu penulisan atau kajian berkaitan *maqāṣid al-Syarī'ah* dan penggunaannya dalam fatwa muamalat di Malaysia. Justeru, satu tinjauan literatur akan dijalankan untuk mengesahkan perkara ini. Secara umum kajian literatur yang dijalankan adalah merangkumi dua kategori; (1) Fatwa muamalat di Malaysia dan (2) Penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam fatwa muamalat.

KERANGKA TEORI

Kertas ini membuat satu gagasan bahawa penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* yang tepat dalam sesuatu fatwa akan menyerlahkan hukum yang lebih praktikal dan menepati konsep menarik kebaikan dan menolak kemudaratan. Walaupun demikian, terdapat faktor-faktor lain yang boleh memberi kesan kepada keputusan hukum yang dikeluarkan antaranya faktor latar belakang ahli Jawatankuasa Fatwa dan maklumat lengkap tentang sesuatu transaksi atau produk baru (Hasnan Kasan, 2008: 138-140; Mahmood Zuhdi, 2004: 79-93).

Apatah lagi dalam ruang lingkup muamalat yang luas untuk dilakukan ijtihad (Ibn 'Āshūr, 2006: 24), penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam pengeluaran fatwa muamalat dapat memberikan jawapan kepada perkara-perkara baharu yang tidak boleh *dqiyyaskan* dengan hukum sedia ada kerana *'illah* yang tidak sama atau perkara umum yang tiada dalil yang terperinci (al-Khādāmī, 2003: 31-33). Keadaan ini boleh digambarkan seperti gambar rajah berikut:

Rajah 1: Kesan Penggunaan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam Fatwa.



Justeru, analisis kandungan (*content analysis*) yang dilakukan melibatkan penulisan dan kajian terdahulu terutamanya berkaitan fatwa muamalat dan penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam fatwa tersebut di Malaysia dapat menjelaskan lagi isu ini.

FATWA MUAMALAT

Fatwa menurut Ibn Manzur (t.t.: 147-148) diambil daripada perkataan *afta-ifta'an* yang memberi maksud menjelas dan menghuraikan hukum permasalahan. Manakala Mustafa Sanu (2000: 308) mengistilahkan sebagai jawapan yang dibuat oleh mufti atau *faqih* pada perkara atau hukum yang berlaku apabila diajukan soalan kepadanya; atau mengkhabarkan hukum Allah SWT sama ada yang mesti atau harus.

Berdasarkan penjelasan di atas, fatwa dalam pengertian bahasa dan istilah *Uṣūl al-Fiqh* bermaksud jawapan kepada permasalahan yang memerlukan hukum dikeluarkan oleh mufti atau mujtahid yang tidak mengikat seseorang untuk mengikuti fatwa tersebut. Mufti atau mujtahid berkenaan mestilah seorang yang kompeten iaitu memenuhi syarat untuk mengeluarkan fatwa dan menggunakan metodologi yang betul.

Di Malaysia fatwa adalah keputusan atau pandangan hukum para mufti yang akan dikuatkuasakan setelah diwartakan di peringkat negeri dan akan

mengikat rakyat negeri tersebut. Kajian ini akan hanya menumpukan kepada fatwa muamalat yang berkaitan dengan kehartaan dan tumpuan khusus kepada penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam fatwa yang berkaitan dengannya. Lebih khusus lagi aspek-aspek muamalat/ekonomi Islam sebagaimana pengkategorian yang dibuat dalam senarai fatwa Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan dan Jawatankuasa Fatwa Negeri-negeri.

Maqāṣid al-Syarī'ah

Maqāṣid al-Syarī'ah yang berasal dari perkataan *qaṣada* dalam bahasa Arab yang diungkapkan kepada *maqṣad* sebagai *ism mufrad maṣdar mimi* bermakna kehendak dan maksud. *Maqṣid* sebagai *ism makān* bermaksud tempat *qaṣad* atau niat dan kata jamaknya adalah *maqāṣid* (al-Badawī, 2000: 43; Syihab al-Dīn, 2003: 1065; al-Fayumī, 2008: 304).

Manakala Kamus Marbawi menterjemahkan *maqāṣid* sebagai niat, maksud dan kehendak (1354H, 2: 136). Kamus Miftah dan Kamus Oxford Fajar juga menterjemahkannya sebagai niat dan maksud serta tujuan (Mohd Khairi Zainuddin et al., 2008; Abd. Rauf Dato' Hassan et al., 2011: 585). Kamus Dewan pula menterjemahkan tujuan sebagai objektif dan matlamat (2007: 1092 dan 1724). Oleh itu apabila digabungkan dengan perkataan Syariah maka *maqāṣid al-Syarī'ah* boleh diterjemahkan sebagai tujuan, objektif, maksud, kehendak dan matlamat Syariah yang menjadi landasan teori sesuatu hukum. Manakala dalam Bahasa Inggeris, ia diterjemahkan sebagai *goals, objectives, higher objectives, principles, intents, purposes* dan *ends* bergantung kepada pengertian ayat yang digunakan. Oleh itu, kerangka teori artikel ini membincangkan tentang penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam fatwa muamalat/ekonomi di Malaysia melalui kajian literatur oleh para sarjana.

Literatur Fatwa Muamalat di Malaysia

Penulisan dan kajian tentang fatwa telah dilakukan dengan agak menyeluruh meliputi bidang sejarah, pentadbiran, perundangan, kajian tempatan dan analisis kandungan. Berdasarkan penelitian awal, belum ada penulisan atau kajian menyeluruh yang mengkaji dan menganalisis fatwa muamalat di Malaysia apatah lagi berkaitan penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah*. Hal ini disebabkan aspek muamalat adalah perkara baru yang mula berkembang di Malaysia selepas perbankan Islam diperkenalkan pada tahun 1983. Oleh itu, bahagian ini akan menganalisis penulisan dan kajian lalu yang mempunyai kaitan dengan fatwa muamalat dan penggunaan *maqāṣid*.

Penulisan Fatwa Muamalat

Penulisan tentang fatwa muamalat boleh dilihat dari dua aspek iaitu yang menulis secara umum tentang institusi fatwa di Malaysia tetapi memasukkan juga perbincangan tentang metodologi pengeluaran fatwa dan yang menulis tentang hukum substantif dalam fatwa muamalat dan kaitannya dengan metodologi hukum.

Penulisan tentang fatwa di Malaysia secara keseluruhannya dimulakan oleh Othman Ishak (1981) yang menyentuh tentang kedudukannya dalam perundangan Islam di negeri-negeri Melayu dari sudut sejarah dan tafsirannya. Hasil kajian ini mendapati keputusan hukum yang dikeluarkan masih dipertikaikan bahkan kadangkala tidak diterima oleh masyarakat termasuk agensi kerajaan sendiri. Antara kelemahan fatwa yang ditemui dalam kajian Othman Ishak ialah keputusan hukum tidak selaras, tiada rujukan yang memuaskan, tiada keahlian khusus ahli-ahli jawatankuasa fatwa dan tidak meliputi daripada semua mazhab. Beliau mengesyorkan agar fatwa hendaklah dikeluarkan dengan berhati-hati supaya sesuai dengan ajaran Islam dan masyarakat boleh menerimanya dengan baik. Dapatan ini diperkuatkan oleh Hasnan Kasan (2008: 138-140) yang mendapati isu fatwa yang tidak mempunyai rujukan yang jelas, mungkin juga termasuk penggunaan *maqāsid al-Syarī'ah*, masih lagi berlaku. Walau bagaimanapun, institusi fatwa yang menjadi skop dalam penulisan Hasnan tidak memasukkan Suruhanjaya Sekuriti dan Bank Negara Malaysia sebagai 'institusi' yang mengeluarkan fatwa atau keputusan hukum sedangkan kedua-duanya mempunyai autoriti dalam perkara tersebut di Malaysia.

Terdahulu dari itu Hooker (1991: 165-189) yang menulis tentang undang-undang Islam di Asia Tenggara mendapati dalam isu fatwa, Majlis Agama Islam mempunyai autoriti untuk mengeluarkan fatwa yang dianggap sebagai satu undang-undang yang formal di mana fatwa tersebut mengikat penduduk sesuatu negeri apabila ia digazetkan di negeri tersebut. Perbincangannya juga mendapati bahawa Mahkamah Sivil tidak terikat dengan fatwa. Hooker hanya menjadikan fatwa sebagai salah satu topik dalam penulisannya. Justeru aspek substantif tentang fatwa seperti metodologi hukum tidak disentuh dengan mendalam. Sungguhpun demikian tulisannya boleh menjadi input bagi mengetahui berkenaan fatwa di Asia Tenggara khususnya dalam bidang pentadbiran di Malaysia.

Analisis yang lebih komprehensif dan terfokus kepada bidang tertentu dalam fatwa dilakukan oleh beberapa penulis. Ahmad Hidayat Buang melakukan analisis fatwa dalam bidang Syariah tanpa mengasingkannya

kepada sub bidang, sebagai contoh *mu'āmalāt* dan *munākahāt*. Kajian yang dilakukan oleh beliau sehingga tahun 2000 mendapati tumpuan metodologi fatwa di Malaysia adalah kepada mazhab Shāfi'ī dengan mengambil-kira pandangan mazhab yang lain atas dasar kemaslahatan jika pandangan dari mazhab Shāfi'ī tidak boleh menyelesaikan masalah (2002: 39-52; 2004: 163-180). Analisis juga mendapati fatwa yang dihasilkan bersifat progresif, hasil daripada sifat keterbukaan dan memberi perhatian kepada perubahan semasa. Walau bagaimanapun masih perlu diperbaiki aspek kaedah dan metodologi mengeluarkan hujah dan rujukan kepada mazhab selain Shāfi'ī. Bagaimanapun status penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* tidak dinyatakan. Azman Ab. Rahman (2011: 7-26) pula memperincikan soal metodologi dan hubungannya dengan penerimaan fatwa oleh masyarakat. Justeru, proses pengeluaran fatwa melalui penyelidikan dan perbincangan terperinci serta mengambil kira kemaslahatan dan *maqāṣid al-Syarī'ah* menjadi pemangkin kepada penerimaan masyarakat kepada fatwa.

Himpunan fatwa oleh Mufti Kerajaan Brunei (2000) berkaitan isu-isu kewangan yang difatwakan antara tahun 1962 hingga 1999 pula membahagikan bidang muamalat kepada dua iaitu urusan peribadi seperti munakahat dan faraid serta urusan am seperti jualbeli, hibah dan waqaf. Oleh kerana pembukuan dibuat untuk menjadi panduan hukum kepada masyarakat umum, fatwa-fatwa dinyatakan dengan ringkas. Justeru, kaedah penelitian yang digunakan bagi mengeluarkan hukum juga tidak dinyatakan secara jelas di bahagian pendahuluan termasuk penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah*. Sungguhpun begitu, himpunan fatwa tersebut ada menyatakan tentang penggunaan dalil nas dan akal dalam fatwa yang dikeluarkan. Penulisan ini boleh dijadikan rujukan walaupun ia dikeluarkan di Brunei kerana sebahagian soalan adalah berkaitan isu-isu yang ada di Malaysia seperti ASN dan wang khairat kematian di samping jawapan menggunakan contoh-contoh institusi di Malaysia seperti Tabung Haji dan Bank Islam Malaysia Berhad.

KAJIAN FATWA MUAMALAT

Kajian terperinci terhadap fatwa kebangsaan di Malaysia tidak banyak dilakukan. Kebanyakan kajian adalah berkaitan dengan analisis terhadap fatwa di negeri-negeri malahan sangat sedikit yang mengkaji aspek muamalat. Antaranya kajian dalam bentuk latihan ilmiah di peringkat sarjana muda oleh Mohd Hamidi Zakaria (2004) dan Nurwahida Ahmad Ludin (2004).

Mohd Hamidi Zakaria menganalisis teks fatwa muamalat antara tahun 1980 hingga 2002. Kajian ini menumpukan terhadap fatwa Jawatankuasa Perundingan Hukum Syarak Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur. Analisis

dilakukan terhadap metodologi hukum, sumber rujukan dan pewartaan. Hasil kajian mendapati metodologi hukum tidak dinyatakan di dalam teks fatwa yang dianalisis bahkan tidak menyatakan sumber rujukan fatwa yang dikeluarkan. Pada pandangan penulis hal ini mungkin bagi memudahkan kefahaman masyarakat dan melancarkan pentadbiran. Walau bagaimanapun, bagi penambahbaikan aspek dokumentasi terutama dalam aspek metodologi pengeluaran hukum dan sumber yang digunakan perlu didokumentasikan agar fatwa menjadi lebih sistematik dan jelas.

Nurwahida Ahmad Ludin yang menganalisis fatwa muamalat Jawatankuasa Fatwa Majlis Agama Islam Negeri Kedah mendapati rujukan banyak dilakukan terhadap kitab-kitab fiqh dari pelbagai mazhab dengan keutamaan kepada kitab mazhab Shāfi'ī. Oleh kerana kedua-dua kajian yang dilakukan ini bersifat awalan, perbincangan yang lebih mendalam tidak dilakukan terutama dalam aspek penggunaan metodologi pengeluaran hukum termasuk *maqāsid al-Syarī'ah*.

Terdapat beberapa kajian di peringkat nasional seperti yang dilakukan oleh Mohd Akram Dahaman (2012) yang mengkaji tentang perbezaan dalam fatwa disebabkan perubahan sosial. Kajian dilakukan di Malaysia dan Singapura dalam bentuk perbandingan dengan menumpukan kepada Fatwa-Fatwa Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan dan Majlis Ugama Islam Singapura. Liputan fatwa yang dikaji tidak menumpukan kepada bidang muamalat sahaja tetapi pelbagai bidang seperti *munākahāt*, akidah dan kesihatan.

Manakala kajian terhadap fatwa di Indonesia telah banyak dilakukan oleh para sarjananya. Antara yang terawal ialah penulisan Mohammad Atho Mudzhar (1993) telah mengulas mengenai amalan fatwa oleh Majelis Ulama Indonesia dan mendapati bahawa terdapat perkaitan antara realiti tempatan dan fatwa yang dikeluarkan. Selain itu pengeluaran fatwa adalah berdasarkan al-Quran, hadis dan fiqh serta dalil-dalil akal yang berbeza dengan fatwa di Malaysia yang mengutamakan mazhab Shāfi'ī. Sungguhpun hasil penelitian menumpukan kepada kes-kes yang dipersoalkan secara khusus, terdapat sentuhan bidang muamalat dalam persoalan kategori 'pernikahan dan keluarga' iaitu tentang penjualan tanah warisan. Manakala kajian M. Hasbi Umar (2003) membuat analisis terhadap 'illah al-ḥukm dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Farah Diba (2008) mengkaji tentang fatwa beberapa isu kekeluargaan di Indonesia. Kedua-dua kajian ini juga dilihat tidak memfokuskan kepada bidang muamalat.

Kajian oleh Cholil Nafis (2010) menjurus kepada fatwa-fatwa yang berkaitan dengan muamalat oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Analisis yang dilakukan terhadap fatwa-fatwa berkaitan perbankan, pasaran modal

Syariah dan insurans Islam mendapati berlaku penyerapan fatwa MUI dalam undang-undang perbankan Syariah dan undang-undang insurans Syariah. Walau bagaimanapun, kajian ini tidak menumpukan kepada aplikasi *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam fatwa oleh MUI.

Kajian yang sama juga ada dilakukan di Brunei oleh Haji Japar Mat Dain (2011). Kajian ini adalah mengenai kaedah penghujahan dalam fatwa muamalat di Brunei yang merujuk kepada nas al-Quran dan hadis, jika tiada nas yang boleh dikaitkan, fatwa akan merujuk kepada pandangan fuqaha dengan keutamaan kepada mazhab Shāfi'ī, para mufassir dan ahli hadis, fatwa semasa dan pandangan pakar. Dalam kajian ini penggunaan dan kepentingan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam fatwa disentuh secara umum sahaja dalam bahagian latar belakang masalah.

LITERATUR PENGGUNAAN *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH* DALAM FATWA MUAMALAT

Perbincangan tentang *maqāṣid al-Syarī'ah* bukan sahaja telah dibahaskan oleh ulama masa silam bahkan ia berterusan sehingga ke hari ini sama ada dalam atau luar negara dalam bentuk penulisan buku (sebagai tajuk tersendiri atau bab dalam penulisan) (al-Syatibi, t.t.; Ibn 'Asyur, 1366H; 'Alal al-Fasi, 1933; Badran, t.t.; al-Qaradawi, 2001; 'Abd al-Rahman al-Sabuni, 1982) atau kajian ilmiah di peringkat sarjana dan doktor falsafah (Aba Yazid, 2005). Kajian juga meliputi pelbagai bidang ilmu seperti akidah, ibadah, muamalat, sosial dan politik serta dalam pelbagai bahasa Melayu, Inggeris dan Arab.

Penulisan ilmiah tentang *maqāṣid* di Malaysia baru bermula di awal 1990an dan telah semakin giat dilakukan selepas tahun 2000. Manakala aplikasi *maqāṣid* dalam pelbagai bidang dan fatwa turut semarak di era 2000. Justeru penulis mendapati beberapa tajuk penulisan dan kajian yang hampir serupa boleh dijadikan asas untuk penyelidikan dalam bidang ini. Walau bagaimanapun, tiada penulisan yang memfokuskan kepada aplikasinya dalam bidang muamalat. Oleh itu, di sinilah ruang untuk kajian seterusnya dilakukan.

Tambahan lagi, pelbagai fokus kajian terhadap fatwa khususnya berkaitan metodologi pengeluaran hukum telah dilakukan di peringkat sarjana dan doktor falsafah dengan analisis terhadap fatwa di negeri-negeri di Malaysia secara khusus yang memberikan banyak dapatan ke arah mengenal pasti penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah*. Antaranya kajian oleh Alias Azhar (2002) di Kedah mendapati fatwa masih berpegang teguh kepada mazhab Shāfi'ī tetapi ada juga rujukan yang dibuat kepada kitab-kitab mazhab Hanafi dan Maliki. Noor Naemah Abd Rahman (2004) yang mengkaji fatwa di Kelantan

pula mendapati tiada pawaiian metode pengeluaran hukum yang konsisten dan fatwa lebih kepada pandangan mazhab Shāfi'īyyah tetapi turut menerima pandangan di luar mazhab untuk menjaga kepentingan umum. Tetapi metode ini berubah pada tahun 1990-an kepada *ijtihad tarjihi* iaitu pandangan ulama yang muktabar dengan mengambil kira kekuatan dan kesesuaian nas atau dalil.

Ahmad Zaharuddin (2004) yang mengkaji tentang fatwa di Pahang mendapati sumber-sumber hukum dan dalil-dalil penghujahan tidak dinyatakan di dalam fatwa. Pendekatan untuk mengeluarkan hukum juga bercampur aduk. Perkara yang sama juga dipersetujui oleh Mohd Akram (2005) dalam kajiannya di negeri Perlis. Namun begitu, di negeri Perlis fatwa tidak terikat kepada satu-satu mazhab tetapi terus merujuk kepada al-Quran, hadis, fatwa sahabat yang hampir dengan al-Quran dan Sunnah, *hadīth mursal* dan *da'if, qiyas*. Namun begitu, ketika darurat, *maṣāliḥ mursalah, sadd al-dhara'i', istiḥsan, istiṣlah* dan *qawā'id fiqhiyyah* akan digunakan mengikut keutamaan. Huraian terperinci ini telah menerangkan metodologi yang lebih jelas dalam pengeluaran hukum. Manakala kajian pemikiran fatwa di Malaysia dilakukan oleh Abdul Hamid Yunus. Kajian ini memfokuskan kepada amalan ijtihad dalam fatwa di Malaysia dan merupakan antara kajian terawal dalam aspek ini. Bagaimanapun, penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam kajian ini tidak dapat dikesan.

PENULISAN PENGGUNAAN *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH* DALAM FATWA MUAMALAT

Di Malaysia persoalan tentang fatwa muamalat dalam bentuk soalan dan jawapan dalam bahasa Melayu bertulisan jawi seawalnya boleh ditemui dalam buku al-Fatawa al-Fathaniyah karangan Syeikh Wan Ahmad Muhammad Zain al-Fathani yang meninggal dunia tahun 1908M (Wan Mohd. Saghir Abdullah, 1997). Buku ini kemudiannya telah disusun oleh Wan Mohd. Saghir Abdullah yang mengandungi segala jawapan berdasarkan mazhab Shāfi'ī bagi menjawab persoalan dari masyarakat dalam dunia Melayu. Bahagian fiqh muamalat ditemui dalam soalan no. 41 tentang jual beli secara tunai dan jual beli secara tangguh dengan menaikkan harga hingga soalan no. 54 tentang waqaf. Metode pengeluaran hukum adalah berdasarkan kaedah Usul fiqh, ilmu al-Quran, hadis, Bahasa Melayu dan sebagainya. Sebagai contoh jawapan no. 48 yang menggunakan kaedah "*Darurat menarik manfaat dan menolak mudarat*", rujukan ayat al-Quran seperti jawapan no. 53 (Surah Muhammad: 8 dan al-Nisa' : 48 dan 116), hadis nabi SAW dalam jawapan no. 54 (tiga perkara yang tiada putus pahala kepada anak adam walaupun telah meninggal dunia), penggunaan *'illah* hukum pada jawapan 41 dan perbandingan mazhab pada

jawapan no. 50. Bagaimanapun tiada kenyataan yang menerangkan dengan jelas bahawa *maqāṣid al-Syarī'ah* digunakan dalam fatwa yang dikeluarkan.

Ramai sarjana Islam kontemporari samada tempatan atau antarabangsa menulis tentang *maqāṣid al-Syarī'ah* dan aplikasinya dalam pelbagai bidang. Shukeri Mohamed (1996: 1-25) membincangkan konsep pengurusan harta, kaedah dan strategi kawalannya menurut objektif Syariah dan kesannya kepada pencapaian *maqāṣid al-Syarī'ah* bagi menjamin kesejahteraan masyarakat dan mengelak kemungkaran. Beliau mengesyorkan agar sistem pengurusan harta mengikut Islam dijadikan landasan wajib kepada seluruh kegiatan hidup dan ijtihad dilakukan berlandaskan panduan oleh *maqāṣid al-Syarī'ah*. Perkara ini menjadi tanggungjawab kerajaan sebagaimana mengikut prinsip *al-Siyāsah al-Syar'iyah*. Syor menggunakan *maqāṣid al-Syarī'ah* untuk berjihad adalah suatu lompang untuk dikaji.

Hassan Ahmad (2001: 61-72) pula membincangkan tentang *maqāṣid al-Syarī'ah* dan pengaruhnya dalam pembentukan hukum dengan menunjukkan kepentingannya bagi memahami nas. *Maqāṣid al-Syarī'ah* juga digunakan bagi penyelarasan antara dalil-dalil yang bertentangan melalui mekanisme '*illah* dan hikmah serta meletakkan piawaian menurut kategori dan keutamaan. Abdul Monir Yaacob (2000: 167-192) juga membincangkan perkara yang sama dengan memfokuskan kepada hubungannya dengan nilai-nilai semasa di Malaysia. Menariknya perbincangan tentang *al-darūriyyat al-khams* atau lima perkara asas yang dijaga dalam Islam bukan setakat penjagaan agama, diri, akal, keturunan dan harta tetapi termasuk juga kebebasan dan kebajikan sebagaimana yang diutarakan oleh Muhammad Hashim Kamali dan Yūsuf al-Qaradāwī. Beliau mengesyorkan agar sumber dan kaedah yang ada dalam prinsip perundangan Islam seperti *maqāṣid al-Syarī'ah* digunakan dalam penentuan hukum di Mahkamah Syariah dan peruntukan undang-undang Islam di Malaysia (termasuk fatwa) sebagaimana pengiktirafan harta sepencarian dalam undang-undang keluarga Islam di Malaysia.

Perbincangan ringkas oleh Mohd Sharif Bashir et al. (2008: 115-117) tentang aplikasi *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam transaksi *mu'āmalāt māliyyah* atau kehartan masa kini dalam contoh kad kredit mendapati keharusannya bagi menjaga kemaslahatan masyarakat dan agama dalam dunia moden hari ini. Perbincangan yang berasaskan realiti semasa ini sangat berfaedah bagaimanapun penambahbaikan dengan meletakkan dalil yang berkaitan adalah dicadangkan.

Ahcene Lahsasna (2011: 133-181) pula meletakkan kelayakan mempunyai pengetahuan yang mendalam tentang *maqāṣid al-Syarī'ah* bersekali dengan pengetahuan tentang kewangan Islam kepada para mujtahid atau mufti atau

penasihat Syariah. Perbincangan dalam konteks kewangan semasa ini sangat relevan yang bukan sahaja memaparkan kepentingan menggunakan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam setiap proses pengeluaran fatwa bahkan menjadikannya satu piawaian bagi pemantauan fatwa yang tepat dan sah.

KAJIAN PENGGUNAAN MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH DALAM FATWA MUAMALAT

Setakat penelitian yang dilakukan, penyelidikan tentang aplikasi *maqāṣid al-Syarī'ah* sama ada di peringkat sarjana muda, sarjana dan kedoktoran belum banyak dilakukan sebagaimana kajian berkaitan dengan fatwa di dalam dan luar Malaysia. Antara kajian berkaitan *maqāṣid* dan aplikasinya ialah seperti kajian oleh Aba Yazid (2005) tentang implementasinya terhadap perkahwinan dan hak-hak wanita. Kajian ini menjurus kepada penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam perkara-perkara berkaitan munakahat dan khususnya hak-hak wanita berkaitan kehartaan. Manakala Mohamed El-Tahir al-Mesawi (2003) mengkaji hubungan antara *maqāṣid al-Syarī'ah* dan peraturan etika sosial kemanusiaan dengan rujukan kepada penulisan Ibn 'Ashur. Asyraf Wajdi dan Nurdianawati Irwani Abdullah (2007: 25-45) pula menulis tentang perkaitan antara *maqāṣid al-Syarī'ah*, *maṣlahah* dan tanggungjawab sosial korporat. Bagaimanapun kajian-kajian ini tidak menyentuh tentang fatwa dan muamalat terutamanya di Malaysia.

Analisis penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam bidang muamalat yang tidak berkaitan dengan fatwa boleh ditemui dalam penulisan 'Izz al-Dīn Ibn Zagibah (2010: 27-316) yang membincangkan tentang kehartaan. Penulisan ini didahului dengan analisis konsep harta dari aspek penjagaan, pengumpulan dan pengagihan serta aspek perjanjian dengan tumpuan kepada gadaian dan jaminan.

Sebaliknya terdapat banyak kajian dan penulisan yang mengaplikasikan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam sesuatu sub-topik muamalah seperti kajian oleh Zaharuddin Abdul Rahman (2011: 45-376) mengemukakan aplikasi *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam hukum jual beli sebagaimana yang terdapat dalam fiqh muamalat dan hukum semasa. Kajian ini merangkumi hakikat ilmu *maqāṣid al-Syarī'ah* dan jual beli sebelum melakukan analisis penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* di dalamnya. Ameer Azezy Tuan Abdullah (2009: 87-98) yang mengkaji tentang aplikasi fiqh muamalat dan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam produk hibah mendapati terdapat konflik pencapaian *maqāṣid al-Syarī'ah* antara hibah dan pusaka iaitu antara menjaga keturunan dan sistem kekeluargaan. Justeru atas prinsip *maqāṣid al-Syarī'ah* dicadangkan

penggubalan undang-undang dibuat supaya penghibah tidak menghibahkan keseluruhan harta sehingga memudaratkan ahli-ahli waris.

Aplikasi dalam takaful keluarga seperti kajian oleh Che Ismail Che Othman (2010) mendapati pemakaian *maqāṣid al-Syarī'ah* dari segi penjagaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta dalam faedah sumbangan, caruman peserta apabila berlaku musibah atau hilang upaya kerana kemalangan serta penyakit kritikal. Bagaimanapun peserta yang mempunyai tunggakan tidak akan mendapat perlindungan dan kajian menyarankan untuk diberikan alternatif lain seperti pemberian tunai bagi memastikan *maqāṣid al-Syarī'ah* tercapai.

Kajian tentang penilaian pencapaian *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam perbankan Islam yang dilakukan oleh Lailatulazila Ibrahim (2008) mendapati kepuasan dan keselesaan pelanggan serta kemudahan yang diperolehi melalui metode soal selidik menunjukkan keselarian dengan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam sistem perbankan Islam untuk menyediakan kemudahan dan khidmat bank kepada masyarakat.

Selain menekankan aspek penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam muamalat, terdapat juga kajian yang memfokuskan *maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai salah satu asas untuk melakukan ijtihad dalam bidang muamalat kehartaan semasa dengan mengemukakan ciri-ciri dan garis panduan penggunaannya (Tawfiq 'Abd al-Raḥmān Qasim, 2012). Oleh kerana skop kajian yang akan dilakukan adalah berkaitan dengan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam fatwa muamalat di Malaysia, maka dapatan dari kajian oleh Tawfiq ini serba sedikit dapat menjadi panduan kepada pengkaji-pengkaji dalam bidang ini.

KESIMPULAN

Penulisan dan kajian di Malaysia tentang penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* telah dilakukan dalam pelbagai bidang dengan menggunakan pendekatan aplikasi atau implimentasi prinsip ini dalam kes yang dikaji. Walaupun demikian, autoriti mengeluarkan fatwa berkaitan muamalat di Malaysia yang diberikan kepada Majlis Fatwa Kebangsaan, Jawatankuasa Fatwa Negeri, Majlis Penasihat Suruhanjaya Sekuriti dan Majlis Penasihat Bank Negara Malaysia belum dikaji secara bersepadu dari perspektif *maqāṣid al-Syarī'ah*. Apatah lagi penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam pengeluaran fatwa memerlukan pengetahuan tentangnya secara mendalam yang menjadi satu syarat kepada para mujtahid, mufti dan Majlis Penasihat Syariah. Justeru, pengetahuan terhadap kaedah pengeluaran hukum sahaja tentu tidak memadai bagi menzahirkan keunggulan Syariat Islam. Berdasarkan penelitian literatur yang dilakukan,

penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dianalisis sebagai satu kajian kes dalam aspek sosial, pengurusan harta, hibah, takaful dan perbankan. Bagaimanapun, analisis terhadap aplikasinya dalam fatwa berkaitan belum dilakukan. Oleh itu, kajian-kajian akan datang diharap dapat memenuhi ruang yang ada ke arah menjadikan fatwa di Malaysia lebih berwibawa sekaligus menepati *maqāṣid al-Syarī'ah* iaitu menarik kebaikan dan menolak keburukan.

RUJUKAN

- 'Izz al-Dīn Ibn Zagibah (2010). *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Khaṣṣah bi al-Taṣarrufāt al-Māliyyah*. Jordan: Dār al-Nafā'is.
- Aba Yazid Achmad Muchtar Ghazali (2005). "Implementasi Teori *Maqasid al-Syari'ah* Terhadap Konsep Nikah dan Hak-Hak Wanita." Disertasi Sarjana Pengajian Islam, Bahagian Pengajian Bersama, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Abdul Hamid Yunus (1992). "Ijtihad dan Amalannya dalam Pemikiran Fatwa di Malaysia." Disertasi Sarjana, Fakulti Syariah, Akademi Islam Universiti Malaya.
- Abdul Monir Yaacob (2000). "*Maqasid Syari'ah*: Konsep dan Hubungannya dengan Nilai-Nilai Semasa di Malaysia dalam Menentukan Hukum," dalam *Fiqh Malaysia: Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, ed. Paizah Hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad. Kuala Lumpur: Unit Penerbitan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Abdul Rauf Dato' Hassan et al. (2011). *Kamus Bahasa Melayu - Bahasa Arab dan Bahasa Arab - Bahasa Melayu*, ed. ke-2. Shah Alam: Oxford Fajar.
- Ahcene Lahsasna (2011). "Fatwa and its Shariah Methodology in Islamic Finance." *Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa*, vol. 2, 133-181.
- Ahmad Hidayat Buang (2004). "Analisa Fatwa-Fatwa Syariah di Malaysia," dalam *Fatwa di Malaysia*, ed. Ahmad Hidayat Buang. Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-Undang.
- Ahmad Hidayat Buang (2002). "Analisis Fatwa-Fatwa Semasa Syariah di Malaysia." *Jurnal Syariah*, vol. 10, 39-52.
- Ahmad Mahdzan Ayob (1997). *Kaedah Penyelidikan Sosioekonomi*, ed. ke-2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ahmad Zaharuddin Mohd Alias (2004). "Fatwa Jawatankuasa Perundangan Hukum Syarak Negeri Pahang dari 1980-1997: Satu Analisis." Disertasi Sarjana, Jabatan Syariah dan Undang-Undang Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

- Alias Azhar (2001). "Metodologi Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan." Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Alias Azhar (2002). "Metodologi Fatwa Kedah 1985-1995." Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Ameer Azeedy Tuan Abdullah (2009). "Kedudukan Produk Hibah dalam Pasaran di Malaysia." *Jurnal ILIM*, vol. 2, 87-98.
- Asma Akil (2003). "Maqāṣid al-Mukallaḥīn wa Mada Ta'thiruhā fī Ahkām al-Zawāj wa al-Ṭalāq: Dirāsah Ta'siliyyah Taṭbiqiyyah." Theses Ph.D, Department of Fiqh and Usul Fiqh, Kulliyah of Revealed Knowledge, International Islamic University of Malaysia.
- Asyraf Wajdi Dusuki & Nurdianawati Irwani Abdullah (2007). "Maqasid al-Shari'a, Masalahah and Corporate Socio Responsibilities." *The American Journal of Islamic Sosial Sciences*, vol. 24/1, 25-45.
- Azman Ab Rahman (2011). "Konsep Fatwa dan Cabaran Penguatkuasaannya di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur." *Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa*, vol. 2, 7-26.
- al-Baḍawī, Yūsuf Aḥmad Muḥammad (2000). *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda Ibn Taymiyyah*. Jordan: Dār al-Nafā'is.
- Che Ismail Che Othaman (2010). "Pemakaian *Maqasid al-Syari'ah* dalam Produk Takaful Keluarga di Etiqa Takaful Bhd." Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Cholil Nafis (2010). "Fatwa Fiqh Muamalah Majelis Ulama Indonesia: Studi Analisis ke Atas Pemikiran Hukum, Metode Istinbat dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundangan." Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Farah Diba, Dimple (2008). "Analisis Terhadap Kompilasi Hukum Islam Indonesia: Rujukan Kepada Beberapa Isu Kekeluargaan Berasaskan Kepada Fatwa Ulama." Disertasi Sarjana, Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- al-Fayumi dan Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Alī (2008). *Al-Miṣbah al-Munir*. Qāhīrah: Muassasah al-Mukhtar li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Haji Japar Hj Mat Dain @ Maidin (2011). "Analisis Metode Fatwa Muamalat oleh Mufti Kerajaan Brunei dari Tahun 1962-2006." Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

- Hasbullah Mat Daud (2011). "Teori *Maqasid Syari'ah*: Kajian Perbandingan antara pemikiran al-Syatibi dan 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām." Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Hasnan Kasan (2008). *Institusi Fatwa di Malaysia*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Hassan Ahmad (2001). "*Maqasid Syari'ah*: Konsep dan Pengaruhnya dalam Pembentukan Hukum", dalam *Hukum Islam Semasa - Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, ed. Abdul Karim Ali & Raihanah Hj. Azahari. Kuala Lumpur: Unit Penerbitan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Hooker, M.B. (1991). *Undang-undang Islam di Asia Tenggara*, terj. Rohani Abdul Rahim et al. Kuala Lumpur: Dewan Bahasan dan Pustaka.
- Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir (2006). *Treaties on Maqasid al-Shari'ah*, ed. Mohamed El-Tahir El-Mesawi. London: The International Institute of Islamic Thought and *al-Maqasid* Research Centre in the Philosophy of Islamic Law, al-Furqan Islamic Heritage Foundation.
- Ibn Manẓūr (t.t.). *Lisān al-'Arab*, vol. 15. Beirut: Dār Ṣādir.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (2012). <http://www.e-fatwa.gov.my>, dicapai pada 17 Mei 2012.
- Jabatan Mufti Kerajaan (2000). *Fatwa Mufti Kerajaan: Isu-Isu Kewangan*. Brunei: Jabatan Mufti Kerajaan, Jabatan Perdana Menteri Brunei.
- al-Khādāmī, Nūr al-Dīn Ibn Mukhtār (2003). *al-Maqāsid al-Shar'iyyah*. Riyadh: Kunūz Asybilīa.
- Lailatulazila Ibrahim (2008). "Pencapaian Objektif Shariah dalam Sistem Perbankan Islam: Kajian di BIMB." Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- M. Hasbi Umar (2003). "Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: Analisis Terhadap *'Illat al-Ḥukm* dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia." Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- al-Marbawī, Muḥammad Idris 'Abd al-Rauf (1354H). *Qamus al-Marbawī*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalābī wa Awlāduh.
- Mohamed El-Tahir Abu El-Gasim El-Mesawi (2003). "*Maqasid Syari'ah* and the Human Socio-Ethical Order: An Inquiry Into the Islamic Fundamental of Human Science with Special Reference to the Work of Muhammad al-Tahir Ibn 'Asyur on the Shariah Purposes." Theses PhD, Department of Fiqh and Usul Fiqh, Kulliyah of Revealed Knowledge, International Islamic University of Malaysia.

- Mohammad Atho Mudzhar (1993). *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988)*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies.
- Mohd Akram Dahaman @ Dahlan (2005). “Metode Fatwa Jawatankuasa Syariah Negeri Perlis: Kajian Berasaskan Fatwa 1990-2000.” Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Mohd Akram Dahaman @ Dahlan (2012). “Pengaruh Perubahan Sosial dalam penetapan Fatwa di Malaysia dan Singapura: Kajian Terhadap Fatwa-Fatwa Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan (MJKF) dan Majlis Ugama Islam Singapura) MUIS.” Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Mohd Hafiz Jamaludin (2012). “Realiti Pengamalan *Istihsān* di dalam Perundangan Islam dan Fatwa di Malaysia.” Disertasi Sarjana, Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Mohd Hamidi Zakaria (2004). “Analisis Fatwa-Fatwa Muamalat Semasa dari Tahun 1980 hingga sekarang: Kajian Terhadap Fatwa Jawatankuasa Perundangan Hukum Syarak Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur.” Latihan Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Mohd Khairi Zainuddin et al. (2008). *Kamus al-Miftah*. Kuala Pilah: al-Azhar Media Enterprise.
- Mohd Nazri Asiabu (2004). “Penggunaan Maslahah dalam Fatwa: Kajian Kes bagi Fatwa-Fatwa yang Dikeluarkan oleh Majlis Fatwa Kebangsaan Malaysia.” Disertasi Sarjana Syariah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Mohd. Sharif Bashir dan Hisham Sabri (2008). *Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Taṭbiqatuhā fī al-Mu‘āmalāt al-Māliyyah*. Nilai: Unit Penerbitan Universiti Sains Islam Malaysia.
- Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr (2006). *Treaties on Maqasid al-Shari‘ah*, ed. Mohamed El-Tahir El-Mesawi. London: The International Institute of Islamic Thought and *al-Maqāsid* Research Centre in the Philosophy of Islamic Law, al-Furqan Islamic Heritage Foundation.
- Mustafā Sanu Qutb (2000M/1420H). *Mu‘jam Muṣṭalahat Uṣūl al-Fiqh*. Damsyiq: Dār al-Masyriq.
- Noor Naemah Abd. Rahman (2004). “Fatwa Jemaah Ulamak Kelantan 1920an-1990an: Satu Analisis.” Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

- Noresah Baharom et al. (2007). *Kamus Dewan*, ed. ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Norizan Masrion (2006). "Penentuan Hukum Berdasarkan Ijmak oleh Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan." Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Nurwahida Ahmad Ludin (2004). "Fatwa Jawatankuasa Fatwa Majlis Agama Islam Negeri Kedah: Analisis Terhadap Fatwa Mu'amalat." Latihan Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Othman Ishak (1981). *Fatwa dalam Perundangan di Malaysia*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Saipul Anuar Haji Mohd Yusop (1999). "*Sadd al-Dhara'i'* sebagai Sumber Fatwa: Satu Kajian Tentang Pemakaiannya dalam Fatwa-Fatwa Negeri Selangor." Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Bahagian Pengajian Shariah, Akademi Islam Universiti Malaya.
- Shukeri Mohamad (1996). "*Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam Pengurusan Harta," *Monograf Syariah*, vol. 4.
- Syihab al-Dīn Abū 'Amr (2003M/1423H). *al-Qamus al-Munjid*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Tawfiq 'Abd al-Rahmān Qāsim (2012). "al-Ijtihād fī al-Mu'āmalāt al-Māliyyah al-Mu'āsirah - Usūsuḥu wa Ḍawābituh." Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Wan Mohd. Saghir Abdullah (1997). *al-Fatawā al-Faṭāniah Syeikh Aḥmad al-Fathani*, jil. 2. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Zaharuddin Abdul Rahman (2011). *Maqāṣid al-Sharī'ah fī Aḥkām al-Buyu'*. Kuala Lumpur: IIUM Press.

Senarai Statut

Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003.

HAK-HAK WANITA MUSLIM DAN PENDIDIKAN

The Rights of Muslim Women's and Education

Sharifah Nooraida Wan Hasan

*Ph.D Candidate, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
snwh79@yahoo.com.my*

Raihanah Abdullah

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

ABSTRACT

The pedagogical approach is an effective approach in disseminating information related to women's rights in Islam. This approach helps to provide an understanding and awareness of Muslim women about their rights. This conceptual paper provides a brief review of related research, model and literature on women's rights movement in education. This paper explores the pedagogy in education, the existence of a feminist in feminism movement and the implementation of teaching and learning experience in Muslim women's rights education. It shows that the lecturers profound interest to infuse Muslim women's right in their lesson. Similarly, it is also primarily important for educators to find appropriate approach in nurturing the understanding of Muslim women's right, henceforth to a more effective teaching and learning.

Keywords: *women's rights, women's education, teaching and learning, Islam*

PENGENALAN

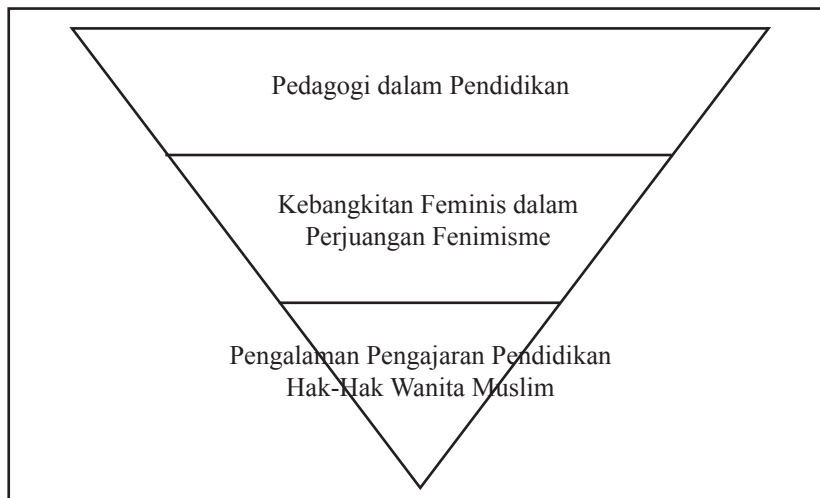
Rasulullah SAW dalam khutbah terakhir baginda pada tahun ke-10 Hijrah sekaligus mengingatkan umatnya agar memelihara dan memberikan hak-hak yang sepatutnya kepada kaum wanita (Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, 1991:

330). Ianya menunjukkan bahawa pendidikan hak-hak wanita ini adalah amat penting dalam liputan sejarah Islam yang tercatat hingga kini.

Pendekatan pedagogi merupakan satu pendekatan yang berkesan dalam menyalurkan maklumat berkaitan hak-hak wanita dalam Islam. Pendekatan ini sekaligus membantu dalam memberi kefahaman dan menyedarkan para wanita Muslim tentang hak-hak yang sepatutnya dimiliki. Islam meletakkan wanita pada tempat yang mulia dan tinggi seperti juga kaum lelaki. Tiada timbul isu penindasan, penderaan, ketidakadilan dan pencabulan hak asasi sekiranya syariat Islam diperakui dan dilaksanakan sepenuhnya oleh individu Muslim kerana agama Islam merupakan agama *syumul* yang sentiasa memartabatkan kaum wanita.

Pedagogi melalui kurikulum yang digubal mampu membantu dalam menyuntik kesedaran dan kefahaman wanita Muslim dalam mengemudi kehidupan. Meskipun terdapat beberapa Institusi Pengajian Tinggi Awam dan Institusi Latihan Perguruan di Malaysia yang tidak mempunyai kurikulum khusus berkaitan hak-hak wanita Muslim, namun penerapannya dalam kurikulum Pengajian Islam yang lain dianggap sebagai satu langkah bijak Kementerian Pendidikan dalam merealisasikan Pendidikan Hak-Hak Wanita Muslim di Malaysia agar diketahui oleh semua masyarakat tidak kira di mana jua mereka berada. Penulisan menerusi sorotan literatur kajian dapat dibahagikan kepada tiga tema seperti dalam rajah yang berikut:

Rajah 1: Tema Sorotan Literatur Kajian.



PEDAGOGI DALAM PENDIDIKAN

Pedagogi dalam pendidikan semakin mendapat tempat dalam merealisasikan matlamat dan hala tuju sesebuah negara. Pedagogi merupakan satu cabang ilmu yang membincangkan kaedah pengajaran murid (Noornajihan Jaafar dan Ab. Halim Tamuri, 2012: 1). Keperluan sesebuah negara diterjemahkan kepada masyarakat melalui sistem pendidikan dalam kurikulum yang digubal. Pendidikan melalui pedagogi dilihat sebagai satu agen yang boleh membawa perubahan pemikiran dan tingkah laku kepada masyarakat (Tatang Suratno, 2010: 520). Kepentingan dunia pendidikan dalam membina budaya bangsa (*Ibid*: 515) serta memajukan sesebuah negara (Mohd Salleh Lebar, 2003: 8) dilihat sebagai satu matlamat utama penerapan nilai dan sesuatu budaya melalui pendekatan pedagogi dalam merealisasikan objektif pengajaran.

al-Ghazālī menukulkan dalam falsafah pendidikannya dari Ibn 'Abbās RA bahawa seorang guru yang berperanan mengajar dan menyampaikan kebaikan kepada pelajarnya sangat mulia di sisi Islam. Ibn 'Abbās RA mengumpamakan kemuliaan seorang guru, sehinggakan ikan-ikan di lautan memohon keampunan ke atas dirinya (al-Ghazālī, 1998: 19). Kemuliaan peranan guru melalui pendidikan dalam merealisasikan objektif pengajaran ternyata turut diperbahaskan oleh para ulama dalam Islam.

Pendidikan Berkonsepkan Keadilan

Seperti mana yang dibincangkan oleh Dover (2013: 8) pengajaran berkaitan keadilan sosial merangkumi tiga aspek penting yang perlu diambil perhatian iaitu aspek kurikulum, pelaksanaan pengajaran dan pembelajaran serta tindakan sosial guru dalam mempromosikan keadilan sosial dalam diri pelajar. Dover mendapati bahawa peranan di antara pengajaran berkaitan keadilan sosial lebih berkesan dalam mendidik jiwa pelajar supaya mencintai keadilan daripada peranan gerakan reformis berorientasikan keadilan yang sering diperjuangkan (*Ibid*: 9). Aspek pendidikan dilihat sebagai satu strategi yang berkesan dalam menerapkan keadilan sosial dalam diri pelajar (*Ibid*: 11).

Perbincangan berkaitan kurikulum latihan perundangan di Malaysia pula mendapati bahawa, pengajaran undang-undang bioetika dan undang-undang bioteknologi di Malaysia perlu dijadikan sebagai kursus wajib atau pilihan seperti negara-negara lain di dunia (Idzuafi Hadi Kamilan et al., 2011: 1520). Latihan perundangan di Malaysia hanya menjadikan kedua-dua komponen ini sebagai tajuk kecil di dalam kursus undang-undang harta dan undang-undang perubatan (*Ibid*: 1518). Keperluan dalam menerapkan kepentingan undang-undang bioetika dan undang-undang bioteknologi dalam latihan

perundangan menunjukkan bahawa kurikulum perundangan turut menjadikan aspek pengajaran dalam pendidikan sebagai agen penting dalam memastikan peguam-peguam yang bakal dilatih mempunyai kepakaran dalam bidang tersebut.

Gerakan mempromosikan hak asasi manusia mendapati bahawa strategi dalam pedagogi adalah faktor utama yang perlu diambil perhatian dalam menarik minat pelajar dalam melibatkan diri semasa pengajaran pendidikan hak asasi manusia dilaksanakan. Di peringkat antarabangsa, pelbagai strategi dilakukan dalam memastikan pendidikan hak asasi manusia berjaya dilaksanakan. Tibbits (2002: 170) menyarankan agar para guru tidak ketinggalan dalam menambah kesedaran masyarakat tentang hak asasi manusia melalui bidang pendidikan. Pendidikan hak asasi manusia yang berpandukan model nilai dan kesedaran ternyata mampu menyalurkan maklumat kepada masyarakat berkaitan usaha kerajaan dalam mempromosikan hak asasi manusia (*Ibid*: 159).

KEBANGKITAN FEMINIS DALAM PERJUANGAN FEMINISME

Gerakan feminisme menyaksikan ramai wanita yang memilih untuk memperjuangkan feminisme dalam merealisasikan agenda penting ini dari segenap aspek kehidupan. Perjuangan disebarikan menerusi perundangan, pendidikan dan penulisan. Kebangkitan feminisme dalam bab ini dapat diklasifikasikan kepada dua bahagian, iaitu kebangkitan feminisme di persada antarabangsa yang berfokuskan negara di Timur Tengah dan seterusnya di Malaysia.

Perjuangan Feminis di Persada Antarabangsa

Menurut Zeenath Kausar (2002: 41), kemuncak perjuangan feminis di dalam Women Liberation dapat dilihat dari Deklarasi Beijing pada tahun 1997. Deklarasi ini menuntut setiap kerajaan dan Badan Bukan Kerajaan untuk melaksanakan resolusi pro-women's lib yang telah diluluskan. Kirmani dan Philips (2011: 89) menjelaskan bahawa kebangkitan feminis dalam dunia Islam bermula seawal 1980an. Mir-Hoseini (2003: 111) juga mendapati bahawa kebangkitan wanita Muslim pada abad ke-20 berpaksikan ajaran Islam sebagai perisai dalam menuntut kesetaraan gender selaras dengan kemodenan yang tidak berlawanan dengan syariat Islam.

Gerakan wanita di Timur Tengah dipelopori oleh Huda Sha'rawi seorang feminis yang berasal dari Mesir yang telah mendapat pengiktirafan oleh negaranya atas segala sumbangannya dalam menyokong isu pembelaan terhadap hak-hak wanita pada tahun 1945 (Ellen L. Fleischmann, 1999).

Gerakan wanita di Timur Tengah banyak didokong oleh penulisan ahli-ahli sosiologi, antropologi, sains politik dan para wartawan yang berfokuskan kepada isu kontemporari di negara-negara Timur Tengah (*Ibid*: 93). Gerakan wanita di Mesir, Palestin, Turki dan Iran menyaksikan kepelbagaian elemen yang menyumbang kepada gerakan tersebut di antaranya keadaan sesebuah masyarakat, politik dan budaya (*Ibid*: 120).

Al-Hibri (2013: 402) yang menjadi pengasas kepada 'Karamah' dalam menghimpunkan 400 peguam wanita Islam di Timur Tengah dan Afrika Utara bagi memperjuangkan Hak Asasi Manusia pada tahun 1993 menegaskan lagi bahawa, reformasi yang perlu dilakukan oleh wanita Islam hendaklah berlandaskan hukum Islam dan tidak terpesong darinya. Perjuangan yang berfokuskan kesaksamaan gender dalam perundangan Islam ini telah diajar kepada pemimpin-pemimpin wanita dari seluruh dunia. Karamah berjaya mengubah cara hidup dan menolak balik perundangan nenek moyang mereka dalam memperkasakan wanita Islam untuk bersuara, bekerjasama dengan pakar perundangan, peguam dan pemimpin untuk membawa perubahan (*Ibid*: 403).

Hammami (2004: 133) dan Fawzy (2004: 28) mendapati bahawa gerakan wanita di Palestin dan Mesir lebih tertumpu pada perjuangan terhadap isu-isu berkaitan hak-hak wanita dalam perkahwinan dan kekeluargaan berbanding dengan isu-isu lain. Isu keganasan terhadap wanita juga menjadi topik utama dalam agenda perbincangan berkaitan hak-hak wanita. Piagam Wanita 1994 merupakan fokus utama dalam gerakan wanita di Palestin (Penny Johnson, 2004: 147). Model Parlimen pada tahun 1998 merangka dan membincangkan perundangan dari sudut keadilan, kesaksamaan dan hak asasi wanita (*Ibid*). Hammami mendapati, isu-isu politik juga merupakan antara faktor penting yang menyumbang kepada perjuangan wanita berbanding hak-hak wanita dalam bidang ekonomi (Hammami, 2004: 132).

Di Maghribi pula, selama lebih 30 tahun, NGO wanita dan hak asasi manusia telah bertindak dan bersepakat dalam memperjuangkan hak-hak wanita. Namun yang demikian, terdapat perselisihan pendapat antara perjuangan hak-hak wanita yang berteraskan nilai-nilai Islam dan perjuangan menurut adat tradisi tempatan. Namun perselisihan berakhir dengan penerimaan Parlimen dalam pengubalan Undang-Undang Keluarga yang baru dan diisytiharkan pada Februari 2004. Guessous (2012: 521) dan Hursh (2012: 303) bersependapat bahawa perjuangan dalam memperkasakan hak-hak wanita muslim di Maghribi perlu didasari model pembaharuan undang-undang keluarga Islam terlebih dahulu dan diikuti dengan model yang mendapat sokongan padu daripada pemimpin politik dan sosial kerajaan berdasarkan budaya masyarakat tempatan

(Hursh, 2012). Dalam menggalakkan keadilan, ekuiti dan kesaksamaan untuk melindungi hak-hak wanita dalam ekonomi, ianya memerlukan dasar ekonomi dan dasar sosial yang sesuai. Setelah itu, barulah wanita benar-benar boleh dilindungi dan mendapat manfaat daripada undang-undang sesebuah negara yang telah digubal (Guessous, 2012).

Perjuangan wanita Islam di Senegal juga turut memperlihatkan kempen NGO wanita tempatan dalam memperjuangkan pembaharuan undang-undang keluarga tempatan dengan memberi fokus kepada konsep hak-hak wanita dengan laungan slogan '*We don't want equality; we want to be given our rights*' (Nadine Sieveking, 2007: 39). Tuntutan perjuangan hak-hak wanita Islam di negara ini berfokuskan kepada istilah 'pemberian hak dan bukan kesamarataan'.

Menurut Barlow dan Akbarzadeh (2006: 1481), kewujudan CEDAW telah membangkitkan kesedaran wanita Sudan dalam memperjuangkan hak-hak mereka. Dalam pertengahan abad ke-20, muncul dua golongan feminis iaitu feminis yang memperjuangkan Islam dan yang berfahaman sekular. Feminis Islam bertujuan untuk membawa hak-hak wanita dalam kerangka konseptual Islam berdasarkan al-Quran dan al-Hadis. Sebaliknya, feminis sekular mencabar konseptual feminis Islam dengan menghebahkan fahaman feminisme yang sama antara feminis Islam dan bukan Islam.

Perjuangan Feminis di Malaysia

Pergerakan wanita di Malaysia tidak menjadikan teori Barat dalam ideologi feminisme sebagai teori yang diamalkan di Malaysia. Teori Barat yang terdiri daripada fahaman feminisme radikal, marxis dan sosialis, liberal serta pasca moden tidak dijadikan asas kepada perjuangan gerakan wanita di Malaysia (Cecilia Ng et al., 2006: 10). Gerakan wanita di Malaysia dapat dibahagikan kepada empat fasa iaitu anti kolonial 1946 (*Ibid*: 17), politik pasca kemerdekaan 1963, perkembangan dan identiti politik 1969 dan pasca gerakan reformasi 1999. Gerakan wanita di Malaysia dikaitkan dengan Islam, bermula seawal 1980-an (*Ibid*: 28).

Kesedaran wanita terhadap hak-hak asasi amat mempengaruhi kegiatan NGO wanita di Malaysia dalam dua dekad terakhir abad ke-20 (Makmor Tumin, 2006: 24). Wanita Muslim memperjuangkan hak-hak mereka melalui pertubuhan-pertubuhan wanita Islam tempatan untuk merealisasikan kesaksamaan, keadilan, kebebasan dan maruah seperti yang terdapat dalam al-Quran tanpa mencabar Islam sebagai agama (Frank Martela, 2006: 16). Pergerakan wanita Islam di Malaysia mendapati bahawa, Undang-Undang Keluarga Islam gagal memberikan keadilan yang telah ditetapkan dalam al-

Quran sekaligus gagal mencerminkan gaya hidup Islam yang sebenar (Lynn Welchman, 2011: 1). Dua strategi pembaharuan yang berlandaskan keadilan dan kesamaratan telah diperjuangkan iaitu penafsiran dari sudut agama dan sistem undang-undang Islam (Rebecca Foley, 2004: 59).

Perjuangan feminisme Islam di Malaysia adalah perjuangan dalam pembebasan dari sebarang keganasan daripada kaum lelaki sekiranya berlaku pelanggaran hak yang boleh mengganggu kesejahteraan dalam kehidupan (Rohana Ariffin, 1999: 417). Pelanggaran hak-hak terhadap wanita yang telah dilaksanakan oleh orang Islam sendiri atas nama Islam, ternyata perlu ditegakkan (Zaleha Kamaruddin & Raihanah Abdullah, 2007: 41). Apabila hak-hak yang sepatutnya diperolehi oleh para wanita tidak dapat diberikan, maka pelanggaran hak-hak tersebut perlu diperjuangkan. Usaha kerajaan dan badan bukan kerajaan di Malaysia, dalam memperbaiki status wanita Islam, tidak seharusnya dilihat sebagai gerakan pembebasan wanita seperti di Barat. Usaha yang dilaksanakan sangat berbeza, di mana usaha yang dituntut adalah pemberian hak yang sewajarnya kepada kaum wanita. Pertubuhan-pertubuhan wanita di Malaysia tidak sewajarnya berhenti memperjuangkan keadilan dalam memberikan hak yang telah dijamin oleh Islam kepada para wanita (*Ibid*: 50).

Kejayaan wanita di Malaysia amat bergantung pada kegiatan-kegiatan bersifat *grass root* yang dirancang dan dikendalikan oleh ratusan pertubuhan sukarela dalam memperjuangkan, memperbaiki dan mempertingkatkan hak-hak wanita dalam pelbagai aspek (Nik Safiah Karim, 1990: 32). Dalam usaha untuk menuntut keadilan hak-hak melalui sistem perundangan Islam pula, perkumpulan wanita perlu terlibat secara aktif dalam projek penafsiran teks dan undang-undang Islam (Noraini Othman, 2006: 339). Wanita mula mengambil inisiatif untuk menjadikan Islam sebagai senjata utama dalam perjuangan feminisme. Pelbagai usaha yang dipergiatkan untuk membantu pergerakan ini antaranya dalam bidang penulisan.

Laporan Akhir “Kajian Inventori Penyelidikan Pembangunan Sosial di Malaysia 2001-2005” (2006: 13) menerusi bab 3 berkaitan kajian gender, wanita, keluarga dan masyarakat mendapati bahawa terdapat 192 kajian yang dijalankan berkaitan wanita, keluarga dan masyarakat yang dilaksanakan oleh para pengkaji dari universiti di Malaysia bagi tempoh lima tahun (2001-2005). Di antara tema yang sering diutarakan adalah kajian berkaitan wanita adalah penglibatan wanita dalam pekerjaan dan pembangunan negara, wanita mendepani arus teknologi maklumat, perkahwinan, institusi keluarga, perceraian dan konflik keluarga, keganasan rumah tangga dan perlindungan undang-undang. Hal yang demikian menunjukkan bahawa wanita di Malaysia

telah semakin giat dalam memperjuangkan hak-hak mereka melalui bidang penulisan.

Kausar dan Zaleha (2002: 5) mengetengahkan permasalahan wanita menurut falsafah feminis kepada permasalahan psikologi dan isu perundangan. Terdapat empat bab berkaitan isu wanita dibincangkan dalam penulisan ini. Pengaruh barat didapati menyumbang kepada gerakan feminisme kepada negara-negara lain di dunia. Negara Islam memerlukan transformasi dalam memperjuangkan gerakan ini berlandaskan kepada sumber perundangan Syariah yang utama iaitu al-Quran dan al-Hadith supaya tidak terpesong dari ajaran Islam yang sebenar.

Baterah dan Che Zarinna (2006: 144) berkongsi pendapat berkaitan gerakan emansipasi wanita dalam kajian yang melibatkan seramai 246 orang wanita Islam di Shah Alam, Selangor. Kajian ini berkaitan pandangan mereka terhadap gerakan emansipasi wanita. Seramai 53.3 peratus menyatakan bahawa tidak wujudnya gerakan pembebasan wanita dalam Islam. Namun apa yang diperlukan adalah kesedaran masyarakat dalam memberikan hak-hak yang sepatutnya kepada wanita Islam.

Zaleha Kamaruddin dan Raihanah Abdullah (2008: 180) yang sering mengetengahkan perjuangan wanita dalam penulisan mereka berpendapat bahawa Malaysia adalah sebuah negara yang tidak menghalang seseorang suami untuk berpoligami seperti yang diamalkan di Mesir, Jordan, Pakistan, dan Indonesia. Namun yang demikian, pemantauan melalui tindakan undang-undang telah dijalankan bagi mengatasi masalah penderaan terhadap isteri dalam berpoligami. Penderaan yang dimaksudkan sama ada penderaan berbentuk fizikal dan penderaan mental. Melindungi wanita melalui pelaksanaan undang-undang dalam berpoligami dapat membantu bagi memastikan agar hak-hak wanita terpelihara.

PENGALAMAN PENGAJARAN PENDIDIKAN HAK-HAK WANITA MUSLIM

Perkongsian pengalaman beberapa buah Negara Islam di peringkat antarabangsa menambah semangat para wanita untuk menceburkan diri dalam memperjuangkan hak-hak wanita Muslim. Perjuangan yang berkonsepkan pendidikan sebagai pengemudi dan penjana idea masyarakat dalam memelihara hak-hak wanita, dianggap sebagai satu wasilah yang sangat berkesan. Keberkesanan dalam sesebuah pedagogi bergantung kepada tenaga pengajar sebagai penggerak bagi kurikulum yang digubal. Beberapa model juga turut diketengahkan di persada antarabangsa dalam memastikan pengajaran

berkaitan pendidikan hak-hak wanita dalam pendidikan hak-hak asasi manusia dilaksanakan dengan berkesan.

Model Pengajaran Pendidikan Hak-Hak Wanita Muslim

Terdapat beberapa penulisan di peringkat antarabangsa yang mengetengahkan model pengajaran bagi pendidikan hak-hak wanita Muslim. Shukriyyah (2008: 345) dan Tibbits (2002: 163) menegaskan bahawa pendidikan yang berkonsepkan model merupakan satu komponen penting dalam dunia pendidikan. Republik Syria perlu menyediakan model konseptual pengajian hak asasi manusia dalam semua peringkat pengajian bermula dari pra sekolah hingga ke peringkat ijazah. Model amat diperlukan sebagai rujukan para guru pakar dalam melaksanakan pengajian.

Korpus ‘Gerakan Hak Asasi Manusia’ berkait rapat dengan Hak-hak Wanita dalam Islam. Muedini (2012: 105) memberi kefahaman tentang hak-hak asasi kepada pelajar dengan memberi penekanan terhadap elemen hak-hak wanita dalam Islam. Islam mengajar untuk memelihara dan memperbaiki hak-hak yang seharusnya diterima oleh setiap individu. Ajaran yang terdapat dalam Islam berperanan dalam memperkenalkan hak asasi manusia kepada masyarakat.

Terdapat tiga model Pendidikan Hak Asasi Manusia yang diketengahkan oleh Tibbits (2002: 163) berdasarkan pengalamannya. Model tersebut adalah Model Nilai dan Kesedaran, Model Akauntabiliti dan Model Transformasi. Model-model ini turut dijadikan panduan dalam melaksanakan pendidikan berkaitan hak-hak wanita kerana pengajian hak asasi manusia merupakan cabang utama pendidikan hak-hak wanita.

Gharavi (2012: 1791) dan Kassam (2013) menjadikan al-Quran dan hadith sebagai panduan utama dalam menjayakan pengajaran berkaitan pendidikan hak-hak wanita. Sorotan literatur dalam al-Quran, hadith dan sirah nabi dijadikan sandaran dalam mendedahkan hak-hak wanita kepada para pelajar. Modul juga merupakan bahan bantu yang sangat berkesan dalam memastikan objektif dalam satu sesi pengajaran dan pembelajaran tercapai (Kassam, 2013). Modul merupakan bahan pengajaran tambahan yang digunakan oleh tenaga pengajar untuk mendapatkan maklumat dan memindahkan maklumat tersebut dengan mudah kepada para pelajar (South East Asia Programme Cambodia UNIFEM, t.t.).

Pendidikan hak-hak wanita di sisi Rasulullah SAW adalah model yang terbaik untuk diikuti kerana wanita dipandang mulia dan terjaga kedudukannya melalui peraturan yang terkandung di dalam al-Quran sebagai

landasan. Pengajaran Rasulullah SAW mementingkan peribadi guru, sukatan pelajaran, tempat mengajar, kemahiran dan kaedah pengajaran guru untuk mengimplementasikan sesebuah kurikulum agar berkesan. Gharavi (2010: 1239) menegaskan lagi bahawa, 'pendidikan' berkaitan pengajian wanita Islam sebagai satu keperluan dalam mendepani serangan budaya serta isu berkaitan hak-hak wanita.

Di Tehran, pengajian berkaitan hak-hak wanita di peringkat siswazah mengetengahkan al-Quran dan hadith sebagai model utama dalam mendidik wanita. Gharavi (2012: 1791) menjelaskan bahawa penelitian undang-undang yang terdapat di dalam al-Quran dan hadith merupakan keperluan dalam merancang pendidikan berkaitan wanita. Pendidikan berkaitan pengajian wanita Islam hendaklah selari berdasarkan hujah yang terdapat di dalam al-Quran dan hadith. Ianya mampu mendekatkan wanita dengan intipati yang terdapat di dalam al-Quran sebagai panduan hidup masyarakat.

Sebagai sebuah negara yang telah lama berdepan dengan kemelut pencabulan hak-hak asasi manusia, Abu al-Rub (2012: 186) dan I'mār (2008: 127) mendapati bahawa pendedahan elemen hak asasi manusia telah diterapkan dalam era pendidikan di Palestin. Abu al-Rub mendapati bahawa hak-hak asasi manusia telah diajar dalam kurikulum pendidikan sivik. Menurutnya, sikap serta peranan guru, buku teks dan iklim pembelajaran adalah tunggak utama dalam memastikan pengajian hak asasi manusia dalam kalangan rakyat Palestin tercapai.

I'mār (2008: 182) dalam kajiannya turut membuat penelitian terhadap pendapat 152 orang guru yang mengajar di daerah Nablus, Palestin tentang pendedahan hak asasi manusia dalam kalangan pelajar dari sudut pengetahuan, moral dan kemahiran. Sebagai sebuah negara yang berdepan dengan pencabulan hak asasi manusia yang turut menyaksikan wanita menjadi mangsa kezaliman, I'mār mendapati bahawa buku teks amat diperlukan dalam pengajaran untuk memastikan pengajaran dan pembelajaran berkesan dan meresap ke dalam jiwa pelajar, di samping kerjasama yang erat antara para guru, pentadbir sekolah dan pertubuhan hak asasi manusia. Kerajaan juga diseru agar memperbanyakkan graduan lulusan hak asasi manusia di universiti dalam peringkat ijazah sarjana supaya dalam berkhidmat dalam masyarakat di Palestin (*Ibid*: 241).

Pelbagai model dan teori telah dibangunkan dalam pendidikan hak-hak wanita sama ada menerusi kurikulum tersebut dengan sendirinya, mahupun diterapkan melalui pengajaran pendidikan hak-hak wanita dalam pendidikan hak asasi manusia di sekolah mahupun di peringkat universiti. Model dan teori

yang terbina ini menjadi kayu ukur dalam menjalankan kajian ini dengan lebih mendalam melalui konteks pengajaran di Institut Pendidikan Guru.

Model-model yang telah dihasilkan oleh para pengkaji yang terdahulu dalam pendidikan hak-hak wanita Muslim dapat dikategorikan kepada dua tema iaitu pengajaran hak-hak wanita berdasarkan model pendidikan hak-hak wanita dan model pendidikan hak asasi manusia. Pengajaran hak-hak wanita melalui pendidikan hak asasi manusia juga merupakan salah satu cabang pengajian hak-hak wanita yang sering dilaksanakan. Walaupun terdapat banyak model pengajaran hak-hak wanita Muslim ini, namun model Rasulullah SAW adalah merupakan model yang terbaik dan seharusnya menjadi panduan utama di samping model-model yang sedia ada.

Pengajaran Hak-Hak Wanita Muslim Menurut Islam

Rasulullah SAW sangat mengambil berat tentang pendidikan yang diberikan ke atas wanita Muslim. Rasulullah SAW turut mengajar wanita untuk bersedekah dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās RA:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ وَمَعَهُ بِلَالٌ فَظَنَّ أَنَّهُ لَمْ يُسْمِعْ ، فَوَعظَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ
بِالصَّدَقَةِ فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تُلْقِي الْقُرْطَ وَالْخَاتَمَ ، وَبِلَالٌ يَأْخُذُ فِي طَرْفِ ثَوْبِهِ .

“Rasulullah SAW keluar bersama Bilal dan dia mengira bahawa mereka tidak mendengar, maka Nabi memberi pelajaran kepada wanita dan memerintahkan untuk bersedekah, maka seorang wanita memberikan anting-anting dan cincin emasnya, dan Bilal memasukkannya ke saku bajunya.”¹

(Hadith riwayat al-Bukhārī)

al-‘Asqalānī (1989: 256) menjelaskan bahawa Rasulullah SAW menuntut agar seorang pemimpin mengajar wanita dalam perkara yang berkaitan dengan Syariat Islam. Bukan sahaja suami yang perlu mengajar isterinya, bahkan seorang pemimpin juga perlu mengajar para wanita di bawah jagaan mereka agar hidup berlandaskan syiar Islam. Dalam hadith di atas, Rasulullah SAW telah mengajar para wanita agar bersedekah sebagai penghapus dosa-dosa yang dilakukan. Hal ini adalah kerana Rasulullah SAW telah diperlihatkan dalam peristiwa Israk dan Mikraj bahawa ramai wanita menjadi penghuni

¹ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-‘Ilm, Bāb ‘Izzah al-Imām al-Nisā’ wa Ta’līmihinna, no. Hadith 98. Lihat Imām Ahmad bin ‘Alī bin Hajr al-‘Asqalānī, *“Fath al-Bārī Sharh Sahīh al-Bukhārī,”* vol. 1 (Beirūt, Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989), 256.

neraka disebabkan banyak mengumpat dan derhaka kepada suami. Maka dengan itu, Rasulullah SAW mengajar para wanita agar memperbanyakkan bersedekah dengan harta yang dimiliki untuk menghapus dosa yang telah dilakukan. Wanita mempunyai hak untuk bersedekah tanpa izin suami bagi harta yang mereka miliki (*Ibid*: 256).

Menurut Zaydān (1994: 251), wanita Muslim perlu menguasai dua cabang ilmu iaitu ilmu berkaitan Syariah Islam dan ilmu duniawi. Syariah Islam merangkumi ilmu berkaitan akidah, tafsir, hadith, sirah dan ibadah termasuk ilmu-ilmu yang khusus untuk para wanita seperti hak-hak seorang isteri dalam perkahwinan. Wanita perlu mendalami dan mempelajari ilmu keagamaan sehingga mencapai tahap *al-faqīhah* (orang yang pakar dan mendalami ilmu fiqh) supaya dapat mengajar ilmu yang diperolehi kepada wanita Muslim yang lain dan menjadi pendakwah yang mampu membantu dalam menyebarkan Islam. Ilmu duniawi pula merupakan ilmu berkaitan perubatan, bersalin, cara mendidik anak dan ilmu lain yang hanya bersesuaian dengan fitrah wanita.

Anjuran mengajar dan mendidik para wanita sama seperti kaum lelaki turut diperlihatkan dalam sirah Rasulullah SAW. Baginda memastikan wanita mendapat hak pendidikan yang sama seperti para lelaki. Dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Abu Sa‘ūd al-Khudrī RA bahawa Rasulullah SAW bersabda:

اجْتَمَعْنَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، فَاجْتَمَعْنَ. فَاتَاهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَعَلَّمَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ، ثُمَّ قَالَ: «مَا مِنْكُنَّ مِنْ امْرَأَةٍ تَقْدِمُ بَيْنَ يَدَيْهَا مِنْ وَلَدِهَا ثَلَاثَةً إِلَّا كَانُوا لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ. فَقَالَتْ امْرَأَةٌ: وَاثْنَيْنِ، وَاثْنَيْنِ، وَاثْنَيْنِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَاثْنَيْنِ وَاثْنَيْنِ وَاثْنَيْنِ.»

*“Berhimpunlah para wanita pada hari sekian, sekian. Maka mereka pun berkumpul. Lalu Rasulullah SAW datang kepada mereka dan mengajarkan kepada mereka apa yang telah diajarkan oleh Allah SWT kepadanya. Setelah itu baginda bersabda: Tidak ada seorang wanita pun di antara kamu yang akan kehilangan tiga orang anaknya, melainkan anaknya itu melindungi ibunya dari api neraka. Seorang perempuan daripada mereka berkata: Wahai Rasulullah, sekiranya dua, dua, dua. Baginda bersabda: Walaupun dua, dua, dua.”*²

(Hadith riwayat Muslim)

² Hadith riwayat Muslim, Kitab al-Bir wa al-Silah wa al-Adāb, Fadl man Yamut lahu walad fa yahtasibuh, no. Hadith 2633. Lihat al-Imām Maḥy al-Dīn Abī Zakariyyā Ibn Sarf al-Nawawī, “*Sharḥ Saḥīḥ al-Muslim*,” vol. 16 (Beirūt: Dār al-Khayr, 1996), 139.

Dalam hadith di atas, al-Nawawī menukilkan daripada Abī Sa‘īd al-Khudrī RA bahawa seorang wanita telah datang berjumpa Rasulullah SAW dan meminta baginda agar mengajar para wanita tentang Islam, sebagaimana yang diajarkan oleh baginda kepada kaum lelaki. Dalam memastikan wanita diberikan hak untuk mendapat pendidikan berkaitan Islam, maka Rasulullah meminta wanita tersebut untuk berkumpul bersama para wanita yang lain pada hari yang ditetapkan untuk proses pengajaran. Pada hari tersebut Rasulullah SAW mengajar kepada para wanita dengan mendedahkan kelebihan wanita yang melahirkan anak bahawa, setiap anak yang dilahirkan merupakan perisai serta pelindung bagi seorang ibu dari api neraka (al-Nawawī, 1996: 140).

Betapa Rasulullah SAW mengambil berat perihal pengajaran hak-hak wanita kepada para wanita di zamannya. Dalam sebuah hadith lagi yang diriwayatkan oleh Abu Musā al-Ash‘arī RA bahawa Rasulullah SAW bersabda:

ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنَ بِنَبِيِّهِ وَأَمِنَ بِمُحَمَّدٍ ﷺ، وَالْعَبْدُ الْمَمْلُوكُ إِذَا أَدَّى حَقَّ اللَّهِ وَحَقَّ مَوْلَاهُ، وَرَجُلٌ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَةٌ فَأَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا، وَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا فَتَزَوَّجَهَا، فَلَهُ أَجْرَانِ.

“Ada tiga orang lelaki yang akan mendapat pahala sebanyak dua kali: seorang dari Ahli Kitab yang beriman kepada Nabinya dan beriman kepada Muhammad SAW, dan seorang hamba sahaya yang menunaikan hak Allah dan hak tuannya, dan seorang yang memiliki hamba wanita lalu dia berbuat baik kepadanya, mendidiknya dengan baik, dan mengajarkan kepadanya dengan sebaik-baik pengajaran, kemudian membebaskannya dan memperisterikannya, maka baginya dua pahala.”³

(Hadith riwayat al-Bukhārī)

al-‘Asqalānī menjelaskan bahawa Rasulullah SAW memberi penegasan bahawa lelaki yang mengajar hamba wanita dan ahli keluarga dengan sebaik-baik pengajaran akan mendapat pahala sebanyak dua kali ganda. Tuntutan dalam memberikan pendidikan yang baik sekali lagi ditegaskan oleh Rasulullah s.a.w dengan memberi gambaran bahawa, sesiapa yang mengajar wanita sekalipun wanita dari golongan hamba, akan mendapat pahala yang berlipat ganda.

Justeru, pengajaran dalam mendidik para wanita berkaitan hak-hak mereka telah diperkenalkan seawal sirah Rasulullah SAW. Adalah menjadi tugas dan

³ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitab al-‘Ilm, Bāb Ta‘līm al-Rajul Amatah wa Ahlah, no. Hadith 97. Lihat al-‘Asqalānī, “*Fath al-Bārī Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*,” vol. 1: 252.

tanggungjawab kita sebagai hamba Allah di muka bumi ini untuk membimbing dan memberi didikan terbaik kepada para wanita melalui proses pedagogi yang ternyata amat berkesan dan terbukti pada lipatan sejarah pada zaman Rasulullah SAW. Pendidikan merupakan cara untuk menyampaikan maklumat yang terbaik dengan mengambil kira faktor-faktor yang mempengaruhi dan menjamin sesebuah pengajaran itu memberi kesan dalam diri pelajar.

Pengajaran Hak-Hak Wanita Muslim di Persada Antarabangsa dan Malaysia

Pengalaman pengajaran dan pendedahan berkaitan hak-hak wanita Muslim telah dibincangkan oleh beberapa penulis yang berkongsi pengalaman, teori dan kajian mereka dalam usaha menyokong pengajaran hak-hak wanita di persada antarabangsa. Kassam (2013), Henry (2006: 109), Raihanah (2007: 244), Shukriyyah (2008: 345), I'mār (2008: 127), Khurshid (2012: 162), Gharavi (2012: 1791), Abu al-Rub (2012: 186) dan Muedini (2012: 105) telah berkongsi pendapat dalam penulisan dan kajian berkaitan hak-hak wanita dalam Islam. Penerapan elemen hak-hak wanita diajar melalui subjek-subjek tertentu berdasarkan kesesuaian budaya dan negara masing-masing. Kesemuanya diajar di sekolah, kolej dan di institusi pengajian tinggi di negara masing-masing.

Pengajaran hak-hak wanita muslim tersebut masing-masing diterapkan dalam pedagogi melalui enam subjek yang berikut iaitu Hak-Hak Wanita, Hak Asasi Manusia, Politik Timur Tengah, Islam dan Gender, Wanita dan Isu Gender dalam Islam dan subjek Kemanusiaan merangkumi Pendidikan Islam, Bahasa Arab dan Sains Kemasyarakatan.

Pengajaran Pendidikan Hak-Hak Wanita Muslim Melalui Mata Pelajaran dan Penyelidikan

Hak-hak wanita turut diketengahkan melalui subjek hak asasi manusia. Henry (2006: 109), Shukriyyah (2008: 345) dan Abu al-Rub (2012: 186) berkongsi kajian dan pengalaman tentang pengajaran hak-hak wanita dalam hak asasi manusia. Henry (2006: 102) mengendalikan pedagogi di kolejnya berasaskan pemikiran kritikal pelajar terhadap alam sekeliling berkaitan hak-hak wanita. Shukriyyah (2008: 345) menegaskan pengajian hak asasi manusia di semua peringkat pengajian bermula seawal pra sekolah hingga peringkat ijazah memerlukan model konseptual pengajaran. Abu al-Rub mendapati bahawa pendedahan elemen hak asasi manusia diterapkan dalam kurikulum pendidikan sivik di Palestin di peringkat sekolah (Abu al-Rub, 2012: 189).

Pendidikan hak-hak wanita di peringkat sekolah juga turut diterapkan melalui subjek kemanusiaan merangkumi kurikulum Bahasa Arab, Pendidikan Islam dan Sains Kemasyarakatan bagi pelajar yang berumur antara 11 hingga 12 tahun (I'mār, 2008: 127). Pendedahan secara tidak langsung dilaksanakan oleh para guru dalam memastikan elemen hak asasi manusia diterapkan kepada para pelajar di Palestin. Pelajar perlu mendapat pendedahan berikutan situasi negara mereka yang berdepan dengan kekejaman dan pencabulan hak asasi termasuk pengabaian hak-hak wanita. I'mār (2008) mendapati bahawa pengajaran hak asasi manusia berkait rapat dengan hak-hak wanita.

Khurshid (2012: 162) dan Gharavi (2010: 1242) mengetengahkan pengajaran hak-hak wanita Muslim melalui kursus hak-hak wanita. Pendekatan yang sedikit berbeza, di mana pengajaran melalui pengajian yang berfokuskan wanita diketengahkan menerusi mod penyelidikan bagi pelajar universiti. Pengajaran yang diajar merangkumi tajuk berkaitan wanita dan al-Quran, hak-hak wanita, psikologi dan sosiologi wanita, fisiologi dan kesihatan wanita dan hak wanita dalam ekonomi serta politik. Al-Quran dan al-hadith merupakan rujukan utama dalam memastikan wanita memahami hak-hak mereka melalui pendekatan pedagogi (Gharavi, 2012: 1791).

Pengajaran hak-hak wanita berpandukan al-Quran turut diperkenalkan oleh Kassam melalui kursus wanita dan isu gender dalam Islam. Kassam mengaitkan Islam dalam menjelaskan kepada para pelajar di universitinya tentang hak-hak wanita. Perbezaan di antara wanita di zaman jahiliah dan Islam amat berbeza, sekaligus mampu meyakinkan bahawa hak-hak wanita terpelihara dalam Islam (Kassam, 2013).

Muedini (2012: 105) yang merupakan seorang tenaga pengajar di Jabatan Sains Politik di Kolej Eckerd berkongsi pengalamannya dalam mengendalikan kursus 'Pengajian Politik Timur Tengah' yang mengetengahkan tajuk wanita sebagai tajuk kecil dalam kursus tersebut. Tajuk berkaitan hak-hak wanita Muslim ini diajar selama satu hingga dua minggu sahaja dalam sepanjang semester tersebut. Pendedahan berkaitan Islam dan hak asasi serta Islam dan gender membuka ruang kepada pelajar untuk mendalami dengan lebih terperinci perihal hak-hak wanita menurut syariat Islam (*Ibid*: 103).

Malaysia juga tidak ketinggalan dalam mengetengahkan isu hak-hak wanita tersebut dalam sistem pengajian. Kebimbangan pelbagai pihak tentang gelombang feminisma Barat yang boleh mempengaruhi pemikiran wanita Islam didedahkan kepada pelajar (Raihanah, 2007: 245). Raihanah telah turut berkongsi pengalaman Universiti Malaya di bawah Pejabat Dekan, Fakulti Sastera dan Sains Sosial dalam mengendalikan kursus berkaitan Islam dan Gender walaupun hanya ditawarkan sebagai satu tajuk kecil di bawah Kursus

Gender, Agama, Adat dan Perubahan Sosial. Kursus ini meneliti kedudukan wanita dari kaca mata agama-agama utama di dunia. Kursus ini kemudiannya tidak ditawarkan atas sebab kekurangan pensyarah dan ditawarkan semula oleh Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Universiti Malaya di bawah Kursus Undang-Undang Islam dan Gender pada semester 1 sesi 2006/2007. Pelajar didedahkan dengan realiti perjuangan wanita tanpa mengeneipkan perundangan Islam yang asal (Raihanah, 2007: 248).

Penulisan barat juga memberi inspirasi kepada wanita Muslim dalam menjalankan kajian berkaitan pengajaran hak-hak wanita. Curthoys (2000: 19), Tibbitts (2002: 163), Brett, Gaillard dan Salema (2009: 33) merupakan antara penulis barat yang turut mengetengahkan pengajaran berkaitan hak-hak wanita berdasarkan pengalaman mereka. Penulisan ini turut menambah maklumat tentang pelaksanaan mata pelajaran berkaitan hak-hak wanita di persada antarabangsa. Dalam berkongsi pengalaman masing-masing, Tibbitts (2002: 164) mendedahkan model pengajaran hak asasi manusia, manakala Curthoys (2000: 31) menceritakan pengajian wanita berkonsepkan penyelidikan yang diceburinya dengan mendapat biasiswa feminis di Australia. Brett, Gaillard dan Salema (2009: 47) pula menyediakan kerangka teori sebagai panduan kepada tenaga pengajar dalam mendukung pengajaran sivik kewarganegaraan dan hak asasi manusia.

Pengajaran Pendidikan Hak-Hak Wanita Muslim Di Pusat Pengajian Wanita Di Persada Antarabangsa dan Malaysia

Pengajian berkaitan hak-hak wanita Muslim telah rancak diperkenalkan di Timur Tengah pada akhir abad ke-20 hingga awal abad ke-21. Pengajian berkaitan wanita Muslim ini telah diberikan secara khusus di Women's Studies Center Jerusalem⁴ pada tahun 1989, dan Center For Women Studies, University of Jordan⁵ pada tahun 1998. Di Mesir pula, menerusi Cynthia Nelson Institute for Gender and Women's Studies⁶ pengajian berkaitan wanita turut diberikan perhatian. Tehran juga turut bersama-sama menyahut seruan CEDAW dalam

⁴ "Women's Studies Center," http://www.wsc-pal.org/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=2., dikemaskini 16 April 2013, dicapai 20 April 2013.

⁵ "Center for Women Studies," <http://centers.ju.edu.jp/centers/wsc/home.aspx>., dikemaskini 22 Februari 2013, dicapai 24 Februari 2013.

⁶ "Cynthia Nelson Institute for Gender and Women's Studies," <http://www.aucegypt.edu/GAPP/IGWS/Pages/default.aspx>., dikemaskini 22 Mei 2013, dicapai 24 Mei 2013.

bidang pendidikan dengan memperkenalkan Center for Women's Studies, University of Tehran⁷ pada tahun 2001.

Malaysia juga tidak ketinggalan dalam memberikan pendidikan khusus tentang hak-hak wanita Muslim apabila turut menawarkan mata pelajaran berkaitan hak-hak wanita di Institut Pengajian Tinggi Awam yang terpilih. Pada tahun 1994, Rancangan Pengajian Gender mula diperkenalkan pada sesi 1994/1995 di Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya (Raihanah, 2007: 245). Pengajaran tentang hak-hak wanita Muslim melalui kursus 'Islam dan Gender'. Disebabkan kekurangan tenaga pakar, kursus tersebut tidak lagi ditawarkan dalam Rancangan Pengajian Gender, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya. Pengajaran berkaitan hak-hak wanita muslim ditawarkan semula berdasarkan keperluan oleh Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Universiti Malaya pada semester 1 sesi 2006/2007 dan dinamakan sebagai Kursus Undang-Undang Islam dan Gender.

RUMUSAN

Perbincangan berkaitan pengajaran pendidikan hak-hak wanita Muslim bukanlah satu perkara yang baru dalam perbincangan para sarjana terdahulu. Kebangkitan feminisme berlandaskan al-Quran dan hadis sememangnya perlu diperjelaskan kepada para pelajar agar tidak terikut-ikut dengan pemikiran feminisme Barat sekaligus mendapat tanggapan yang salah terhadap perjuangan dalam mempertahankan hak-hak wanita menurut kaca mata Islam.

Pendedahan berkaitan pengajaran dan pengalaman para tenaga pengajar dalam memberi maklumat berkaitan hak-hak wanita Islam turut dikongsikan dalam penulisan mereka. Model-model pengajaran hak-hak wanita Muslim yang bersesuaian dengan budaya dan politik negara masing-masing juga turut diperkenalkan.

Pendidikan dianggap sebagai agen utama dalam menyebarkan maklumat kepada para wanita di Malaysia mahupun di persada antarabangsa. Guru yang berkualiti menjamin pendidikan yang berkualiti. Peranan pendidik yang menjadi tenaga pengajar di sekolah, kolej serta IPTA di dunia membuktikan bahawa pendidikan hak-hak wanita memerlukan kerjasama yang jitu dalam bidang pendidikan. IPG juga ternyata turut tidak ketinggalan dalam menyahut cabaran pendidikan negara untuk memberi pendedahan kepada para wanita Muslim berkaitan hak-hak mereka (Sharifah Nooraida & Raihanah Abdullah, 2014: 73).

⁷ "Center for Women's Studies," [http://www.ut.ac.ir/en/contents/CWS/Center.for.Women's.Studies.\(CWS\).html](http://www.ut.ac.ir/en/contents/CWS/Center.for.Women's.Studies.(CWS).html)., dikemaskini 24 Mei 2013, dicapai 24 Mei 2013.

Justeru, dalam menyebarkan maklumat sekaligus mendedahkan hak-hak wanita Muslim kepada para pelajar, kerjasama yang padu dan minat yang ditunjukkan oleh para pensyarah merupakan faktor kejayaan sesebuah pedagogi. Peranan guru sebagai penyebar maklumat dalam pedagogi yang dilaksanakan adalah merupakan aset utama dalam memajukan sistem pendidikan negara.

RUJUKAN

- Al-‘Asqalānī, Imām Ahmad bin ‘Alī bin Hajr (1989). *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Abu Al-Rub, Emad (2012). “The Degree of the Inclusion of Human Rights Values in Palestinian Civic Education Curriculum at Higher Basic Stage, Their Teaching Status, and the Degree of these Values Acquisition Among Students.” Master Dissertation, An-Najah National University, Palestine.
- Ahmad Mohd Salleh (2011). *Kurikulum, Metodologi dan Pedagogi Pengajian Islam*, ed. ke-2. Selangor: Oxford Fajar Sdn. Bhd.
- Baterah Alias & Che Zarinna Sa’ari (2006). *Islam dan Emansipasi Wanita*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Brett, P. Gaillard, P.M. & Salema, M.H. (2009). *How All Teachers Can Support Citizenship and Human Rights Education: A Framework for the Development of Competences*. Belgium: Council of Europe.
- Al-Būfī, Muhammad Sa’īd Ramadān (1991). *Fiqh al-Sīrah al-Nabawī*. Beirut: Dār al-Fikr al-Ma’āsir.
- Cecilia Ng, Maznah Mohamad & Tan Beng Hui (2006). *Feminisme and the Women’s Movement in Malaysia An Unsung (R) Evolution*. New York: Routledge.
- Curthoys, A. (2000). “Gender Studies in Australia: A History.” *Australian Feminist Studies*, vol. 15 (31), 19-38.
- Dover, A.G. (2013). “Teaching for Social Justice: From Conceptual Frameworks to Classroom Practices.” *Multicultural Perspectives*, vol. 15 (1), 3-11.
- Fawzy, Essam. (2004). “Muslim Personal Status Law in Egypt: The Current Situation and Possibilities of Reform Through Internal Initiatives,” dalam *Women’s Rights & Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, ed. Welchmen, L. New York: Zed Books Ltd.

- Fleischmann, E. L. (1999). "The Other "Awakening": The Emergence of Women's Movements in the Modern Middle East, 1990-1940," dalam *A Sosial History of Women & Gender in the Modern Middle East*, ed. Meriwether, M. L. & Tucker, J. E. United States of America: Westview Press.
- Foley, R. (2004). "Muslim Women's Challenges to Islamic Law the Case of Malaysia." *Feminist Journal of Politics*, vol. 6 (1), 53-84.
- Gharavi, N. (2010). "Islamic Women Studies is Important and Necessary," *Procedia Social and Behavioral Science*, vol. 9, 1238-1243.
- Gharavi, N. (2012). "What is Women's Studies in Islam?" *Procedia Social and Behavioral Science*, vol. 46, 1790-1794.
- Al-Ghazālī, al-Imām Abī Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad (1998). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Guessous, N. (2012). "Women's Rights in Muslim Societies: Lessons from the Moroccan Experience." *Philosophy & Social Criticism*, vol. 38 (4-5), 525-533.
- Hammami, Rema (2004). "Attitudes Towards Legal Reform of Personel Status Law in Palestine," dalam *Women's Rights & Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, ed. Welchmen, L. New York: Zed Books Ltd.
- Henry, M. (2006). "Human Rights in the College Classroom: Critical Thinking about Their Complex Roots." *Peace & Change*, vol. 31(1), 102-116.
- Al-Hibri, Azizah (2013). "Remembering Hypatia's Birth: It Took a Village." *Hypatia*, vol. 28 (2), 309-403.
- Hursh, J. (2012). "Advancing Women's Rights Through Islamic Law: The Example of Morocco." *Berkeley Journal of Gender, Law & Justice*, vol. 27 (2), 252-305.
- Idzuafi Hadi Kamilan, Zinatul Ashiqin & Latifah Amin (2011). "Teaching of Bioethics and Biotechnology Law in Malaysian Law Schools." *Procedia Social and Behavioral Sciences*, vol. 15, 1518-1520.
- I'mār, Imān 'Abd Allāh (2008). "Madā al-Ilmām bi Ḥuqūq al-Insān ladā Ṭalabah al-Madāris al-Thānawīyyah bi Muḥāfazah Nāblas Falastīn Min Wajhah Nazr al-Mu'allimīn." Master Dissertation, Universiti Kebangsaan al-Najāh, Nablus, Palestine.
- Johnson, P. (2004). "Agents for Reform: The Women's Movement, Social Politics and Family Law Reform," dalam *Women's Rights & Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, ed. Welchmen, L. New York: Zed Books Ltd.

- Kamarul Azmi Jasmi, Ab. Halim Tamuri & Mohd Izham Mohd Hamzah (2009). "Sifat dan Peranan Keperibadian Guru Cemerlang Pendidikan Islam (GCPI) dan Hubungannya dengan Motivasi Pelajar." *Jurnal Teknologi*, vol. 51(E), 57-71.
- Khurshid, Ayesha (2012). "Globalization and Women's Rights: Islamic Traditions of Modernity in A Transnational Women's Education Project." Theses Ph.D, University of Wisconsin, Madison.
- Kirmani, N dan Phillips, I. (2011). "Engaging with Islam to Promote Women's Rights: Exploring Opportunities and Challenging Assumptions." *Progress in Development Studies II*, (2), 87-99.
- Makmor Tumin (2006). *Wanita di Malaysia: Perjuangan Menuntut Hak*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Martela, F. (2006). "Fighting for Women's Rights in An Islamic Context - A Case Study of Malaysia." Modul, Course of Transforming Gender Ideologies in Society Gender & Development Studies, Asian Institute of Technology.
- Mir-Hosseini, Z. (2003). "The Construction of Gender in Islamic Legal Thought: Strategies Reform," dalam *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women*, ed. Hjh Nik Noraini Nik Badlishah. Kuala Lumpur: Sister in Islam.
- Mohd Salleh Lebar (2003). "Pendidikan Guru di Malaysia Kini: Perkembangan Profesionalisme dan Peningkatan Yang Berkualiti." Prosiding, Seminar Penyelidikan Pendidikan Guru Peringkat Kebangsaan, Kuching, Sarawak, 19-20 Ogos 2003.
- Moore, J.R. (2009). "Why Religious Education Matters: The Role of Islam in Multicultural Education." *Multicultural Perspectives*, vol. 11 (3), 139-145.
- Muedini, F.A. (2012). "Teaching 'Islam and Human Rights' in the Classroom." *Political Science & Politics*, vol. 45 (1), 101-105.
- Al-Nawawī, al-Imām Maḥy al-Dīn Abī Zakariyyā Ibn Sarf (1996). *Sharḥ Saḥīḥ al-Muslim*. Beirut: Dār al-Khayr.
- Nik Safiah Karim (1990). *Wanita Malaysia: Harapan dan Cabaran*. Kuala Lumpur: K Publishing & Distributors Sdn. Bhd.
- Noornajihan Jaafar & Ab. Halim Tamuri (2012). "Pedagogi Rasulullah SAW dalam Pengajaran." Kertas kerja, Persidangan Kebangsaan Pendidikan Islam, Seremban, 3-6 Julai 2012.

- Noraini Othman (2006). "Muslim Women and the Challenge of Islamic Fundamentalism/Extremism: An Overview of Southeast Asian Muslim Women's Struggle for Human Rights and Gender Equality." *Women's Studies International Forum*, vol. 29 (4), 339-353.
- Raihanah Abdullah (2007). "Pengajian Gender dan Islam di Institut Pengajian Tinggi Awam di Malaysia: Pengalaman Universiti Malaya," dalam *Pengajian Islam di Institut Pengajian Tinggi Awam Malaysia*, ed. Mohd. Fauzi Hamat, Joni Tamkin Borhan & Ab. Aziz Mohd Zin. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Roald, A.S. (2012). "The Conversion Process in Stages: New Muslims in the Twenty-First Century." *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 23 (3), 347-362.
- Rohana Ariffin (1999). "Feminism in Malaysia: A Historical and Present Perspective of Women's Struggles in Malaysia." *Women's Studies International Forum*, vol. 22 (4), 417-423.
- Seymour, J.L. (2013). "Religious Education for Justice and Human Rights: A Commitment of the Religious Education Association." *Religious Education*, vol. 108 (4), 349-351.
- Sharifah Nooraida Wan Hasan & Raihanah Abdullah (2014). "Pengajaran Pendidikan Hak-Hak Wanita Muslim: Pengalaman Institut Pendidikan Guru di Sarawak." *Online Journal of Islamic Education*, vol. 2 (1), 65-75.
- Shukriyyah, Haqqī (2008). "Mafāhīm Ḥuqūq al-Insān wa Madā Kifāyatihā min Wajhati Nazari al-Mudarrisīn wa al-Muwajjihīn al-Ikhtisāsiyyīn." Master Dissertation, Damsyik University, Syria.
- Sieveking, Nadine (2007). "We Don't Want Equality; We Want to be Given Our Rights: Muslim Women Negotiating Global Development Concepts in Senegal." *Africa Spectrum*, vol. 42 (1), 29-48.
- South East Asia Programme Cambodia UNIFEM (t.t.). *Training Manual for Trainers the Essentials to Understanding Cedaw, How It Applies in Cambodian Context?* Cambodia: UNIFEM.
- T.p. (2013). "Women's Studies Center," http://www.wsc-pal.org/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=2., dicapai pada 20 April 2013.
- T.p. (2013). "Center for Women Studies," <http://centers.ju.edu.jp/centers/wsc/home.aspx.>, dicapai pada 24 Februari 2013.
- T.p. (2013). "Cynthia Nelson Institute for Gender and Women's Studies," <http://www.aucegypt.edu/GAPP/IGWS/Pages/default.aspx.>, dicapai pada 24 Mei 2013.

- T.p. (2013). "Center for Women's Studies," [http://www.ut.ac.ir/en/contents/CWS/Center.for.Women's.Studies.\(CWS\).html](http://www.ut.ac.ir/en/contents/CWS/Center.for.Women's.Studies.(CWS).html)., dicapai pada 24 Mei 2013.
- Tan, HLE. (2003). "Measuring Up To CEDAW: How Far Short Are Malaysian Laws and Policies?" *The Journal of the Malaysian Bar*; vol. 32 (3), 16-28.
- Tatang Suratno (2010). "Memaknai Etnopedagogi Sebagai Landasan Pendidikan Guru di Universitas Pendidikan Indonesia." *Prosiding, The 4th International Conference on Teacher Education; UPI & UPSI*. Bandung Indonesia, 8-10 November 2010.
- Tibbitts, F. (2002). "Understanding What We Do: Emerging Models For Human Rights Education." *International Review of Education*, vol. 48 (3-4), 159-171.
- Welchman, L. (2011). "Husband's Authority: Emerging Formulations in Muslim Family Laws." *International Journal of Law, Policy and the Family*, vol. 25 (1), 1-23.
- Zaydān, 'Abd al-Karīm (1994). *al-Mufaṣṣal fī Ahkām al-Mar'ah wa al-Bayt al-Muslim fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, vol. 4. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Zaleha Kamaruddin & Raihanah Abdullah (2007). "Emansipasi Wanita pada Abad 21: Islam sebagai Model Perjuangan," dalam *Islam dalam Era Globalisasi*, ed. Mohd Yuswandi dan Siti Suhafzan Sh. Ibrahim. Kuala Lumpur: YADIM Press.
- Zaleha Kamaruddin & Raihanah Abdullah (2008). "Protecting Muslim Women Against Abuse of Polygamy in Malaysia: Legal Perspective." *Hawwa*, vol. 6, 176-201.
- Zaleha Kamaruddin & Zeenath Kausar (2002). "Preface to the First Edition," dalam *Woman's Issues Women's Perspectives*, 2nd ed., ed. Zaleha Kamaruddin & Zeenath Kausar. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Zayn Kassam (2013). "Engendering and Experience: Teaching a Course on Women in Islam. In Teaching Islam, ed. Brannon M. Wheeler," laman sesawang *Oxford Islamic Studies Online*, <http://www.onlinedatabase.librarynet.com.my:2191/article/book/islam-9780195152258-chapter-8>., dicapai pada 19 Februari 2013.

SYAHĀDAH DALAM UNDANG-UNDANG KETERANGAN MAHKAMAH SYARIAH DI MALAYSIA: SATU TINJAUAN LITERATUR

Syahādah in Law of Evidence in Shariah Court in Malaysia: A Literature Review

Azizah Mohd Rapini

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

Ruzman Md Noor

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

ABSTRACT

Syahādah (testimony) is one of the strong methods of proof and there is no dispute about it in terms of acceptance by Islamic scholars as one of the most important evidence after iqrar (confession). The word syahādah implies the evidence of a witness which seems to be true about the rights or interests of others using specific term ashhadu. However, the evidence of a witness in Shariah Court in Malaysia can be accepted not only as syahādah, but it can also be accepted as bayyinah or qarinah. This paper will identify previous studies and related researches touching upon syahādah as a method of proof under Islamic law of evidence directly or indirectly. This study also tries to identify any research with regard to syahādah as applied in Shariah Courts in Malaysia in order to explore any relevant issues to be investigated for further reviews or reforms. Initial findings concluded that there is no dispute among researchers that syahādah is the most important tool of evidence under Islamic law of evidence as well as under civil law system. Only on how the concept and principles in certain part of syahādah is to be interpreted to current situations has become a major discussion.

among scholars and legislators particularly when it comes to the issue of enacting the law regarding syahādah under Shariah Court of evidence in Malaysia.

Keywords: *syahādah, law of evidence, Shariah Court*

PENDAHULUAN

Syahādah telah ditakrifkan oleh fuqaha sebagai pemberitahuan yang bersifat benar tentang hak atau kepentingan orang lain yang disampaikan di hadapan hakim dengan menggunakan lafaz tertentu yang memberi maksud *asyhadu*. Mahmud Saedon telah merumuskan definisi *syahādah* yang diberikan oleh ulama sebagai pemberitahuan yang bersifat benar diberi atas keyakinan dan pasti dan bukan sangkaan, menggunakan lafaz kesaksian dalam majlis kehakiman untuk kepentingan orang lain ke atas orang lain dan bukan bagi kepentingan pihak yang menyampaikan kesaksian bertujuan untuk mensabitkan sesuatu hak atau kepentingan sama ada hak Allah atau selainNya (Mahmud Saedon A. Othman, 1991: 56). Seksyen 3 Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1997 (AKMSWP) dan Enakmen Keterangan Mahkamah Syariah (Negeri Selangor) 2003 (EKMS) mendefinisikan *syahādah* sebagai apa-apa keterangan yang diberikan di Mahkamah dengan menggunakan lafaz *asyhadu* untuk membuktikan suatu hak atau kepentingan. Manakala saksi pula dalam peruntukan dan statut yang sama telah didefinisikan sebagai tidak termasuk plantif, defendan dan orang tertuduh. Ini menunjukkan bahawa *syahādah* atau kesaksian adalah sifat keterangan bagi seseorang saksi. Malah, Kamus Dewan (1994: 1332) sendiri telah mendefinisikan *syahādah* atau *syahahadat* sebagai kesaksian iaitu keterangan yang diberikan oleh orang yang melihat atau mengetahui, juga dikenali sebagai bukti dan kenyataan.

Seksyen 83 (1) EKMS dan AKMS telah memperuntukkan syarat kelayakan seseorang saksi yang boleh diterima keterangannya sebagai *syahādah* sebagai seseorang yang beragama Islam, sempurna akal (*'aqil*), baligh, *'adil* (seseorang yang menunaikan obligasi agamanya, melaksanakan kewajipan agama yang ditetapkan, menahan diri daripada melakukan dosa besar dan tidak terus menerus melakukan dosa kecil), mempunyai ingatan yang baik dan tidak berprasangka atau tiada tohmah. Satu peruntukan tambahan dalam seksyen 84 mensyaratkan keterangan saksi yang boleh diterima sebagai *syahādah* mestilah boleh bercakap, cuma peruntukan tersebut tidak menyatakan syarat boleh bercakap secara langsung tetapi hanya memperuntukkan status keterangan yang hanya berstatus *bayyinah*¹ (bukan *syahādah*) bagi keterangan yang diberikan oleh

¹ Seksyen 3 EKMS dan AKMS mendefinisikan *bayyinah* sebagai keterangan yang membuktikan sesuatu hak atau kepentingan dan termasuklah *qarinah*

saksi bisu. Syarat-syarat yang diperuntukkan tadi selari dengan syarat-syarat yang telah disusun oleh fuqaha dalam kitab mereka.² Cuma peruntukan tentang syarat merdeka tidak diletakkan sesuai dengan ketidakrelevanannya pada masa kini. Penulisan-penulisan sebelum ini penulis membincangkan prinsip-prinsip penting undang-undang keterangan Islam dalam konteks semasa meliputi *syahādah*, *iqrar*, *qarinah*, keterangan dokumen, pendapat pakar, sumpah dan pengetahuan hakim dengan mengemukakan pandangan ulama tradisional dan kontemporari berserta dalil-dalil syarak.

Manakala *syahādah* pula menjadi perbincangan utama hampir separuh dari keseluruhan penulisan, tetapi tiada penjelasan lanjut tentang statut keterangan yang terpakai di Malaysia. Perbincangan tentang syarat kesaksian merupakan isu yang paling panjang dibincangkan. Rujukan juga dibuat terhadap Qanun-E-Shahadat 1984 tentang *tazkiyah al-syuhūd* atau pemeriksaan saksi tetapi tiada ulasan lanjut. Tiga pandangan utama penulis berkaitan syarat kesaksian untuk ditafsirkan semula berdasarkan keperluan semasa ialah tafsiran syarat 'adil, penerimaan saksi orang bukan Islam dan saksi wanita dalam kes selain hudud tanpa meletakkan syarat yang rigid untuk mengelakkan ketidakadilan (Wahbah al-Zuhaylī, 1997). Penulisan Sidi Ahmad Abdullah pula hanya membezakan maksud *bayyinah* dan *syahādah* menurut undang-undang keterangan Islam serta tiada ulasan lanjut berkaitan *syahādah* diperincikan (Sidi Ahmad Abdullah, 1995: 108).

Tiga penulisan lain berkaitan *syahādah* boleh dilihat dalam penulisan Amir Husin Mohd Nor et al. (2006: 17-51), Iknor Azli Ibrahim (2006: 53-69) dan Abdul Basir Mohamad (2006: 156-187) yang hanya membincangkan konsep *syahādah* menurut perspektif Islam tanpa menjelaskan persoalan-persoalan semasa berkaitan pemakaian konsep tersebut pada masa kini dan tiada ulasan statut serta kes dikemukakan. Amir Husin Mohd Nor, Zuliza Kusrin dan Che Maryam Ahmad menjelaskan konsep *syahādah* secara umum meliputi aspek definisi, hukum dan rukun kesaksian, syarat, penarikan semula kesaksian, bilangan saksi dan hukum kesaksian palsu di samping kedudukan saksi kanak-kanak, wanita dan orang bukan Islam dengan mengemukakan dalil-dalil dan pandangan mazhab-mazhab. Penulis merumuskan bahawa kesaksian dalam Islam sangat mementingkan kualiti dan kuantiti saksi dan syarat-syarat yang

² Rujukan bersifat kontemporari boleh dilihat dalam al-Zuhaylī, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, vol. 8 (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1997). Mahmud Saedon telah merumuskan *syurūt al-ada'* sebagai Islam, sempurna akal, baligh, 'adil, kuat ingatan, tiada tohmah, berakhlak mulia atau bermaruah, merdeka, boleh berkata-kata dan melihat, lihat Mahmud Saedon A. Othman, *Undang-Undang Keterangan Islam*, 65.

ditetapkan adalah bertujuan keadilan kepada semua pihak dalam sesuatu kes (Amir Husin Mohd Nor et al., 2006: 51).

Manakala Haji Ibnor Azli hanya membincangkan tentang kedudukan kesaksian wanita menurut pandangan mazhab fiqh dalam kes jenayah hudud dan qisas, takzir dan kes mal dengan mengemukakan dalil-dalil dan pandangan mazhab-mazhab. Abdul Basir Mohamad pula menjelaskan secara ringkas kedudukan tiga metode pembuktian utama iaitu *iqrar*, *syahādah* dan *qarinah* dalam kes sivil Islam atau kes mal dengan mengemukakan dalil-dalil dan pandang mazhab-mazhab secara ringkas di samping dua statut terkenal dalam perbincangan undang-undang keterangan Islam iaitu *Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah* dan Qanun-E-Syahadat 1984 tetapi tiada penjelasan terperinci tentang kandungan statut berkenaan.

Kajian-kajian berkaitan *syahādah* secara khusus boleh dilihat dalam Ismail Mohd @ Abu Hassan yang menggunakan pendekatan perbandingan tentang konsep *syahādah* yang dibincangkan oleh Imam Nawawi dalam kitabnya *Minhaj al-Ṭālibīn* khusus dalam bab atau *Kitab al-Syahādah* dengan AK dari aspek syarat *syahādah*, bilangan saksi, tanggungjawab menyampaikan *syahādah*, kedudukan keterangan dengar cakap dan menarik balik *syahādah*. Penulis dalam kajiannya turut menjelaskan sejarah perkembangan dan penggubalan undang-undang Islam di Malaysia termasuk undang-undang keterangan Mahkamah Syariah. Beliau merumuskan bahawa perbincangan hukum fiqh oleh ulama adalah tidak sama dengan pentadbiran undang-undang walaupun dalam isu yang sama. Hukum fiqh berasaskan pandangan mazhab bersandarkan kepada wahyu dan tradisi mazhab, berbeza dengan sistem perundangan dan penggubalan undang-undang bertulis yang banyak didasarkan kepada faktor sosial.

Hukum fiqh dalam kitab-kitab tradisi hanya merupakan satu bentuk sistem teori kerana tidak membincangkan bagaimana ia diaplikasi sebagai sistem perundangan berbeza dengan enakmen atau undang-undang bertulis yang merupakan satu sistem perundangan yang menjadi asas amalan dan pentadbiran. Seperti kajian yang lain, Ismail Mohd @ Abu Hassan turut merumuskan bahawa AK telah memperuntukkan syarat yang sangat umum dalam penentuan kebolehterimaan keterangan saksi bahawa semua orang adalah layak untuk menjadi saksi dan tiada bilangan saksi yang ditetapkan berbeza dengan prinsip dalam undang-undang keterangan Islam, termasuk yang dibincangkan oleh Imam Nawawi sebagai sampel utama kajian beliau mewakili pandangan ulama fiqh yang menitikberatkan soal syarat dan bilangan saksi (Ismail Mohd @ Abu Hassan, 1997: 192).

Di akhir kajian tersebut, penulis merumuskan bahawa undang-undang Islam yang telah digubal dalam enakmen negeri-negei di Malaysia sebagai mewakili sistem pentadbiran hukum syarak yang kebanyakannya berasaskan pandangan mazhab Shafi'i. Walau bagaimanapun, perbezaan tetap wujud di antara teori fiqh dengan undang-undang bertulis walaupun undang-undang bertulis merujuk sumber-sumber fiqh. Ini kerana teori dalam kitab-kitab fiqh mewakili sumber rujukan hukum syarak manakala yang akan menjadi sumber amalan ialah undang-undang bertulis atau enakmen yang bukan secara keseluruhannya digubal berdasarkan teori fiqh tersebut serta tidak secara keseluruhannya menggambarkan pelaksanaan hukum syarak secara total (Ismail Mohd @ Abu Hassan, 1997: 284). Penulis seterusnya merumuskan bahawa undang-undang keterangan di Malaysia iaitu AK dalam beberapa aspek selari dengan prinsip keterangan mengikut hukum syarak seperti yang dibincangkan oleh Imam Nawawi dalam *Kitab al-Syahādah*nya. Walau bagaimanapun kajian ini tidak membicarakan secara khusus tentang kedudukan *syahādah* dalam statut-statut keterangan Syariah di Malaysia.

Abdul Muin Abdul Rahman dalam kajiannya banyak membuat pendekatan perbandingan tentang konsep *syahādah* di antara undang-undang keterangan Islam dengan undang-undang keterangan sivil dalam AK meliputi aspek definisi, syarat, bilangan saksi, pemeriksaan saksi dan kategori saksi. Rujukan juga telah dibuat terhadap Enakmen Keterangan Mahkamah Syariah Kelantan 1991. Kajian ini tidak melibatkan amalan semasa penggunaan *syahādah* dan kes-kes di Mahkamah Syariah (Abdul Muin Abdul Rahman, 1999: 1). Penulis telah merumuskan bahawa undang-undang keterangan di Malaysia tidak mementingkan soal syarat seperti yang terdapat dalam *syurūt al-tahammul* dan *syurūt al-ada'* dalam undang-undang keterangan Islam. Undang-undang keterangan Malaysia lebih mementingkan kecerdikan saksi atau kefahaman saksi terhadap soalan yang dikemukakan berbanding soal kredibiliti, kejujuran dan akhlak saksi bagi menentukan saksi yang kompeten (*Ibid*: 56).

Pengkaji juga telah merumuskan perbezaan pemeriksaan saksi di antara undang-undang keterangan Malaysia dengan undang-undang keterangan Islam yang memperuntukkan prosedur khusus mengenalpasti kredibiliti saksi melalui proses *tazkiyah al-syuhūd* (*Ibid*: 62). Cuma dalam merumuskan isu kredibiliti saksi penulis berpandangan bahawa perlunya satu pentafsiran yang lebih kontemporari dan fleksibel terhadap istilah '*adil*' dalam syarat saksi supaya sesuai dengan '*wrf*' dan suasana semasa. Begitu juga dengan aspek bilangan saksi yang tidak menjadi satu perkara yang penting dalam undang-undang keterangan Malaysia berbanding undang-undang keterangan Islam yang lebih bersifat berhati-hati dengan menetapkan beberapa kategori keterangan saksi disebabkan sifat *tabi'e* manusia yang mudah lupa (*Ibid*: 86).

Afridah Abas (2007: 214) dalam kajiannya membincangkan secara khusus tentang kedudukan keterangan dengar cakap di Mahkamah Syariah sebagai sebahagian dari perbincangan ulama fiqh dalam bab *syahādah*. Penulis yang telah merumuskan pembahagian keterangan dengar cakap kepada dua jenis iaitu *syahādah ‘ala al-syahādah* dan *syahādah al-tasamu’*, penulis turut merumuskan bahawa pembuktian melalui metode ini masih jarang digunakan di Mahkamah Syariah di Malaysia kerana tidak banyak kes yang menggunakan sumber pembuktian ini dan pengamal undang-undang sendiri yang tidak mengambil perhatian kepada isu ini. Dapatan kajian penulis merumuskan bahawa *syahādah ‘ala al-syahādah* boleh digunakan atas tiket *qarinah* dalam statut keterangan Syariah dan *syahādah al-tasamu’* boleh digunakan menggunakan hujah lakuna sekiranya tiada peruntukan khusus diperuntukkan dalam statut yang membenarkan hukum syarak dirujuk.

Duryana Mohamed dan Afridah Abas (2011) hanya menyentuh sedikit sahaja berkaitan *syahādah* kerana fokus utama kajian mereka adalah perbandingan prosedur mendapatkan keterangan di peringkat pra-perbicaraan di antara prosiding di Mahkamah Sivil dengan Mahkamah Syariah dan tidak melibatkan proses pemeriksaan saksi semasa perbicaraan. Dalam isu *syahādah*, penulis hanya menyentuh secara umum tanggungjawab-tanggungjawab saksi menurut al-Quran untuk memberikan maklumat dan tidak menyembunyikan kesaksian. Kajian ini banyak menumpukan perhatian kepada prosedur pemeriksaan dan penzahiran dokumen dan interogatori dalam kes sivil sahaja dengan rujukan terhadap Akta Tatacara Mal Mahkamah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1998 yang mempunyai persamaan dengan Kaedah-kaedah Mahkamah Tinggi 1980 tentang tanggungjawab saksi untuk bersifat jujur dan adil serta tidak menyembunyikan maklumat yang sangat penting berkaitan sesuatu kes.

Penulisan Zainal Amin Ayub dan Zuryati Mohamed Yusoff (2007: 99-123) pula telah menyentuh sedikit tentang saksi hisbah yang bertanggungjawab dalam mencegah kemungkaran dalam masyarakat sama ada mempunyai hak mengambil tindakan sama terhadap seseorang yang dikhuatiri melakukan maksiat dalam premis peribadinya kerana fokus utama mereka ialah hak seseorang untuk bergerak bebas di premis peribadi tanpa gangguan pihak luar mengikut perpektif undang-undang Islam dan sivil. Dalam bab *syahādah* khususnya penulis hanya mengemukakan dalil-dalil al-Quran tentang hukum dan tanggungjawab memberikan kesaksian. Penulis menyimpulkan bahawa wajib seseorang saksi untuk memberikan keterangan apabila disaman. Walau bagaimanapun sekiranya ia tidak disaman dan ada orang lain yang telah dipanggil oleh pihak berkuasa untuk memberikan kesaksian maka terpulang kepada seseorang saksi sama untuk tampil memberikan kesaksian secara sukarela atau tidak (*Ibid*: 110).

Zulfakar Ramlee (2012: 20-31), dalam kajiannya tentang beban dan tahap pembuktian mengikut pandangan ulama dan aplikasinya di Mahkamah Syariah di Malaysia menyentuh sedikit tentang *syahādah* yang disebut dalam isu tahap pembuktian sebagai satu metode pembuktian yang boleh mencapai tahap *yaqin*. Penulis telah merumuskan bahawa kes hudud yang perlu dibuktikan sampai ke tahap *yaqin* hanya boleh dicapai melalui *iqrar* dan *syahādah* sahaja. Walau bagaimanapun, dalam kes takzir sekiranya pihak pendakwaan berjaya membuktikan kesnya melalui *syahādah*, pihak tertuduh pula perlu membuktikan pembelaannya sekurang-kurangnya sampai ke tahap *zann al-ghālib* kerana pihak pendakwaan telah pun membuktikan kesnya ke tahap *yaqin* (*Ibid*).

‘Imad Muhammad Rabi’ (1999: 407) dalam kajiannya menggunakan pendekatan perbandingan konsep *syahādah* menurut fiqh dengan undang-undang yang terpakai di Jordan, Mesir dan Lubnan dalam prosiding jenayah sahaja. Konsep yang dirumuskan oleh penulis tentang *syahādah* sama dengan konsep keterangan langsung yang diamalkan di Malaysia yang menekankan soal penerimaan secara langsung dari pancaindera. Penulis telah merumuskan bahawa *syahādah* merupakan alat pembuktian yang sangat penting dalam mensabitkan sesuatu kesalahan dan penggunaannya bukan sahaja berlaku dalam sejarah perundangan Islam, malah dalam sejarah perundangan di benua Eropah sejak dahulu lagi. Dalam menjelaskan konsep *syahādah* menurut fiqh penulis merumuskan bahawa disebabkan kedudukannya yang tinggi maka syariat telah meletakkan syarat-syarat yang rigid untuk dipenuhi dalam penerimaannya sebagai keterangan.

Penulis juga berpendapat bahawa *syahādah* merupakan metode pembuktian yang paling utama (*‘imadul ithbat*) dalam prosiding jenayah kerana kejadian jenayah berlaku tanpa diduga dan ia jelas bertentangan dengan undang-undang negara. Oleh itu pensabitannya sangat bergantung kuat kepada mana-mana pihak atau saksi yang telah melihat kejadian jenayah tersebut belaku. Penulis dalam kajian ini juga telah merumuskan kaedah terbaik kepada hakim dalam mengendalikan saksi yang memberikan keterangan yang salah tanpa niat disebabkan oleh beberapa faktor dengan memberikan peluang kepada saksi tersebut memperbetulkan keterangannya. Sama seperti perbahasan dalam penulisan-penulisan lain tentang *syahādah*, penulis turut merumuskan bahawa saksi yang enggan memberikan keterangan tanpa sebab yang munasabah setelah dipanggil oleh mahkamah boleh didakwa dan dihukum jika sabit kesalahan. Berbeza sedikit dengan amalan undang-undang keterangan Islam di Malaysia, penulis merumuskan bahawa syarat-syarat wajib bagi seorang saksi ialah sedar, sukarela dan tidak pernah disabitkan dengan kesalahan jenayah di mana-mana mahkamah. Manakala syarat-syarat wajib untuk kesaksian tersebut

diterima pula ialah dibuat secara terbuka, dibuat di hadapan pihak lawan dan bersumpah sebelum memberikan keterangan. Cuma, satu prinsip yang sama dengan undang-undang keterangan di negara-negara lain ialah hanya kadi atau hakim sahaja pihak yang benar-benar layak untuk menilai segala bentuk keterangan yang dibawa di hadapannya sama ada diterima ataupun tidak.

Kajian di negara yang sama juga telah dilakukan oleh Bisam Nahar al-Butun (2010: 293) melalui kaedah perbandingan di antara *syahādah* menurut fiqh dengan undang-undang bertulis di negara-negara Arab melibatkan Jordan, Mesir dan Iraq. Dengan menggunakan metode *istiqra'*, pengkaji mengemukakan asas-asas perselisihan fuqaha tentang *syahādah* berdasarkan kitab-kitab fiqh pelbagai mazhab, kitab-kitab tafsir untuk isu terminologi dan dalil-dalil di samping kitab-kitab Hadis dalam membincangkan dalil-dalil yang menjadi perbincangan ulama berkaitan *syahādah* dan perbandingannya dengan undang-undang bertulis yang terpakai di negara-negara tersebut. Dalam penulisannya pengkaji merumuskan bahawa penggunaan *syahādah* sebagai alat pembuktian adalah satu perkara yang telah sabit melalui nas-nas syarak dengan ijmak dan apa yang diperuntukkan dalam undang-undang bertulis selari dengan apa yang telah ditetapkan oleh hukum syarak.

Malah kaedah pembuktian ini telah diamalkan sejak dahulu lagi termasuk dalam perundangan ahli kitab, kerajaan Rom dan dalam sejarah perundangan Islam. Walaupun undang-undang bertulis di Jordan dipengaruhi oleh undang-undang Eropah namun masih menerapkan hukum syarak dalam beberapa aspek dan masih ada kelompongan. Perbezaan yang jelas di antara hukum syarak dan peruntukan undang-undang bertulis iaitu dari aspek bilangan saksi yang mencukupi dengan seorang saksi sahaja dalam kes-kes jenayah berbanding hukum syarak sekurang-kurangnya dua orang saksi melainkan kes zina. Begitu juga dengan syarat-syarat saksi dan penentuan saksi yang adil melalui proses *tazkiyah al-syuhūd*. Malah, undang-undang bertulis di negera-negara Arab yang dikaji tidak melihat proses *tazkiyah al-syuhūd* sebagai satu proses yang penting selagi tiada bukti saksi telah melakukan pembohongan, kerana proses *tazkiyah al-syuhūd* dilihat seakan-akan sama dengan perbuatan intipan atau *tajassus* dan tidak wajar dilakukan (*Ibid*: 290).

Walau bagaimanapun, menurut pengkaji undang-undang bertulis di negara-negara Arab secara umumnya tidak jauh berbeza dengan prinsip-prinsip keterangan mengikut hukum syarak berkaitan *syahādah* sebagai kaedah pembuktian yang paling utama dan dalam bab perkara-perkara yang menghalang penerimaan *syahādah* yang sama konsepnya dengan syarat-syarat penerimaan *syahādah* dan sebab-sebab yang menghalang seorang saksi menyampaikan kesaksian seperti saksi yang belum baligh, saksi tohmah, saksi

yang banyak melakukan maksiat, saksi bohong, saksi buta dan saksi yang tidak boleh berkata-kata.

Daripada sorotan literatur tentang berkaitan konsep *syahādah* jelas menunjukkan bahawa *syahādah* merupakan satu metode pembuktian yang sangat kuat dan utama sama ada dalam kes sivil atau jenayah dan tiada perselisihan ulama sama ada ulama tradisional dan kontemporari selari dengan pensyariatannya melalui dalil-dalil syarak. Penulisan tentang *syahādah* tidak akan lari dari membincangkan bab definisi, hukum, keujahan, syarat dan bilangan saksi. Kajian-kajian perbandingan yang pernah dilakukan pun secara keseluruhannya membuktikan ciri-ciri istimewa yang wujud dalam konsep *syahādah* sebagai metode pembuktian yang mementingkan aspek-aspek keadilan sejagat. Walau bagaimanapun, pemakaian konsepnya secara keseluruhan seperti yang dibincangkan oleh ulama tradisional khususnya, perlu dilihat semula untuk diaplikasikan dalam situasi semasa bagi mengelakkan berlakunya ketidakadilan dan salah faham terhadap undang-undang keterangan Islam.

Syarat-Syarat *Syahādah*

Boleh dikatakan penulisan-penulisan tentang *syahādah* akan menjelaskan syarat-syarat kesaksian sebagai salah satu sub-perbincangan utama. Walau bagaimanapun, tidak banyak kajian atau penulisan yang membincangkan secara khusus tentang syarat *syahādah*. Khoo Boo Teong (1994: 117) telah menulis secara khusus tentang syarat-syarat saksi melalui kaedah perbandingan di antara tiga penjuru iaitu hukum syarak, statut keterangan Syariah negeri-negeri dan undang-undang keterangan Malaysia atau AK. Walau bagaimanapun, kajian tersebut tidak membuat ulasan tentang sejarah penggubalan AK dan statut keterangan Syariah negeri-negeri juga tidak menghuraikan aplikasi semasa *syahādah* di Mahkamah Syariah. Pengkaji telah merumuskan persamaan bahawa istilah *syahādah* mempunyai konsep yang hampir dengan keterangan secara langsung yang diberikan secara lisan atau *direct oral evidence* (DOE). Hanya perbezaan yang wujud adalah dari segi sama ada ia mengikat atau tidak dan dari segi syarat-syarat yang bersifat mandatori.

Syahādah akan mengikat hakim jika semua syarat yang ditetapkan dipenuhi manakala DOE akan dinilai oleh hakim sama ada diterima atau tidak. Penulis menjelaskan isu perbezaan di antara '*weight*' atau darjah kebolehpercayaan dengan '*admissibility*' atau kebolehterimaan. Sebagai contoh, syarat memiliki akhlak mulia dalam syarat *syahādah* yang tidak menjadi syarat dalam DOE dalam AK. Ciri tersebut hanya akan menjadi ciri '*weight*' bukan kepada '*admissibility*' dalam AK. Dua konsep yang berbeza kerana '*weight*' dengan

'*admissibility*' adalah setara menurut undang-undang keterangan Islam dan sebaliknya menurut AK yang hanya mementingkan aspek '*admissibility*' selagi seseorang saksi boleh memahami soalan yang dikemukakan dan boleh menjawab soalan dengan rasional. Perbezaan lain yang utama ialah syarat-syarat penyampaian *syahādah* yang bersifat mandatori seperti yang telah disebutkan sebelum ini sedangkan DOE tidak mengambil kira aspek tersebut dalam menentukan penerimaan sesuatu keterangan saksi kerana *syahādah* merupakan sebahagian daripada hukum syarak yang diturunkan oleh Allah sedangkan AK merupakan undang-undang ciptaan manusia (*Ibid*: 128).

Md. Salleh Haji Md. @ Haji Ahmad (1994: 96) pula hanya menumpukan syarat saksi khusus dalam kes akad nikah dan bukan dalam kes-kes mal yang lain. Ada perbezaan yang dijelaskan oleh pengkaji dengan syarat saksi secara umum seperti dalam undang-undang keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia. Sebagai contoh, seseorang saksi dalam akad nikah mestilah seorang yang boleh melihat, mempunyai pekerjaan yang sesuai, bukan wali dan mengenali bakal isteri. Penulis tidak mengemukakan contoh-contoh kes di Mahkamah Syariah berkaitan kehadiran saksi semasa akad nikah untuk melihat sejauh mana kehadiran saksi atau ketidakhadirannya boleh memberi kesan kepada status keterangan dalam kes-kes mal, contohnya dalam kes pengesahan lafaz taklik yang dibuat selepas akad nikah. Penulis mengemukakan pendapat yang *rajih* bahawa kesaksian merupakan rukun atau syarat sah perkahwinan.

Penulis merumuskan syarat-syarat saksi dalam perkahwinan mestilah berakal, baligh, merdeka, Islam, dua orang lelaki, mendengar dan faham, '*adil*, melihat, bukan wali, boleh bertutur, tiada tohmah (bukan seteru dan bukan anak suami atau isteri), tidak mempunyai pekerjaan yang kotor dan mengenali bakal isteri. Walau bagaimanapun, amalan di Malaysia tidak mensyaratkan saksi mengenali pengantin perempuan selaras dengan pandangan Ibn Hajar dan al-Qadi Husayn kerana di Malaysia lebih menekankan soal kesaksian ke atas lafaz ijab dan qabul sahaja. Penulis lebih cenderung kepada pandangan sebahagian dari ulama mazhab Shafi'i yang mensyaratkan saksi mengenali pengantin perempuan kerana dengan mengenali suami dan isteri dianggap perlu bagi memberi keterangan di mahkamah apabila berlaku pertikaian yang memerlukan keterangan saksi (*Ibid*: 105).

Akmal Hidayah Halim (1999: 82) dalam kajiannya telah menganalisis syarat-syarat saksi secara perbandingan di antara undang-undang Islam dengan AK. Tiga aspek telah dianalisis iaitu aspek kekompetenan saksi, kebolehpaksaan dan kredibiliti saksi di antara AK 1950 dengan undang-undang keterangan Islam. Pengkaji telah merumuskan bahawa garis panduan dalam undang-undang Islam untuk mengenalpasti saksi yang kompeten melalui syarat-syarat *syahādah* jika dipenuhi adalah lebih baik berbanding AK

yang hanya meletakkan syarat saksi secara umum sahaja. Kajian perbandingan melibatkan analisis terhadap dua statut utama keterangan Mahkamah Syariah iaitu Enakmen Keterangan Mahkamah Syariah Kelantan 1991 dan AKMS. Isu kekompetenan saksi dianalisis melalui syarat-syarat *syahādah* menurut undang-undang keterangan Islam dan syarat saksi dalam AK manakala isu kredibiliti saksi dianalisis melalui konsep *tazkiyah al-syuhūd* dalam undang-undang keterangan Islam dan proses pemeriksaan saksi (pemeriksaan utama, pemeriksaan balas dan pemeriksaan semula) menurut AK.

Perbincangan yang sama seperti penulisan-penulisan yang lain tentang perbezaan di antara *syahādah* dan *bayyinah* juga terdapat dalam kajian ini. Akmal Hidayah merumuskan bahawa kekompetenan dan kredibiliti saksi menurut undang-undang keterangan Islam ditentukan apabila saksi telah memenuhi syarat-syarat saksi sedangkan menurut AK kekompetenan dan kredibiliti saksi adalah dua perkara yang berbeza (*Ibid*: 32). Seseorang yang kompeten tidak semestinya memiliki kredibiliti atau kebolehpercayaannya masih boleh dipertikaikan menurut AK. Kekompetenan saksi adalah bergantung kepada keupayaannya memahami soalan-soalan yang diajukan di samping memenuhi syarat-syarat saksi sedangkan di dalam Islam seseorang saksi yang kompeten adalah saksi yang memenuhi syarat-syarat *syahādah* dan isu kredibiliti saksi memang merupakan sebahagian daripada syarat-syarat saksi seorang saksi mestilah adil.

Syarat baligh dan berakal merupakan dua syarat utama dalam syarat penyampaian kesaksian atau *syurūt tahammul* (al-Zuhaylī, 1997: 65). Siti Hajar Mohd Yasin (1995: 1-11) dalam kajiannya tentang kesaksian kanak-kanak menurut Islam merumuskan bahawa dalil tentang kesaksian dua orang lelaki masih membuka ruang *ijtihād* kerana ayat tersebut bersifat umum dan tidak menghadkan kepada umur tertentu selagi semua memelihara keadilan dan amanah (*Ibid*: 5). Beliau mengemukakan persoalan kanak-kanak yang berupaya membezakan baik dan buruk, bersikap amanah dan bijaksana, adakah kesaksian mereka diterima? Rujukan dibuat terhadap rang undang-undang AKMS pada masa kajian ini dijalankan dengan merujuk kepada seksyen 83 bahawa keterangan kanak-kanak diterima dalam perkara yang berkaitan dengan kecederaan dengan syarat tiada perselisihan faham sesama mereka dan mereka berada di tempat kejadian dan peruntukan tersebut masih kekal sehingga hari ini.

Manakala seksyen 85 (3) atau seksyen 85 (2) AKMSWP 1997, keterangan kanak-kanak terhadap ibu bapanya boleh diterima sebagai *syahādah* sekiranya syarat *syahādah* dipenuhi. Sebagai contoh, keterangan kanak-kanak mengenai penderaan seksual oleh bapanya tidak boleh diterima sebagai *syahādah* kerana

kewujudan tohmah ‘permusuhan’ dan elemen keraguan (*syubḥah*). Kajian ini juga telah membuat analisis perbandingan kedudukan keterangan kanak-kanak di antara undang-undang Islam berdasarkan pandangan ulama tradisional dan rang undang-undang AKMS dengan undang-undang sivil Inggeris dan Malaysia. Prinsip umum dalam seksyen 118 AK 1950 memperuntukkan apa yang penting ialah saksi boleh memahami soalan dan boleh menjawab dengan rasional. Manakala keterangan kanak-kanak boleh diterima sekiranya disokong oleh keterangan lain selepas kanak-kanak tersebut mengangkat sumpah. Di akhir kajian penulis menyimpulkan keterangan kanak-kanak boleh diterima sama seperti keterangan orang dewasa sekiranya semua syarat *syahādah* dipenuhi (*Ibid*: 9).

Kajian dalam isu yang sama, juga melibatkan analisis perbandingan di antara undang-undang keterangan Islam dan sivil boleh dilihat dalam penulisan Mohd Shahrizad Mohd Diah (2002: 77-98). Cuma AKMSWP 1997 dijadikan rujukan statut terkini dan pandangan Ibn al-Qayyim dijadikan sebagai pemangkin terhadap konsep *bayyinah* yang lebih luas berbanding *syahādah* sebagai hujah penerimaan kesaksian kanak-kanak. Penulis berpandangan penerimaan keterangan kanak-kanak dalam kes-kes tertentu untuk melindungi hak dan kepentingan selaras dengan kaedah fiqh ‘kesukaran menjadi sebab kepada kemudahan dan keringanan’ (*al-masyaqqah tajlib al-taysir*). Kaedah tersebut menggambarkan bahawa sikap terlalu terikat dengan prinsip perundangan boleh membawa kepada kesukaran dalam situasi tertentu. Oleh itu, dalam beberapa keadaan beban tanggungan seseorang dalam mendokong prinsip perundangan tersebut perlu diringankan untuk supaya kemudaran dan ketidakadilan boleh dihindarkan. Walaupun prinsip umum kanak-kanak tidak boleh menyampaikan *syahādah* kerana kewujudan tohmah atau keraguan, dan syarat *syahādah* itu sendiri dari aspek keperluan baligh dan berakal, bukan bermakna tidak boleh memberi keterangan langsung atas tiket ‘*bayyinah*’ (*Ibid*: 86).

Firman Allah SWT:

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۚ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾

“Dan janganlah kami (para saksi) menyembunyikan kesaksian, kerana barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya; dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan...”

(Surah al-Baqarah, 2: 283)

Ayat di atas memberikan maksud hukum berdosa kepada saksi yang menyembunyikan kesaksian itu sendiri memberikan konotasi bahawa hanya yang baligh sahaja yang akan memikul dosa sedangkan kanak-kanak tidak mempunyai dosa. Oleh itu istilah konsep saksi menurut al-Quran mengeluarkan maksud kanak-kanak yang tidak memikul dosa. Kesaksian kanak-kanak juga tidak dapat mencapai tahap *yaqin* sebagai satu ciri penting dalam *syahādah*. Kajian ini telah merumuskan bahawa keterangan kanak-kanak perlu diterima dengan berhati-hati bagi memastikan keadilan dapat dipelihara. Prinsip ini tidak memberi maksud penolakan keterangan kanak-kanak tetapi ia lebih kepada prinsip mencari kebenaran sesuai dengan situasi dan keadaan. Kajian turut mencadangkan supaya diharmonisasikan prinsip perundangan sivil dan Islam bagi mencari kekuatan dan memperbaiki kelemahan dalam kedua-dua sistem (*Ibid*: 98). Sama seperti kajian Siti Hajar, kajian Mohd Shahrizad juga tidak mengulas sebarang kes penerimaan saksi kanak-kanak di Mahkamah Syariah.

Syarat lain melibatkan syarat Islam sebagai syarat utama dan persoalan penerimaan kesaksian orang bukan Islam boleh dilihat dalam kajian Jasri Jamal (2011: 14-24). Penulis dalam kajiannya menganalisis isu kesaksian bukan Islam di Mahkamah Syariah dengan rujukan statut utamanya AKMS. Seksyen 83(2) akta ini telah memperuntukkan keterangan orang bukan Islam diterima sebagai *bayyinah* bukan *syahādah* tetapi apa syarat kompetensinya sebagai orang bukan Islam tidak dijelaskan dalam statut. Kajian mendapati tiada kes penerimaan kesaksian orang bukan Islam melainkan kes-kes melibatkan permohonan perisytiharan agama si mati yang pernah memeluk agama Islam dan agama di saat kematiannya menjadi tanda tanya. Beberapa kes telah dianalisis, salah satunya ialah kes Nyonya Tahir yang pernah dijelaskan sebelum ini tentang penerimaan keterangan saksi bukan Islam sebagai *bayyinah* yang melibatkan anak-anak si mati bagi mengesahkan cara hidup si mati yang mengamalkan cara hidup agama Buddha. Penulis berpandangan memandangkan bukan Islam terlibat dengan kehidupan orang Islam masa kini, maka tahap kesaksian orang bukan Islam perlu diambil kira terutamanya yang melibatkan kes-kes sivil dan jenayah. Bagi kesalahan hudud, pembuktian melalui saksi bukan Islam hendaklah diterima dan orang yang disabitkan hanya dikenakan hukuman takzir sahaja (*Ibid*: 23).

Sayed Sikandar (2011: 125-144), walaupun fokus kajian utamanya ialah hak golongan transeksual menurut perspektif Islam, isu kredibiliti saksi telah disentuh sedikit. Kajian ini membincangkan isu perselisihan ulama tradisional dan kontemporari berkaitan kedudukan golongan transeksual dan pertukaran jantina yang mendapat sokongan daripada kalangan Syiah tetapi tidak di kalangan ulama Sunni (*Ahli Sunnah wa al-Jamā'ah*). Kajian ini banyak menfokuskan kedudukan golongan *mukhannath* iaitu lelaki berperwatakan

seperti wanita dan golongan yang terlibat dengan pembedahan tukar jantina. Dari aspek *syahādah*, golongan *mukhannath* tidak boleh dianggap sebagai saksi yang '*adil*' bagi tujuan menyampaikan kesaksian di mahkamah kerana golongan ini bukan menghadapi kecacatan atau penyakit berkaitan fungsi organ seksual sejak lahir, malah kebanyakannya lebih disebabkan oleh kegagalan diri sendiri mengawal emosi dan watak serta keyakinan diri kepada hikmah kejadian asal ciptaan Allah (*Ibid*: 132).

Daripada sorotan literatur berkaitan syarat *syahādah* menunjukkan tidak banyak kajian yang khusus tentang syarat-syarat *syahādah*. Kajian tentang status saksi wanita dan kanak-kanak, walaupun selalu menjadi isu yang diminati untuk dibincangkan, belum ada kajian khusus tentang kaedah pengendaliannya di mahkamah pada masa kini. Begitu juga dengan kelayakan saksi bukan Islam dalam kes-kes lain selain kes konversi, seperti kes jenayah dan kes mal yang lain, status keterangan saksi yang mempunyai kepentingan atau tohmah, kesaksian kaum keluarga dan juga isu keadilan atau kefasikan saksi. Walau bagaimanapun, kajian dan penulisan berkaitan syarat *syahādah* sama ada secara langsung atau tidak langsung merumuskan bahawa Islam sangat mementingkan kualiti saksi yang memenuhi syarat-syarat *syahādah* untuk diterima kesaksiannya, walau apu pun tafsiran yang diberikan terhadap setiap syarat-syarat yang ditetapkan sama ada tafsiran secara tradisional mahu pun kontemporari, atau pun tafsiran secara nas mahu pun statutori. Berbeza dengan undang-undang yang terpakai di Mahkamah Sivil yang hanya menggunakan syarat umum seorang saksi yang mesti memahami dan menjawab soalan yang dikemukakan secara rasional di hadapan hakim tanpa mengira watak atau perangai, pegangan agama, gender, dewasa mahu pun kanak-kanak atau pun kewujudan pertalian kekeluargaan.

Bilangan Saksi

Boleh dikatakan juga penulisan-penulisan tentang *syahādah* akan menjelaskan bilangan saksi atau *niṣab al-syuhūd* sebagai salah satu sub-perbincangan utama. Walau bagaimanapun, tidak banyak kajian atau penulisan yang membincangkan secara khusus tentang bilangan saksi.

Isu kesaksian wanita biasanya timbul dalam perbincangan tentang bilangan saksi kerana Islam menetapkan bilangan tertentu dalam kes-kes tertentu untuk dipenuhi selain dari syarat-syarat *syahādah*. Persoalan kesaksian wanita timbul rentetan dari pentafsiran ulama terhadap firman Allah SWT:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِذَا تَدٰۤاَيْتُمْ بِدِيْنٍ اِلَىٰٓ اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ
 وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ اَنْ يَّكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ
 اللّٰهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسَ
 مِنْهُ شَيْۤآ فَاِنْ كَانَ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا اَوْ ضَعِيْفًا اَوْ لَا يَسْتَطِيْعُ اَنْ
 يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاَسْتَشْهِدُوْا شٰهِدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ اِنْ
 لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّاَمْرَاۤتَانِ مِمَّنْ رَّضُوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنْ تَضِلَّ
 اِحَدُهُمَا فَتَذَكَّرَ اِحَدُهُمَا الْاٰخَرٰى وَلَا يَأْب الشُّهَدَآءُ اِذَا مَا دُعُوْا

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menjalankan sesuatu urusan dengan hutang piutang yang diberi tempoh hingga ke suatu masa yang tertentu maka hendaklah kamu menulis (hutang dan masa bayarannya) itu dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menulisnya dengan adil (benar) dan janganlah seseorang penulis enggan menulis sebagaimana Allah telah mengajarkannya. Oleh itu, hendaklah ia menulis dan hendaklah orang yang berhutang itu merencanakan (isi surat hutang itu dengan jelas). Dan hendaklah ia bertaqwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangkan sesuatu pun dari hutang itu. Kemudian jika orang yang berhutang itu bodoh atau lemah atau ia sendiri tidak dapat hendak merencanakan (isi itu), maka hendaklah direncanakan oleh walinya dengan adil (benar); dan hendaklah kamu mengadakan dua orang saksi lelaki dari kalangan kamu. Kemudian kalau tidak ada saksi dua orang lelaki, maka bolehlah, seorang lelaki dan dua orang perempuan dari orang-orang yang kamu setuju menjadi saksi, supaya jika yang seorang lupa dari saksi-saksi perempuan yang berdua itu maka dapat diingatkan oleh yang seorang lagi. Dan jangan saksi-saksi itu enggan apabila mereka dipanggil menjadi saksi.”

(Surah al-Baqarah, 2: 282)

Begitu juga dengan bilangan saksi dalam kes hudud terutama kes zina yang menghendaki empat orang saksi lelaki memberikan keterangan sebelum hukuman disabitkan. Firman Allah SWT:

وَالَّذِيْنَ يَزْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِاَرْبَعَةٍ شٰهَدَآءٍ فَاَجْلِدُوْهُم مِّنْ جِلْدَةٍ وَلَا
 تَقْبَلُوْا لَهُمْ شٰهَدَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ

“Dan orang-orang yang melemparkan tuduhan (zina) kepada perempuan yang terpelihara kehormatannya, kemudian mereka tidak membawakan empat orang saksi, maka sebatlah mereka lapan puluh kali sebat; dan janganlah kamu menerima persaksian mereka itu selama-lamanya; kerana mereka adalah orang-orang yang fasiq...”

(Surah al-Nūr, 24: 4)

Zulfakar Ramlee (2008: 5) dalam penulisannya berkaitan *syahādah* mengulas kedudukan kebolehterimaan dan kebolehpaksaan kesaksian wanita. Penulis membincangkan isu *ijtihad* tentang kedudukan saksi wanita dalam Islam dan mengulas dalil-dalil yang menjelaskan kedudukan wanita sebagai saksi di samping mengemukakan persoalan sama ada dalil-dalil tersebut bersifat mutlak atau tidak. Penulis dalam pandangannya lebih cenderung kepada pandangan ulama yang mengatakan wanita boleh menjadi saksi dalam semua kes atas alasan perubahan *urf* semasa. Penulis juga merumuskan bahawa pendekatan statut keterangan Syariah dalam menetapkan bilangan saksi wanita adalah cenderung kepada pandangan mazhab Maliki yang menerima seorang saksi wanita dalam kes-kes yang di bawah pengetahuan dan kepakaran wanita sahaja berbeza dengan pandangan mazhab Shafi’i yang menetapkan lebih dari seorang saksi wanita. Ini kerana, penulis berpendapat istilah yang digunakan dalam peruntukan berkaitan saksi adalah ‘keterangan’ bukan ‘kesaksian’ atau *syahādah*. Oleh itu soal bilangan saksi tidak terikat dengan syarat bilangan saksi dalam *syahādah*. Penulis dalam kajiannya juga merumuskan bahawa isu kebolehpaksaan saksi wanita untuk hadir memberi keterangan tidak dibincangkan oleh ulama silam dan takrifan saksi secara umum yang diperuntukkan dalam Undang-undang Tatacara Jenayah Syariah dalam menghendaki kehadiran saksi tidak pula membataskan jantina saksi sama ada lelaki atau perempuan, malah kedua-duanya boleh didakwa dengan kesalahan mengingkari perintah mahkamah jika enggan atau tidak hadir memberi keterangan tanpa alasan yang sah setelah menerima sepina.

Nehaluddin Ahmad (2010: 92-102) dalam kajiannya telah menganalisis pendapat ulama tradisional dan kontemporari sama ada ulama fiqh atau tafsir dalam isu kesaksian wanita terutama dalam kes sivil atau muamalat. Penulis membincangkan konsep kesaksian wanita secara umum berdasarkan dalil-dalil al-Quran dan Hadis. Walau bagaimanapun tiada statut atau kes dijelaskan sebagai rujukan. Beliau berpandangan isu kesaksian wanita harus dilihat menurut perspektif *maqāsid*, bukan dari aspek gender kerana tujuan utama dalam penghakiman Islam adalah keadilan dengan apa cara sekalipun. Ramai wanita sekarang lebih berpengalaman dan berpengetahuan serta mempunyai

latar belakang pendidikan yang tinggi. Dalil-dalil berkaitan kesaksian dua orang wanita menyamai seorang lelaki perlu dilihat mengikut *'urf* dan situasi semasa kerana dalil tersebut bukanlah muktamad atau *qat'ī*. Ayat 282 Surah al-Baqarah sepatutnya tidak lagi ditafsir secara prejudis, malah tidak ada dalil yang bersifat muktamad tentang bilangan dan kebolehterimaan saksi mengikut gender. Ini kerana pada masa dahulu golongan wanita tidak terdedah dengan pengetahuan transaksi atau jual beli dan ayat 2:282 tidaklah secara rigid membataskan kesaksian wanita dalam semua perkara dan ayat tersebut adalah berkaitan dengan urusan jual beli atau sivil sahaja (*Ibid*: 94).

Azman Mohd Noor (2009: 94-138) dalam kajiannya membincangkan isu yang diperselisihkan oleh ulama untuk mengkategorikan jenayah rogol sama ada tergolong sama seperti jenayah zina atau *hirabah* dalam hudud atau takzir kerana kedua-duanya memberikan implikasi berbeza terutama dalam menentukan jenis hukuman dan keperluan pembuktian. Isu bilangan saksi hanya disentuh secara umum dalam isu keperluan keterangan kerana zina memerlukan tahap pembuktian yang sangat tinggi melalui *iqrar* atau keterangan empat orang saksi, berbeza dengan *hirabah*. Sekiranya kesalahan rogol diletakkan di bawah kategori *hirabah* maka hanya dua orang saksi diperlukan secara minimum dan implikasi keterangan juga akan berbeza jika rogol dikategorikan di bawah takzir, maka *syahādah* bukan sesuatu yang mandatori (*Ibid*: 126).

Isu bilangan saksi dan implikasinya pernah diulas oleh Sope Williams (2004: 229-255). Dalam kajiannya penulis telah menganalisis isu diskriminasi gender dalam sistem perundangan di kalangan wanita Nigeria terutama dari aspek hak dan kedudukan mereka dalam institusi kekeluargaan, pendidikan dan pekerjaan. Isu bilangan saksi hanya disentuh dalam isu Undang-undang Pentadbiran Jenayah Syariah mereka yang menjadikan mazhab Maliki sebagai sumber utama membolehkan jenayah zina disabitkan melalui kehamilan tanpa nikah. Penulis turut menjelaskan amalan di Nigeria terhadap penerimaan sumpah pihak lelaki menafikan dakwaan zina adalah memadai sebagai pembelaan melainkan pihak pendakwa berjaya mengemukakan empat orang saksi lelaki seperti yang ditetapkan dalam hukum syarak.

Manakala hukuman zina yang diperuntukkan pula ialah 100 sebatan dan setahun penjara bagi pesalah zina yang belum berkahwin dan hukuman rejam sampai mati jika sudah berkahwin. Isu yang berlaku apabila dua orang wanita Nigeria telah didakwa melakukan zina walaupun telah berkahwin tetapi tertuduh lelaki dalam kedua-dua kes ini dibebaskan selepas mengangkat sumpah menafikan tuduhan. Salah seorang daripada dua tertuduh wanita tersebut mendakwa dirinya telah dirogol dan mempertikaikan pembebasan tertuduh lelaki semata-mata ketiadaan saksi yang melihat kejadian. Penulis

berpendapat bahawa situasi di atas merupakan salah satu bentuk diskriminasi gender dalam sistem pentadbiran Undang-undang Jenayah Syariah di Nigeria dengan meletakkan tahap pembuktian yang berbeza di antara lelaki dan perempuan kerana sumpah merupakan metode pembuktian yang sangat lemah (*Ibid*: 239). Walau bagaimanapun, tertuduh wanita dalam kedua-dua kes tersebut yang telah dijatuhkan hukuman rejam sampai mati, akhirnya dibebaskan selepas berjaya dalam rayuan mereka apabila Mahkamah Rayuan Syariah mendapati Kanun Keseksaan Sokoto 2000 belum digubal pada tarikh kes tersebut didakwa berlaku.³

Sama seperti sorotan literatur sebelum ini tidak banyak juga kajian khusus tentang bilangan saksi selain dari hanya menjadi sub-topik perbincangan dalam isu-isu lain sama ada berkaitan *syahādah* mahu pun berkaitan undang-undang keterangan Islam secara umum. Kajian dan penulisan yang ada merumuskan secara langsung atau tidak langsung bilangan saksi merupakan aspek yang perlu dipenuhi untuk diterima *syahādah* seseorang kerana Islam bukan sahaja mementingkan soal kualiti saksi yang merujuk kepada syarat-syarat *syahādah* untuk dipenuhi, tetapi juga aspek kuantiti saksi terutama dalam kes hudud dengan kes bukan hudud mahu pun kes-kes sivil. Walau bagaimanapun, sama seperti isu syarat *syahādah*, kajian dan penulisan terdahulu juga merumuskan keperluan pentafsiran semula isu bilangan saksi supaya selari dengan matlamat umum sistem kehakiman Islam itu sendiri untuk menegakkan keadilan dan mengembalikan hak serta kebenaran.

Proses *Tazkiyah al-Syuhūd*

Salah satu isu penting dalam perbincangan mengenai syarat *syahādah* ialah proses pemeriksaan saksi bagi memastikan syarat '*adil* dipenuhi atau dikenali sebagai *tazkiyah al-syuhūd*. Isu ini dibincangkan secara panjang lebar oleh Hamid Jusoh dari aspek maksud, sejarah dan kedudukannya dalam statut keterangan Syariah di Malaysia. Analisis perbandingan juga dilakukan dengan undang-undang berkaitan *tazkiyah al-syuhūd* di Pakistan dan amalannya melalui kes-kes berkaitan (Hamid Jusoh, 2007: 161). Dalam kajian ini penulis merumuskan bahawa proses *tazkiyah al-syuhūd* atau dalam istilah bahasa Melayunya sebagai pemeriksaan saksi adalah berbeza dengan istilah pemeriksaan dalam peruntukan undang-undang keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia yang telah mengambil acuan AK melibatkan proses

³ *Safiyya Hussaini v. Attorney General of Sokoto State*, No. USC/GW/CR/F1/10/01 (*Unreported*) dalam keputusan di Mahkamah Rayuan Syariah, telah dijatuhkan hukuman mati oleh mahkamah bicara atas kesalahan zina selepas didapati hamil tanpa nikah, dibincangkan dalam Scope Williams, 239.

mengambil keterangan saksi melalui tiga peringkat utama iaitu pemeriksaan utama, pemeriksaan balas dan pemeriksaan semula.

Walaupun terdapat pertentangan istilah penulis merumuskan kedua-dua proses ini tetap penting kerana perbezaan konsep iaitu *tazkiyah al-syuhūd* melibatkan pemeriksaan hakim terhadap kredibiliti saksi manakala proses tiga peringkat pemeriksaan saksi seperti yang diamalkan di Mahkamah Sivil mahu pun Mahkamah Syariah melibatkan proses pemeriksaan fakta yang dikemukakan oleh saksi-saksi dalam testimoni mereka. Pengkaji juga berpendapat, bahawa proses *tazkiyah al-syuhūd* sepatutnya dijalankan selepas proses pemeriksaan saksi dalam erti kata prosedur yang telah diamalkan di Mahkamah Syariah sejak sekian lama. Malah, di Pakistan, proses *tazkiyah al-syuhūd* bukan lagi proses yang asing dalam prosiding kes jenayah *hudūd* dan *qiṣāṣ* (*Ibid*: 178).

Akmal Hidayah pula merumuskan bahawa proses *tazkiyah al-syuhūd* seperti yang diperuntukkan dalam statut keterangan Syariah di Malaysia jika dilaksanakan kemungkinan boleh memanjangkan lagi sesuatu kes rentetan dari prosedurnya yang agak sukar termasuklah kesukaran mencari *muzakki* yang benar-benar layak. Penulis berpendapat bahawa proses pemeriksaan saksi di Mahkamah Syariah seperti yang dilaksanakan di Mahkamah Sivil adalah proses mengenalpasti kekompetenan saksi menggantikan proses *tazkiyah al-syuhūd* yang hanya merupakan proses yang diadaptasi dari prinsip asal undang-undang keterangan Mahkamah Syariah tetapi tidak dilaksanakan (Akmal Hidayah Halim, 1999: 82). Pandangan ini berbeza dengan pandangan Hamid Jusoh yang berpendapat bahawa pemeriksaan saksi tidak boleh menggantikan proses *tazkiyah al-syuhūd* kerana proses pemeriksaan saksi bertujuan untuk memeriksa fakta manakala proses *tazkiyah al-syuhūd* bertujuan untuk memeriksa keadilan saksi. Proses *tazkiyah al-syuhūd* merupakan satu prosedur yang diperuntukkan dalam statut-statut keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia. Oleh kerana prosedur ini tidak mendapat tempat dari aspek amalannya pada masa kini mungkin menyebabkan tidak banyak kajian khusus tentang *tazkiyah al-syuhūd* di Malaysia.

SEJARAH DAN KEDUDUKAN SYAHĀDAH DALAM UNDANG-UNDANG KETERANGAN ISLAM DI MALAYSIA

Kebanyakan kajian dan penulisan berkaitan sejarah penggubalan undang-undang keterangan Islam berkaitan *syahādah* tidak membincangkan secara khusus tentang *syahādah*, malah lebih kepada sejarah umum penggubalan undang-undang keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia daripada menjadi satu peruntukan tunggal berkaitan keterangan dalam statut-statut pentadbiran

agama Islam kepada statut yang berasingan khusus berkaitan undang-undang keterangan Mahkamah Syariah.

1. Sejarah Penggubalan Undang-Undang Keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia Khusus Berkaitan *Syahādah*

Mahmud Saedon (1995) dalam penulisannya telah menjelaskan sejarah penggubalan undang-undang keterangan Mahkamah Syariah adalah di atas penyumbang usaha yang sangat besar iaitu Jawatankuasa Teknikal Undang-undang Syarak dan Sivil (JTUSS). Dalam usaha tersebut AK 1950 telah dijadikan asas penggubalan. Mana-mana peruntukan yang bertentangan dengan hukum syarak dibuang dan mana yang sesuai atau tidak bertentangan dengan hukum syarak diterima atas asas sesuatu yang tidak bertentangan dengan hukum syarak adalah diterima syarak. Mana-mana peruntukan yang memerlukan pengubahsuaian akan diubahsuai supaya menepati kehendak hukum syarak. Penulis juga menegaskan perujukan kepada *Majallah al-Ahkām al-‘Adliyyah*, Qanun-E-Shahādāt Pakistan 1984 dan The Islamic Law of Evidence of Pakistan (Draf Ordinance 1982) dijadikan asas kepada penggubalan undang-undang keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia di samping kitab-kitab fiqh utama seperti *Mughnī Muhtāj* dari mazhab Syafie dan pandangan Ibn al-Qayyim dalam *al-Ṭurūq Hukmiyyah*.

Penulis merumuskan bahawa penggubalan undang-undang tersebut tidak terikat secara rigid dengan pendapat mazhab yang tertentu kerana dasar penggubalannya ialah memilih pendapat ulama, yang lebih sesuai dengan keadaan, masa dan persekitaran tempat termasuk bahagian dalam statut tersebut yang membezakan *bayyinah* dengan *syahādah* berdasarkan pandangan Ibn al-Qayyim. Dengan merujuk kepada Ordinan Keterangan Mahkamah Syariah 1991 Negeri Sarawak, penulis memperakui bahawa definisi dan syarat yang ketat berkaitan dengan *syahādah* seperti yang diperuntukkan dalam statut, dan akan mengikat hakim jika diterima, hampir tidak boleh dilaksanakan pada hari ini. Sebab itulah statut menerima pandangan Ibn al-Qayyim berkaitan keluasan konsep *bayyinah* untuk menyelesaikan banyak masalah dan menghapuskan salah faham terhadap undang-undang keterangan Islam terutama dalam penerimaan keterangan orang fasik, kanak-kanak, orang kafir dan orang yang pelupa. Penulis turut merumuskan bahawa definisi *syahādah* yang diperuntukkan dalam statut merupakan definisi yang diterima oleh kebanyakan ulama (Mahmud Saedon A. Othman, 1995: 93).

Mahmud Saedon, dalam penulisannya yang lain pula berkaitan sejarah undang-undang keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia turut menegaskan tentang kewujudan peruntukan yang hampir sama di setiap negeri bagi

memastikan setiap peruntukannya tidak bertentangan dengan hukum syarak dan jika bertentangan akan terbatal. Jika terdapat apa-apa yang tidak diperuntukkan atau sebarang ketidakjelasan maka hukum syarak akan dirujuk. Penulis turut merumuskan bahawa yang dimaksudkan dengan hukum syarak dalam statut keterangan Mahkamah Syariah adalah luas, tidak terikat kepada sesuatu mazhab tertentu sahaja seperti mazhab Shāfi‘ī, walaupun keseluruhan umat Islam di Malaysia berpegang kepada mazhab Shafi‘i. Malah, termasuk juga pendapat mana-mana mazhab yang sah, seperti yang didefinisikan di bahagian tafsiran hampir di semua statut keterangan Syariah negeri-negeri (*Ibid*: 270).

Begitu juga dengan penulisan Mahmood Zuhdi Abdul Majid (1997: 193) walaupun tidak secara khusus membincangkan tentang sejarah penggubalan undang-undang berkaitan *syahādah*. Penulis turut menjelaskan bahawa statut-statut keterangan Mahkamah Syariah dari sudut sejarah penggubalannya adalah berasaskan AK 1950 dengan mengambil kira pandangan hukum syarak sehingga tidak ada yang bercanggah dengan syariat Islam. Malah, penulis telah merumuskan undang-undang keterangan Mahkamah Syariah bagi sesetengah negeri di Malaysia (pada masa penulisan dijalankan) boleh disifatkan sempurna dan sesuai dengan kehendak Syariah.

Abdul Hamid Mohamad (2002: 130-144) dalam tulisannya juga telah mengesahkan bahawa peruntukan-peruntukan dalam undang-undang prosedur mal dan jenayah syariah dan juga undang-undang keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia diadaptasi dari undang-undang yang terpakai di Mahkamah Sivil dengan pengubahsuaian yang perlu. Penulis tidak membincangkan secara khusus tentang sejarah undang-undang keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia kerana fokus utama tulisannya ialah isu konflik bidangkuasa di antara Mahkamah Sivil dan Mahkamah Syariah.

Abdul Rani Kamarudin (2007: 11-29) pula, dalam kajiannya membincangkan secara analisis perbandingan di antara sistem perbicaraan di Mahkamah Sivil dengan Mahkamah Syariah dalam prosiding jenayah dengan merujuk kepada Kanun Prosedur Jenayah Malaysia 1999 (CPC) dan Enakmen Tatacara Jenayah Syariah (Negeri Selangor) 2003 yang disebut oleh penulis sebagai replika kepada CPC kerana persamaan kandungan peruntukannya. Dalam aspek *syahādah* atau kesaksian penulis hanya mengemukakan dalil-dalil al-Quran berkaitan hukum dan tanggungjawab memberikan kesaksian. Penulis menyimpulkan bahawa proses pemeriksaan saksi melalui pemeriksaan utama, pemeriksaan balas dan pemeriksaan semula yang terpakai di Mahkamah Syariah diadaptasi dari CPC dan ia tidak bertentangan dengan prinsip perundangan Islam kerana undang-undang Islam tidak menetapkan kaedah

khusus untuk mengendalikan perbicaraan kerana apa yang lebih penting ialah bagaimana kebenaran atau keadilan itu dapat ditegakkan pada setiap masa (*Ibid*: 28).

Penulisan Ruzman Md. Noor (2008: 345) lebih menfokuskan sejarah penggubalan undang-undang keterangan Islam di Malaysia dan kedudukan *bayyinah*, *syahādah* serta *qarinah* dalam statut keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia di samping memperjelaskan metode pengharmonian di antara AK dan pandangan pelbagai mazhab dalam memperuntukkan undang-undang berkaitan *bayyinah*, *syahādah* dan *qarinah*. Dalam menjelaskan konsep dan peruntukan berkaitan *syahādah* penulis telah merumuskan bahawa definisi dan syarat-syarat saksi yang ada dalam statut keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia banyak dipengaruhi oleh mazhab Shafi'i. Penulis dalam penulisannya yang lain pula membincangkan secara khusus tentang *syahādah* dengan menggunakan istilah kesaksian untuk mengenalpasti pengaruh mazhab Shafi'i dalam peruntukan berkaitan *syahādah* dalam Undang-undang Keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia (*Ibid*: 143).

Rumusan yang sama dengan penulisan terdahulu bahawa peruntukan-peruntukan berkaitan *syahādah* lebih didominasi oleh pendapat mazhab Shafi'i melalui kitab-kitab utama iaitu *al-Umm*, *Mughnī al-Muhtaj*, *Nihāyah al-Muhtaj* dan *al-Iqna'* meliputi konsep kesaksian, syarat kelayakan saksi, bilangan saksi dan kedudukan kesaksian atas kesaksian. Perbandingan telah dibuat di antara peruntukan berkaitan *syahādah* dengan pandangan mazhab Shafi'i iaitu dari aspek definisi, syarat-syarat saksi, bilangan saksi dan kedudukan keterangan dengar cakap atau kesaksian atas kesaksian (*syahādah 'ala syahādah*). Walau bagaimanapun, tiada perbandingan dibuat dalam peruntukan yang berkaitan dengan pemeriksaan saksi atau *tazkiyah al-syuhūd*. Cuma apa yang menarik dalam kedua-dua penulisan Ruzman Md. Noor ialah beliau mengemukakan isu metodologi yang digunakan oleh penggubal undang-undang dengan mencampur adukkan pandangan pelbagai mazhab serta rujukan terhadap AK dalam membina kerangka asal Undang-undang Keterangan Mahkamah Syariah.

Proses pengharmonian di antara Undang-undang Keterangan Islam dengan Undang-undang Keterangan Sivil melalui AK dalam proses penggubalan Undang-undang Keterangan Mahkamah Syariah seperti yang dibincangkan oleh Ruzman Md. Noor pernah dibincangkan oleh Donald L. Horowitz. Dengan menggunakan beberapa istilah seperti *hybridization* (kacukan), *borrowing* (peminjaman) dan *convergence* (penyatuan), Horowitz dalam kajiannya merumuskan bahawa statut keterangan Syariah di Malaysia digubal mengikut acuan AK yang digunakan di Mahkamah Sivil tetapi dalam beberapa

aspek Undang-undang Keterangan Islam atau pun hukum syarak dijadikan sebagai asas, sebagai contoh keperluan dua orang saksi dalam pengakuan luar mahkamah, penerimaan keterangan kanak-kanak dan orang bukan Islam sebagai *bayyinah* dan juga aspek bilangan saksi.

Horowitz (1994: 267) juga menimbulkan isu istilah ‘semua orang Islam’⁴ yang digunakan untuk menentukan kebolehterimaan keterangan seseorang saksi sebagai *syahādah* yang masih menimbulkan persoalan tentang sejauh manakah istilah tersebut ditafsirkan terutama dari aspek gender saksi kerana terdapat peraturan dalam hukum syarak tentang penerimaan keterangan saksi wanita. Walau bagaimanapun, daripada beberapa aspek yang lain, undang-undang keterangan Mahkamah Syariah masih mengekalkan sebahagian besar prinsip *common law* yang terdapat dalam AK terutama peruntukan berkaitan kerelevanan, keterangan dokumen, anggapan tentang dokumen, pendapat pakar, keterangan watak dan beban pembuktian. Cuma dalam kajiannya Horowitz melihat proses gabungan dua bentuk undang-undang atau *hybridization* bukan sahaja berlaku dalam aspek keterangan, malah ia juga berlaku dalam undang-undang prosedur jenayah yang terpakai di Mahkamah Syariah (*Ibid*).

Sorotan literatur bahagian ini menunjukkan persepakatan pandangan dan rumusan tentang sumber utama yang menjadi asas penggubalan undang-undang keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia dengan mengadaptasikan peruntukan dalam AK 1950 melalui pengekalan dan pengubahsuaian peruntukan undang-undang yang tidak bertentangan dengan hukum syarak dan penambahan aspek-aspek penting diambil dari mazhab yang muktabar supaya nampak mantap dan sesuai diaplikasikan dalam konteks Malaysia.

2. Kedudukan *Syahādah* dalam Undang-undang Keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia

Kajian yang paling hampir dengan perbincangan utama kajian ini ialah kajian yang dilakukan oleh Hassan Ab. Rahman (2004: 1) yang menghuraikan status keterangan saksi yang bukan sahaja yang diterima sebagai *syahādah*, malah kajian ini juga menjelaskan status keterangan saksi sebagai *bayyinah* dan *qarinah*. Kajian ini menggunakan pendekatan perbandingan untuk mengenalpasti prinsip-prinsip keterangan yang digunapakai dalam peruntukan-peruntukan statut keterangan syariah di Malaysia berbanding dengan yang

⁴ Sekyen 83 (1) AKMS dan juga hampir kesemua enakmen negeri memperuntukkan ‘...semua orang Islam adalah kompeten untuk memberikan *syahādah* atau *bayyinah* sebagai saksi dengan syarat bahawa mereka adalah ‘*aqil, baligh, adil, mempunyai ingatan yang baik dan tidak berprasangka*’.

digunapakai dalam AK dengan memberikan tumpuan khusus kepada prinsip *bayyinah*, *syahādah* dan *qarinah* dalam statut keterangan Syariah dengan prinsip keterangan, keterangan lisan dan fakta relevan dalam AK. Terdapat kecelaruan peruntukan terutama dari aspek penggunaan istilah dan konsep dalam undang-undang keterangan Mahkamah Syariah terkini akibat dari proses pencedokan tanpa kajian terperinci sehingga menimbulkan kekeliruan dari aspek konsep dan keselarasannya dengan perbincangan fuqaha, sebagai contoh perbezaan penggunaan istilah keterangan dengan *bayyinah*, konsep *qarinah* serta *syahādah* dengan keterangan langsung.

Dapatan kajian ini menjelaskan bahawa Jawatankuasa Teknikal Undang-undang Syariah dan Sivil (JTUSS) bertanggungjawab merangka model statut keterangan syariah dengan merujuk kepada AK yang berasal dari Akta Keterangan India 1875 dan prinsip-prinsip *common law* Inggeris. Proses tersebut melibatkan pengubahsuaian AK supaya selaras dengan hukum syarak yang akhirnya kelihatan konsisten dengan konsep *bayyinah* oleh Ibn al-Qayyim. Sama seperti rumusan kajian Khoo Boo Teong, pengkaji telah membandingkan konsep *syahādah* dengan keterangan lisan dalam AK. Walau bagaimanapun berbeza dengan Khoo Boo Teong, pengkaji merumuskan bahawa konsep keterangan lisan yang ada dalam AK adalah menyamai dengan konsep *khabar ahad* dalam perbincangan ulama fiqh tetapi istilah *khabar ahad* ini tiada dalam statut keterangan Syariah (*Ibid*: 544).

Oleh itu, pengkaji berpendapat penggubal berniat untuk menerapkan pendapat Ibn al-Qayyim yang membezakan *bayyinah* dan *syahādah* tetapi cara penggunaan istilah keduanya dalam statut keterangan Syariah telah menimbulkan kekeliruan dan percanggahan. Kajian ini juga mendapati sehingga kini tidak terdapat sebarang peraturan dan arahan amalan yang mewajibkan hakim syarie memberi peringatan tentang maksud perkataan '*ashhadu*' dari segi agama dan balasan di akhirat kepada saksi yang memberikan *syahādah* palsu sedangkan definisi yang diberikan dalam tafsiran statut keterangan *syahādah* melibatkan penggunaan *ashhadu* (*Ibid*: 459). Walau bagaimanapun, kajian ini tidak menyentuh aspek metode ijtihad yang digunakan oleh pihak penggubal undang-undang terutama pihak JTUSS sendiri semasa menggubal undang-undang keterangan Mahkamah Syariah terutama peruntukan yang berkaitan dengan *syahādah*. Kajian ini juga tidak melibatkan kajian lapangan terhadap amalan semasa penggunaan peruntukan berkaitan *syahādah* di Mahkamah Syariah berserta analisis kes-kes di Mahkamah Syariah.

Ahmad 'Azam Mohd Shariff (2011: 1) menjelaskan secara ringkas tatacara menerima keterangan saksi dalam perbicaraan kes jenayah menurut Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1997

(AKMS) sekaligus membezakan keterangan saksi yang boleh diterima sebagai *bayyinah*, *syahādah* dan *qarinah*. Penulis merumuskan bahawa semua saksi adalah kompeten memberikan keterangan lisan dan mahkamahlah yang menilai sama ada keterangan saksi tersebut diterima sebagai *bayyinah*, *syahādah* atau *qarinah*. Keterangan saksi akan diterima sebagai *syahādah* sekiranya memenuhi syarat Islam, lelaki, berakal, baligh, adil, mempunyai ingatan yang baik dan tiada tohmah. Sekiranya syarat-syarat tersebut tidak dipenuhi maka keterangan tersebut boleh diterima sebagai *bayyinah* atau *qarinah* sahaja. Penulis juga menerangkan tentang tatacara mengambil keterangan saksi melalui tiga proses utama pemeriksaan saksi iaitu pemeriksaan utama, pemeriksaan balas dan pemeriksaan semula.

Ahmed ‘Abdulgadir Ahmed Elmahi (2000: 127) telah menjadikan AKMS sebagai sampel dalam kajian perbandingannya dengan Sudanese Evidence Act 1993 (SEA) khusus terhadap peruntukan berkaitan *syahādah*. Berdasarkan SEA pada masa kajian tersebut dibuat, pengkaji merumuskan bahawa peruntukan berkaitan *syahādah* dalam AKMS dan SEA kedua-duanya berasaskan hukum syarak tetapi AKMS kelihatan lebih rigid berbanding SEA terutama dari aspek syarat kelayakan saksi. Beliau berpandangan bahawa peruntukan tersebut adalah kurang praktikal berbanding *syahādah* dalam SEA yang lebih praktikal dan efisien. Ini memandangkan SEA digubal dengan tidak memasukkan syarat-syarat saksi yang menjadi perselisihan para fuqaha melainkan syarat berakal dan keupayaan untuk memahami fakta yang dipersoal. Ini bermakna syarat *syahādah* dalam SEA bersifat lebih terbuka dan seimbang di antara teori dan praktikal melainkan dalam kes-kes hudud yang telah diperuntukkan keperluan dan syarat yang berbeza dalam bahagian yang berasingan dalam SEA.

Walau bagaimanapun, dari aspek penerimaan dan penilaian hakim terhadap keterangan yang diberikan oleh saksi mahkamah mempunyai bidangkuasa yang luas untuk menggunapakai prinsip-prinsip dalam *syahādah* seperti yang dibahaskan oleh ulama. Atau dengan kata lain penggunaan konsep *syahādah* dalam SEA lebih kepada prinsip pemakaian dalam penghakiman, bukan melalui peruntukan undang-undang. Penulis juga berpandangan bahawa peruntukan tentang *syahādah* terutama yang berkaitan dengan kekompetenan saksi dalam AKMS boleh mengundang risiko ketidakadilan sekiranya diaplikasi secara rigid (*Ibid*).

Mohd Salleh Ahmad, sekali lagi dalam penulisannya yang lain berkaitan prinsip *bayyinah* dan amalannya di Mahkamah Syariah di Malaysia secara umum, dengan menggunakan AKMS sebagai sampel merumuskan bahawa undang-undang yang ada telah memberikan panduan kepada para hakim dalam menerima keterangan saksi. Ini jelas seperti yang telah diperuntukkan dalam

AKMS berkaitan kekompetenan saksi dengan memberikan ruang yang sangat luas dalam menerima keterangan berbentuk *bayyinah* dengan disokong oleh *qarinah* yang kuat dalam kes-kes yang sukar untuk mengenalpasti kewujudan keterangan berstatus *syahādah* seperti kes yang melibatkan dakwaan isteri dipukul suami yang kebiasaannya adalah sukar untuk mendapatkan saksi yang benar-benar melihat kejadian tersebut (Mohd Salleh Ahmad, 2005: 66).

Dalam menerangkan proses mengambil keterangan saksi di Mahkamah Syariah pun, penulis Mohd Nadzri Haji Abdul Rahman Ibrahim hanya menjelaskan tatacara pendengaran kes dan prosedur mengambil keterangan saksi melalui proses pemeriksaan utama, pemeriksaan balas dan pemeriksaan semula tanpa sebarang ulasan kedudukan mahu pun istilah *syahādah* itu sendiri. Mohd Nadzri juga menyentuh sedikit aspek kebolehpercayaan saksi yang boleh dikenalpasti dan dicabar melalui soalan-soalan yang menguji kredibiliti, ingatan dan kejujuran saksi. Soalan-soalan tersebut bertujuan untuk mengenalpasti sama ada seseorang saksi itu berat sebelah, atau berprasangka, mempunyai kepentingan atau mendapat sogokan (Mohd Nadzri Abdul Rahman, 2010: 153).

Seperti juga dengan penulisan Mohd Nadzri, Shamrahayu menjelaskan aspek prosedur termasuk sedikit tentang keterangan dalam memberi garis panduan dalam pengendalian kes-kes jenayah syariah bermula dari prosedur pra-bicara hingga ke proses perbicaraan dengan merujuk kepada statut berkaitan dan prinsip asas hukum syarak (Shamrahayu A. Aziz, 2011: 79-119). *Syahādah* dijelaskan dalam dua bahagian iaitu sedikit dalam proses pra bicara dan proses pemeriksaan saksi semasa perbicaraan dengan merujuk kepada Akta Tatacara Jenayah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1998 ATJSWP dan AKMS. Penulis merumuskan bahawa ATJSWP tidak memperuntukkan garis panduan yang khusus bagaimana untuk mengambil keterangan saksi di peringkat pra-perbicaraan atau di peringkat siasatan atas sebab lain kes lain soalan-soalan yang sesuai untuk dikemukakan. Soalan-soalan yang akan ditanya kepada saksi adalah bergantung kepada kreativiti dan kemahiran pihak berkuasa dalam proses siasatan saksi (*Ibid*: 79).

Di peringkat perbicaraan penulis merumuskan bahawa proses *tazkiyah al-shuhud* boleh diadakan sekiranya kredibiliti saksi diragui dan ia diperuntukkan dalam AKMS. Walau bagaimanapun, penulis tidak menjelaskan sejauh mana proses ini direalisasikan pada masa kini. Penulis juga menjelaskan tentang status keterangan saksi yang diterima sebagai *syahādah* dan *bayyinah* berdasarkan AKMS. Keterangan saksi hendaklah disampaikan secara lisan melalui keterangan langsung berdasarkan apa yang diterima oleh saksi melalui derianya. Prinsip ini ada diperuntukkan dalam AKMS. Pihak pendakwaan

pula tidak akan menawarkan saksi mereka sehingga kes pendakwaan berakhir dan pihak pendakwaan akan menawarkan saksi-saksi mereka yang belum dipanggil memberi keterangan kepada pihak tertuduh untuk pembelaan (*Ibid*: 119). Walau bagaimanapun, dalam penulisan ini, tidak ada kes dijelaskan bagi menunjukkan bagaimana prinsip *syahādah* seperti yang diperuntukkan dalam AKMS ditafsir dan diaplikasikan.

PENUTUP

Secara keseluruhannya penulisan dan kajian sama ada secara langsung atau tidak langsung memperakui dan mengiktiraf *syahādah* sebagai metode pembuktian yang sangat penting sama ada dalam konteks Undang-undang Keterangan Islam mahu pun undang-undang sivil. Dalam konteks undang-undang berkaitan saksi dalam peruntukan Undang-undang Keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia, kajian dan penulisan terdahulu mendapati secara umumnya adalah selaras dengan hukum syarak terutama dari aspek definisi, syarat dan bilangan mahu pun peruntukan lain berkaitan *syahādah* seperti peruntukan khas berkaitan testimoni saksi dan keterangan dengar cakup. Cuma mungkin beberapa isu yang perlu dilihat semula untuk semakan dan penambahbaikan sistem yang sedia dari aspek kerelevannya untuk diperuntukkan supaya selari dengan perkembangan dan keperluan semasa serta ‘urf masyarakat setempat.

RUJUKAN

- ‘Abd al-Karīm Zaydān (1983). *Nizām a-Qadā’*. Baghdad: Matba’ah al-Ma‘ani.
- ‘Imad Muḥammad Rabi’ (1999). *Hujjiyyatu al-Syahādah fī al-Ithbāt al-Jazā’i*. Urdun: Dār al-Thaqafah.
- Abdul Basir Mohamad (2006). “Iqrar, Syahadah dan Qarinah dalam Undang-Undang Sivil Islam,” dalam Siti Zalikah Md. Nor et al., *Al-Syariah: Undang-Undang Keterangan Islam*, jil. ke-3. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 156-187.
- Abdul Hamid Mohamad (2002). “Civil and Syariah Courts in Malaysia: Conflict of Jurisdictions.” *Malayan Law Journal*, 1, 130-144.
- Abdul Karim Zaidan (1993). *Prinsip-Prinsip Pendakwaan dan Pembuktian dalam Sistem Kehakiman Islam*, terj. Mohd Saleh Ahmad. Shah Alam: Hizbi.
- Abdul Muin Abdul Rahman (1999). *Witnesses in Islamic Law of Evidence*. Selangor: Pelanduk Publications.

- Abdul Rahman Mustafa (1988). *Prinsip Undang-undang Keterangan Islam: Satu Pendekatan Perbandingan*. Kuala Lumpur: Al-Rahmaniah.
- Abdul Rani Kamarudin, Ahadin Arinen & Nuarrual Hilal Md. Dahlan (2007). "Compellability of Muslim Witnesses in the Syariah Courts in Malaysia: Is Non-Muslim Also Included?" *Prosiding Persidangan Undang-undang Tuanku Jaafar*. Bangi: Fakulti Undang-undang Universiti Kebangsaan Malaysia, 21-22 Ogos 2007.
- Abdul Rani Kamarudin (2007). "Between the Adversarial and the Inquisitorial Trial." *Malayan Law Journal*, 2, 11-29.
- Afridah Abas (2007). "Kebolehterimaan Keterangan Dengar Cakap Sebagai Satu Cara Pembuktian di Mahkamah Syariah," dalam *Undang-undang Islam: Jenayah, Keterangan dan Prosedur*, ed. Nasimah Hussin et al., jil. ke-13. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ahmed 'Abdulgadir Ahmed Elmahi (2000). "Acceptance and Evaluation of *Shahadah* Under Sudanese Evidence Act, 1993 (A Comparative Study)." MCL Thesis, Kulliyah of Law, International Islamic University Malaysia.
- 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 dan Masyarakat*, vol. 15, 1-18.
- Ahmad Mahdzan Ayob (2005). *Kaedah Penyelidikan Sosiekonomi*, jil. ke-3. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Akmal Hidayah Halim (1999). "The Law of Competency, Compellability and Credibility of Witness: A Comparative Study of Evidence Act 1950 and Islamic Law." MCL Thesis, Kulliyah of Law, International Islamic University, Malaysia.
- Anwarullah (1999). *Principles of Evidence in Islam*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.
- Azman Mohd Noor (2009). "Punishment for Rape in Islamic Law," *Malayan Law Journal*, 5, 114-128.
- Bisam Nahar al-Butun (2010). *al-Syahādah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah Dirāsah Muqāranah bi al-Qanūn al-Waḍ'ī*. Urdun: Dār al-Thaqafah.
- Burhan al-Dīn Abī al-Hasan 'Alī bin Abī Bakr al-Farghanī al-Marghinanī (t.t.). *al-Hidāyah Sharḥ Bidāyah al-Mubtadi*, jil. ke-2. Beirut: Sharīkah Dār al-Arqām bin Abī al-Arqām.
- C.R. Tyser. D.G. Demetriades & Ismail Haqqi Effendi (terj.) (t.t.). *The Mejelle*. Petaling Jaya: The Other Press.

- Chua Yan Piaw (2006). *Kaedah Penyelidikan*, jil. 1. Kuala Lumpur: Mc Graw Hill.
- Duryana Mohamed & Afridah Abas (2011). “The Process of Gathering Evidence in Civil Cases: Its Application in Civil and Shariah Courts.” *Malayan Law Journal*, 3, 122-152.
- Hamid Jusoh (2007). *Tazkiyah al-Syuhud* dalam *Undang-Undang Islam: Jenayah, Keterangan dan Prosedur*; ed. Nasimah Hussin et al., jil. ke-13. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hamid Jusoh (2007). “Undang-Undang Keterangan Islam dan Perkembangan Pelaksanaannya di Malaysia,” dalam *Undang-Undang Islam: Jenayah, Keterangan dan Prosedur*; ed. Nasimah Hussin et al., jil. ke-13. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hassan Ab. Rahman (2004). “Pemakaian Prinsip-Prinsip Keterangan dalam Peruntukan Statut-Statut Keterangan Syariah Malaysia: Suatu Kajian Perbandingan dengan Peruntukan Akta Keterangan 1950: Tumpuan Khusus pada *Bayyinah*, *Syahadah* dan *Qarinah*.” Tesis Kedoktoran, Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Horowitz, Donald L. (1994). “The Qur’an and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change.” *The American Journal of Comparative Law*, vol. 42, 233-293.
- Ibnor Azli Ibrahim (2006). “Kesaksian Wanita Menurut Perundangan Islam,” dalam Siti Zalikhah Md. Nor et al., *Al-Syariah: Undang-Undang Keterangan Islam*, jil. ke-3. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 53-69.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (2002). *al-Turuq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Shar‘iyyah*. Qāhirah: Dār al-Hadīth.
- Ibn Farhun (1301H). *Tabsirah al-Ḥukkam fī Uṣūl al-‘Aqdiyyah wa Manāhij al-Aḥkām*, vol. 2. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Rushd (2009). *Sharḥ Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, vol. 4. Qāhirah: Dār al-Salām.
- Ismail Mohd @ Abu Hassan (1997). “The Theory of Evidence in the Islamic Juristic Tradition and in the Law of Malaysia: A Comparison.” Ph.D Thesis, Department of Middle Eastern Studies, University of Manchester.
- Jasri Jamal (2011). “Kesaksian Orang Bukan Islam: Kes Pengisytiharan Keluar dari Agama Islam di Mahkamah Syariah Malaysia.” *Shariah Law Report*, vol. 4, 14-24.

- Al-Jazirī, ‘Abd al-Rahmān (2008). *Kitāb ‘ala al-Madhāhib al-Arba‘ah*, vol. 5. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Jubran Mas‘ud (1967). *al-Ra‘id*. Beirūt: Dār al-‘Ilmi li al-Malayin.
- Al-Khatib, Muḥammad al-Sharbinī (t.t.). *Al-Iqna’*, vol. 1. Beirūt: Dār al-Fikr.
- Khoo Boo Teong (1994). “*Al-Syahadah* with Special Reference to *Syurut al-Syahid* (Condition of Testimony): A Comparative Analysis with Testimony by Oral Evidence Under the Evidence Act 1950 (Act 56).” *Monograf Syariah*, vol. 3, 117-130.
- L. B. Curzon (1995). *Dictionary of Law*. Kuala Lumpur: International Law Book Services.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid (1997). *Pengantar Undang-Undang Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2009). “Ijtihad, Taqlid dan Talfiq dari Perspektif Mawasid al-Syariah.” Seminar Taqlid, Ijtihad dan Talfiq: Skop, Amalan dan Batasan, IKIM, 12-13 November 2009.
- Mahmud Saedon Awang Othman (1990). “Konsep Bayyinah.” *Jurnal Kanun*, vol. 2, 14-31.
- Mahmud Saedon Awang Othman (1991). *Undang-Undang Keterangan Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.
- Mahmud Saedon Awang Othman (1992). “Bayyinah in Islamic Law.” *IIUM Law Journal*, vol. 2 (1), 18-31.
- Mahmud Saedon Awang Othman (1993). “Beban dan Tahap Pembuktian dalam Sistem Pengadilan Islam.” *Jurnal Syariah*, vol. 1, 334-345.
- Mahmud Saedon Awang Othman (1995). “Undang-Undang Keterangan Mahkamah Syariah: Satu Analisis,” dalam *Undang-undang Keterangan dan Prosedur di Mahkamah*, ed. Abdul Monir Yaacob. Kuala Lumpur: IKIM.
- Mahmud Saedon Awang Othman (1995). *Institusi Pentadbiran Undang-Undang dan Kehakiman Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Marbawī, Muḥammad Idris ‘Abd al-Rauf (1935). *Qamus Idris al-Marbawī*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalābī wa Awlāduh.
- Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad (1994). “Kesaksian dalam Perkahwinan: Hukum dan Kelayakan Saksi.” *Monograf Syariah*, vol. 2, 96-106.

- Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad (2001). "Penggunaan Taqlid dan Talfiq dalam Fatwa: Satu Penilaian" dalam *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, ed. Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj. Azahari. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad (2005). "Al-Bayyinah dan Beban Pembuktian: Teori dan Amalan di Mahkamah Syariah," dalam *Risalah Ahkam*, ed. Hajjah Salihah Hj. Ab. Halim. Petaling Jaya: Intel Multimedia & Publication.
- Mohammad Hashim Kamali (2000). *Islamic Law in Malaysia Issues and Developments*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Mohd Nadzri Abdul Rahman Ibrahim (2010). *Undang-Undang Tatacara Mal Mahkamah Syariah: Prinsip dan Amalan*. Negeri Sembilan: Karya Kreatif Resources.
- Mohd Shahrizad Mohd Diah (2002). "Child's Testimony in Islamic Law - An Appraisal." *IJUM Law Journal*, vol. 10, 77-98.
- Nasimah Hussin et al. (2007). *Siri Perkembangan Undang-Undang di Malaysia: Undang-Undang Islam Jenayah, Keterangan dan Prosedur*, jil. ke-13. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nehaluddin Ahmad (2010). "Islamic Law of Evidence and the Merit of Women Witnesses: An Overview." *Malayan Law Journal*, 1, 92-102.
- Othman Lebar (2007). *Penyelidikan Kualitatif*. Tanjung Malim: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Ruzman Md. Noor (1993). "Undang-undang Keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia: Satu Pengenalan." *Monograf Syariah*, 108-124.
- Ruzman Md. Noor (2008a). "Kajian Semula Terhadap Undang-Undang Keterangan Islam." *Prosiding Seminar Semakan Semula Korpus Undang-Undang Islam di Malaysia: Keperluan dan Cabaran*. Kuala Lumpur: IKIM, 1-2 April 2008.
- Ruzman Md. Noor (2008b). "Kedudukan Bayyinah, Syahadah dan Qarinah dalam Penggubalan Undang-Undang Keterangan Islam di Malaysia." *Jurnal Syariah*, vol. 16, 345-366.
- Ruzman Md. Noor (2008c). "Kesaksian dalam Konteks Undang-Undang Keterangan Mahkamah Syariah di Malaysia: Analisis dari Perspektif Mazhab Syafie." *Jurnal Fiqh*, vol. 5, 143-167.
- Sayed Sikandar Shah Haneef (2011). "Transsexuals and Sex Change: Legality Debate in Islamic Law." *Malayan Law Journal*, vol. 6, 125-144.
- Al-Shāfi'ī, Abī 'Abd Allāh Muḥammad bin Idris (2009). *al-Umm*, vol. 5. Beirut: Dār al-Fiqh.

- Shamrahayu A. Aziz (2011). *Criminal Procedure in the Syariah Courts*. Petaling Jaya: Sweet & Maxwell Asia.
- Sheikh Ghazali Hj. Abdul Rahman (2009). "Beberapa Manifestasi Penggunaan Ijtihad dan Talfiq dalam Peruntukan-peruntukan Statut Moden di Malaysia." Seminar Taqlid, Ijtihad dan Talfiq: Skop, Amalan dan Batasan, IKIM, 12-13 November 2009.
- Sidi Ahmad Abdullah (1995). "Prosedur Keterangan di Mahkamah Mengikut Syariah Islam." *Jurnal Syariah*, vol. 3, 108-115.
- Siti Hajar Mohd. Yasin (1995). "Evidence of A Minor: A Comparative Study of the Islamic and Civil Law," *CLJ* 2, 1-11.
- Siti Zalikah Md. Nor et al. (2006). *Al-Syariah: Undang-undang Keterangan Islam*, jil. ke-3. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Sope Williams (2004). "Nigeria, Its Women and International Law: Beyond Rhetoric," *Human Rights Law Review*, vol. 4 (2), 229-255.
- Al-Syarbinī, Shams al-Dīn Muḥammad al-Khatib (2006). *Mughnī al-Muḥtāj*, vol. 6. Qāhirah: Dār al-Hadīth.
- T.p. (1995). *Kamus Dewan*, ed. ke-3. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- T.p. (1995). *Kamus Undang-Undang*. Shah Alam: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Zainal Amin Ayub & Zuryati Mohamed Yusoff (2007). "Leave Me Alone!: Syariah v Sivil Law." *Malayan Law Journal*, vol. 6, 99-123.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah (1997). *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, vol. 8. Damsyiq: Dār al-Fikr.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah (1996). *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2. Beirūt: Dār al-Fikr.
- Zulfakar Ramlee (2008). "Kesaksian Wanita antara Kebolehterimaan dan Kebolehpaksaan." *Jurnal Hukum*, vol. 26, 5-26.
- Zulfakar Ramlee (2012). "Onus and Quantum of Proof in Islamic Law: Past and Present." *Shariah Law Report*, 1, 20-31.

Senarai Statut

- Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1997 (AKMSWP).
- Enakmen Keterangan Mahkamah Syariah (Negeri Selangor) 2003 (EKMS).

Senarai Kes

Safiyya Hussaini v. Attorney General of Sokoto State, no. USC/GW/CR/
F1/10/01 (Unreported).

AMALAN PEMBAHAGIAN HARTA SEPENCARIAN DI MALAYSIA: SATU SOROTAN LITERATUR

Distribution Practice of Harta Sepencarian in Malaysia: A Literature Review

Mohd Norhusairi Mat Hussin

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

Raihanah Abdullah

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

ABSTRACT

One of the particular predicaments of the cases arising out of divorce is the settlement of the distribution of Harta Sepencarian, the subject of this research. There has been a lot of academic works that has addressed in Malaysia, but not many of the discussions are written from socio legal in Malaysia. This article discusses the methods for determining contribution of Harta Sepencarian from socio legal aspects in Malaysia. It includes an analysis of contributions that are recognized by the court in deciding Harta Sepencarian cases. To achieve this objective, there are two sources from where the cases are taken. The first source is from Jurnal Hukum between year 1980 to 2010. The second source is the unreported cases of the Shariah Court in Malaysia from the year 2006-2010 from five selected states namely Kuala Lumpur, Negeri Sembilan, Kelantan, Kedah and Sabah. Through analysis, the article also examines types of properties that are usually claimed in the court, the concept of contribution as well as the judicial process in determining the distribution of Harta Sepencarian. Although the term "contribution" has been defined by the court to include financial support, household management, energy and effort, it also encompasses the duration of marriage

*of a couple, and if husband has provided the wife a maid during the marriage. The article found that the ratio decided by the court in determining the distribution of Harta Sepencarian are usually parallel with the extended of contributions by the parties. Once the above issues have been considered, the thesis has found that “*ṣulh*” has been widely used by the court in resolving the disputes of the parties in Harta Sepencarian cases.*

Keywords: *Harta Sepencarian, marital contribution, family property, ṣulh*

PENDAHULUAN

Islam mengiktiraf pemilikan harta oleh setiap individu tanpa mengira jantina, keturunan dan sebagainya. Pengiktirafan ini sesuai dengan hasil usaha yang dilakukan oleh setiap individu di dalam mendapatkan sesuatu harta tersebut asalkan usaha tersebut tidak bertentangan dengan syariat Islam sebagaimana yang telah digariskan (Norlia Ibrahim, 2007: 221). Pengiktirafan Islam terhadap pemilikan harta tanpa melihat kepada jantina, keturunan dan sebagainya telah memperlihatkan keindahan Islam dalam soal keadilan dan menjaga hak setiap manusia. Keadaan ini adalah berbeza dengan *Common Law* di dalam amalan asal undang-undang sivil. Ini kerana harta orang perempuan yang berkahwin adalah menjadi milik suaminya dan mereka tidak berhak untuk menguruskan harta tersebut. Menurut konsep asal *common law*, seorang perempuan yang berkahwin akan kehilangan haknya untuk memiliki dan menguruskan hartanya. Apa-apa harta yang dimiliki olehnya akan menjadi milik bersama suaminya sebaik sahaja perkahwinan mereka berlangsung (*Ibid*). Hal ini bermakna sesuatu perkahwinan itu akan memberikan kesan yang besar atas pemilikan harta (P.M. Bromley & N.V. Lowe, 1992: 105).

Atas asas pengiktirafan Islam terhadap pemilikan harta terhadap setiap individu inilah, maka konsep Harta Sepencarian telah sekian lama diamalkan oleh masyarakat Melayu Nusantara. Perbincangan berkaitan dengan Harta Sepencarian ini menjadi menarik untuk dikaji kerana ianya mencerminkan keunikan adat dan budaya masyarakat Melayu Nusantara. Ini kerana umum mengetahui bahawa konsep Harta Sepencarian boleh ditemui secara langsung hanya dalam adat masyarakat Melayu Nusantara, bahkan kajian menunjukkan masyarakat pribumi yang bukan Muslim khususnya di Sabah dan Sarawak juga mengamalkan konsep pembahagian yang sama (Suwaid Tapah, 1996a: 38-39). Ini bermakna, konsep Harta Sepencarian yang diamalkan oleh kebanyakan penduduk Melayu Nusantara adalah berbeza dengan pengamalan harta perkahwinan yang diamalkan di negara-negara lain di dunia ini.

SOROTAN LITERATUR

Umumnya, telah terdapat banyak penulisan dan kajian yang melibatkan Harta Sepencarian telah dilaksanakan oleh para sarjana sama ada sarjana tempatan mahupun sarjana luar. Ini disebabkan keunikan sistem Harta Sepencarian yang berlandaskan kepada sistem adat masyarakat Nusantara yang mungkin tidak didapati di negara-negara lain seperti di Eropah. Secara umumnya tulisan-tulisan yang ada ini memfokuskan kepada persoalan asas kepada terbentuknya konsep Harta Sepencarian sebagaimana yang ada pada hari ini, hukum amalan pembahagian Harta Sepencarian ini yang dikaji dalam perbendaharaan fiqh Islam seterusnya bagaimana amalan ini diiktiraf oleh undang-undang yang ada di Malaysia, khususnya Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia.

Apabila ditinjau dalam perbendaharaan fiqh klasik oleh ulama yang silam, tiada perbincangan khusus yang memperincikan persoalan harta sepencarian ini. Kebanyakan kitab fiqh membincangkan soal harta perkahwinan dalam konteks keterangan dengan makna yang agak terhad. Sungguhpun begitu, sudah terdapat beberapa penulisan ulama silam yang membincangkan tentang harta suami dan isteri ini. Ini kerana secara tidak langsung Harta Sepencarian boleh diistilahkan sebagai *mata' al-bayt* (perkakas rumah) atau *mal al-zawjain* (harta suami isteri) (Ibrahim Lembut, 2007: 8). Dari satu sudut, boleh dikatakan istilah-istilah tersebut mempunyai sinonim dengan Harta Sepencarian yang diamalkan di Malaysia, tetapi konsep dan penjelasan ulama fiqh tentang soal pemilikan harta adalah lebih luas dan menyeluruh (Suwaid Tapah, 1998: 114).

Beberapa contoh pandangan ulama terdahulu telah menunjukkan adanya asas kepada Harta Sepencarian ini meskipun terdapat sedikit perbezaan dengan apa yang diamalkan pada hari ini. Imam al-Shāfi'ī dalam kitabnya telah berkata (al-Shāfi'ī, 1996: 328):

“Apabila berlaku pertelingkahan antara seorang lelaki dengan seorang perempuan terhadap mata benda dan perkakas rumah yang mana kedua mereka mendiami rumah berkenaan, kerana mereka berpisah (bercerai), atau sekalipun tidak berpisah, atau kedua suami dan isteri itu meninggal dunia, berlaku pertelingkahan antara waris kepada kedua-dua belah pihak atau pertelingkahan oleh waris kepada salah satu dari kedua pihak ini; maka kedudukan cara penyelesaian semuanya adalah serupa...”

Ibn al-Qayyim juga ada menyebutkan bahawa:

“Di antaranya ialah di kalangan ahli perundangan Islam telah sepakat berpendapat bahawa di dalam kes tuntutan antara suami dan isteri yang sama-sama berusaha dalam mendapatkan harta

rumah tangga dan berkedai, tuntutan yang sedemikian hendaklah diterima berdasarkan keterangan yang membuktikan tuntutan itu. Sebenarnya dalam persoalan ini, pemilikan sesuatu harta itu tidak dikira hanya berdasarkan kepada nama yang tertera di dalam harta itu. Setakat nama yang tertera itu belum tentu membuktikan pemilikannya...”

Para ulama fiqh juga telah meletakkan perbincangan berkaitan dengan harta suami isteri ini dalam bab perbincangan yang pelbagai sama ada dalam “bab pendakwaan dan keterangan”, “bab kesaksian”, atau dalam “bab nikah”, tetapi biasanya subjek perbincangan ditumpukan kepada hak pemilikan yang perlu dibuktikan melalui keterangan atau kewajaran yang munasabah (Suwaid Tapah, 1998: 114). Perbincangan berkaitan dengan perihal harta suami isteri ini sememangnya ada dibincangkan dalam mazhab-mazhab fiqh sama ada Mazhab Shāfi‘ī,¹ Mazhab Hanafi dan sebagainya. Konsep ini secara kebetulannya menjadi amalan masyarakat Melayu Nusantara atau masyarakat peribuminya (*Ibid*). Sebagai contoh, al-Syirāzi (t.t.: 405) yang sealiran dengan Imam Shāfi‘ī juga menulis tentang pertikaian dalam harta perkahwinan khususnya perkakas rumah dalam bab pendakwaan dan keterangan. Beliau telah mencatatkan bahawa jika tidak terdapat keterangan yang dibuat oleh pihak-pihak, maka kaedah sumpah digunakan dalam perbicaraan dan harta tersebut dibahagikan kepada dua bahagian yang sama banyak.

Kitab *al-Mabṣūṭ* karangan Imam al-Sarakhsī (1978: 213) daripada mazhab Hanafi pula telah meletakkan pertikaian suami isteri berkaitan dengan harta perkahwinan dalam bab nikah kahwin, namun subjek perbincangan ialah dalam skop pendakwaan dan pembuktian (keterangan) tentang pemilikan harta yang berbangkit daripadanya. Dalam perbincangan ini telah dinyatakan tentang pendapat Imam Abū Ḥanifah berkenaan dengan pertikaian harta perkahwinan yang mana Imam Abū Ḥanifah cenderung untuk berpendapat harta-harta yang dipertikaikan tersebut adalah bergantung kepada kecenderungan *tabi‘ī* masing-masing pihak. Dengan kata lain, peralatan memasak, jahitan dan sebagainya perlulah diserahkan kepada pihak isteri berdasarkan kecenderungan pihak isteri untuk menggunakan peralatan tersebut. Peralatan seperti pedang dan perisai pula perlulah diberikan kepada pihak suami memandangkan kecenderungan orang lelaki adalah terhadap harta-harta seumpama itu. Tetapi, jika kedua-

¹ Imam Shāfi‘ī contohnya meletakkan perbincangan berkaitan dengan pertikaian harta perkahwinan ini dalam kitab *al-Umm*nya menerusi bab “*al-Da‘wa wa al-Bayyināt*” (pendakwaan dan keterangan), kerana ia berkait rapat dengan pembuktian di mahkamah.

dua pihak mempunyai kepentingan yang sama terhadap harta tersebut, maka hendaklah diserahkan kepada orang lelaki (*Ibid*).

Dalam Mazhab Hanbali pula, pertikaian dua pihak tentang harta perhiasan (perkakas rumah) telah dibincangkan dalam bab *al-Shahādah* (al-Hafiz Abū al-Farajī, t.t.: 234). Pandangan dalam mazhab Hanbali masih seakan sama dengan pandangan dalam ulama-ulama yang lain iaitu barangan yang dipertikaikan perlulah dilihat kepada *tabi'ī* penggunaan barang tersebut. Apa yang menjadi tabiat orang lelaki hendaklah diserahkan kepada orang lelaki dan begitulah juga sebaliknya. Namun apa yang menarik dalam perbincangan mazhab Hanbalī ini ialah apabila kedua-dua pihak mempunyai kepentingan yang sama terhadap harta tersebut, maka harta tersebut hendaklah dibahagi dua (*Ibid*). Aliran ini juga mengambil kira soal pihak-pihak yang sentiasa mengguna atau di mana harta tersebut diletakkan (Sayyid Sābiq, 1971: 455-456). Sementara itu, perbincangan berkaitan dengan pertikaian harta suami isteri dalam mazhab Malikī dan ulama sealiran dengannya seperti al-Qarafi pula telah diletakkan dalam “bab nikah” (Suwaid Tapah, 1998: 118). Perbincangan panjang lebar berkaitan dengan pertikaian harta suami isteri ini dibincang dengan panjang lebar dalam kitab *al-Mudawwanah al-Kubra* (al-Imām Mālik bin Anas, t.t.: 266-268), yang juga dirujuk oleh al-Qarafi. Perbincangan berkaitan dengan harta suami isteri ini juga adalah berkisar tentang *tabi'ī* penggunaan harta atau perkakas rumah mengikut jantina. Ini bermakna peralatan yang biasanya digunakan oleh pihak lelaki akan menjadi milik lelaki dan begitulah juga sebaliknya. Tetapi, jika kedua-dua pihak mempunyai kepentingan terhadap sesuatu harta yang digunakan bersama, maka harta tersebut akan menjadi milik orang lelaki. Pendapat ini adalah selaras dengan pendapat Imām Abū Ḥanifah dan ulama fiqh yang lain (*Ibid.*: 148-150).

Daripada perbincangan para ulama fiqh² berkaitan dengan pertikaian harta suami isteri ini dapat dirumuskan kepada tiga perbincangan utama iaitu:

(1) Persoalan berkaitan dengan jenis harta yang dipertikaikan (al-Shāfi'ī, 1996: 328)

Harta-harta yang dibincangkan dalam perbahasan para ulama tersebut adalah meliputi perkakasan rumah yang bersifat tradisional, yang sering digunakan sama ada oleh pihak suami atau pihak isteri. Ianya meliputi peralatan

² Selain daripada tulisan-tulisan ulama yang telah dikemukakan di atas, terdapat juga ulama terkemuka lain yang menulis berkaitan dengan harta suami isteri ini antaranya ialah al-Sayyid ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Ḥusayn bin ‘Umar yang terkenal dengan nama A’lāwi (Mufti Hadramawt), dalam kitabnya *Bughyah al-Mustarsyidīn* (Thailand: Maktabah wa Matba’ah Muhammad al-Nahri wa Awladih, 1952), 159.

memasak, perhiasan diri, pedang dan senjata bagi kaum lelaki serta lain-lain peralatan biasa yang digunakan dalam rumahtangga. Keadaan ini adalah wajar memandangkan belum wujudnya harta yang kompleks sebagaimana hari ini, sesuai dengan keadaan zaman pada waktu tersebut.

(2) Kaedah Penyelesaian

Kebanyakan perbincangan ulama juga adalah tertumpu kepada kaedah penyelesaian dengan melihat *tabi'ī* penggunaan perkakas tersebut. Ini bermakna sekiranya peralatan tersebut biasanya digunakan oleh kaum wanita seperti peralatan memasak, maka peralatan tersebut menjadi miliknya. Begitu juga sekiranya peralatan terbabit merupakan peralatan yang digunakan oleh orang lelaki seperti pedang dan peralatan perang, maka ianya akan menjadi milik orang lelaki. Namun, penyelesaian ini akan menjadi masalah sekiranya terdapat peralatan atau harta yang digunakan untuk kepentingan bersama yang menjadi subjek perbincangan yang ketiga berkenaan dengan harta suami isteri dalam kitab-kitab fiqh ini.

(3) Harta yang digunakan untuk kepentingan bersama

Perbincangan ketiga yang menjadi tumpuan dalam perbincangan kitab-kitab fiqh pula adalah sekiranya harta-harta tersebut digunakan untuk kepentingan bersama. Sebagaimana yang telah dinyatakan dalam perbincangan sebelum ini, terdapat khilaf pandangan ulama dalam permasalahan ini. Beberapa ulama sebagaimana yang disebutkan sebelum ini cenderung untuk menyerahkan harta tersebut kepada kaum lelaki, maka sebahagian lagi cenderung supaya harta-harta tersebut dibahagi sama rata antara orang lelaki dan orang perempuan dalam perkahwinan tersebut.³

Perbincangan yang dikemukakan dalam kitab-kitab fiqh adalah terbatas kepada bentuk kehartaan yang bersifat domestik dalam rumah tangga seperti perkakas rumah, peralatan perang dan sebagainya. Perbincangan yang melibatkan penyelesaian terhadap harta-harta yang dipertikaikan juga agak

³ Imam Abu Yusuf mempunyai pandangan yang sederhana dalam permasalahan ini dengan menyatakan bahawa kaum wanita patut diberi habuan mengikut sewajarnya dan bakinya kembali kepada pihak lelaki secara yang patut. Sebaliknya Ibn Abi Lays berpendapat bahawa apa yang layak (sesuai) bagi kaum lelaki dan perempuan, maka ianya tetap menjadi hak pihak lelaki jika sekiranya dia masih hidup dan warisnya berhak mendapat harta tersebut sekiranya dia telah meninggal dunia. Begitupun pihak perempuan patut mendapat suatu peruntukan khusus baginya. Untuk rujukan lanjut, sila lihat perbincangan dalam al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, 213-217.

cenderung dengan menyerahkan semua harta yang mempunyai kepentingan bersama kepada pihak lelaki. Meskipun pandangan ini mempunyai perbezaan di kalangan ulama, namun pandangan-pandangan yang telah diutarakan tersebut agak tidak menepati dengan konsep Harta Sepencarian yang diamalkan oleh masyarakat Melayu Nusantara khususnya di Malaysia. Selain itu, bentuk kehartaan semasa juga adalah berbeza dengan bentuk kehartaan yang dibincangkan oleh para ulama terdahulu. Hari ini, pertikaian dalam Harta Sepencarian adalah melibatkan isu kehartaan yang lebih kompleks serta melibatkan perbicaraan yang panjang dalam pensabitan Harta Sepencarian tersebut. Selain itu konsep sumbangan yang diteliti dalam pembahagian Harta Sepencarian juga sedikit berbeza dengan konsep harta suami isteri sebagaimana yang dibincangkan dalam kitab-kitab fiqh. Namun, asas perbincangan berkaitan harta suami isteri dan hak pembahagiannya telah pun dinyatakan dan mempunyai asas dalam hukum Syarak melalui perbincangan dalam kitab-kitab *turath* oleh ulama yang terdahulu.

Penulisan berkenaan dengan harta sepencarian yang ditulis secara khusus pula banyak didapati dalam penulisan-penulisan yang membincangkan amalan ini secara terperinci di nusantara ini. Terdapat beberapa penulisan awal yang juga membincangkan tentang Harta Sepencarian yang memberi tumpuan khusus kepada penerimaan dan pengiktirafan hukum terhadap adat Nusantara ini. Di antara penulisan awal yang dapat dikesan membincangkan perkaitan di antara adat dan Harta Sepencarian ini ialah tulisan hakim E.N. Taylor (1937: 41) di dalam *Journal of the Royal Asiatic Society* yang menunjukkan amalan Harta Sepencarian ini merupakan satu amalan yang didasari adat. Pandangan beliau ini dibuat semasa menghakimi kes *Re Elang, Re Kulop Degor* dan *Lebar v. Niat* yang membabitkan Harta Sepencarian di Perak yang mana telah diputuskan bahawa jika perempuan turut serta bercucuk tanam, dia boleh menerima $\frac{1}{2}$ daripada harta dan jika tidak dia menerima bahagian yang lebih kecil. Keputusan kes ini adalah bertepatan dengan pengisytiharan Majlis Kerajaan Perak bertarikh 18 Januari 1907 yang mencatatkan:

“Bahawa adat orang-orang Melayu di Perak dalam hal pembahagian harta sesudah perceraian, di mana harta itu diperolehi oleh pihak-pihak atau oleh salah satu pihak selama perkahwinan itu adalah dua bahagian bagi lelaki dan satu bahagian bagi perempuan....”. (E.N. Taylor, 1937)

Tulisan awal sebelum kemerdekaan tanah Melayu ini telah menunjukkan bahawa amalan pembahagian Harta Sepencarian ini merupakan adat turun temurun yang diamalkan oleh masyarakat Melayu di Tanah Melayu ketika itu. Ia merupakan satu amalan yang menjadi asas kepada pembahagian harta yang

diperolehi dalam tempoh perkahwinan sesuatu pasangan apabila berlakunya perceraian antara pasangan tersebut. Bahkan, amalan ini telah diberikan pengiktirafan undang-undang dengan wujudnya pengisytiharan khusus daripada Majlis Kerajaan Perak terhadap amalan ini.

Selain itu, di antara tulisan awal yang juga dikesan membincangkan persoalan hukum Harta Sepencarian ini adalah tulisan H. Ismuha, sarjana daripada Indonesia yang telah menulis buku yang bertajuk *Pencharian Bersama Suami Isteri di Indonesia (Adat Gano Gini)* Ditinjau dari Sudut Hukum Islam (H. Ismuha, 1965). Walaupun buku ini lebih menyentuh kepada pengamalan Harta Sepencarian dan penerimaan hukum Harta Sepencarian di dalam konteks adat masyarakat di Indonesia, ianya telah menjelaskan hukum penerimaan adat sebagai salah satu sumber yang diiktiraf oleh hukum syara'. Di Malaysia juga telah terdapat banyak penulisan dan kajian yang membincangkan Harta Sepencarian dari aspek pengiktirafan Syarak terhadap hukum adat ini bermula sejak dahulu sehinggalah sekarang ini.

Di antara tulisan yang memperihalkan persoalan ini adalah tulisan Abdul Kadir Ismail (1983: 1), Md. Akhir Hj. Yaacob (1984: 36-54), Abdullah Abu Bakar (1989), Daud Muhammad (2002: 1), Siti Zalikhah Mohd Nor (1998: 69-78), Nurhayati Hamzah (2001: 364) dan sebagainya. Persoalan hukum ini turut disentuh di dalam tesis Suwaid Tapah (1996a: 123-163) pada sebahagian bab tesis kedoktoran beliau yang turut menyentuh penerimaan hukum Islam terhadap konsep dan amalan Harta Sepencarian ini. Rata-rata penulis dan pengkaji telah menjustifikasikan penerimaan Harta Sepencarian di dalam hukum syara' berdasarkan adat yang tidak bercanggah dengan Islam. Bahkan, adat seumpama ini telah memberi kebaikan dan pengiktirafan kepada peranan dan hak wanita di dalam menguasai dan memiliki harta sama ada sebelum, semasa atau selepas perkahwinan.

Secara ringkasnya, penulisan yang membincangkan soal hukum pengamalan amalan Harta Sepencarian ini telah menjelaskan bahawa asas ambilan hukum syara' terhadap amalan pembahagian Harta Sepencarian ini terbahagi kepada dua pandangan, iaitu Harta Syarikat dan Hukum Adat. Setiap pandangan yang dikemukakan mempunyai hujah-hujah yang tersendiri bersandarkan kepada pendapat fuqaha' yang juga disokong oleh hakim-hakim atau qadi yang mengadili kes-kes Harta Sepencarian pada peringkat awal. Perbincangan yang mendalam berkaitan persoalan hukum ini telah meletakkan amalan pembahagian Harta Sepencarian ini pada posisi yang tersendiri dalam hukum Islam.

Selain daripada persoalan dan penerimaan hukum syara' terhadap Harta Sepencarian yang dikaji dan ditulis, terdapat juga aspek-aspek lain yang telah

dikaji. Terdapat kajian yang menyentuh persoalan isu-isu sosiologikal di dalam Harta Sepencarian seperti tulisan Jamilah Karim Khan (1989) yang telah menulis satu kertas kerja bertajuk *Isu-Isu Sosiologikal dalam Pembahagian Harta Pesaka dan Harta Sepencarian di Pulau Pinang dan Kedah*. Walau bagaimanapun, kajian ini hanya tertumpu kepada dua negeri sahaja iaitu Pulau Pinang dan Kedah serta mengkaji dari aspek sosiologikal masyarakat di kedua-dua negeri ini. Sungguhpun begitu, kajian ini dapat membantu mengenal pasti punca kenapa persoalan harta khususnya Harta Sepencarian di kedua-dua negeri ini tidak dituntut dan tidak menjadi keutamaan kepada sesebuah pasangan yang bercerai pada waktu tersebut.

Terdapat juga kajian Harta Sepencarian yang menyentuh persoalan pembahagian Harta Sepencarian di antara pihak-pihak yang bertikai. Di Malaysia, di antara tulisan awal yang menyentuh tentang persoalan pembahagian ini ialah tulisan Nadzim Abdul Rahman (1983) yang membentangkan kerta yang bertajuk *cara-cara pengendalian Harta Sepencarian di mahkamah-mahkamah*. Tulisan ini merupakan satu tulisan yang membincangkan persoalan Harta Sepencarian yang pada waktu tersebut Mahkamah Sivil masih mempunyai bidangkuasa untuk mendengar dan memutuskan kes-kes Harta Sepencarian. Ruzman Md Noor pula telah menulis Harta Sepencarian di dalam aspek pembuktian di Mahkamah Syariah. Penulisan ini telah menekankan kepada tiga aspek utama iaitu keterangan, pembuktian dan Harta Sepencarian. Penulisan ini telah membincangkan secara panjang lebar berkaitan aspek pembuktian dan keterangan dalam membuktikan wujudnya sumbangan pihak-pihak terhadap sesuatu harta yang dipeolehi semasa tempoh perkahwinan (Ruzman Md Noor, 2007: 29-41).

Selain daripada itu, terdapat juga banyak penulisan yang membincangkan secara khusus tentang persoalan sumbangan pihak-pihak di dalam tuntutan Harta Sepencarian. Suwaid Tapah di dalam dua artikelnya telah membincangkan tentang persoalan ini. Penulisan yang bertajuk “*Elemen Sumbangan dalam Amalan Pembahagian Harta Sepencarian di Malaysia*” (Suwaid Tapah, 1996b: 66) telah membincangkan Harta Sepencarian dari aspek sumbangan langsung dan sumbangan tidak langsung daripada pihak-pihak yang bertikai. Penulisan ini secara umumnya menekankan kepada konsep sumbangan pihak-pihak di dalam memperolehi harta semasa perkahwinan serta mengiktiraf sumbangan secara tidak langsung yang telah diberikan oleh salah satu pihak di dalam perolehan harta di dalam tempoh perkahwinan berdasarkan kepada kes-kes yang diputuskan di Mahkamah Syariah. Sementara itu, kertas kerja yang bertajuk “*Harta Sepencarian dan Wang Simpanan Pekerja (KWSP): Suatu Perbincangan dari Sudut “Sumbangan Secara Tidak Langsung”*” (Suwaid

Tapah, 2003: 1-21) telah melihat kaitan dan isu Harta Sepencarian dengan wang KWSP.

Penulisan ini pada asasnya membincangkan tentang konsep Harta Sepencarian, penggubalan undang-undang berkaitan Harta Sepencarian di dalam enakmen negeri-negeri dan huraian tentang elemen sumbangan serta kaitan dengan status wang dalam KWSP sama ada ianya boleh dianggap sebagai Harta Sepencarian ataupun tidak. Di akhir penulisan ini, penulis telah mengemukakan pandangan bahawa KWSP tidak boleh dianggap sebagai Harta Sepencarian. Selain itu, masih terdapat juga penulisan lain yang menyentuh tentang isu sumbangan, namun ianya tidaklah dibincangkan secara khusus sebagaimana dua penulisan di atas. Perbincangan berkaitan dengan isu sumbangan juga ditulis oleh Norliah Ibrahim (2007: 232), Nik Azam Masri (2004: 35), dan Abdul Monir Yaacob (2006: 415-437).

Tidak dinafikan bahawa penulisan dan kajian yang berkaitan dengan Harta Sepencarian telah banyak dilakukan mutakhir ini. Umumnya penulisan berkaitan dengan Harta Sepencarian ini akan membincangkan beberapa elemen iaitu:

- a) Persoalan adat dan hukum Harta Sepencarian serta pengiktirafan hukum Syarak terhadap Harta Sepencarian yang diamalkan dalam masyarakat Melayu di Nusantara khususnya.
- b) Isu-isu yang berkaitan dengan sumbangan sesuatu pihak di dalam perolehan aset semasa perkahwinan serta amalan pembahagian Harta Sepencarian tersebut. Biasanya isu ini akan dibincangkan bersama-sama dengan contoh-contoh kes yang telah diputuskan oleh mahkamah di Malaysia.
- c) Cara pengendalian kes-kes Harta Sepencarian di Mahkamah Syariah di Malaysia.

Penulisan dan kajian-kajian yang telah dilakukan ini telah memberikan sumbangan yang besar di dalam perkembangan Harta Sepencarian sama ada dari aspek perundangan, pentadbiran, kemasyarakatan dan sebagainya. Sungguhpun begitu, sejauh penelitian penulis, para penulis dan pengkaji sebelum ini kurang menyentuh secara terperinci berkaitan dengan proses penghakiman yang dibuat oleh para hakim dalam menilai takat sumbangan pihak-pihak yang bertikai. Ini bermakna, para hakim menggunakan kuasa budi bicara sepenuhnya tanpa mempunyai sebarang garis panduan yang sesuai untuk dijadikan kayu ukur bagi menilai takat sumbangan pihak-pihak yang bertikai. Tidak dinafikan bahawa isu sumbangan menjadi fokus penting dalam perbincangan Harta Sepencarian. Namun begitu, jenis-jenis sumbangan serta spesifikasi sesuatu sumbangan yang boleh dikategorikan sebagai sumbangan

langsung dan sumbangan tidak langsung agak kurang dihuraikan secara terperinci di dalam penulisan dan kajian yang ada sebelum daripada ini.

KESIMPULAN

Penulisan-penulisan yang ada telah membincangkan berkenaan Harta Sepencarian daripada pelbagai sudut dan pandangan. Ianya melengkapkan pandang sisi terhadap amalan yang telah dilaksanakan sekian lama di kepulauan Melayu Nusantara ini khususnya di Malaysia. Penulisan-penulisan ini telah menjadi asas untuk memahami bagaimana pengamalan pembahagian Harta Sepencarian ini dilaksanakan. Ringkasnya, konsep Harta Sepencarian ini bukanlah satu konsep yang menganiaya mana-mana pihak, bahkan konsep ini memberikan keadilan yang sewajarnya kepada pasangan suami dan isteri. Hak dan kepentingan kaum wanita lebih terbelas, meskipun mereka bukanlah penyumbang utama kepada perolehan sesuatu harta yang dikumpulkan tersebut. Ianya satu amalan yang lebih dekat dengan konsep keadilan sebagaimana yang telah dianjurkan oleh Islam. Di Malaysia, Mahkamah Syariah memainkan peranan yang sangat besar dalam menjalankan keadilan dalam pembahagian Harta Sepencarian ini. Sementara itu, Harta Sepencarian telah dinyatakan dalam peruntukan khusus dalam Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia.

RUJUKAN

- Abdul Kadir Hj. Ismail (1983). "Harta Sepencarian Menurut Pandangan Islam," Kertas kerja Seminar Faraid Kebangsaan, Bangi.
- Abdul Monir Yaacob (2006). "Harta Sepencarian", dalam *Manual Undang-Undang Keluarga Islam*, ed. Abdul Monir Yaacob dan Siti Shamsiah Mohd Supi. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, 415-437.
- Abdullah Abu Bakar (1989). "Harta Sepencarian Mengikut Perspektif Islam." Kertas kerja Persidangan Kebangsaan Undang-Undang dalam Islam, Kuala Lumpur.
- Abū Ishāq Ibrahim bin ‘Alī bin Yūsuf al-Syirazī (t.t.). *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*. Mesir: Muṣṭafā al-Ḥalābī.
- Daud Muhammad (2002). "Harta Sepencarian, Isu-isu dan Amalan." *Jurnal Hukum*, vol. 15 (1).
- E.N. Taylor (1937). "Malay Family Law," *Journal of the Royal Asiatic Society*. Malayan Branch.

- H. Ismuha (1965). *Pencharian Bersama Suami Isteri di Indonesia (Adat Gono-Gini Ditinjau dari Sudut Hukum Islam)*. Jakarta: Penerbitan Bulan Bintang.
- al-Hafiz Abū al-Farajī ‘Abd al-Raḥmān bin Rajab al-Hanbalī (t.t.). *al-Qawā‘id*. Beirut: Dār al-Ma‘rifat.
- Ibrahim Lembut (2007). “Kaedah dan Keseragaman Pembahagian Harta Sepencarian dalam Harta Pusaka,” dalam *Konvensyen Pewarisan Harta Islam*. Kuala Lumpur: Amanah Raya Berhad.
- Al-Imam Malik bin Anas (t.t.). *al-Mudawwanah al-Kubra*. Beirut: Dār al-Ṣādir.
- Jamilah Karim Khan (1989). “Cara-cara Pengendalian Harta Sepencarian di Mahkamah-Mahkamah.” Kertas Kerja Bengkel Undang-undang Syarak dan Sivil: Perkembangan, Perlaksanaan dan Kedudukan Wanita Islam, Pulau Pinang, 23 September 1989.
- Md. Akhir Hj. Yaacob (1984). “Harta Sepencarian.” *Jurnal Hukum*, vol. 5 (1), 36-54.
- Nadzim Hj Abdul Rahman (1983). “Cara-Cara Pembahagian Harta Sepencarian di Mahkamah-Mahkamah.” Kertas kerja Seminar Faraid Kebangsaan, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.
- Nik Azam Masri Nik Mahmood (2004). “Pemilikan Harta dalam Perkahwinan di Negeri Kelantan: Kajian Kes di antara Tahun 1999-2003.” Tesis Sarjana Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Norliah Ibrahim (2007). “Masalah Tuntutan Harta Sepencarian”, dalam *Undang-Undang Keluarga (Islam)*, ed. Najibah Mohd Zin et al. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nurhayati Hamzah (2001). “*Harta Sepencarian: A Matter of Malay Adat?*” in *Islamic Family Law Issues 2000*, ed. Zaleha Kamaruddin. Gombak: IIUM Press.
- P.M. Bromley & N.V. Lowe (1992). *Bromley’s Family Law*, ed. ke-8. London: Butterworth & Co. Ltd.
- Ruzman Md Noor (2007). “Pembuktian dalam Kes Harta Sepencarian di Mahkamah Syariah di Malaysia.” *Jurnal Syariah*, 29-41.
- al-Sayyid ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Ḥusayn bin ‘Umar (1952). *Bughyah al-Mustarsyidin*. Thailand: Maktabah wa Matba’ah Muḥammad al-Nahri wa Awlādihi.
- Sayyid Sābiq (1971). *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 455-456.
- Al-Shāfi‘ī (1996). *al-Umm*, vol. 10. Beirut: Dār al-Qutaybah.

- Siti Zalikhah Mohd Nor (1998). "Pemilikan Harta dan Perkahwinan (Harta Sepencarian)," *Isu Syariah dan Undang-Undang*. Jabatan Syariah Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Siri 5, 69-78.
- Suwaid Tapah (1996a). "Konsep dan Amalan Harta Sepencarian Orang-Orang Islam di Malaysia." Tesis Doktor Falsafah, Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sastera dan Sosial, Universiti Malaya, 38-39.
- Suwaid Tapah (1996b). "Elemen Sumbangan dalam Amalan Pembahagian Harta Sepencarian di Malaysia." *Monograf Syariah*.
- Suwaid Tapah (1998). "Tuntutan-tuntutan Mal di Mahkamah Syariah dari Aspek Hukum," dalam *Undang-Undang Islam di Mahkamah-Mahkamah Syariah di Malaysia*, ed. Ahmad Hidayat Buang. Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-Undang.
- Suwaid Tapah (2003). "Harta Sepencarian dan Wang Simpanan Pekerja (KWSP): Suatu Perbincangan dari Sudut Sumbangan Secara Tidak Langsung." *Jurnal Syariah*, 1-21.
- Syams al-Dīn al-Sarakhsī (1978). *al-Mabsut*, vol. 3. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1978.

**PERTUKARAN AGAMA SALAH SEORANG IBU
BAPA BUKAN ISLAM DI MALAYSIA SERTA
IMPLIKASINYA KEPADA
KEBAJIKAN KANAK-KANAK**

***The Conversion of One Non-Muslim Parent to Islam
and Its Implication Towards the
Welfare of Children***

Mohd Taufik Mohd Tasrip

*Master Candidate, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
ibnu_tasrft@yahoo.com*

Narizan Abdul Rahman

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

ABSTRACT

The welfare of children under the age of eighteen is a major consideration for deciding any family dispute in courts. This article discusses relevant literatures regarding the conversion of one non-Muslim parent to Islam and its implication towards the welfare of underage children for example custody and care aspect, religious determination, maintenance and other aspects. This article refers to several provisions of the relevant legislation such as Article 11 (1) of the Federal Constitution which provides for the freedom of religion and Article 12 (4) which states the religion determination for an underage child by parents or guardian. Section 51 (1) of the Law Reform Act (Marriage and Divorce) 1976 is also referred to examine the marital status of parents where one of them changes his or her religion to Islam while the other spouse remain in the original religion. Library research is the main method employed for data collection. Searching through the literatures shown that the writings relating

to principle of freedom of religion in the global perspective and issues of conversion of either parents are abundant but the issue relating to welfare of children in Malaysia is not widely available. In addition, issue relating to the will and wishes of the teenage children are rarely addressed In the matter of religious affiliation, the teenage children should be given the option to determine their own religion or the choices for their own guardians, in case of custody disputes. This is because even though they have not attained the age of eighteen years, the children in their teens are capable to make their own judgment. This is consistent with the principles of the welfare of children which has been decided by courts in most family related disputes in Malaysia.

Keywords: *change of religion, underage children, conversion to Islam and children's welfare*

PENDAHULUAN

Amnya, Perkara 11 (1) Perlembagaan Persekutuan memperuntukkan hak kebebasan beragama bagi setiap individu di Persekutuan Malaysia. Peruntukan ini meliputi hak untuk menganut dan mengamalkan sesuatu agama tetapi tertakluk kepada 11(4), iaitu sekatan pengembangan agama bukan Islam kepada orang Islam. Rentetan dari peruntukan tersebut, artikel ini akan memfokuskan kepada hak individu untuk menukar agamanya, khususnya pertukaran agama yang melibatkan salah seorang dari ibu bapa bukan Islam kepada Islam, manakala seorang lagi masih kekal dengan agama bukan Islam.

Pertukaran agama sebegini memberi kesan langsung dan berkait rapat dengan kebajikan anak-anak yang masih di bawah umur, antaranya persoalan berkaitan hak penentuan pendidikan agama dan pendidikan anak. Kadangkala, ibu bapa lebih mengutamakan kehendak dan pendapat mereka tanpa mendengar kehendak dan pendapat anak mereka, walaupun keputusan ibu bapa melibatkan anak tersebut secara langsung.

Manakala dalam perkara yang melibatkan jagaan anak, keputusan mahkamah seharusnya mempertimbangkan kehendak dan keinginan anak untuk tinggal bersama individu yang dirasakan selesa dan selamat. Ini juga adalah satu aspek kebajikan kanak-kanak. Begitu juga dengan persoalan nafkah, ibu bapa yang menukar agamanya seharusnya menyempurnakan nafkah anak yang secukupnya demi memastikan penerusan perkembangan anak.

Sebagai perbandingan, keputusan-keputusan mahkamah di negara barat amat menitikberatkan aspek kebajikan kanak-kanak sebagai pertimbangan utama penyelesaian pertikaian antara ibu bapa. Antara faktor yang diambil kira adalah hubungan anak dengan ibu bapa, tuntutan dan hasrat ibu bapa, risiko, pilihan dan apa-apa keadaan lain yang menyumbang kepada kepada kebajikan kanak-kanak.¹ Artikel ini mengupas penulisan-penulisan terdahulu yang berhubung dengan pertukaran agama ibubapa bukan Islam kepada Islam serta perkaitannya dengan kebajikan kanak-kanak.

Penulisan berhubung kebebasan beragama mempunyai ruang lingkup yang luas namun begitu fokus artikel ini adalah meninjau penulisan-penulisan tentang pertukaran agama salah seorang ibu bapa bukan Islam kepada Islam dan kesannya terhadap kebajikan kanak-kanak. Ianya akan menyorot penulisan penulisan yang menyentuh lima perkara iaitu perbincangan pertukaran agama ibubapa dari perspektif global, pertukaran agama oleh ibu bapa bukan Islam kepada Islam, pertukaran agama oleh kanak-kanak yang berumur kurang lapan belas tahun oleh ibu bapa, pertukaran agama kanak-kanak bawah lapan belas tahun secara sendiri dan kesan pertukaran agama terhadap kebajikan kanak-kanak. Artikel ini merujuk kepada perundangan Islam dan Sivil di Malaysia di samping menyorot deklarasi-deklarasi antarabangsa berkenaan pertukaran agama dan kebebasan beragama.

PERTUKARAN AGAMA IBU BAPA: PERSPEKTIF GLOBAL

Sejarah negara Barat menyaksikan peperangan yang dilancarkan terhadap golongan agama akhirnya membawa kepada pembaharuan dan triti keamanan yang memperuntukkan antara lain, kebebasan beragama kepada golongan minoriti. Kongres Vienna 1815 contohnya, telah menyatakan bahawa hak kaum minoriti dalam urusan keagamaan hendaklah dilindungi. Liga Bangsa-bangsa Bersatu (PBB) yang diasaskan oleh negara barat selepas Perang Dunia Pertama bertujuan untuk mewujudkan satu forum bagi membincangkan permasalahan antarabangsa, namun di peringkat awalnya, perjuangan mereka masih tidak jelas (Abdul Monir Yaacob, 1986: 122). Sungguhpun pengisytiharan ini tidak dianggap sebagai suatu perjanjian yang mengikat, ia memberikan tanggungjawab kepada negara-negara yang menganggotai badan dunia itu untuk mematuhinya. Pencabulan hak asasi yang keterlaluan boleh menjejaskan keamanan dan keadaan sebegini terletak pada kuasa PBB untuk mengembalikan keamanan (*Ibid*: 124).

¹ Misalnya rujuk *kes J & Anor v. C & Ors* [1970] AC 688.

Pada tahun 1945, isu hak asasi manusia diberi keutamaan untuk mendapatkan “statutory recognition”. Pada 10 Desember 1948, Perhimpunan Agung PBB yang diadakan di Paris meluluskan *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR 1948) yang menegakkan hak asasi manusia (Abdul Monir Yaacob: 123 dan A. Rashid Sheikh, 1978: 197-198). Antara hak kebebasan yang dijanjikan adalah *Freedom from fear, Freedom of Expression, Freedom of Association dan Freedom of Conscience*.

Deklarasi Hak Asasi Manusia memperuntukkan setiap orang mempunyai hak untuk berfikir dan kesedaran seseorang untuk beragama. Ini diperuntukkan dalam Artikel 18 UDHR seperti berikut:

*“Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance...”*²

Kebebasan beragama juga ada dinyatakan di dalam Artikel 18 *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) yang membenarkan seseorang itu memilih dan beramal dengan agamanya. Peruntukan di atas menunjukkan bahawa seseorang individu dibenarkan memilih dan menganut agama kepercayaannya sendiri sama ada untuk diri sendiri atau komuniti secara terbuka mahupun tertutup (Shamrahayu A Aziz, 2010: 110). Namun begitu, perkara ini mendapat tentangan daripada kebanyakan negara Islam. Contohnya, wakil dari Arab Saudi yang menentang keras peruntukan kebebasan beragama dengan alasan ianya bercanggah dengan ajaran agama Islam (Mohamed Azam Mohamed Adil, 2003: 26).

Sebaliknya, wakil dari Pakistan menyatakan kebebasan beragama tidak berlawanan dengan agama Islam sebagaimana yang termaktub di dalam *Sahifah Madīnah* (*Ibid*: 26). Pada tahun 1972, Piagam Pertubuhan Negara-negara Islam mengisytiharkan bahawa peruntukan mengenai hak-hak asasi manusia seperti yang terkandung dalam undang-undang antarabangsa adalah selari dengan nilai-nilai Islam.

Bagaimanapun Artikel 29 (2) UDHR ada memperuntukkan sekatan dalam kebebasan beragama seperti berikut:

“In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the

² UDHR diakses <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml>.

rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society.”

Oleh yang demikian, UDHR menyatakan bahawa dalam mengamalkan hak-hak dan kebebasan yang dinyatakan dalam UDHR sendiri, setiap orang tertakluk kepada batasan-batasan seperti yang ditentukan oleh undang-undang semata-mata bagi tujuan menjamin pengiktirafan dan penghormatan yang sepatutnya terhadap hak-hak dan kebebasan yang lain. Pada tahun 1990, Persidangan OIC telah menerima pakai deklarasi Cairo Declaration of Human Rights in Islam, sebagai contoh:

“Men and women have the right to marriage, and no restrictions stemming from race, colour or nationality shall prevent them from exercising this rights.”

Di Malaysia, syarat seperti di atas telah diperuntukkan dalam Perkara 3 (1), Perkara 11 (1) hingga (5) Perlembagaan Persekutuan (Nurhalida Mohamed Kamil, 2010: 6-7). Dalam kes *Lina Joy*,³ Ketua Hakim Negara menegaskan dalam penghakimannya, Perkara 11 (1) Perlembagaan Persekutuan tidak wajar diujahkan sebagai peruntukan yang memberikan hak kebebasan yang tidak terbatas. Mahkamah Persekutuan telah menyatakan bahawa cara seseorang untuk keluar daripada sesuatu agama semestinya mengikut kaedah, undang-undang dan amalan yang ditentukan atau ditetapkan oleh agama itu sendiri (Abdul Monir Yaacob: 127).

Di negara-negara Timur Tengah seperti Mesir, pertukaran agama hanya berlaku dalam kalangan orang bukan Islam sahaja. Di Iran, orang bukan Islam yang telah memeluk Islam hendaklah dilatih dengan ilmu ketenteraan sementara individu lain yang bukan Islam diminta membantu pembangunan ekonomi negara (Nehemia Levtzion, 2007: 10-11). Di empayar Arab, orang bukan Islam adalah bertanggungjawab membayar cukai kepada kerajaan sementara seseorang *muallaf* pula, tidak terkecuali daripada membayar cukai. Hal ini adalah kerana, penukaran agama adalah perkara yang tidak digalakkan oleh pihak berkuasa negara Arab (*Ibid*: 23).

Di negara India, sesuatu perkahwinan yang melibatkan pertukaran agama ibu bapa hendaklah diselesaikan di mahkamah dan bukan terbuang secara sendirinya. Ianya diselesaikan dengan permohonan perceraian sebelum tamat tempoh dua tahun dari pertukaran agama dan pembubaran akan berlaku setelah mahkamah memutuskan isteri berhak mendapat hak nafkah (Nuraisya Chua Abdullah, 2004: 28-29).

³ *Lina Joy* [2007] 4 MLJ 585.

Di Asia Tenggara, perkahwinan berlainan agama atau perkahwinan campuran terutama yang melibatkan pertukaran agama Islam kepada agama lain seperti di Malaysia tidak dibenarkan (Chee, Heng Leng et al., 2009: 10). Manakala Thailand (*Ibid*: 12) dan Filipina memberi beberapa pilihan untuk perkahwinan berlainan agama. Pilihannya adalah seorang pasangan boleh menukar agama yang lain, atau kedua-dua pasangan boleh berkahwin dengan status berbeza agama, atau kedua-dua pasangan boleh menukar kepada agama lain dan salah seorang atau kedua-duanya meninggalkan agamanya. Walau bagaimanapun, pilihan-pilihan tersebut bergantung kepada perundangan dan kepentingan sosial di negara pasangan-pasangan yang terlibat (*Ibid*: 11-12).

Di Indonesia pula, keputusan *Supreme Court* terhadap kes *Vony v. The State*⁴ telah memberi gambaran baru di mana perkahwinan berlainan agama dibenarkan (Lukito, 2009: 46-47) dan ianya tidak bersalahan berdasarkan Artikel 27, Perlembagaan Negara Indonesia 1945.⁵ Ini bermakna, setiap individu berhak untuk berkahwin sekalipun berlainan agama dan budaya. Peruntukan negara Indonesia secara asasnya tidak berhak untuk menghalang perkahwinan tersebut kerana tindakan menghalang perkahwinan antara agama menyalahi hak asasi manusia (*Ibid*: 51). Justeru, istilah pertukaran agama dalam perkahwinan tidak berlaku memandangkan seseorang yang ingin mengesahkan perkahwinan mereka tidak perlu menukar agamanya dan beliau kekal dengan agama asal.

PERTUKARAN AGAMA IBU BAPA BUKAN ISLAM KEPADA ISLAM

Perkara 11 (1) Perlembagaan Persekutuan telah memperuntukkan mana-mana individu yang berumur lapan belas tahun ke atas berhak memilih dan menganut agamanya sendiri di mana-mana Persekutuan dan tertakluk kepada fasal (4) mengembangkannya (Shamrahayu A. Aziz, 2007: 126-127). Pertukaran agama bagi individu yang sudah mencapai umur dewasa⁶ tidak bersalahan dan dibenarkan. Sarjana perundangan seperti Najibah Mohd Zain (2008:

⁴ Kes yang melibatkan dua pasangan yang berlainan agama pada tahun 1986 iaitu Andi Vony Gani Parengi, seorang perempuan Islam dan Andrianus Petrus Hendrik Nelwan, seorang Kristian (Protestant).

⁵ Artikel 27 Perlembagaan 1945 menyatakan: “*All Citizen have equal status before the law and in government and shall abide by the law and the government without any exception.*”

⁶ Seksyen 2, Akta Umur Dewasa 1971 (Akta 21) memperuntukkan bahawa: “*Subject to section 4, the minority of all males and females shall cease and determine within Malaysia at the age of eighteen years and every such male and female attaining that age shall be of the age of majority.*” Akta ini dirujuk sebagai AUD 1971.

24), Waheeda Kamalam Ambigay Abdullah (1999: 30), Abdul Monir Yaacob (2012: 127) dan Mehrun Siraj (2008) menegaskan bahawa pertukaran agama tidak bercanggah dengan Perlembagaan Malaysia tetapi peruntukan ini hanya bersesuaian digunakan untuk orang bukan Islam yang ingin bertukar ke agama Islam dan bukan untuk orang Islam. Malahan di negara Mesir, seorang Islam yang telah memeluk agama Islam, hak kebebasan beragama dan pertukaran agama kepada agama selain Islam tidak dibenarkan lagi.⁷

Hal berkaitan pertukaran agama bukan Islam kepada agama Islam telah diperuntukkan sebagai sebahagian dari hukum syarak di Malaysia.⁸ Enakmen Pentadbiran Agama Islam bagi semua negeri pula telah membuat peruntukan berkenaan kemasukan seseorang ke agama Islam dalam peruntukan “Pemeluk Agama Islam”. Bagi seseorang bukan Islam yang ingin menukar agama kepada agama Islam, dia perlu melalui beberapa proses yang telah ditetapkan mengikut negeri-negeri di Malaysia. Sebagai contoh, Seksyen 68 Enakmen Pentadbiran Undang-undang Islam Sabah (EPKI) 1992 (No. 13)⁹ telah menetapkan syarat umur bagi individu bukan Islam untuk memeluk agama Islam seperti berikut:

“Bagi maksud Bahagian ini, seseorang yang bukan beragama Islam boleh masuk Islam jika ia telah mencapai umur baligh mengikut Hukum Syarak dan, dengan syarat jika seseorang itu belum mencapai umur lapan belas (18) tahun persetujuan hendaklah diperolehi daripada ibu bapa atau penjaganya.”

Tindakan penukaran agama oleh salah seorang ibu bapa memberi implikasi dalam perkahwinan tersebut dan perkahwinan mereka akan terubuh dengan pengesahan mahkamah, sekiranya pasangannya tidak menuruti langkah yang serupa. Seksyen 46 (2), Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah Persekutuan) 1984 telah memperuntukkan seperti berikut:

“Jika salah satu pihak kepada sesuatu perkahwinan bukan Islam memeluk agama Islam, maka perbuatan yang demikian tidak boleh dengan sendirinya berkuat kuasa membubarkan perkahwinan itu melainkan dan sehingga disahkan oleh mahkamah.”

⁷ Article 2, Constitution of Arab Republic of Egypt 1971 (amended 1980).

⁸ Rujuk Senarai 2, Jadual Kesembilan, Perlembagaan Persekutuan, bidang kuasa agama Islam bagi negeri-negeri di Malaysia.

⁹ Lihat juga Seksyen 105, Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Melaka dan Seksyen 101 dan 102 Enakmen Majlis Ugama Islam dan Adat Melayu, Kelantan 1994 berkaitan peruntukan percubaan murtad.

Keputusan mahkamah dalam menentukan pertukaran agama adalah amat penting, di mana bagi orang bukan Islam, seharusnya Mahkamah Sivil menjadi rujukan utama, sementara, orang Islam perlulah mendapat pengisytiharan daripada Mahkamah Syariah untuk menentukan status agamanya (Farid Sufian Shuaib et al., 2010: 285). Justeru, pertukaran agama ibu bapa hendaklah dilakukan menerusi beberapa proses yang ditetapkan dalam enakmen-enakmen negeri di mana pasangan itu berkahwin. Pengesahan sama ada perkahwinan itu masih kekal atau terpisah, hanya Mahkamah Syariah yang boleh menentukannya (Zaleha Kamaruddin, 2005: 192).

Mohamed Azam Mohamed Adil (2003: 23-30) dan Bernard Lewis (1993: 73) menyatakan bahawa dari segi hukum syara' pertukaran agama dinyatakan dibawah jenayah murtad dan seseorang yang telah menukar agama ke agama Islam, tidak boleh kembali ke agama yang lama. Rashid al-Ghannūshi (1993: 57) berpendapat agama Islam menetapkan hukum seperti di atas bagi menjaga integriti agama dan kemaslahatan umum berbanding kemaslahatan individu.

Dalam kes *Re An Application for Declaration of Dissolution of Marriage due to Conversion to Islam; The Applicant Siti Aisyah Janthip Aisam*¹⁰ pertukaran agama seseorang itu kepada agama Islam seharusnya dilakukan dengan rela hati dan tiada sebarang elemen paksaan. Sebagai contoh, seandainya bapa menukar agama kepada Islam, isteri diberikan satu tempoh samada mengikut atau tidak langkah suami kepada Islam. Elemen paksaan amat ditegah oleh agama Islam sebagaimana firman Allah SWT dalam Surah al-Baqarah ayat 256 yang bermaksud “tiada paksaan dalam beragama.”

Menyentuh kepada tempoh yang diberikan kepada pasangan yang kekal kepada agama bukan Islam, Muhammad Altaf (1995: 77), Shamrahayu A. Aziz (2007: 5) menegaskan bahawa Seksyen 51 (1) Akta Memperbaharui Undang-undang (Perkahwinan dan Perceraian) (AMU) 1976 memperuntukkan bahawa apabila salah seorang pasangan bukan Islam menukar agamanya kepada agama Islam, pasangannya yang tidak menukar agama dibenarkan membuat petisyen ke mahkamah untuk permohonan perceraian. Permohonan petisyen perceraian hendaklah dalam tempoh tiga bulan. Hal ini telah ditegaskan oleh mahkamah dalam kes *Subashini*¹¹ di mana Hakim Nik Hashim telah menyatakan bahawa:

“The proviso to s 51(1) of the 1976 Act clearly reflected the imperative requirement which must be complied with before

¹⁰ *Re An Application for Declaration of Dissolution of Marriage due to Conversion to Islam; The Applicant Siti Aisyah Janthip Aisam* [2006] 2 SHLR 144.

¹¹ *Subashini A/P Rajasingam V Saravanan A/L Thangathoray and Other Appeals*, [2008] 2 MLJ 147.

*a petition for divorce could be made. By its terms, the proviso imposed a caveat on the wife not to file the petition for divorce until a lapse of three months from the date of the husband's conversion to Islam. It was the duty of the court to give effect to the words used by the legislature.”*¹²

Seorang sarjana lain, Zaleha Kamaruddin (2011: 12) dalam komentarnya kepada kes *Pedley*,¹³ Hakim Wan Adnan menegaskan bahawa sesuatu perkahwinan tidak akan terubuh secara automatik dengan pertukaran agama Islam salah seorang pasangan. Pandangan Zaleha dan Hakim Wan Adnan seiring dengan Muhammad Altaf Hussain Ahangar (1995: 77-78) yang berpendapat bahawa pembubaran perkahwinan hanya berlaku setelah mahkamah memutuskan sedemikian.

PERTUKARAN AGAMA KANAK-KANAK YANG BERUMUR KURANG LAPAN BELAS TAHUN OLEH IBU BAPA

Peruntukan Perkara 12 (4) Perlembagaan Persekutuan memperuntukkan bahawa seperti berikut:

“Bagi maksud Fasal (3), agama bagi seseorang yang berumur kurang daripada lapan belas tahun hendaklah ditetapkan oleh ibu-bapa atau penjaganya”

Shamrahayu A. Aziz (2007: 126) menegaskan bahawa peruntukan ini menyentuh perkara berkaitan pendidikan kanak-kanak yang ditetapkan oleh ibu bapa dan anak hendaklah mengikutinya (*Ibid*). Ini bermaksud tiada kanak-kanak secara automatiknya boleh menerima arahan dari mana-mana agama untuk menukar agamanya kecuali setelah mendapat keizinan daripada ibu bapanya. Ini dibuktikan oleh satu kes rayuan Mahkamah Agong, kes *Teoh Eng Huat v. Kadhi, Pasir Mas & Anor*¹⁴ di mana Ketua Hakim, Abdul Hamid menegaskan bahawa seperti berikut;

“In all the circumstances, we are of the view that in the wider interests of the nation, no infant shall have the automatic right to receive instruction relating to any other religion than his own without the permission of the parent or guardian.”

¹² *Ibid*, 155.

¹³ *Pedley v. Majlis Agama Islam Pulau Pinang & Anor* [1990] 2 MLJ 307.

¹⁴ *Teoh Eng Huat v. Kadhi, Pasir Mas & Anor* [1990] 2 MLJ 300.

Farah Nini Dusuki (1993) pula berpendapat kanak-kanak di bawah umur tidak mempunyai hak untuk menentukan agamanya sendiri. Sekiranya seorang kanak-kanak di bawah umur ingin menukar agamanya, seharusnya kebenaran atau keizinan oleh ibu bapa atau penjaganya diperolehi sebagai mana yang telah disyaratkan mengikut peruntukan-peruntukan yang termaktub di dalam atau luar negara.

Berhubung dengan tafsiran siapakah yang dimaksudkan dengan ibu bapa dalam peruntukan Perlembagaan tersebut, Narizan Abdul Rahman (2008: 591) dan Zaini Nasohah et al. (2010: 433-452) menyatakan pandangan mereka bahawa Perkara 12 (4) ini sebenarnya mempunyai dua kategori penafsiran mahkamah tentang maksud perkataan “ibubapa”. Pertama, mahkamah memutuskan perkataan ibu bapa membawa maksud kedua-dua ibu dan bapa. Sebagai contoh, Hakim Ian Chin menegaskan dalam kes *Chang Ah Mee v. Jabatan Hal Ehwal Agama Islam, Majlis Ugama Islam Sabah & Ors*¹⁵ bahawa:

“The term parent in Art 12 (4) means both the father and mother. To construe otherwise would mean depriving, for example, a mother of her rights as a parent to choose the religion of the infant under Art 12 (4), if the father alone decides on the religion to be followed by the infant. To allow just the father or the mother to choose the religion would invariably mean depriving the other of the constitutional right under Art 12 (4) as Art 12 (4) confers the right on both the father and the mother (when they are both living).”

Penafsiran kedua, perkataan ibu bapa dibaca dan difahami secara berasingan, yang bermakna penukaran agama anak memadai dengan salah seorang daripada ibu bapa. Ini telah dibuktikan dalam keputusan kes *Genga Devi Chelliah v. Santangam Damodaram*¹⁶ bahawa keizinan salah seorang daripada ibu bapa adalah mencukupi dalam penentuan agama anak. Kenyataan ini dipersetujui oleh Zulkifli Noordin (2009: 1) yang berpendapat, penafsiran Perkara 12 (4) Perlembagaan Persekutuan membawa maksud ibu atau bapa boleh membuat penukaran agama anaknya. Beliau tidak bersetuju dengan keputusan kes *Indira Ghandi*¹⁷ yang mana hakim telah memutuskan pertukaran agama yang dilakukan oleh bapa secara sendirian adalah tidak sah.

¹⁵ *Chang Ah Mee v. Jabatan Hal Ehwal Agama Islam, Majlis Ugama Islam Sabah & Ors* [2003] 5 MLJ 106.

¹⁶ *Genga Devi Chelliah v. Santangam Damodaram* [2001] 2 CLJ 359.

¹⁷ *Indira Ghandi* [2013] 5 MLJ 552.

PERTUKARAN AGAMA OLEH KANAK-KANAK BAWAH UMUR LAPAN BELAS TAHUN SECARA SENDIRI

Terdapat juga pendapat mahkamah yang menegaskan bahawa kanak-kanak ini mempunyai kapasiti dalam tindakannya untuk menukar agama secara sendiri. Sarjana-sarjana perundangan, Shamrahayu A. Aziz (2007: 4) dan Prof. Tan Sri Ahmad Mohamed Ibrahim (Abdul Monir Yaacob, Sarina Othman, 2000: 41-42) berpendapat, bahawa setiap kanak-kanak adalah berhak memilih agamanya sekalipun berumur bawah lapan belas tahun.¹⁸ Dalam kes *Susie Teoh*¹⁹ dan *Re Maria Hertogh*²⁰ di peringkat mahkamah bicara, tindakan kedua-dua kanak-kanak itu dikira sebagai waras dalam membuat keputusan sungguhpun mereka belum mencapai umur lapan belas tahun. Ini bermakna, mahkamah sewajarnya mempertimbangkan unsur kehendak dan kemahuan kanak-kanak dan tidak mengikut peruntukan semata-mata dalam membuat sesuatu keputusan.²¹

Ini telah ditegaskan oleh satu penulisan di barat yang menyatakan bahawa, sekarang ini kebanyakan kanak-kanak bawah lapan belas tahun telah didedahkan oleh ibu bapa dalam pengurusan diri seperti menguruskan perbelanjaan harian dan yuran pengajian sekolah. Atas alasan kesibukan ibu bapa menjadikan senario ini sinonim dengan tugas harian anak. Tinjauan di negara Amerika Syarikat, pendedahan berkenaan pertukaran agama amat hebat. Ramai remaja yang menukar agamanya tanpa pengetahuan ibu bapa mereka. Keadaan ini dipengaruhi kawan-kawan malah mereka berkehendak untuk memilih agama lain sebagai jalan hidup (Melinda Lundquist Denton, Lisa D. Pearce et al., 2008: 3).

PERTUKARAN AGAMA IBU BAPA DAN KEBAJIKAN KANAK-KANAK

Berhubung dengan aspek kebajikan kanak-kanak, sarjana antarabangsa, Nora S. Gustavsson dan Elizabeth A. Segal (1994: 4) telah membincangkan hak ibu bapa atau penjaga dan keperluan untuk tidak mengabaikan hak kebajikan

¹⁸ Akta Kanak-Kanak (2001) memperuntukkan makna kanak-kanak adalah seseorang yang di bawah umur majoriti iaitu yang belum mencapai 18 tahun. Peruntukan ini selaras dengan AUD 1971.

¹⁹ *Susie Teoh* [1986] 2 MLJ 228.

²⁰ *Re Maria Hertogh* [1951] 1 MLJ 12.

²¹ Lihat contohnya section 2 of the Guardianship of Infants Ordinance of Sarawak.

kanak-kanak. Beliau menegaskan bahawa di Barat, kebajikan kanak-kanak adalah perkara utama yang diberi penekanan kepada keputusan kes, terutama berkaitan hak jagaan dan hal-hal lain dalam undang-undang keluarga.

Penulisan ini memberi beberapa jalan penyelesaian kepada sesuatu pertikaian yang melibatkan ibu bapa atau penjaga dan anak. Antaranya, apabila pertikaian yang melibatkan kanak-kanak bawah umur lapan belas tahun, peranan ketua keluarga amat penting dan seharusnya perkembangan anak dan masa depan mereka didahulukan. Di samping itu, ibu bapa atau penjaga sewajarnya menyediakan tempat khas lagi kondusif untuk sesi pertemuan antara mereka. Tujuannya adalah untuk mengimbangi perasaan anak-anak tersebut agar mereka merasakan mereka dilindungi.

Satu elemen penting kebajikan anak adalah penentuan agama anak. Seorang sarjana Barat berpandangan bahawa ibu bapa merupakan individu yang berautoriti untuk menentukan agama anak (Anat Scolnicov, 2007: 2). Kenyataan ini selaras dengan keputusan Mahkamah Malaysia dalam kes *Susie Teoh*²² yang mana diputuskan bahawa kanak-kanak tiada hak dalam penentuan agamanya sendiri. Dr. Chandra Muzaffar juga sependapat dalam soal ini yang mana agama anak adalah mengikut agama parent sama ada ibu atau bapa yang memeluk Islam. Beliau menegaskan bahawa “The religion of the child “would depend on which parent is the guardian or has custody of the child.” In both Islamic law and civil law, the emphasis is, “the interest or welfare of the child is paramount in determining the custodial rights over a child.”

Ini ditegaskan lagi oleh Mehrun Siraj (2010: 1-9) yang berpandangan bahawa, tiada seseorang Islam boleh menukar agama kerana agama Islam merupakan agama yang suci dan mutlak yang dibawa oleh Rasulullah SAW dari Allah SWT dan melanggarnya adalah satu dosa besar.

Selain itu, kajian ilmiah oleh Zulkifli Muda, membincangkan pandangan-pandangan antara mazhab-mazhab dalam sarjana kontemporari berkaitan dengan pertukaran agama ibu bapa dan kesannya terhadap agama kanak-kanak. Antara kesannya, kanak-kanak bawah umur lapan belas tahun akan mengikut agama bapa kerana anak merupakan waris kepada bapa.

Manakala Zaini Nasohah (2010: 433-452), pula berpandangan isu penentuan status agama kanak-kanak di Malaysia sebenarnya masih dapat diselesaikan menerusi saluran perundangan sekiranya perundangan itu sendiri jelas, pelaksanaannya jelas dan peruntukan perundangan dipatuhi tanpa dikuasai emosi keagamaan termasuklah kepada keputusan-keputusan mahkamah tertinggi.

²² *Susie Teoh* [1990] 2 MLJ 300.

Ini dipersetujui oleh Noor Aziah Mohd Awal (2004: 4), yang berpendapat bahawa, tiada hak spesifik ke atas seseorang kanak-kanak terutama dalam beragama. Dalam aspek hak jagaan anak, Zainul Rijal dan Nur Hidayah (2009: 4), menyatakan perceraian ibu bapa yang bertukar agama memberi impak yang besar kepada kanak-kanak dan kebajikan mereka. Antaranya, hak jagaan ke atas seorang anak apabila pihak-pihak yang terlibat hanya memperjuangkan hak mereka tanpa mengambil kira perasaan dan hasrat anak tersebut.

Sharifah Nooraida Wan Hassan (2009) pula berpendapat kanak-kanak memerlukan orang lain untuk menguruskan harta dan lain-lain yang berkaitan. Beliau membuat kesimpulan, individu yang layak atas jagaan anak yang kecil adalah ibu. Beliau berpendapat, ibu dikurniakan sifat lemah-lembut, penyabar dan mempunyai jiwa pendidik yang baik berbanding bapa. Kenyataan ini disokong oleh Zanariah Noor (2004: 43-68) yang menjelaskan sifat seorang ibu yang dikenali dengan lemah-lembut.

Dari sudut kebajikan nafkah anak pula, Noor Aziah Mohd Awal (2004: 6-35) berpandangan bahawa Seksyen 51, Akta Pembaharuan Perkahwinan dan Perceraian yang memperuntukkan bahawa sesuatu perkahwinan sivil tidak akan terputus melainkan dengan perintah mahkamah dan hanya pasangan yang kekal dengan agama asal sahaja berhak mempetisyenkan perceraian di mahkamah, memberi maksud hak-hak individu yang menukar agama itu dianggap tidak ada dan beliau dikehendaki menjalankan kewajipan perkahwinan seperti biasa. Sebagai contoh kes *Shamala*,²³ suami (defenden) bertanggungjawab untuk menanggung isteri dan anak-anak seperti yang berjalan dalam perkahwinan kecuali perkahwinan sivil tersebut telah dibubarkan.

KESIMPULAN

Penulisan penulisan berhubung deklarasi-deklarasi dunia telah memberi gambaran kepada mana-mana negara yang menjadi ahli untuk dijadikan garis panduan atau asas dalam proses penggubalan undang-undang bagi sesebuah negara. Sungguhpun deklarasi-deklarasi dunia tidak mengikat, namun sesuatu perundangan yang digubal perlulah selaras dengan hak asasi manusia sebagai mana yang terkandung dalam UDHR, CDHR, ICCPR dan yang lain serta mengikut kesesuaian politik dan sosial sesuatu negara itu.

Sehubungan itu di Malaysia, terdapat beberapa peruntukan asas yang berkaitan dan menyokong deklarasi deklarasi ini. Pertamanya, merujuk kepada Perkara 11 (1) Perlembagaan Persekutuan Malaysia yang memperuntukkan

²³ *Shamala a/p Sathiyaseelan v. Dr Jeyaganesh a/l C Mogarajah (also known as Muhammad Ridzwan bin Mogarajah) & Anor* [2004] 2 MLJ 241.

setiap individu berhak menukar agamanya tanpa sebarang paksaan. Manamana individu mempunyai hak untuk memilih, menganut dan mengamalkan agamanya dengan bebas, aman dan harmoni tanpa sebarang prejudis. Namun hak ini terbatas kepada individu yang telah mencapai umur dewasa iaitu lapan belas tahun. Perkara yang kedua adalah peruntukan Perkara 12 (4) Perlembagaan Persekutuan yang memperuntukkan bahawa pendidikan dan agama bagi kanak-kanak bawah umur lapan belas tahun semestinya diputuskan oleh ibu bapa atau penjaga.

Berdasarkan penulisan-penulisan di atas, pertukaran agama salah seorang ibu bapa kepada Islam merupakan tindakan yang sah dan tidak bertentangan dengan undang-undang. Bagi pertukaran agama kanak-kanak bawah umur lapan belas tahun pula, keizinan ibu bapa perlu diperolehi. Namun begitu, terdapat kes yang diputuskan yang memberi peluang kepada kanak-kanak yang berumur enam belas tahun ke atas tetapi bawah lapan belas tahun untuk menukar agama secara sendiri. Persoalan kebajikan kanak-kanak ada dibincangkan dalam beberapa penulisan namun ianya masih terhad. Jarang terdapat penulisan yang menumpukan kepada kebajikan kanak-kanak dari aspek pertimbangan kemahuan atau kehendak kanak-kanak tersebut.

Walau bagaimanapun, kanak-kanak bawah umur lapan belas tahun perlu dipimpin dan diberi garis panduan oleh ibubapa dalam kehidupan mereka seharian. Ibu bapa hendaklah menguruskan keluarga dengan bijak sebagai contoh urusan nafkah harian atau penjagaan anak meskipun ibu bapa sudah berpisah. Sementara mahkamah perlu memainkan peranan sebagai satu badan pengadilan di mana mengutamakan kebajikan kanak-kanak dan pada masa yang sama tidak menafikan hak ibubapa dalam sesuatu keputusan.

RUJUKAN

- Abdul Monir Yaacob (2000). Sarina Othman, *Tinjauan Kepada Perundangan Islam*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.
- Abdul Monir Yaacob (2012). *Islam dan Kebebasan Beragama Menurut Perlembagaan Persekutuan*. Kuala Lumpur: Techknowlogic Trading Sdn. Bhd.
- Abdullah, Nuraisya Chua (2004). *Conversion to Islam Effect On Status of Marriages and Ancillary Reliefs*. Selangor: International Law Book Services, 2004.
- Ahangar, Muhammad Altaf Hussain (1995). "Effects of Change of Religion on Marriage and Maintenance Obligation: Judicial Responses in Malaysia", 3 *CLJ* 77.

- Chandra Muzaffar (2013). "Conversion of the Child: The Quest for A Just Solution." *Yayasan I Malaysia*.
- Chee, Heng Leng et al. (2009). "Muslim-Non-Muslim Marriage, Rights, and the States in Southeast Asia," dalam *Muslim-Non-Muslim Marriage Political and Cultural Contestations in Southeast Asia*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- Denton, Melinda Lundquist, Lisa D. Pearce et al. (2008). *Religion and Spirituality On the Path Through Adolescence*. Chapel Hill: National Study of Youth and Religion, The University of Carolina.
- Farah Nini Dusuki (1993). "The Law Relating to Conversion to Islam: A Comparative Study With Special Reference to the Position in Malaysia." Tesis Sarjana, Petaling Jaya: International Islamic University of Malaysia.
- Al-Ghannushi, Rashid (1993). *Huqūq al-Muwātangah: Huqūq Ghayr al-Muslim fī al-Mujtama' al-Islamī*. Hendon: Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Lukito, Ratna (2009). *Trapped between Legal Unification and Pluralisme the Indonesian Supreme Court's Decision on Interfaith Marriage, Muslim-Non-Muslim Marriage Political and Cultural Contestations in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Mehrun Siraj (2008). "Islam and Human Rights." *Malaysia Journal on Human Rights (SUHAKAM)*, vol. 2 (3).
- Mehrun Siraj (2010). *Human Right and Freedom of Religion*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.
- Mohamed Azam Mohamed Adil (2003). "Hak Tukar Agama dalam Perlembagaan Malaysia: Konflik Antara Kebebasan Beragama dan Hukum Islam." *Jurnal Syariah*, vol. 11 (1), 23-30.
- Najibah Mohd Zain (2008). "The Rights of Conversion and Its Effect in Relation to Human Rights." *Suruhanjaya Hak Asasi Manusia*, vol. 4, 24.
- Narizan Abdul Rahman (2008). "Conversion of Minor to Islam in Malaysia: Whither Consent of Parents?" *Jurnal Syariah*, vol. 16, 585-602.
- Nehemia Levtzion (2007). "Toward A Comparative Study of Islamization," dalam *Islam in Africa and the Middle East Studies on Conversion and Renewal*. Great Britain: Ashgate Variorum.
- Noor Aziah Mohd Awal (2004). "Pertukaran Agama; Hak Jagaan Anak- Isu dan Masalah." *Malayan Law Journal*, vol. 3, 303.
- Nora S. Gustavsson and Elizabeth A. Segal (1994). *Critical Issues in Child Welfare*. California: SAGE Publications, Thousand Oak.

- Nurhalida Mohamed Kamil (2010). "The Universal Declaration of Human Rights and Renunciation of Faith." *Proceeding, International Conference in Religion, Law, and Governance*. Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies, Kuala Lumpur.
- Scolnicov, Anat. (2007). "The Child's Right to Religious Freedom and Formation of Identity." *International Journal of Children's Rights*, vol. 15, 1-17.
- Shamrahayu A. Aziz, "Muslims' Right to Freedom of Religion in Malaysia: Piercing Through the Confusion and Contradictions," *Malayan Law Journal*, vol. 7, 126.
- Sharifah Nooraida Wan Hassan (2009). "Hak-Hak Wanita Mualaf dalam Jagaan Anak (*Hadhānah*) Menurut Ordinan Undang-Undang Keluarga Islam (Sarawak) 2001." Dissertasi Sarjana, Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Waheeda Kamalam Ambigay Abdullah (1999). "Conversion and Apostasy in the Context of Freedom of Religion." Tesis Sarjana, Undang-undang Perbandingan, Kuliyyah Undang-undang Ahmad Ibrahim International Islamic University of Malaysia.
- Zaini Nasohah et al. (2010). "Status Agama Anak Bagi Ibubapa Yang Memeluk Agama Islam di Malaysia." *Jurnal Syariah*, vol. 18 (2), 433.
- Zainul Rijal Abu Bakar et al. (2009). "Kedudukan Kebajikan dan Hak Anak Bukan Islam Apabila Ibu Atau Bapa Memeluk Islam: Pendekatan Perundangan Syariah dan Perlembagaan Persekutuan," *Shariah Law Report*, vol. 3, 4.
- Zaleha Kamaruddin (2001). *Change of Religion: The Effects of Conversion on Marriage, Maintenance and Children*, ed. ke-1. Kuala Lumpur: IIUM Press.
- Zanariah Noor (2004). "Agama dan Akhlak: Satu Analisa Kelayakan Pengasuh dalam Kes Hadanah." *Jurnal Syariah*, 43-68.
- Zulkifli Muda (2000). "Pertukaran Agama dan Mazhab: Implikasinya Terhadap Undang-Undang Diri di Malaysia." Tesis Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

**PANDANGAN PENGGUNA MUSLIM TERHADAP
PEMAKAIAN LOGO HALAL JABATAN KEMAJUAN
ISLAM MALAYSIA (JAKIM): SATU SOROTAN
LITERATUR**

***Muslim Consumers' View On the Enforcement of Halal
Logo Department of Islamic Development Malaysia
(JAKIM): A Literature Review***

Siti Fatimah Hamidon

*Master Candidate, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
fatimahhamidon@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

Consuming halal products is an obligation and religious requirement to every Muslim. So several efforts and initiatives have been taken by the Department of Islamic Development Malaysia (JAKIM) to carry out the monitoring, enforcement and issuing the halal certification. This article reviews the acceptance and Muslim consumers' perception on the monitoring and the enforcement of JAKIM's halal logo. It also aims at understanding the sensitivity and awareness of Muslim consumers as well as to determine the level of prioritization of the halal logo towards the consumers in purchasing the items they needed. The approach of this study involves data collection methods through literature review and followed by field studies. The literature review was conducted by using data collection method from secondary sources namely journals and books to collect the data comprising scholars' views in halal issues, and then will be analysed using thematic approach. From this study it is expected that Muslim

consumers are aware of the importance and priority to choose products that are using JAKIM's halal logo. The coordination and standardization that was done by JAKIM enable Muslim consumers to overcome uncertainties in consuming halal branded products in their daily lives.

Keywords: *halal, enforcement, consumer, consumers' perception and acceptance*

PENDAHULUAN

Pengambilan dan pemilihan barangan halal dalam kehidupan amat penting bagi setiap Muslim sama ada dari segi pemakanan, pemakaian, peralatan dan barangan. Perkara ini dipandang serius dalam Islam dan beberapa usaha serta langkah telah diambil untuk memelihara dan mengawal perkara ini. Antaranya dengan mencadangkan penggubalan akta dan undang-undang halal,¹ melancarkan kempen kesedaran ke setiap negeri melalui lawatan dan liputan media seperti buletin dan jurnal halal di televisyen, radio (Hifza Rahimah Ibrahim & Mohd Zhafran Helmi Mokhtarudin, 2010: 46) mahupun internet. Malah usaha yang berbentuk global turut dijalankan seperti mempromosikan produk halal di peringkat antarabangsa dengan menganjurkan International Halal Showcase (MIHAS) serta Halal Festival (Halfest) sehinggakan Malaysia dilihat berpotensi menjadi pusat halal dunia (Suhaila Abdul Rahman, 2010: 14-16).

Usaha tersebut diperkasakan lagi dengan menjalankan penguatkuasaan dan penyeragaman pemakaian logo halal pada setiap produk dan barangan yang dipasarkan. Penguatkuasaan dan penyeragaman ini diterima dengan reaksi dan pandangan yang berbeza dari para pengguna Muslim yang sekaligus turut memberi kesan ke atas imej Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) sebagai badan yang bertanggungjawab dalam usaha ini. Tambahan pula logo halal kini telah menjadi satu fenomena dalam perniagaan dan keutamaan bagi syarikat dan industri untuk mempromosikan sesuatu produk agar ianya dapat diterima oleh masyarakat terutamanya pengguna Muslim (Shambavi Rajagopal et al., 2011: 138-153). Justeru itu, satu sorotan dan penelitian perlu dibuat terhadap dua isu utama iaitu isu halal dari sudut konsep serta penguatkuasaannya di Malaysia dan juga isu pengguna dari sudut konsep serta pandangan dan penerimaan mereka terhadap logo halal.

¹ Ahmad Hidayat Buang, "Misi Akta Halal Masih Jauh," laman sesawang *Utusan Online*, http://www.utusan.com.my/utusan/Rencana/20130117/re_02/Misi-Akta-Halal-masih-jauh, dicapai pada 17 Januari 2013.

KONSEP HALAL

Di dalam Islam konsep halal amat penting kerana ia merupakan satu garis panduan kepenggunaan yang utama bagi pengguna Muslim. Menurut Che Hassan Pahmi Che Mamat (2008: 10-16), Mohamad Hashim Kamali (2011: 10-56) dan Aznan Hasan (2011: 29-52) halal diertikan sebagai sah menurut Syariat dan dibenarkan bagi orang Islam. Malah pengambilan produk yang halal dan bersih adalah dituntut dan penting untuk diamalkan serta mempunyai pelbagai kelebihan berdasarkan kepada dalil al-Quran dan al-Hadith.

Hal yang sama turut diakui oleh Yusuf al-Qaraḍāwī (1977) dan beliau berpendapat halal mempunyai ruang lingkup yang luas tidak hanya tertumpu kepada isu makanan dan minuman semata-mata. Begitu juga dengan Aznan Hasan, namun bezanya pendapat dan pandangan beliau lebih tertumpu kepada prinsip-prinsip Syariah yang terdapat dalam penetapan hukum halal.

Seterusnya menurut Sazelin Arif (2012) pula konsep halal yang sebenar bukanlah hanya sekadar halal dan bersih dari unsur haram semata-mata, bahkan ia hendaklah mampu memelihara lima perkara *ḍarūri* iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta dari *mafsadah*. Selain mengutamakan makanan halal dan *ṭayyib* beliau turut menekankan kepentingan dan keperluan pelaksanaan konsep *ḥalālan ṭayyiban* dari perspektif *maqāsid al-Syar'īyyah* dalam prosedur penentuan makanan halal berdasarkan dua skop utama iaitu:

- (1) Prosedur penentuan makanan halal yang dicerakinkan daripada aliran kerja menyeluruh pensijilan halal.
- (2) Peranan JAKIM sebagai badan utama pelaksana pensijilan halal di Malaysia.

Sama seperti Sazelin Arif, Anas Mohd Yunus et al. (2010: 239-248) turut mengakui keutamaan ciri *ṭayyib* dalam pemilihan makanan adalah satu kriteria penting sama seperti ciri halal. Namun pendapat beliau difokuskan kepada premis perniagaan Sabasun HyperRuncit di Kuala Terengganu yang seterusnya mendapati bahawa premis tersebut telah memperkenalkan beberapa langkahnya yang tersendiri dalam memboikot barangan dan produk dari Israel dan Amerika Syarikat. Tambahnya ini menunjukkan bahawa perlunya kefahaman yang mendalam terhadap konsep halal, haram dan *ṭayyib* dalam Islam disamping dapat dijadikan sebagai satu standard dalam mengukur kualiti kepenggunaan.

Manakala Mohammad Aizat Jamaludin dan Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi (2009: 169-194) pula telah membuat perbandingan di antara konsep halal dengan *istihālah* dan mendapati bahawa *istihālah* adalah

perubahan dan pertukaran sesuatu bahan kepada bahan lain yang meliputi pertukaran fizikal atau kandungan atau kedua-duanya sekali. Malah mereka mendapati bahawa dari segi konseptualnya para ulama bersepakat dengan teori *istihālah*, namun berbeza pandangan pada aspek pelaksanaan dan pemakaiannya.

Berdasarkan pendapat dan pandangan di atas, didapati bahawa memahami konsep halal dengan menyeluruh dari sudut teori dan praktikal adalah perkara asas yang perlu dititik beratkan pada setiap pengguna. Ini kerana isu halal merupakan isu yang luas dan sangat berkait rapat dengan aktiviti harian setiap individu. Malah pemahaman yang tepat berkenaan konsep halal seterusnya dapat mempengaruhi sikap dan tindakan pengguna selain dapat membina budaya kepenggunaan yang sihat dan selamat.

PENGUATKUASAAN LOGO HALAL

Isu halal merupakan isu sensitif bagi pengguna Muslim di Malaysia, oleh itu pengawalan, pemantauan dan penjagaan khas telah dikuatkuasakan dengan melantik beberapa badan bertanggungjawab menjaganya. Antara badan yang terlibat adalah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Menurut Lokman Ab. Rahman (2012), Omer Abdu Zerai (2011), dan Azliza Muhammad (1999), konsep industri makanan halal yang telah ditetapkan oleh JAKIM adalah selari dengan konsep halal dalam Islam bahkan ianya memenuhi syarat-syarat halal dalam penyediaan makanan. Selain itu, mereka turut mencadangkan beberapa penambahbaikan terhadap sistem, usaha dan peranan JAKIM dalam melakukan penyelidikan, pensijilan dan pengurusan halal di Malaysia.

Tambah Lokman Ab. Rahman (2005) lagi, Malaysia telah mengamalkan penggunaan label, tanda atau logo halal yang di pantau oleh pihak JAKIM sebagai satu standard budaya sebelum ianya menjadi satu strategi utama pemasaran dan perniagaan masa kini. Malah logo halal ini banyak mendatangkan manfaat seperti memudahkan pengguna Muslim kerana barangan yang berlogo halal disifatkan sebagai halal dan selamat untuk digunakan.

Sementara itu Wan Azrin Izani Wan Mohd. Zain (2008: 34-51), Mohamad Sofee Razak (2010: 1-13), Zalina Zakaria (2004: 95-106), Ahmad Hidayat Buang bersama Zulzaidi Mahmud (2012: 271-288) dan Hifza Rahimah Ibrahim bersama Mohd Zhafran Helmi Mokhtarudin (2010: 41-47) pula memberi saranan dan cadangan penambahbaikan terhadap undang-undang dan penguatkuasaan yang berkaitan dengan halal agar masalah dan isu berkenaan halal dan haram dapat diatasi. Mereka menerangkan keperluan dan

kepentingan akta halal serta cabarannya dari sudut jangka masa panjang dan keperluan semasa selain turut mengulas berkaitan penguatkuasaan logo halal dan peruntukan undang-undang yang sedia ada di Malaysia.

Selain itu, Zalina Zakaria (2007b: 409-428) dan John Pointing et al. (2011: 206-213) menambah dengan membincangkan tentang masalah yang berlaku dan akta yang berkaitan dalam pemalsuan pensijilan halal serta tindakan yang dikenakan kepada pesalah. Maklumat tersebut disokong oleh Zulzaidi Mahmod (2011) yang kemudiannya turut memberi pendedahan maklumat kepada pengguna bagi mengetahui badan-badan pengeluar sijil pengesahan halal di Malaysia menerusi sumber undang-undang. Malah beliau turut mendapati bahawa pentadbiran undang-undang berkaitan halal di Malaysia adalah selaras dengan metodologi perundangan dan pengawalan berkaitan makanan halal menurut perspektif Islam.

Ini menunjukkan bahawa undang-undang dan penguatkuasaan berkaitan halal yang dijalankan di Malaysia telah mempunyai asas yang tepat dan baik namun dalam masa yang sama masih memerlukan beberapa penambahbaikan untuk mengukuhkan lagi penguatkuasaan tersebut. Antaranya seperti usaha penyelarasan pemakaian logo halal yang telah dilaksanakan oleh pihak JAKIM. Pelaksanaan ini melambangkan usaha murni pihak bertanggungjawab dalam menjaga kemaslahatan dan keselamatan pengguna Muslim.

PENGGUNA

Istilah pengguna sukar untuk ditakrifkan secara standard (Shofian Ahmad, 2007: 7) dan universal kerana takrif pengguna adalah berbeza bagi setiap bidang pengajian (Salzalena Salam, 2008: 68). Maka istilah ini telah ditakrifkan oleh pelbagai pihak dan disiplin mengikut sudut pandangan mereka bagi memenuhi tujuan-tujuan tertentu (*Ibid*). Namun menurut Mohd Hamdan Adnan (1985), Nabsiah Abdul Wahid bersama Ishak Ismail (2000) dan Herta Herzog (1979: 4-5) menjelaskan bahawa pengguna secara asasnya adalah setiap orang yang menggunakan produk sama ada dibelinya sendiri atau dibeli oleh orang lain.

Sementara Khālid ‘Abd al-Raḥman (2006), Zayd Muḥammad al-Rumānī (2004), Muḥammad Aḥmad Abū Sayyid (2004), Salzalena Salam (2008), Muhammad Tarmizi Abdul Rahman (2003) dan Nik Mustapha Nik Hassan (2005: 49-61) pula menerangkan takrif pengguna dari perspektif Islam iaitu seseorang yang menggunakan sesuatu barang atau perkhidmatan, bagi memenuhi keperluan dan keinginan diri sendiri atau orang lain melalui proses tertentu tanpa melampaui batasan yang baik dan suci. Di samping itu mereka turut menjelaskan secara menyeluruh tentang konsep pengguna dari beberapa

aspek seperti sikap, syarat, garis panduan, batasan dan larangan yang telah digariskan di dalam Islam ke atas setiap pengguna Muslim sebagai penerangan lanjut mengenai konsep pengguna dalam Islam.

Manakala, Shofian Ahmad (2007) dan Mohd Hamdan Adnan (2005) pula mengulas tentang pengguna dari sudut undang-undang. Malah mereka turut menambah perbincangan terhadap beberapa perkara lain seperti rintangan akta pengguna, liabiliti produk dan perlindungan pengguna dalam jualan barang semasa dan selepas akad. Walaupun perbincangan ini sedikit berbeza dengan skop kajian yang penulis fokuskan, namun ia masih dapat memberikan gambaran umum berkaitan pengguna dari sudut undang-undang.

Selain itu, perbandingan dari sudut tempat dan lokasi pengguna memperincikan lagi pemahaman tentang konsep pengguna dari sudut budaya dan sikap. Burhan Adnan (2005), Norazamimah Bogal (2007), Golnaz Rezai et al. (2012: 35-46) mendapati pengguna di kawasan bandar dan berpendapatan tinggi peka dengan penggunaan dan pemilihan barangan harian mereka dari aspek halal, harga dan kualiti. Walaupun pandangan mereka hanya tertumpu kepada pengguna kawasan bandar sahaja, namun ia berguna untuk dijadikan perbandingan terhadap budaya pengguna di lokasi atau kawasan lain. Menyedari hal tersebut, Mohani Abdul et al. (2009a: 40-47) dan Zalina Zakaria (2011: 45-60) telah meluaskan skop perbincangan mereka tentang pengguna di Malaysia secara umum tanpa menyatakan kawasan atau tempat tertentu.

Begitu juga dengan John Ireland bersama Soha Abdollah Rajabzadeh (2011: 274-283) dan Guntalee Ruenrom bersama Sawika Unahanandh (2005: 274-279) yang telah membincangkan isu pengguna dari lokasi dan budaya yang berbeza iaitu isu pengguna di United Arab Emirates (UAE) dari aspek kesedaran, pandangan, keperluan dan sikap pengguna terhadap barangan halal. Mereka mendapati penggunaan barangan halal merupakan satu kriteria penting dan menjadi salah satu daripada budaya kepenggunaan di negara tersebut.

Ini menunjukkan bahawa konsep pengguna yang luas telah menggambarkan kepelbagaian kriteria dan latar belakang yang dimiliki oleh setiap pengguna. Malah kepelbagaian yang terhasil ini mampu memberi kesan terhadap budaya pengguna sama ada positif mahupun negatif.

PANDANGAN DAN PERSEPSI

Setiap manusia mempunyai pandangan, persepsi dan penilaian tersendiri yang berbeza antara satu sama lain. Kepelbagaian pandangan dan penilaian ini dipengaruhi oleh faktor dan sebab tertentu. Menurut pandangan Mohani Abdul et al. (2009b: 22-29) dan Baizuri Badrudin et al. (2012: 59-71), sasaran

persepsi dan situasi contohnya dilihat menjadi pengaruh terhadap pandangan pihak tertentu ke atas pensijilan halal di Malaysia dan juga JAKIM. Manakala Nordin Ahmad (2007), Zainalabidin Mohamed et al. (2008: 37-45), Sharifah Zannierah Syed Marzuki et al. (2012: 47-58) dan Tawfik Salah Mohammed al-Nahdi bersama Md. Aminul Islam (2011: 121-133) pula secara amnya berpendapat bahawa sikap dan keadaan merupakan faktor penting yang mempengaruhi pandangan terhadap sesuatu perkara.

Selain itu, agama juga menjadi faktor penyumbang kepada wujudnya kepelbagaian pandangan dan penilaian. Pendapat ini turut diterima oleh Ernest Cyril De Run et al. (2010: 25-36), Wan Musa Wan Ibrahim (2004) dan Munyaradzi Mutsikiwa bersama Clay Hutama Basera (2012: 112-119) yang mana mendapati agama memainkan peranan penting dalam mempengaruhi sikap dan pandangan individu, malah tahap keprihatinan dan pandangan individu itu berhubungkait dengan didikan agamanya. Bahkan menurut Suzanah Abdul Rahman et al. (2013: 413-42) agama adalah faktor terbesar yang mempengaruhi pengguna terutamanya dalam pemilihan makanan harian mereka.

Pandangan ini turut dipersetujui oleh Angela Ho Suet Fong (2010) dari fokus yang berbeza iaitu terhadap pengguna bukan beragama Islam. Namun begitu, Faryal Salman dan Kamran Siddiqui (2011: 639-652) pula berpendapat sebaliknya dengan mendapati bahawa agama semata-mata tidak berupaya mempengaruhi sikap dan pandangan individu. Ini dibuktikan melalui tahap kesedaran pengguna Muslim di Pakistan yang sangat rendah terhadap makanan halal berbanding orang Muslim di Indonesia dan Malaysia sedangkan jumlah Muslim di Pakistan adalah lebih ramai berbanding dua negara tersebut.

Seterusnya persepsi dan pandangan orang ramai ini adalah penting sebagai satu nilai positif ke arah penambahbaikan, contohnya terhadap usaha penguatkuasaan halal yang dijalankan oleh pihak JAKIM. Menurut Mohani Abdul et al. (2009b: 26-27), sebahagian pengusaha Industri Kecil dan Sederhana (IKS) tidak berpuas hati dengan pengurusan pihak JAKIM terutamanya dalam proses pemohonan Sijil Pengesahan Halal (SPH). Mereka mendakwa bahawa proses tersebut rumit, memenatkan dan terlalu ketat di samping perkhidmatan yang tidak mesra pengguna.

Baizuri Badrudin et al. (2012: 68), seterusnya mendapati bukan hanya pengusaha sektor Industri Kecil dan Sederhana (IKS) sahaja, malah pengusaha dari sektor lain turut sama kecewa dengan pengurusan pihak JAKIM kerana perkhidmatan yang disediakan oleh pihak JAKIM gagal mencapai jangkauan dan permintaan mereka.

Walau demikian, kedua-dua pendapat mendapati bahawa majoriti pengusaha mengakui JAKIM telah mengambil pendekatan proaktif dalam menjalankan penguatkuasaan dan pensijilan halal di Malaysia. Malah menurut mereka pensijilan halal menambahkan lagi tahap keyakinan pelanggan selain dapat meningkatkan pasaran dan daya saing pasaran antara peniaga.

Sementara itu pandangan dan persepsi daripada pihak pengguna pula diulas oleh Zainalabidin Mohamed et al. (2008: 41) dan Nordin Ahmad (2007) yang mendapati bahawa penggunaan logo halal JAKIM semata-mata pada sesuatu barangan tidak cukup untuk meyakinkan pengguna akan status kehalalan barangan tersebut. Namun demikian tidak dinafikan bahawa penggunaan logo halal ini banyak membantu pengguna.

Selain itu, dari sudut penganalisan persepsi dan pandangan pula, Syed Shah Alam dan Nazura Mohamed Sayuti (2011: 8-20) berpendapat bahawa setiap pandangan dan persepsi individu itu boleh diukur dan diuji. Mereka telah mengaplikasikan *Theory of Planned Behavior* (TPB) untuk menguji pandangan dan sikap pengguna di Malaysia terhadap makanan halal.

Berdasarkan pendapat-pendapat ini, terbukti bahawa pandangan dan persepsi setiap individu adalah berbeza kerana wujudnya faktor-faktor yang mempengaruhi mereka seperti sifat, keadaan, agama dan sebagainya. Walau begitu, ia masih boleh dijadikan sebagai satu nilai tambah dan inisiatif dalam menilai gerak kerja pihak JAKIM terhadap penguatkuasaan dan pengurusan halal di Malaysia.

KESIMPULAN

Mendalami konsep halal dari aspek yang berbeza dapat memberi impak positif kepada sikap dan tindakan pengguna. Bagi merealisasikan beberapa usaha dan tindakan telah dijalankan oleh pihak JAKIM. Usaha tersebut bagaimanapun diterima dengan pandangan dan persepsi yang berbeza oleh pengguna Muslim, sekaligus menunjukkan bahawa kebanyakan pengguna Muslim amat peka dan sensitif terhadap isu halal. Dalam masa yang sama juga pihak JAKIM perlu menambahbaik dan mempertingkatkan lagi sistem pengurusan dan perkhidmatan halal yang sedia ada sebagai satu langkah progresif ke arah menjadikan Malaysia sebagai pusat halal dunia.

RUJUKAN

Ahmad Hidayat Buang & Zulzaidi Mahmod (2012). "Isu dan Cabaran Badan Pensijilan Halal di Malaysia." *Jurnal Syariah*, vol. 20 (3), 271-288.

- Ahmad Hidayat Buang (2013). "Misi Akta Halal Masih Jauh", laman sesawang *Utusan Online*, http://www.utusan.com.my/utusan/Rencana/20130117/re_02/Misi-Akta-Halal-masih-jauh., dicapai pada 17 Januari 2013.
- Anas Mohd Yunus, Wan Mohd Yusof Wan Chik & Mahani Mohamad (2010). "The Concept of Halalan Tayyiba and Its Application in Products Marketing: A Case Study at Sabasun HyperRuncit Kuala Terengganu, Malaysia." *International Journal of Business and Social Science*, vol. 1 (3), 239-248.
- Angela Ho Suet Fong (2010). "Halal Restaurants Patronage Intention: A Study of Non-Muslims Perspective in Malaysia," Disertasi Sarjana Pentadbiran Perniagaan, Fakulti Perniagaan dan Perakaunan, Universiti Malaya.
- Azliza Muhammad (1999). "Konsep Halal Haram dalam Makanan: Kajian Khusus Terhadap Peranan JAKIM." Latihan Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Aznan Hasan (2011). "Shariah Principles in Halal Products." *Shariah Law Reports*, no. 2, 29-52.
- Baizuri Badrudin et al. (2012). "Client's Perception towards JAKIM Service Quality in Halal Certification." *Journal of Islamic Marketing*, vol. 3 (1), 59-71.
- Burhan Adnan (2000). "Consumer Behavior and Religiosity of Muslim Community in Klang Valley: Consumer Perception on Halal and Non-Halal in Products and Services." Disertasi Sarjana Pentadbiran Perniagaan, Fakulti Perniagaan dan Perakaunan, Universiti Malaya.
- Che Hassan Pahmi Che Mamat (2008). "The Concept of Halal Foods in Shariah," dalam *Malaysia in Various Issues: A Collection of Essays*, ed. Othman Md. Yatim. New Zealand: Chair of Malay Studies, Victoria University of Wellington, 10-16.
- Ernest Cyril De Run et al. (2010). "Attitudes Towards Offensive Advertising: Malaysian Muslim's Views." *Journal of Islamic Marketing*, vol. 1 (1), 25-36.
- Faryal Salman & Kamran Siddiqui (2011). "An Exploratory Study for Measuring Consumers Awareness and Perceptions Towards Halal Food in Pakistan." *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business*, vol. 3 (2), 639-652.
- Golnaz Rezai, Zainalabidin Mohamed & Mad Nasir Shamsudin (2012). "Non-Muslim Consumers' Understanding of Halal Principles in Malaysia." *Journal of Islamic Marketing*, vol. 3 (1), 35-46.

- Guntalee Ruenrom & Sawika Unahanandh (2005). "Needs, Behavior and Attitudes of People in the United Arab Emirates Towards Consuming Thai-Halal Packaged Food." *The Business Review, Cambridge*, vol. 4 (1), 274-279.
- Herta Herzog (1979). "What Is a Consumer?", dalam *Consumer Behavior and the Behavioral Sciences*, ed. Steuart Henderson Britt. New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 4-5.
- Hifza Rahimah Ibrahim & Mohd Zhafran Helmi Mokhtarudin (2010). "Fraudulent Quality Labelling: Case of Halal Labelling." *China-USA Business Review*, vol. 9 (9), 46.
- John Ireland & Soha Abdollah Rajabzadeh (2011). "UAE Consumer Concerns about Halal Products." *Journal of Islamic Marketing*, vol. 2 (3), 274-283.
- John Pointing, Yunes Teinaz & Shuja Shafi (2008). "Illegal Labelling and Sales of Halal Meat and Food Products." *Journal of Criminal Law*, vol. 72 (3), 206-213.
- Khālid 'Abd al-Rahmān al-Jarīsī (2006). *Sulūk al-Mustahlik*. Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahad al-Waṭaniyyah.
- Lokman Ab. Rahman (2012). "Penilaian Terhadap Pelaksanaan Pensijilan Halal Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)." Tesis Kedoktoran, Jabatan Fiqh dan Usul, Universiti Malaya.
- Lokman Ab. Rahman (2005). "Shariah & Malaysian Halal Certification System." *Jurnal Penyelidikan Islam*, no. 18.
- Mohamad Hashim Kamali (2011). "The Principles of Halal and Haram in Islam", dalam *The Essence of Halal*, ed. Halal Industry Development Corporation (HDC). Kuala Lumpur: MDC Publisher Sdn Bhd., 10-56.
- Mohamad Sofee Razak (2010). "Akta Halal Perlu Diwujudkan dan Digubal di Malaysia." *Kanun: Jurnal Undang-Undang*, vol. 22 (2), 1-13.
- Mohammad Aizat Jamaludin & Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi (2009). "Teori *Istihālah* Menurut Perspektif Islam dan Sains: Aplikasi Terhadap Beberapa Penghasilan Produk Makanan." *Jurnal Syariah*, vol. 17 (1), 169-194.
- Mohani Abdul et al. (2009a). "Consumer Decision Making Process in Shopping for Halal Food in Malaysia." *China-USA Business Review*, vol. 8 (9), 40-47.
- Mohani Abdul et al. (2009b). "SMEs and Halal Certification." *China-USA Business Review*, vol. 8 (4), 22-29.

- Mohd Hamdan Adnan (1985). *Kepenggunaan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Hamdan Adnan (2005). *Perjuangan Perundangan Pengguna*. Selangor: IBS Buku Sdn. Bhd.
- Muhammad Ahmad Abū Sayyid (2004). *Himāyah al-Mustahlik fī al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Muhammad Tarmizi Abdul Rahman (2003). “Etika Kepenggunaan Islam: Rujukan Khusus kepada Amalan di Persatuan Pengguna Pulau Pinang (CAP).” Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Munyaradzi Mutsikiwa & Clay Hutama Basera (2012). “The Influence of Socio-Cultural Variables on Consumers’ Perception of Halal Food Products: A Case of Masvingo Urban, Zimbabwe.” *International Journal of Business and Management*, vol. 7 (20), 112-119.
- Nabsiah Abdul Wahid & Ishak Ismail (2000). *Perlakuan Pengguna*. Selangor: Prentice Hall.
- Nik Mustapha Nik Hassan (2005). “Consumer Behavior Theory from Islamic Perspective.” *Jurnal IKIM*, vol. 4 (1), 49-61.
- Norazamimah Bogal (2007). “Religiosity and Halal Food: Attitude of Urban Malay Muslim Consumers.” Disertasi Sarjana Pentadbiran Perniagaan, Fakulti Perniagaan dan Perakaunan, Universiti Malaya.
- Nordin Ahmad (2007). “Persepsi Persatuan Pengguna di Malaysia Terhadap Status Pengesahan Halal Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).” Tesis Kedoktoran, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Omer Abdu Zerai (2011). “al-Shāhadah al-Māliziyah li Şinā’ah al-Ṭa’ām al-Ḥalāl wa Ishāmihā fī I’timād Māliziya al-Miḥwar al-Dawlī lil Ḥalāl.” Tesis Kedoktoran, Jabatan Dakwah dan Pembangunan Insan, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Salzalena Salam (2008). “Etika dalam Fiqh Kepenggunaan.” Disertasi Sarjana Syariah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Sazelin Arif (2012). “Konsep *Ḥalālan Ṭayyiban* dari Perspektif *Maqāsid al-Sharī’ah* dan Aplikasinya dalam Prosedur Penentuan Makanan Halal di Malaysia.” Tesis Kedoktoran, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Shambavi Rajagopal et al. (2011). “Halal Certification: Implication for Marketers in UAE.” *Journal of Islamic Marketing*, vol. 2 (2), 138-153.

- Sharifah Zannierah Syed Marzuki, Collin Michael Hall & Paul William Ballantine (2012). "Restaurant Manager's Perspectives on *Halal* Certification." *Journal of Islamic Marketing*, vol. 3 (1), 47-58.
- Shofian Ahmad (2007). "Perlindungan Pengguna dalam Jualan Barang Menurut Undang-Undang Kontrak Islam." Tesis Kedoktoran, Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Suhaila Abdul Rahman (2010). "Malaysia Peneraju Industri Halal Dunia." *Dewan Ekonomi*, 14-16.
- Suzanah Abdul Rahman et al. (2013). "Determinants of Food Choice Among Adults in An Urban Community: A Highlight on Risk Perception." *Nutrition & Food Science*, vol. 43 (5), 413-421.
- Syed Shah Alam & Nazura Mohamed Sayuti (2011). "Applying the Theory of Planned Behavior (TPB) in Halal Food Purchasing." *International Journal of Commerce and Management*, vol. 21 (1), 8-20.
- Tawfik Salah Mohammed al-Nahdi & Md. Aminul Islam (2011). "Factors Influencing Malaysian Muslims to Patronage Halal Restaurants-Ambience As a Mediator." *Business Review*, vol. 6 (2), 121-133.
- Wan Azrin Izani Wan Mohd. Zain (2008). "The Overview of Malaysian Standard [MS 1500:2004] on Halal Food," dalam *Malaysia in Various Issues: A Collection of Essays*, ed. Othman Md. Yatim. New Zealand: Chair of Malay Studies, Victoria University of Wellington, 34-51.
- Wan Musa Wan Ibrahim (2004). "Sikap Masyarakat Terhadap Halal Haram Makanan: Satu Kajian di Kampung Paya Rambai, Kota Bharu Kelantan." Latihan Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Yūsuf al-Qaraḍāwī (1977), *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*. Qāhirah: Maktabah Wahbah.
- Zainalabidin Mohamed et al. (2008). "Halal Logo and Consumers' Confidence: What are the Important Factors?" *Economic and Technology Management Review*, vol. 3, 37-45.
- Zalina Zakaria (2004). "Keberkesanan Undang-undang Makanan dan Produk Halal di Malaysia." *Jurnal Syariah*, vol. 12 (2), 95-106.
- Zalina Zakaria (2007a). "Isu-isu Terkini tentang Pengguna di Malaysia." *Jurnal Syariah*, vol. 15 (2), 45-60.
- Zalina Zakaria (2007b). "Produk Halal", dalam *Undang-undang Islam di Malaysia: Prinsip dan Amalan*, ed. Ahmad Hidayat Buang. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 409-428.

Zayd Muḥammad al-Rumānī (2001). *al-Ru'yah al-Islāmiyyah li Sulūk al-Mustahlik*. Riyad: Dār Ṭawīq.

Zulzaidi Mahmud (2011). “Pelaksanaan Pemantauan dan Penguatkuasaan Undang-undang Produk Halal di Malaysia: Kajian Terhadap Penyalahgunaan Logo Halal.” Disertasi Sarjana, Jabatan Syariah Undang-undang, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

**PELAKSANAAN MALAYSIAN STANDARD
MS 2424:2012 HALAL
PHARMACEUTICALS-GENERAL GUIDELINES**

***The Implementation of Malaysian Standard MS
2424:2012 Halal Pharmaceuticals-General Guidelines***

Johari Ab. Latiff

*Master Candidate, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
johari_al.islam@1govuc.gov.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

Many changes and developments have occurred in the pharmaceutical field in Malaysia. Halal pharmaceuticals has changed the production of pharmaceutical products. The Department of Islamic Development Malaysia (JAKIM) together with other government agencies and pharmaceutical industry have developed a new standard known as Malaysian Standard MS 2424:2012 Halal Pharmaceuticals-General Guidelines, which serves as a guideline for the halal pharmaceuticals industry. It is a positive development because currently we are dependent on imported pharmaceutical products of which their halal status is unknown. Although this effort has been successful in creating a system of certification for halal pharmaceutical products, however, the actual implementation of such standard by the halal certification bodies Malaysia (JAKIM) and the industry must be examined as it is a new standard. Therefore, a study on “The Implementation of Malaysian Standard MS 2424:2014 Halal Pharmaceuticals-General Guidelines and its impact on Malaysia’s Halal Certification” is very a significant

field to study especially to see if it is carried out in accordance with the requirement and development of halal pharmaceutical industry in Malaysia. The objective of this study is to analyse the standard's significance, provisions, applications and impacts. To achieve these objectives, the data were collected by way of documentation review and structured interviews which are conducted from relevant respondents who are directly involved in halal pharmaceuticals in Malaysia. The qualitative-descriptive, deductive and inductive approach has been used to analyze secondary and primary data. The findings of this study showed that JAKIM and the pharmaceutical industry are capable to implement the Malaysian Standard MS 2424 based on halal certification requirements. The study also found the implementation of the relevant standard on halal have been advantageous both to JAKIM and the pharmaceutical industry. However in implementing the standards, there are some obstacles and challenges that must be tackled either by the JAKIM or the pharmaceutical industry. At the end of the study, a number of recommendations have been provided to strengthen and facilitate the certification process of halal pharmaceutical products.

Keywords: *pharmaceutical, MS 2424: 2012, Malaysia's Halal Certification, JAKIM*

PENDAHULUAN

Standard secara umumnya boleh difahami adalah suatu dokumen yang diluluskan oleh suatu badan yang bertauliah yang digunakan untuk kegunaan biasa dan berulang, kaedah-kaedah, garis panduan atau ciri-ciri untuk barangan atau proses yang berkaitan dan kaedah pengeluaran, di mana perlaksanaannya bukanlah mandatori dan juga yang mungkin termasuk atau berkaitan secara eksklusif dengan istilah, simbol, pembungkusan, penandaan atau pelabelan sebagaimana ia terpakai bagi kaedah pengeluaran produk atau proses.¹ Manakala berdasarkan kepada Akta Standard Malaysia (Akta 549) "standard" ertinya sesuatu dokumen yang diluluskan oleh suatu badan yang diiktiraf, yang mengadakan peruntukan, bagi kegunaan biasa dan berulang, kaedah-kaedah, garis panduan atau ciri-ciri bagi keluaran atau proses dan kaedah pengeluaran yang berkaitan, yang pematuhannya tidak mandatori dan yang boleh juga termasuk atau memperkatakan semata-mata mengenai kehendak

¹ <http://www.standardsmalaysia.gov.my/faqs>. accessed on 10 January 2014.

peristilahan, simbol, pembungkusan, penandaan atau pelabelan sebagaimana yang ia terpakai bagi sesuatu keluaran, proses, atau kaedah pengeluaran.²

Dalam konteks perundangan di Malaysia permohonan untuk mendapatkan sijil pengesahan halal adalah tidak mandatori atau tidak diwajibkan bagi pihak industri, ianya adalah bersifat sukarela dan tiada paksaan (Ahmad Hidayat Buang & Zulzaidi Mahmod, 2012: 275). Standard Malaysia MS 2424: 2012 *Halal Pharmaceuticals-General Guidelines* adalah dokumen yang menyediakan bimbingan yang praktikal bagi industri farmaseutikal, mengenai penyediaan dan pengendalian farmaseutikal halal, ia bertujuan menyediakan peraturan asas bagi produk farmaseutikal halal di Malaysia.³ Selain itu ia juga adalah terikat dengan perundangan yang lain sebagai contoh dari segi keperluan perundangan standard hendaklah mematuhi undang-undang termasuk sebarang peraturan yang berkenaan yang berkuatkuasa di Malaysia.⁴

Sehingga tahun 2014 terdapat sebanyak 14 buah Standard Malaysia (MS) berkaitan Halal di dalam Bahasa Melayu dan Bahasa Inggeris telah dibangunkan yang merangkumi 10 bidang produk dan perkhidmatan. Manakala Standard Malaysia MS2424:2014 *Halal Pharmaceuticals-General Guidelines* adalah merupakan salah satu standard yang dibangunkan sebagai rujukan utama dan khusus kepada pensijilan halal bagi kategori produk farmaseutikal. Bagi pensijilan halal produk farmaseutikal, menurut Noriah Ramli et al. (2012: 137-138), suatu garis panduan khusus adalah diperlukan untuk memastikan setiap industri mencapai penanda aras yang diperlukan, disebabkan itu Jabatan Standard Malaysia sebagai standard kebangsaan dan badan akreditasi di Malaysia membangunkan MS2424:2012 *Halal Pharmaceuticals-General Guidelines* sebagai garis panduan bagi farmaseutikal halal, standard ini juga menjelaskan keperluan umum dalam pengendalian, pemprosesan dan keperluan asas dalam farmaseutikal halal di Malaysia.

Antara tujuan utama standard halal farmaseutikal dibangunkan adalah untuk memastikan sesuatu produk atau perkhidmatan itu memenuhi keperluan yang telah ditetapkan sama ada kehalalan, keselamatan, kualiti dan keberkesanan, hal ini adalah selaras berdasarkan penulisan berkaitan keperluan standard oleh Mike Dillon (2001: 6) dalam *Food Standards and Auditing* menjelaskan bahawa standard adalah penetapan kriteria yang telah dipersetujui dalam memastikan bahawa pengeluaran bagi sesuatu produk adalah konsisten dalam

² Akta Standard Malaysia, 1996 (Akta 549), Seksyen 2, 7.

³ Department of Standards Malaysia, MS 2424:2012 *Halal Pharmaceuticals – General Guidelines* (Selangor: Department of Standards Malaysia, 2012), 1.

⁴ Department of Standards Malaysia, MS 2424:2012 *Halal Pharmaceuticals – General Guidelines*, 9.

aspek keselamatan, nutrisi ataupun sistem pengurusan, ia juga merupakan suatu keperluan dalam perundangan mahupun pasaran, ia ditubuhkan melalui perjanjian dan pengesahan oleh badan-badan yang diiktiraf bagi memastikan pengeluar adalah konsisten terhadap peraturan yang telah dipersetujui dan ditetapkan (*Ibid*).

Bagi rujukan kepada kaedah dan piawaian terhadap sesuatu standard, antara artikel yang berkaitan adalah oleh Micheal D. Cusimano (1996: 112) dalam *Standard Setting in Medical Education* di mana beliau menjelaskan bahawa standard adalah merupakan sempadan konseptual (pada skala skor yang sebenar) antara prestasi yang boleh diterima dan tidak boleh diterima (*Ibid*). Manakala penetapan piawaian dalam standard adalah suatu proses membuat keputusan terhadap apa yang baik, bagaimana kita membuat keputusan sedemikian apabila kita hampir dengan semua konsep, kecekapan adalah pemboleh ubah yang berterusan, dalam keadaan seperti ujian pensijilan, setiap keputusan mempunyai potensi untuk mengubah kerjaya peribadi dan memberi kesan kepada kehidupan orang-orang yang diberikan pensijilan, dengan itu proses yang digunakan untuk sampai kepada suatu keputusan adalah paling utama (*Ibid*).

Walaupun artikel tersebut menjelaskan tentang penetapan piawaian terhadap pendidikan dalam perubatan akan tetapi jika dilihat dari segi signifikannya dengan standard halal adalah kaedah dan aplikasi yang digunakan adalah sama iaitu untuk mencapai kepada sesuatu piawaian yang ditetapkan.

Artikel yang ditulis oleh Judy Searle (2000: 363), *Defining Competency - The Role of Standard Setting* menjelaskan bahawa prosedur piawaian standard adalah merupakan salah satu cara dalam menentu dan mengukur kecekapan, ianya memerlukan masa, latihan kepada penilai dan penerimaan, artikel tersebut mengkaji kompetensi pelajar siswazah perubatan, aplikasi yang digunakan adalah melibatkan penggunaan dan penetapan standard yang tertentu, dalam penilaian tersebut menunjukkan bahawa standard itu sendiri adalah merupakan suatu cara dalam mengukur dan menetapkan sesuatu piawaian yang tertentu yang dikehendaki dalam sesuatu perkara (*Ibid*). Signifikan kajian tersebut jika dikaitkan dengan standard halal, standard digunakan sebagai suatu cara pengukuran dan piawaian yang ditetapkan oleh pihak badan pensijilan halal JAKIM terhadap pihak industri.

Berdasarkan kepada aspek penggunaan logo halal pada produk farmaseutikal, menurut Abd Rahman (2012: 214) menjelaskan bahawa meskipun logo halal dilihat sebagai sesuatu yang gah, kuat dan berpengaruh di kalangan pengguna dan pengusaha di Malaysia, tetapi pemakaiannya adalah tidak diwajibkan dari segi undang-undang (*Ibid*). Kekuatannya adalah simbol

jaminan kualiti berasaskan syarak yang menekankan aspek kualiti, kesucian dan keselamatannya, ia merupakan suatu pilihan kepada pengeluar untuk memohon menggunakannya (*Ibid*).

Sesetengah pihak menganggap permohonan pensijilan halal sebagai satu tanggungjawab sosial, namun demikian penggunaannya telah berubah secara mendadak menjadi keperluan kepada pihak industri pengeluar produk makanan dan barangan gunaam, farmaseutikal dan lain-lain untuk meyakinkan pengguna, melalui elemen halal, pihak kerajaan Malaysia telah berjaya membuka peluang persaingan perniagaan antara pengeluar supaya barangan menjadi lebih berkualiti tinggi dan meyakinkan, iklim perdagangan yang sihat ini telah berjaya dirintis di pasaran tempatan dan mula pesat tersebar di persada perdagangan antarabangsa (*Ibid*).

Secara umumnya bab ini cuba untuk menjelaskan berkaitan dengan pembangunan standard di Malaysia khususnya Standard Malaysia MS2424: 2014 *Halal Pharmaceuticals-General Guidelines*. Tumpuan juga diberikan dengan melihat kepada kedudukannya mengikut perundangan, selain itu melihat kepada aplikasi sebenar yang perlu dilaksanakan sama ada oleh pihak badan pensijilan halal Malaysia JAKIM dan pihak industri farmaseutikal berdasarkan kepada klausa-klausa yang terdapat dalam standard tersebut dan rujukan-rujukan yang berkaitan, seterusnya melihat kepada isu-isu yang wujud dalam pembangunan industri farmaseutikal halal di Malaysia.

SEJARAH DAN PEMBANGUNAN STANDARD (MS) DI MALAYSIA

Standards Malaysia telah ditubuhkan pada 28 Ogos 1996 berdasarkan Akta Standards Malaysia 1996 (Akta 549), merupakan sebuah agensi yang diletakkan di bawah Kementerian Sains, Teknologi dan Inovasi (MOSTI).⁵ Sejak 17 tahun lalu, lebih daripada 6300 Malaysian Standards (MS) telah dibangunkan bagi memenuhi tuntutan dan keperluan daripada 24 jenis industri teras bagi penyelesaian kepada persaingan dan kemajuan global pada hari ini (*Ibid*).

Di antara objektif utama Standard Malaysia adalah bagi memperolehi kelebihan saingan dalam pasaran eksport global, Malaysia menerusi Standard Malaysia juga merupakan ahli *International Organization for Standardization*

⁵ <http://www.standardsmalaysia.gov.my/home>, dicapai pada 6 Mac 2014.

(ISO)⁶ dan *International Electro-technical Commission* (IEC),⁷ di mana Standard Malaysia telah pun diiktiraf oleh banyak negara di dunia pada hari ini.⁸

Begitu juga, dengan perkhidmatan akreditasi bertaraf dunia, 4 skim akreditasi, dan Malaysia memiliki logo akreditasi MS sendiri, Standard Malaysia berada pada landasan terbaik untuk memperkenalkan Malaysia, serta produk dan perkhidmatan dari Malaysia sebagai yang terbaik dari segi kualiti dan keselamatan di persada dunia (*Ibid*).

Jabatan Standard Malaysia atau *Department of Standards Malaysia* adalah merupakan badan standard dan akreditasi kebangsaan di Malaysia, fungsi utama Jabatan Standard Malaysia adalah untuk membangun dan mempromosikan standard-standard, menyelaraskan dan mengakreditasi dengan tujuan memajukan ekonomi negara, mempromosikan pembangunan dan kecekapan industri, memberi faedah kepada keselamatan dan kesihatan orang awam, melindungi pengguna, membantu perdagangan domestik dan antarabangsa dan meneruskan kerjasama antarabangsa dalam hubungan penyelarasan standard.⁹ Standard Malaysia juga diwujudkan melalui persetujuan komiti di mana terdiri daripada wakil-wakil dari pengeluar, pengguna, dan mana-mana pihak yang berkaitan (*Ibid*).

Sehingga 6 Januari 2014 Standard Malaysia yang telah mendapat kelulusan daripada menteri adalah sebanyak 6550 buah standard yang merangkumi standard berkaitan pertanian sebanyak 195, kimia dan bahan-bahan kimia sebanyak 707, kepentingan pengguna sebanyak 1, bangunan, pembinaan dan kejuruteraan sivil sebanyak 381, penjanaan kuasa, penghantaran dan

⁶ *International Organization for Standardization* (ISO) adalah badan yang membangunkan standard antarabangsa yang terbesar di dunia, piawaian antarabangsa memberikan keadaan yang spesifikasi untuk produk, perkhidmatan dan amalan yang baik, membantu untuk menjadikan industri lebih cekap dan berkesan, dibangunkan melalui konsensus global, ia membantu untuk memecahkan halangan kepada perdagangan antarabangsa. Lihat dalam <http://www.iso.org/iso/home/about.htm>. dicapai pada 1 April 2014.

⁷ *International Electro-technical Commission* (IEC) adalah organisasi yang terkemuka di dunia yang menyediakan dan menerbitkan piawaian antarabangsa untuk semua teknologi elektrik, elektronik dan yang berkaitan, lebih 10 000 pakar-pakar dari industri, perdagangan, kerajaan, ujian dan makmal penyelidikan, ahli akademik dan kumpulan pengguna menyertai IEC kerja standardisasi. Lihat dalam <http://www.iec.ch/about/?ref=menu>. dicapai pada 1 April 2014.

⁸ <http://www.standardsmalaysia.gov.my/home.>, dicapai pada 6 Mac 2014.

⁹ Department of Standards Malaysia, *MS 2424:2012 Halal Pharmaceuticals - General Guidelines*.

pengagihan tenaga sebanyak 620, kejuruteraan mekanikal sebanyak 343, teknologi maklumat, komunikasi dan multimedia sebanyak 688, petroleum dan gas sebanyak 251, plastik dan produk plastik sebanyak 375, pembungkusan dan logistik sebanyak 125, kenderaan pengangkutan sebanyak 248, keselamatan kebakaran dan pencegahan sebanyak 88, getah dan produk getah sebanyak 160, pengurusan organisasi sebanyak 12, bahan-bahan logam dan produk separuh siap sebanyak 287, tekstil dan pakaian sebanyak 312, peralatan perubatan dan kemudahan untuk penjagaan kesihatan sebanyak 389, elektrik, peralatan elektronik dan aksesori sebanyak 456, pelancongan, pameran dan perkhidmatan hospitaliti sebanyak 13, makanan dan produk makanan sebanyak 462, keselamatan dan kesihatan pekerja sebanyak 224, pengurusan kualiti dan jaminan kualiti sebanyak 102, pengurusan persekitaran sebanyak 97 dan standard halal sebanyak 14, salah satu daripadanya adalah standard Malaysia MS 2424:2012 *Halal Pharmaceuticals-General Guidelines* yang menjadi topik kepada kajian ini.

Jadual 1: Standard Yang Telah Diluluskan Sehingga 6 Januari 2014.

KLASIFIKASI (ISC)	JENIS STANDARD	JUMLAH
A	PERTANIAN	195
B	KIMIA DAN BAHAN KIMIA	707
C	KEPENTINGAN PENGGUNA	1
D	BANGUNAN, PEMBINAAN & KEJURUTERAAN SIVIL	381
E	PENJANAAN KUASA, PENGHANTARAN DAN PENGAGIHAN TENAGA	620
F	KEJURUTERAAN MEKANIKAL	343
G	TEKNOLOGI MAKLUMAT, KOMUNIKASI DAN MULTIMEDIA	688
H	PETROLEUM DAN GAS	251
I	STANDARDS HALAL	14
J	PLASTIK DAN PRODUK PLASTIK	375
K	PEMBUNGKUSAN DAN LOGISTIK	125
L	KENDERAAN PENGANGKUTAN	248
M	KESELAMATAN KEBAKARAN DAN PENCEGAHAN	88
N	GETAH DAN PRODUK GETAH	160
O	PENGURUSAN ORGANISASI	12
P	BAHAN-BAHAN LOGAM DAN PRODUK SEPARUH SIAP	287

KLASIFIKASI (ISC)	JENIS STANDARD	JUMLAH
Q	TEKSTIL DAN PAKAIAN	312
R	PERALATAN PERUBATAN DAN KEMUDAHAN UNTUK PENJAGAAN KESIHATAN	389
S	ELEKTRIKEL, PERALATAN ELEKTRONIK DAN AKSESORI	456
T	PELANCONGAN, PAMERAN DAN PERKHIDMATAN HOSPITALITI	13
U	MAKANAN DAN PRODUK MAKANAN	462
W	KESELAMATAN DAN KESIHATAN PEKERJA	224
Y	PENGURUSAN KUALITI DAN JAMINAN KUALITI	102
Z	PENGURUSAN PERSEKITARAN	97
JUMLAH KESELURUHAN		6550

Sumber: Jabatan Standard Malaysia, sehingga 6 Januari 2014.

Jadual 2: Standard Halal Yang Telah Diluluskan.

NO.	NO. MS	NAMA STANDARD	TAHUN
1.	MS 1500: 2009	MAKANAN HALAL-PENGELUARAN, PENYEDIAAN, PENGENDALIAN DAN PENYIMPANAN – GARIS PANDUAN UMUM (SEMAKAN KEDUA)	2009
2.	MS 1500: 2009	HALAL FOOD-PRODUCTION, PREPARATION, HANDLING, AND STORAGE-GENERAL GUIDELINES (SECOND REVISION)	2009
3.	MS 1900: 2014	SHARIAH-BASED QUALITY MANagements SYSTEM-REQUIREMENTS WITH GUIDANCE (FIRST REVISION)	2014
4.	MS 1900: 2005	QUALITY MANAGEMENT SYSTEMS-REQUIREMENTS FROM ISLAMIC PERSPECTIVES	2005

NO.	NO. MS	NAMA STANDARD	TAHUN
5.	MS 2200: PART 1: 2008	ISLAMIC CONSUMER GOODS PART 1: COSMETIC AND PERSONAL CARE- GENERAL GUIDELINES	2008
6.	MS 2200: BAHAGIAN 1: 2008	BARANG GUNAAN ISLAM BAHAGIAN 1: KOSMETIK DAN DANDANAN DIRI-GARIS PANDUAN UMUM	2008
7.	MS 2200-2:2012	BARANG GUNAAN ISLAM- BAHAGIAN 2: PENGGUNAAN TULANG, KULIT DAN BULU HAIWAN-GARIS PANDUAN UMUM	2012
8.	MS 2200-2:2013	ISLAMIC CONSUMER GOODS PART 2: USAGE OF ANIMAL BONE, SKIN AND HAIR-GENERAL GUIDELINES	2013
9.	MS 2300: 2009	VALUE-BASED MANAGEMENT SYSTEMS-REQUIREMENTS FROM AN ISLAMIC PERSPECTIVE	2009
10.	MS 2393: 2013	ISLAMIC AND HALAL PRINCIPLES-DEFINITIONS AND HALAL INTERPRETATIONS ON THERMINOLOGY	2013
11.	MS 2400-1: 2010	HALALAL TOYYIBAN ASSURANCE PIPELINES-PART 1: MANAGERMENTS SYSTEM REQUIREMENTS FOR TRANSPORTATION OF GOODS AND/ OR CARGO CHAIN SERVICES	2010
12.	MS 2400-3: 2010	HALALAL TOYYIBAN ASSURANCE PIPELINES-PART 3: MANAGEMENT SYSTEM REQUIREMENTS FOR RETAILING	2010
13.	MS 2400-2: 2010	HALALAL TOYYIBAN ASSURANCE PIPELINES-PART 2: MANAGEMENT SYSTEM REQUIREMENTS FOR WAREHOUSING AND RELATED ACTIVITIES	2010
14.	MS 2424: 2012	HALAL PHARMACEUTICALS- GENERAL GUIDELINES	2012

Sumber: Jabatan Standard Malaysia, sehingga 1 Jun 2014.

SEJARAH PEMBANGUNAN STANDARD MALAYSIA MS2424:2012 HALAL PHARMACEUTICALS-GENERAL GUIDELINES

Sejarah awal pembangunan Standard Malaysia *MS 2424: 2012 Halal Pharmaceuticals - General Guidelines* telahpun bermula pada 1 November 2008, ianya mula dicadangkan oleh pihak Halal Industri Development Corporation (HDC) melalui permintaan dan desakan daripada pelbagai pihak sama ada kerajaan, swasta dan orang awam.¹⁰

Pembangunan standard ini sebenarnya telah melalui dua (2) fasa, fasa pertama iaitu pada tahun 2010 yang dikenali sebagai Standard Malaysia *MS 2424:2010 Halal Pharmaceuticals - General Guidelines (P)*, pada ketika itu bolehlah dikatakan bahawa standard tersebut sebenarnya belum cukup sempurna sebagai suatu standard yang lengkap, ini kerana standard tersebut tidak melalui suatu proses yang dinamakan *Issue for Public Comment* atau mendapatkan komen awam sebagai suatu syarat dalam pembangunan standard.¹¹

Rajah 1. Proses Pembangunan Standard Malaysia (MS).

PERTAMA	KEDUA	KETIGA	KEEMPAT	KELIMA
Permintaan untuk Standard Baru	Kelulusan <i>Industry Standard Committee</i> (ISC) Bagi <i>New Work Item Proposal</i> (NP)	Dana & Keutamaan	Draf Standard Malaysia	Isu kepada Komen Awam
KEENAM	KETUJUH	KELAPAN	KESEMBILAN	
Ulasan Komen Awam	<i>Industry Standard Committee</i> (ISC) Menerima Draf Akhir	Virifikasi oleh Standard Malaysia	Diluluskan oleh Menteri MOSTI	

Sumber: Sumber: Jabatan Standard Malaysia, sehingga 1 Jun 2014.

¹⁰ Nor Faezah Mohamad Arif (Penolong Pengarah Kanan, Bahagian Dasar dan Standard, Jabatan Standard Malaysia), dalam temu bual dengan penulis, 29 Mei 2014.

¹¹ Fakheezah Borhan (Penolong Pengarah, Bahagian Standardisasi, Jabatan Standard Malaysia), dalam temu bual dengan penulis, 29 Mei 2014.

Manakala fasa kedua (2) ialah pada 6 Januari 2012, setelah melalui semua proses yang ditetapkan, barulah Standard Malaysia MS 2424:2012 *Halal Pharmaceuticals General Guidelines* disahkan oleh Jabatan Standard Malaysia dan diluluskan oleh Menteri MOSTI pada ketika itu (*Ibid*).

Standard Malaysia MS 2424: 2012 *Halal Pharmaceuticals - General Guidelines* dibangunkan melalui Jawatankuasa Teknikal Makanan Halal dan Barang Gunaan Islam (*Working Group of Technical Committee on Halal Food and Consumer Goods*)¹² dan telah dibentangkan dalam Jawatankuasa Standard Perindustrian bagi Standard Halal (*Industry Standard Committee on Halal Standard*) (ISC I).¹³ Selain daripada pihak JAKIM, Jabatan Standard

¹² Jawatankuasa Teknikal Makanan Halal dan Barang Gunaan Islam di bawah kuasa Jawatankuasa Standard Perindustrian bagi Standard Halal (ISC I) yang membangunkan Standard Malaysia ini terdiri daripada wakil-wakil dari organisasi berikut: Jabatan Pertanian Malaysia, Jabatan Perikanan Malaysia, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (Bahagian Halal), Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (Bahagian Penyelidikan), Jabatan Perkhidmatan Veterinar, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, Persekutuan Pekilang-Pekilang Malaysia, Lembaga Pemasaran Persekutuan Malaysia, *Halal Industri Development Corporation Sdn Bhd*, Institut Kefahaman Islam Malaysia, Institut Penyelidikan dan Kemajuan Pertanian Malaysia, Persatuan Pengguna-Pengguna Standard Malaysia, Kementerian Pertanian dan Industri Asas Tani, Kementerian Perdagangan Dalam Negeri, Koperasi dan Kepenggunaan, Kementerian Kesihatan Malaysia (Bahagian Keselamatan dan Kualiti Makanan), Kementerian Perdagangan Antarabangsa dan Industri, Persatuan Pengguna Islam Malaysia, Kastam Diraja Malaysia, SIRIM Berhad (Urusetia), SIRIM QAS International Sdn Bhd (Seksyen Ujian Kimia), SIRIM QAS International Sdn Bhd (Seksyen Pensijilan Produk), Universiti Kebangsaan Malaysia, Universiti Putra Malaysia, Universiti Teknologi MARA, Ahliambilan: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (Bahagian Halal), Pertubuhan Industri Farmaseutikal Malaysia, Kementerian Kesihatan Malaysia (Biro Pengawasan Farmaseutikal Kebangsaan), Kementerian Kesihatan Malaysia (Bahagian Perkhidmatan Farmasi), Persatuan Farmaseutikal Malaysia, Universiti Sains Malaysia. Lihat Department of Standards Malaysia, MS 2424: 2012 *Halal Pharmaceuticals - General Guidelines*.

¹³ Jawatankuasa Standard Perindustrian bagi Standard Halal (ISC I) yang di bawah kuasa Standard Malaysia ini adalah terdiri daripada wakil-wakil dari organisasi berikut: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Jabatan Standard Malaysia, Jabatan Perkhidmatan Veterinar, Persekutuan Pekilang-Pekilang Malaysia, *Halal Industri Development Corporation Sdn. Bhd.*, Institut Kefahaman Islam Malaysia, Institut Kualiti Malaysia, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, Institut Penyelidikan dan Kemajuan Pertanian Malaysia, Persatuan Pengguna-Pengguna Standard Malaysia, Kementerian Perdagangan Dalam Negeri, Koperasi dan Kepenggunaan, Kementerian Kesihatan Malaysia (Bahagian Keselamatan dan Kualiti Makanan),

Malaysia dan SIRIM Berhad, pembangunan standard ini juga melibatkan pelbagai pihak, termasuk agensi kerajaan dan bukan kerajaan serta pengeluar ubat farmaseutikal, antaranya adalah Universiti Sains Malaysia (USM), Biro Pengawalan Farmaseutikal Kebangsaan Kementerian Kesihatan Malaysia (BPFK), *Halal Industry Development Corporation* (HDC), Chemical Company of Malaysia (CCM) Berhad, Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM), Kementerian Pertanian Malaysia (MOA), Kementerian Perdagangan Dalam Negeri Koperasi dan Kepenggunaan (KPDNKK), Kementerian Perdagangan Antarabangsa dan Industri (MITI), Kastam Diraja Malaysia, Lembaga Pemasaran Pertanian Persekutuan (FAMA), Institut Penyelidikan dan Kemajuan Pertanian Malaysia (MARDI), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Universiti Putra Malaysia (UPM), Universiti Teknologi Mara (UiTM), Institut Kemajuan Islam Malaysia (IKIM), Persatuan Pengguna Islam Malaysia (PPIM), Persatuan Pengilang-Pengilang Malaysia (FMM) dan Gabungan Persatuan-Persatuan Pengguna-Pengguna Malaysia (FOMCA) (Jumaatun Azmi, 2011: 36).

Selain itu juga sememangnya terdapat permintaan daripada pihak industri farmaseutikal terhadap pensijilan halal bagi kategori produk farmaseutikal yang mana sebelum ini pensijilan halal hanya dibuka kepada produk suplemen kesihatan dan ubatan tradisional, perkara ini berkembang dan seterusnya membawa kepada pembangunan standard *MS 2424:2012 Halal Pharmaceuticals-General Guidelines* yang membawa kepada produk-produk farmaseutikal kategori yang lain di mana selain daripada untuk memenuhi kehendak pasaran bahkan juga permintaan daripada pihak pengguna (*Ibid*: 37).

Sehubungan dengan itu juga pihak Biro Pengawalan Farmaseutikal Kebangsaan Kementerian Kesihatan Malaysia (BPFK)¹⁴ tampil dengan merangka kertas kerja mengutarakan cadangan untuk meluluskan permintaan terhadap penggunaan logo halal bagi produk farmaseutikal berstatus *over the*

Kementerian Kesihatan Malaysia (Biro Pengawalan Farmaseutikal Kebangsaan), Kementerian Perdagangan Antarabangsa dan Industri, Persatuan Pengguna Islam Malaysia, SIRIM Berhad (Urusetia). Ahli ambilan: Yayasan Ilmuan. Lihat Department of Standards Malaysia, *MS 2424: 2012 Halal Pharmaceuticals - General Guidelines*.

¹⁴ Biro Pengawalan Farmaseutikal Kebangsaan Kementerian Kesihatan Malaysia (BPFK) merupakan agensi di program farmasi Kementerian Kesihatan Malaysia yang berperanan selaku sekrateriat kepada Pihak Berkuasa Kawalan Dadah Kementerian Kesihatan Malaysia (PBKD) bertanggungjawab memastikan produk terapeutik yang diluluskan (berdaftar) di pasaran adalah selamat dan berkualiti. Lihat Abd Rahman B Pharm, *Halalkah Ubat Anda*, 45.

counter (OTC) atau di atas kaunter dalam mesyuarat bersama dengan Pihak Berkuasa Kawalan Dadah Kementerian Kesihatan Malaysia (PBKD).¹⁵

Selain itu perkara ini juga telah mendapat maklum balas yang positif daripada persatuan-persatuan yang berkaitan antaranya *Malaysian Medical Association (MAA)*, *Pharmaceutical Association of Malaysia (PHAMA)*, *Malaysian Organisation of Pharmaceutical Industries (MOPI)*, *Malaysian Association of Pharmaceutical Supplier (MAPS)* serta Persatuan Pengguna Islam Malaysia (PPIM) berhubung perlunya sijil halal diberikan kepada produk farmaseutikal yang perlu ditangani segera supaya impian kerajaan menjadikan Malaysia sebagai hab halal dunia tidak terjejas (*Ibid*).

Walaupun standard tersebut telah dibangunkan pada 2010 dan diterbitkan pada 2012 (*Ibid*: 37) akan tetapi pelaksanaan kepada Sistem Persijilan Halal Produk Farmaseutikal berpandukan *Malaysian Standard MS 2424: 2012 Halal Pharmaceuticals - General Guidelines* mula dibuka kepada permohonan bermula pada 11 Oktober 2012 dan ini adalah kerana untuk mendapatkan penyelarasan terhadap standard tersebut sama ada diperingkat JAKIM, JAIN/MAIN, agensi-agensi yang berkaitan dan juga pihak industri.¹⁶

Jadual 3: Kategori Produk Farmaseutikal Yang Dibuka Untuk Permohonan Pensijilan Halal Malaysia Sehingga April 2014.

NO.	KLASIFIKASI PRODUK	KOD PRODUK	CONTOH PRODUK	SIJIL HALAL
1.	Produk Farmaseutikal Yang Mengandungi Racun Berjadual	A	<i>Antibiotik, Hypertension Drug, Diabetes Drug, Cold Medications</i>	Tidak
2.	Produk Farmaseutikal Yang Mengandungi Racun Tidak Berjadual (<i>OTC-Over the Counter or Counter</i>)	X	<i>Medicated Plaster Containing Medicine, Antiseptik/Disinfect bagi kegunaan badan manusia, Diagnostic Agent bagi kegunaan manusia in vivo,</i>	Ya

¹⁵ JAKIM.HH/900-4/1/41: Surat Pihak Berkuasa Kawalan Dadah Kebangsaan Kementerian Kesihatan Malaysia(PBKD) kepada Ketua Pengarah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), 14 Mac 2012.

¹⁶ <http://www.halal.gov.my/v3/index.php/ms/media/berita/283-330-penguatkuasa-hadiri-persidangan-penguatkuasa-halal-malaysia-2012.>, dicapai pada 25 Mac 2014.

NO.	KLASIFIKASI PRODUK	KOD PRODUK	CONTOH PRODUK	SIJIL HALAL
3.	Ubat-Ubatan Tradisional	T	<i>Homeopathic Medicine, Ayurvedic Medicine, Plaster Medicated with Herbs, Aloe Vera Juice, Noni Juice, Chicken with Herb Extract</i>	Ya
4.	Suplemen Kesihatan	N	<i>Vitamin, Amino Acid, Probiotik, Mineral</i>	Ya

Sumber: Bahagian Hab Halal Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, sehingga April 2014.

Sebelum adanya standard *MS 2424:2012 Halal Pharmaceuticals-General Guidelines* dan Manual Prosedur Pensijilan Halal Malaysia (MPPHM) semakan kedua, pihak JAKIM hanya membuka permohonan pensijilan halal kepada produk kategori ubat-ubatan tradisional dan juga suplemen kesihatan sahaja, oleh itu mana-mana produk yang dikategorikan sebagai keluaran farmaseutikal oleh Kementerian Kesihatan Malaysia maka permohonan tersebut akan ditolak.¹⁷

STATUS DAN KEDUDUKAN STANDARD BERDASARKAN KEPADA UNDANG-UNDANG DI MALAYSIA

Berdasarkan kepada Akta Standard Malaysia (Akta 549) 1996 menjelaskan bahawa pematuhan terhadap standard adalah tidak mandatori,¹⁸ dapat difahami di sini kedudukan standard berdasarkan perundangan adalah lebih bersifat sukarela di mana sesuatu pihak itu boleh memilih sama ada mahu menggunakan standard tersebut ataupun sebaliknya dan tidak menjadi suatu kesalahan untuk meninggalkannya.

Walau bagaimanapun terdapat keadaan di mana standard boleh menjadi mandatori bila mana pihak berkuasa menjadikan standard berkenaan sebagai peraturan teknikal atau *technical regulation* dan merujuk kepada akta yang

¹⁷ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, *Manual Prosedur Pensijilan Halal Malaysia*, 7.

¹⁸ Akta Standard Malaysia, 1996 (Akta 549).

sesuai, oleh itu pihak yang berkaitan wajib untuk mematuhi standard berkenaan dan penalti boleh dikenakan sekiranya tidak mematuhi standard berkenaan.¹⁹

Setakat ini sehingga bulan Januari 2014 terdapat 438 standard yang telah dibangunkan oleh Jabatan Standard Malaysia diklasifikasikan sebagai mandatori berdasarkan kepada undang-undang di Malaysia.²⁰

Walaupun dari segi perundangan, standard bukanlah merupakan sesuatu yang mandatori, namun jika dilihat kepada standard halal khususnya dari segi penggunaannya pada hari ini boleh dikatakan ianya sebagai suatu keperluan yang perlu dipenuhi oleh pihak industri, hal ini adalah berdasarkan kepada pasaran produk halal diperingkat global yang semakin menunjukkan peningkatan yang memberangsangkan selari dengan peningkatan jumlah umat Islam di dunia iaitu sebanyak 1.83 billion pada tahun 2009, dengan peningkatan jumlah ini akan menyebabkan permintaan terhadap produk makanan, kosmetik, bahan gunaan halal seterusnya farmaseutikal meningkat (Jumaatun Azmi, 2009: 19). Berdasarkan kepada keadaan ini, adalah menjadi suatu keperluan kepada industri untuk memenuhi keperluan halal bagi produk mereka dan jika sebaliknya sudah tentu mereka tidak akan dapat memenuhi permintaan dan keperluan pasaran.

Bagi pensijilan halal produk farmaseutikal dari segi keperluan pensijilan, jika diteliti berdasarkan kepada Standard Malaysia MS2424:2012 *Halal Pharmaceuticals-General Guidelines* dapat kita bahagikannya kepada dua (2) perkara yang utama yang dititik beratkan, iaitu aspek halal dan aspek *toyyiban*, di mana kedua-dua aspek ini perlu dipatuhi sepenuhnya oleh pemohon.

Dalam aspek halal, berdasarkan kepada MS2424:2012 *Halal Pharmaceuticals-General Guidelines* yang dikendalikan oleh JAKIM dan JAIN/MAIN yang menjalankan proses pensijilan halal berdasarkan kepada standard tersebut selain itu juga mengeluarkan sijil pengesahan halal kepada produk yang telah diluluskan (*Ibid*).

Selain itu juga dalam pensijilan halal terdapat beberapa akta dan peraturan yang lain yang perlu dipatuhi iaitu Akta Perihal Dagangan 2011 oleh Kementerian Perdagangan Dalam Negeri, Koperasi dan Kepenggunaan (KPDN KK), Akta Makanan 1983 (Akta 281), Peraturan-Peraturan Makanan 1985 dan Peraturan Kebersihan dan Keselamatan Makanan oleh Kementerian

¹⁹ Fakheezah Borhan (Penolong Pengarah, Bahagian Standardisasi, Jabatan Standard Malaysia), dalam temu bual dengan penulis, 29 Mei 2014.

²⁰ Nor Faezah Mohamad Arif (Penolong Pengarah Kanan, Bahagian Dasar dan Standard, Jabatan Standard Malaysia), dalam temu bual dengan penulis, 29 Mei 2014.

Kesihatan Malaysia (KKM) 2009, *Animal Rules 1962*, Akta Binatang 1953 (Semakan 2006) Peraturan Haiwan 1962, Akta Rumah Penyembelihan (Penswastan) 1993 dan Akta Lembaga Kemajuan Ternakan Negara (Pembubaran), 1983 oleh Jabatan Perkhidmatan Veterinar (JPV), Akta Kastam 1967 (Larangan Mengenai Import 1998) oleh Kastam Di Raja Malaysia (KASTAM), Akta Kerajaan Tempatan 1976 (Akta 171) dan Undang-Undang Kecil Pihak Berkuasa Tempatan (PBT), Akta atau Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri oleh MAIN/JAIN dan Akta Cap Dagangan 1976.²¹

Dalam Standard Malaysia MS2424:2012 *Halal Pharmaceuticals-General Guidelines* aspek toyyiban, rujukan adalah berdasarkan kepada Amalan Pengilangan Yang Baik atau *Good Manufacturing Practice* (GMP) PIC/S dan berdasarkan kepada keperluan dua badan iaitu BPFK dan juga PBKD yang mana mengendalikan audit bagi GMP farmaseutikal dan mengeluarkan lesen pengilangan bagi fasiliti, selain itu juga menilai keselamatan, keberkesanan, aspek kualiti dan juga mendaftarkan produk yang telah disahkan (Roziatul Akmam Osman, 2013: 22).

Berdasarkan kepada undang-undang Malaysia yang berkaitan dengan produk farmaseutikal yang terpakai adalah *Poison Act 1952 (Act 366)*, *Sale of Drugs Act 1952 (Act 368)*, *Medicines (Advertisement and Sale) Act 1956*, *Sale of Food and Drugs Ordinance 1952* dan *Control of Drugs and Cosmetics Regulations 1984*.²² Jika kita meneliti kepada peruntukan dalam *Control of Drugs and Cosmetics Regulations 1984* Bahagian ketiga, Peraturan 7 (1), menjelaskan kepada kita bahawa seseorang itu tidak boleh mengilang, menjual, membekal, mengimport dan memiliki produk farmaseutikal melainkan mendaftarkan terlebih dahulu produk dan mendapatkan lesen yang dikeluarkan di bawah peraturan tersebut.²³ Ini bermakna kesemua jenis ubat-ubatan wajib berdaftar dan mempunyai lesen pengilangan yang dikeluarkan oleh pihak yang berautoriti.

Sehubungan itu dapat kita fahami bahawa selain daripada JAKIM dan JAIN/MAIN, agensi-agensi lain juga turut terlibat dalam memantapkan lagi pensijilan halal ini, manakala secara khusus bagi kategori produk farmaseutikal kedua-dua badan sama ada JAKIM, JAIN/MAIN dan juga Kementerian Kesihatan Malaysia (BPFK & PBKD) adalah saling melengkapi di antara satu sama lain

²¹ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, *Manual Prosedur Pensijilan Halal Malaysia (Semakan Kedua)*, 33.

²² Tajuddin Akasah (Timbalan Pengarah (Ketua Pusat Kawalan Kualiti), Biro Pengawalan Farmaseutikal Kebangsaan, BPFK), dalam temu bual dengan penulis, 26 Mei 2014.

²³ *Control of Drugs and Cosmetics Regulations, 1984*.

di mana sekiranya sesuatu permohonan halal yang tidak memenuhi keperluan yang telah ditetapkan oleh pihak BPFK dan PBKD contohnya seperti tiada MAL No. dan juga lesen pengilangan bagi produk maka pihak JAKIM, JAIN/MAIN tidak akan memproses permohonan pensijilan halal bagi permohonan tersebut ini adalah kerana adalah menjadi syarat dalam pensijilan halal bahawa keperluan pihak BPFK dan PBKD perlu dipenuhi terlebih dahulu sebelum proses permohonan SPHM boleh dibuat.

ISU-ISU DALAM PENSIJILAN HALAL FARMASEUTIKAL

Terdapat pelbagai isu yang dibangkit dalam pensijilan halal Malaysia khususnya dalam kategori farmaseutikal, antaranya adalah kesukaran pihak industri untuk memenuhi keperluan ataupun kriteria yang ditetapkan dalam standard atau manual prosedur pensijilan halal, antara yang boleh dilihat adalah kesukaran pihak industri dalam mendapatkan bahan mentah ataupun bahan ramuan halal yang digunakan dalam sesuatu pemprosesan bagi mengeluarkan sesuatu produk, dalam produk farmaseutikal sebatian asas daripada sumber babi mungkin digunakan sebagai bahan aktif ataupun bahan tidak aktif sebagai eksipien dalam formulasi dan kebanyakan kapsul yang ada pada hari ini adalah daripada sumber yang tidak halal (Jumaatun Azmi, 2011: 27). Selain itu juga bahan mentah daripada sumber babi (*porcine*) digunakan secara meluas dalam sektor industri farmaseutikal bagi pelbagai kegunaan (*Ibid*: 29).

Berdasarkan kepada artikel yang ditulis oleh Achmad Mursyidi dalam *The Role of Chemical Analysis in the Halal Authentication of Food and Pharmaceutical Products* (Achmad Mursyidi, 2013: 2) menjelaskan bahawa terdapat penggunaan bahan daripada sumber babi dan hasilan daripadanya di pasaran sama ada dalam produk makanan, kosmetik mahupun ubat-ubatan seperti insulin, heparin, gelatin dan alkohol.

Selain itu juga sumber babi ini sebenarnya terdapat banyak persamaan dengan manusia terutamanya dalam aspek sistem, kondisi dan biomedikal sains yang mana telah menemui banyak persamaan dan bahan yang terbaik terutamanya dalam *cardiovascular disease*, *atherosclerosis*, *cutaneous pharmacology* juga boleh memperbaiki penyakit diabetes, kanser, pengajian *ophthalmological*, dan kajian *toxicology*, *lipoprotein metabolism* dan banyak lagi, para saintis biomedik juga menemui gen babi adalah tiga kali lebih mirip dengan manusia berbanding dengan tikus (Jumaatun Azmi, 2011: 31)

Antara masalah utama yang dikenalpasti daripada maklumbalas dan penjelasan yang diterima daripada syarikat farmaseutikal antarabangsa adalah formulasi ubat-ubatan dan cara penghasilan sentiasa berubah-ubah, untuk memeriksa formulasi maka masa yang panjang adalah diperlukan, selain itu

bukan sahaja halal tidak dikeluarkan senarai ubatan bahkan kosher juga tidak dikeluarkan senarai ubat disebabkan oleh produk formulasi yang sentiasa berubah-ubah (Abd Rahman: 222). Manakala dari segi pembelian bahan ramuan, bahan-bahan yang dibeli daripada pembekal luar kebanyakannya adalah daripada sumber haiwan seperti gelatin dan *stearates* kebiasaanya dihasilkan daripada sumber lemak haiwan adalah tidak diketahui status kehalalannya (*Ibid*).

Selain itu juga bagi kebanyakan pengilang adalah mempunyai terlalu banyak produk yang digunakan dalam rawatan penyakit dan adalah nampak mustahil untuk mengeluarkan senarai lengkap bahan ramuan yang digunakan selain bahan-bahan yang digunakan itu adalah sentiasa berubah (*Ibid*). Adalah agak mustahil untuk mengesan sumber bagi bahan yang digunakan seperti surfaktan, lemak dan alkohol. Bahan kimia yang diperolehi daripada pembekal diproses dengan cara yang berbeza dan bahan perantara (*intermediates*) mungkin turut digunakan. Selain tiada jaminan daripada pihak pembekal bahawa sumber bahan ramuan tersebut tidak akan berubah (*Ibid*).

Masalah kedua adalah dari aspek penggunaan peralatan dan mesin pengilangan yang digunakan (*Ibid*) harus diambil kira peralatan dan mesin pengilangan yang digunakan oleh pengeluar bahan mentah yang masih digunakan dalam produk farmaseutikal, ataupun mesin dan peralatan yang digunakan dalam sesuatu pemprosesan berkemungkinan wujud percampuran dengan bahan-bahan yang diproses sebelum itu yang tidak dapat dipastikan sumbernya sama ada halal ataupun sebaliknya. Sebagai contohnya kapsul ubat daripada sumber lembu (*bovine*) yang dihasilkan menggunakan peralatan yang sama dengan kapsul daripada sumber babi (*porcine*) yang dihasilkan menggunakan peralatan dan mesin pengilangan yang sama adalah tidak halal jika bersentuhan dan tidak disertai ataupun pencucian mengikut hukum syarak.

Manakala dalam aspek pembersihan bagi sesuatu peralatan dan mesin pengilangan adalah dilakukan mengikut peraturan regulatori yang telah ditetapkan oleh pihak berkuasa ataupun agensi yang berkaitan, dan pembersihan tersebut adalah tidak menepati hukum syarak (*Ibid*: 223). Sementara itu kebanyakan kapsul dan sedikit kandungan asid *stearik* atau *magnesium stearate* yang dihasilkan oleh pengilang ubat-ubatan adalah daripada sumber haiwan (*Ibid*) dan tidak diketahui status kehalalannya.

KESIMPULAN

Kerajaan Malaysia, seperti yang kita maklum telah memutuskan untuk menjadikan Malaysia sebagai Pusat Halal Dunia atau “*World Halal Hub*”, bagi merealisasikan matlamat ini, JAKIM sebagai salah sebuah agensi pusat yang bertanggungjawab menyelaras hal ehwal Islam di negara ini termasuklah juga dalam perkara pensijilan halal, melalui inisiatif yang telah diambil melalui kerjasama pelbagai pihak sama ada kerajaan dan swasta dengan memperkenalkan standard, peraturan dan seumpamanya demi mencapai matlamat tersebut, salah satu daripadanya adalah dengan memperkenalkan Standard Malaysia MS 2424: 2012 *Halal Pharmaceuticals - General Guidelines* yang merupakan standard farmaseutikal halal yang pertama di dunia yang seumpama dengannya. Secara keseluruhannya maklum balas yang diterima daripada semua pihak adalah amat baik terhadap standard tersebut.

Walau bagaimanapun kefahaman dan penghayatan tentang pelaksanaan MS 2424: 2012 *Halal Pharmaceuticals - General Guidelines* adalah perlu diterapkan dengan baik dengan memberikan penekanan dalam aspek latihan dan kefahaman kepada semua yang terlibat agar proses pelaksanaannya dapat dilaksanakan dengan sempurna. Bagi tujuan itu juga, penyelarasan antara pihak badan pensijilan halal JAKIM, JAIN dan MAIN dan pihak industri farmaseutikal adalah suatu perkara yang penting bagi mendapatkan keseragaman dan juga hasil yang baik dalam melaksanakan pensijilan halal bagi kategori produk farmaseutikal berdasarkan kepada Standard Malaysia MS 2424: 2012 *Halal Pharmaceuticals - General Guidelines*.

RUJUKAN

- Abd Rahman B. Pharm (2012). *Halalkah Ubat Anda*. Kuala Lumpur: Crescent News KL Sdn. Bhd.
- Achmad Mursyidi (2013). “The Role of Chemical Analysis in the Halal Authentication of Food and Pharmaceutical Products.” *Journal of Food and Pharmaceutical Science*, vol. 1 (2).
- Ahmad Hidayat Buang & Zulzaidi Mahmud (2012). “Isu dan Cabaran Badan Pensijilan Halal di Malaysia.” *Jurnal Syariah*, vol. 20 (3), 275.
- Cusimano, Michael D. (1996). “Standard Setting in Medical Education.” *Academic Medicine*, vol. 71 (10), 112.
- Jumaatun Azmi (ed.) (2009). “Winds of Change: Food Market Trend and the Muslim Market of Europe.” *The Halal Journal*, 19.
- Jumaatun Azmi (ed.) (2011). “Pigs in Your Meds.” *The Halal Journal*, 27.

- Mike Dillon (2001). "Food Standards and Auditing," dalam *Auditing in the Food Industry from Safety and Quality to Environmental and Other Audits*, ed. Mike Dillon and Chris Griffith. Cambridge England: Woodhead Publishing Limited.
- Noriah Ramli, Faqihah Salleh & Saiful Mohammad Nizam Azmi (2012). "Halal Pharmaceuticals: A Review on Malaysian Standard." *MS 2424: (P)*, 137-138.
- Roziatul Akmam Osman (2013). "Halal Pharmaceuticals: Experience and Challenge." *Proceeding Seminar, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia JAKIM, 5th Halal Certification Bodies Convention*. Putrajaya: Marriot Hotel Putrajaya, 10-12 December 2013.
- Searle, Judy (2000). "Defining Competency - The Role of Standard Setting." *Medical Education*, vol. 34 (5), 363.

Senarai Statut

- Akta Binatang 1953 (Semakan 2006) Peraturan Haiwan 1962.
- Akta Cap Dagangan 1976.
- Akta Kastam 1967 (Larangan Mengenai Import 1998).
- Akta Kerajaan Tempatan 1976 (Akta 171).
- Akta Lembaga Kemajuan Ternakan Negara (Pembubaran) 1983.
- Akta Makanan 1983 (Akta 281).
- Akta Perihal Dagangan 2011.
- Akta Rumah Penyembelihan (Penswastaaan) 1993.
- Akta Standard Malaysia (Akta 549).
- Akta Standards Malaysia 1996 (Akta 549).
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri.
- Peraturan-Peraturan Makanan 1985.
- Peraturan Kebersihan dan Keselamatan Makanan 2009.
- Undang-Undang Kecil Pihak Berkuasa Tempatan (PBT).

Senarai Temu bual

- Fakheezah Borhan (Penolong Pengarah, Bahagian Standardisasi, Jabatan Standard Malaysia), dalam temu bual dengan penulis, 29 Mei 2014.
- Nor Faezah Mohamad Arif (Penolong Pengarah Kanan, Bahagian Dasar dan Standard, Jabatan Standard Malaysia), dalam temu bual dengan penulis, 29 Mei 2014.

Tajuddin Akasah (Timbalan Pengarah (Ketua Pusat Kawalan Kualiti), Biro Pengawalan Farmaseutikal Kebangsaan, BPFK), dalam temu bual dengan penulis, 26 Mei 2014.

**KELUAR AGAMA ISLAM DI MALAYSIA:
PERMASALAHAN DARI SUDUT
UNDANG-UNDANG**

***Conversion out of Islam in Malaysia: Problems
from the Legal Perspective***

Nor Ashikin Md Nasir

*Ph.D Candidate, Department of Shariah and Law,
Academy of Islamic Studies,
University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
shikins29@gmail.com*

Siti Zubaidah Ismail

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

ABSTRACT

The diversity of the legal provisions relating to renunciation of religion of Islam in Malaysia exists due to the different states legislations. Even some states do not have any provision for that matter. On the other hand, Shariah High Court in most of the states have been given the jurisdiction to declare Muslim status on religion but the power cannot be exercised effectively as there is no clear guidelines and laws governing it. For example, there is a case in Federal Territory which has been cancelled not because of the substance of the case but the applicant failed to observe the procedural law in filing the case. In Penang, the judge in Siti Fatimah Tan case had decided that she was not a Muslim after hearing the case without the attendance of the defendant. In one previous study also shows that the problem also occurs in Selangor that the Shariah Court cannot exercise the power to declare the religious status because there is no clear procedural rule governing that matter. Unlike in Sabah and Malacca, in order to renounce Islam, the applicant will be sent to the Faith Rehabilitation Centre for a specific period of time for a counseling session to persuade the applicant to repent

even though the procedures of the implementation is still unclear. Perak, Pahang and Terengganu have made the act of renouncing Islam an offence punishable under the law. Only Negeri Sembilan provides the processes to be followed regarding this issue. The provision in Negeri Sembilan seems to facilitate the Shariah court on the processes to be followed if application were made. This article seeks to examine the varieties of laws to identify the real problems and subsequently initiate suggestions to improve the existing laws.

Keywords: *renunciation, apostasy, Shariah Court, religion*

PENDAHULUAN

Isu keluar agama semakin ketara diperbincangkan di pelbagai media selepas seorang menteri mengeluarkan kenyataan bahawa di antara tahun 2000 sehingga tahun 2010, Mahkamah Syariah menerima sejumlah 863 kes permohonan keluar agama oleh umat Islam di seluruh negara.¹ Jumlah ini menggambarkan bahawa sudah terdapat kecenderungan dan keberanian dalam kalangan sesetengah orang Islam untuk membuat permohonan keluar agama dan keadaan ini amat membimbangkan sekiranya tidak dikawal. Isu keluar agama juga sering kali dikaitkan dengan isu kebebasan beragama. Terdapat dakwaan mengatakan setiap individu termasuk orang Islam perlu diberikan hak untuk menganut sebarang agama yang dikehendakinya (Lee Min Choon, 1999: 37-54; Nurjaanah Abdullah @ Chew Li Hua, 2007: 264). Dakwaan ini seharusnya ditolak kerana pada hakikatnya membuat permohonan keluar agama merupakan kesalahan di dalam kepercayaan agama Islam dan ia tidak seharusnya diletakkan di bawah hak asasi individu, sebaliknya ia adalah perkara berhubung doktrin sesebuah agama (Helwa Mohammad Zainal dan Jasri Jamal, 2014: 13-36). Persoalan yang perlu dinilai dan dirasakan sangat relevan, samada penganut agama lain akan tersinggung apabila terdapat di kalangan mereka yang melanggar kepercayaan mereka sendiri. Situasi ini perlu difahami oleh seluruh masyarakat yang berbilang kaum agar dapat menghormati prinsip agama lain.

Apabila melihat kepada kerangka perundangan pula didapati tidak semua negeri di Malaysia memperuntukkan undang-undang yang jelas berkaitan permohonan murtad atau keluar agama. Melalui pemerhatian terhadap enakmen-enakmen negeri-negeri, didapati hanya Negeri Sembilan, Melaka,

¹ “Jamil Khir: Permohonan Murtad 135 orang diluluskan”, laman sesawang *Malaysiakini*, dicapai 2 September 2015, <http://www.malaysiakini.com/news/166920>, pada 15 Jun 2011.

Pahang, Perak, Kelantan, Terengganu dan Sabah mempunyai perundangan berkaitan kesalahan keluar agama.² Justeru, artikel ini membincangkan peruntukan sedia ada perundangan berkaitan kesalahan keluar agama dikalangan umat Islam serta mengkaji kekurangan yang terpaksa ditangani bila berhadapan dengan permohonan yang dikemukakan ke Mahkamah Syariah. Artikel ini juga menilai pendekatan dan hukuman sedia ada yang dilaksanakan di negeri-negeri berkenaan dalam kes yang melibatkan pemohon yang memohon keluar agama.

PERMASALAHAN KAJIAN BERKAITAN ISU KESALAHAN KELUAR AGAMA

Adalah dimaklumi bahawa sehingga kini masih belum terdapat peruntukan perundangan yang standard dan selaras bagaimana menangani isu keluar agama atau murtad (Nurjaanah Abdullah @ Chew Li Hua, 2007: 264; Mohamed Azam Mohamed Adil, 2007; K Hamayotsu, 2012: 399-421; Zulkiffi Hasan dan Norfadhilah Mohd Ali, 2007; Mohamed Sabir Jamaludin et al., 2013; Mohammad Zainal dan Jasri Jamal, 2014: 13-36; Farahwahida Mohd Yusoff, 2008). Situasi ini menyebabkan isu berkaitan permohonan pertukaran agama dilihat masih belum ditangani dengan sebaik mungkin sehingga kini (Ahmad Masum, 2009). Kepelbagaian peruntukan di negeri-negeri yang disebut di atas memperlihatkan pendekatan yang berbeza diambil dalam mengendalikan permohonan keluar agama. Sebagai contoh di negeri Selangor, permohonan untuk keluar agama menghadapi kesukaran kerana tiada sebarang peruntukan undang-undang berkaitan kesalahan keluar agama. Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 hanya memperuntukkan salah satu daripada bidangkuasa Mahkamah Tinggi Syariah ialah menentukan status agama seseorang. Walaupun Mahkamah Tinggi Syariah Selangor diberi bidangkuasa untuk mengisytiharkan status agama seseorang Islam, namun tiada sebarang tatacara dan garis panduan tentang kaedah bagaimana pengisytiharan itu boleh dilakukan tidak dijelaskan di dalam mana-mana peruntukan, menyebabkan sesetengah kes permohonan keluar agama dilihat oleh sesetengah penulis, diselesaikan berdasarkan “budibicara” dan kuasa am (Syahrul Faizaz dan Ssuna Salim, 2014: 235-239). Mohamad Zamri Shapik (2011) mendapati bahawa sehingga kini, terdapat kes-kes permohonan keluar agama di Selangor yang masih belum dapat diselesaikan akibat ketiadaan garis panduan perundangan yang jelas berkaitan isu ini.

² Seksyen 119 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Sembilan) 2003; Seksyen 13 Enakmen Jenayah (Syariah) Perak 1992; Seksyen 66 Enakmen Kesalahan Syariah (Negeri Melaka) 1991; Seksyen 63 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah Negeri Sabah 1995.

Keadaan berlainan dihadapi di Wilayah Persekutuan, di mana tiada bidangkuasa diberikan kepada Mahkamah Tinggi Syariah untuk mengisytiharkan status agama seseorang, menyebabkan penyelesaian kes sebegini menemui jalan buntu. Ini dapat digambarkan oleh kes Balbir Abdullah.³ Plaintiff yang juga seorang muallaf ingin membuat pengisytiharan untuk keluar agama. Beliau telah menamakan Pendaftar Muallaf Wilayah Persekutuan (Kuala Lumpur) selaku defendan. Permohonan ini bagaimanapun dibantah oleh defendan atas alasan bahawa beliau (Pendaftar Muallaf) tidak berotoriti untuk dinamakan sebagai defendan dan mencadangkan Pengerusi dan/ atau Setiausaha Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan sebagai defendan. Walau bagaimanapun, Mahkamah Syariah memutuskan untuk menamatkan kes tersebut kerana tidak ada mana-mana peruntukan perundangan yang membolehkan mahkamah mendengar dan mengendalikan permohonan yang dibuat oleh Plaintiff. Permohonan tersebut tidak boleh diteruskan sehinggalah suatu kaedah dan tatacara tertentu digubal oleh pihak berkuasa bagi mengurus isu ini. Mahkamah Syariah Wilayah Persekutuan juga menetapkan bahawa tindakan haruslah dimulakan dengan saman dan bukan permohonan. Dua contoh pendekatan yang diambil di dua negeri di atas menimbulkan persoalan, iaitu, adakah keadaan ini yang dilihat telah berlarutan sejak sekian lama mampu mengawal dan menyelesaikan masalah keluar agama yang dipohon di Mahkamah Syariah sebagai satu-satunya *forum inconvenience* pasca kes Soon Singh dan Lina Joy.

KEPELBAGAIAN UNDANG-UNDANG TENTANG KESALAHAN KELUAR AGAMA

Undang-undang berkaitan pengurusan kes keluar agama di Malaysia dilihat mempunyai kepelbagaian ekoran daripada pembahagian bidangkuasa kepada mahkamah Syariah negeri-negeri untuk mengendalikannya. Perlembagaan Persekutuan telah menyediakan kerangka perundangan bagi negeri-negeri untuk mewujudkan undang-undang di peringkat negeri.⁴ Dalam aspek kesalahan terhadap agama, Perlembagaan Persekutuan telah membenarkan negeri-negeri untuk mewujudkan senarai kesalahan Syariah yang berlawanan dengan rukun-rukun Islam serta hukumannya (Farid Suffian Shuaib, 2011: 1-72). Berdasarkan bidangkuasa yang diberikan oleh Perlembagaan Persekutuan, pelbagai langkah dan inisiatif telah diambil untuk mengkanunkan kesalahan-kesalahan terhadap agama. Namun, kesalahan keluar agama atau murtad di

³ Balbir Abdullah *lwn.* Pendaftar Muallaf, Wilayah Persekutuan Mahkamah Tinggi Syariah, Kuala Lumpur. Kes mal no: 14600-043-0027-2005, 24 Januari 2006.

⁴ Perkara 74 Perlembagaan Persekutuan.

dapati masih belum jelas diperuntukkan secara menyeluruh. Hanya beberapa negeri sahaja yang menjadikannya sebagai kesalahan biarpun dengan nama (kesalahan) yang berbeza-beza. Berikut merupakan jadual yang menunjukkan senarai negeri-negeri yang mempunyai peruntukan undang-undang berkaitan kesalahan keluar agama:

Jadual 1: Senarai Peruntukan Undang-Undang berkaitan Kesalahan Keluar Agama dan Bidangkuasa Mahkamah Tinggi Syariah dalam Penentuan Status Agama.

Negeri	Bidangkuasa Mahkamah Tinggi Syariah Membuat Pengisytiharan Status Agama	Kesalahan	Hukuman
Perak	Sek. 50 EPAI 2004 Bidangkuasa Mal	Seksyen 13 EJS 1992 - Perbuatan/Perkataan Murtaad	RM3000/2 tahun penjara/kedua-duanya
Pahang	Sek. 47 - MTS Berbidangkuasa Jenayah	Seksyen 8 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Pahang) 2013 - Mendakwa bukan Islam & 9 Percubaan keluar Islam	RM5000/3 tahun penjara/6 kali sebatan/mana-mana kombinasi
Kelantan	Sek. 9 Enakmen Pentadbiran Mahkamah Syariah 1982 - Mahkamah Qadhi Besar dalam Bidangkuasa Jenayah	Sek. 102 Enakmen Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan 1994 - Pengesahan seseorang Islam	Tahanan di PBI selama 36 bulan dan bertaubat
Terengganu	Sek. 11 Enakmen Mahkamah Syariah Terengganu 2001 - Bidangkuasa Mal	Sek. 7 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah 2001- mendakwa bukan Islam untuk elak tindakan	RM5000@ 3 tahun atau kedua-duanya

Negeri	Bidangkuasa Mahkamah Tinggi Syariah Membuat Pengisytiharan Status Agama	Kesalahan	Hukuman
Melaka	Sek. 49 Enakmen Pentadbiran Agama Islam 2002 - Bidangkuasa Mal	Sek. 66 Enakmen Kesalahan Syariah 1991 Percubaan Murtad	Ditahan di PBI tidak melebihi 6 bulan dan diminta bertaubat.
Negeri Sembilan	Sek. 61 Enakmen Pentadbiran Agama Islam 2003 Bidangkuasa Mal	Sek. 119 Enakmen Pentadbiran Agama Islam 2003. Proses Keluar Agama Islam (bukan kesalahan)	Pendekatan taubat digunakan
Sabah	Sek. 11 Enakmen Mahkamah Syariah 2004- Bidangkuasa Jenayah	Sek. 63 EKJS 1995 Percubaan Murtad Sek. 55 Kesalahan Menghina Agama	Ditahan di Pusat Bimbingan Islam 36 bulan & taubat.

Jadual di atas menunjukkan beberapa negeri yang mempunyai peruntukan perundangan berkaitan pertukaran agama. Jika diteliti, hanya beberapa negeri sahaja yang menjadikan “keluar agama” sebagai kesalahan jenayah Syariah, namun nama kesalahan tersebut ialah kesalahan menghina agama (Sabah), percubaan murtad (Perak, Pahang dan Melaka). Ini dilihat lebih sesuai dan Mahkamah Syariah telah diberikan bidangkuasa yang sepatutnya. Manakala Negeri Sembilan menggunakan pendekatan taubat bagi pemohon yang membuat permohonan untuk keluar agama. Siti Zubaidah Ismail (2015) berpendapat bahawa pendekatan “*taaziri*” (menghukum berdasarkan bukan-hudud) patut diambil dalam menangani kes permohonan keluar agama di negara ini.

Penelitian kepada peruntukan undang-undang ini juga mendapati terdapat negeri-negeri yang memberi bidangkuasa kepada Mahkamah Tinggi Syariah untuk mendengar kes permohonan keluar agama menerusi bidangkuasa malnya dan pada masa yang sama menetapkan keluar agama sebagai satu kesalahan jenayah. Persoalan yang timbul adalah sama ada sesuatu kes keluar agama akan terus didakwa di mahkamah melalui bidangkuasa jenayah atau pemohon hanya perlu membuat permohonan di Mahkamah Tinggi Syariah dan

mahkamah akan menentukan status agamanya. Penelitian peruntukan undang-undang berkaitan kesalahan keluar agama di negeri-negeri juga mendapati tidak terdapat peruntukan yang menyatakan sekiranya proses permohonan keluar agama di Mahkamah Tinggi berjaya, adakah pemohon akan terus didakwa di Mahkamah Syariah kerana telah melakukan kesalahan jenayah dengan mendakwa diri bukan lagi beragama Islam. Kelompangan peruntukan undang-undang ini membenarkan bahawa satu kajian harus dilakukan bagi menambah baik sistem pengurusan kes-kes keluar agama di kalangan umat Islam di Malaysia.

Jadual 2 di bawah menunjukkan negeri-negeri yang tidak menyatakan sebarang bentuk peruntukan undang-undang berkaitan kesalahan keluar agama:

Jadual 2: Negeri-Negeri Yang Tidak Mempunyai Undang-Undang.

Negeri	Bidangkuasa Mahkamah Tinggi Syariah Mengisytiharkan Status Agama Seseorang
Selangor	Seksyen 61 (3)(x) Enakmen Pentadbiran Agama Islam - bidangkuasa Mal
Wilayah Persekutuan	Seksyen 46 Akta Pentadbiran Agama Islam - tidak berbidangkuasa
Kedah	Seksyen 13(3)(x) Enakmen Mahkamah Syariah 2008 - bidangkuasa Mal
Perlis	Seksyen 8 Enakmen Pentadbiran Mahkamah Syariah Perlis 1991 - tidak berbidangkuasa
Johor	Seksyen 61 (3)(x) Enakmen Pentadbiran Agama Islam - bidangkuasa Mal
Sarawak	Seksyen 10 Ordinan Mahkamah Syariah 2001 - tidak berbidangkuasa

Berdasarkan jadual di atas, masih terdapat enam negeri di Malaysia yang tidak mempunyai peruntukan undang-undang berkaitan kesalahan keluar agama. Walau bagaimanapun, negeri Selangor, Kedah dan Johor telah memberikan bidangkuasa kepada Mahkamah Tinggi untuk membuat pengisytiharan status agama kepada orang Islam yang berhasrat untuk keluar dari agama Islam. Berlainan dengan negeri Sarawak, Perlis dan Wilayah Persekutuan, Mahkamah Tinggi Syariah di negeri-negeri ini tidak diberikan bidangkuasa mal untuk menentukan status agama seseorang Islam. Persoalan juga timbul bagaimana

negeri-negeri yang tidak memberikan bidangkuasa ini kepada Mahkamah Tinggi Syariah menguruskan kes-kes permohonan keluar agama Islam. Negeri tersebut juga tidak meletakkan keluar agama sebagai satu kesalahan jenayah yang boleh dibicarakan di mahkamah. Kekurangan ini telah memperlihatkan kesucian agama Islam seperti dipandang tidak serius kerana murtad merupakan satu kesalahan besar yang disebut di dalam al-Quran. Seharusnya badan perundangan negeri mesti memandang serius serta mengkanunkan kesalahan ini untuk mencegah umat Islam daripada melakukannya.

PENDEKATAN SEDIA ADA DALAM MENGURUSKAN KES KESALAHAN KELUAR AGAMA

Umumnya, terdapat dua pendekatan yang diambil oleh negeri-negeri dalam menangani hal ini. Pertama, menjadikan hasrat untuk keluar agama murtad atau keluar agama sebagai satu kesalahan jenayah yang dikenakan dengan pelbagai nama. Kedua, menguruskan permohonan bagi pihak yang mengemukakan permohonan ke mahkamah yang berbidangkuasa untuk mendapatkan pengisytiharan keluar agama atau bukan lagi beragama Islam.

Pendekatan pertama tersebut dapat dilihat di negeri-negeri yang meletakkan kesalahan keluar Islam itu sebagai kesalahan di dalam enakmen jenayah atau sebagai satu kesalahan Syariah. Kesalahan keluar agama atau murtad ini telah dirujuk dan dilabel dengan nama lain seperti kesalahan percubaan murtad,⁵ kesalahan menghina agama,⁶ kesalahan murtad untuk mengelakkan tindakan pihak berkuasa agama,⁷ atau melakukan perbuatan atau perkataan murtad.⁸

Pendekatan ini telah dilaksanakan oleh negeri Perak, Pahang, Sabah, Melaka dan Terengganu. Negeri Perak melalui Enakmen Jenayah Syariah 1992 memperuntukkan hukuman denda dan penjara kepada orang Islam yang mengisytiharkan dirinya bukan lagi beragama Islam.⁹ Kesalahan keluar agama ditakrifkan sebagai satu kesalahan menghina dan mempersendakan agama. Ini bermakna seseorang yang mendakwa dirinya bukan lagi beragama Islam telah membuat kesalahan menghina agama dan boleh didakwa atas satu kesalahan

⁵ Seksyen 66 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Melaka) 1991 dan Seksyen 63 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Sabah) 1995.

⁶ Seksyen 55 (2) Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah Sabah 1995 dan Seksyen 63(2) Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Melaka) 1991.

⁷ Seksyen 7 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Ta'zir) (Negeri Terengganu) 2001, Seksyen 12 Enakmen Jenayah Syariah Perak 1992 dan Seksyen 48 Enakmen Jenayah Syariah Negeri Sembilan 1992.

⁸ Seksyen 13 Enakmen Jenayah Syariah Perak 1992.

⁹ Seksyen 13 Enakmen Jenayah Syariah Perak 1992.

jenayah di Perak. Negeri Pahang melalui Enakmen baru Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Pahang) 2013 memperuntukkan hukuman denda, penjara dan sebat kepada orang Islam yang mendakwa diri bukan Islam dan membuat percubaan untuk keluar daripada agama Islam.

Negeri Melaka dan Sabah juga menjadikan kesalahan keluar agama sebagai kesalahan jenayah melalui enakmen kesalahan jenayah. Sabah mengklasifikasikan kesalahan keluar agama sebagai kesalahan menghina agama Islam dan akan dikenakan hukuman penjara atau RM 2000 atau kedua-duanya.¹⁰ Pada masa yang sama, seksyen 63 daripada enakmen yang sama telah memperuntukkan prosedur yang perlu dipatuhi bagi orang Islam yang ingin keluar agama. Negeri Melaka dan Sabah mengambil pendekatan berbeza apabila tiada sebarang hukuman dinyatakan, sebaliknya pemohon akan ditahan di Pusat Bimbingan Akidah selama 36 bulan bagi negeri Sabah dan 6 bulan bagi negeri Melaka. Penahanan tersebut bertujuan untuk mendidik pemohon dan mengkehendaki pemohon untuk bertaubat. Sekiranya pemohon bertaubat dan kembali kepada Islam, pemohon akan dibebaskan. Walau bagaimanapun kajian lepas telah mendapati bahawa di Sabah tahanan di Pusat Bimbingan Akidah tidak pernah beroperasi sedangkan undang-undang ini wujud pada tahun 1995 (Siti Zubaidah Ismail dan Pg Ismail, 2015: 53-78). Negeri Kelantan tidak meletakkan kesalahan keluar agama di dalam enakmen jenayah tetapi menetapkan pemohon untuk keluar agama untuk ditahan di Pusat Pemulihan Akidah selama 36 bulan untuk melalui proses rundingcara dan taubat.¹¹

Pendekatan kedua merupakan pendekatan undang-undang prosedur dengan tidak menjadikan kesalahan keluar agama sebagai kesalahan jenayah dan tiada sebarang bentuk hukuman dinyatakan. Peruntukan undang-undang Negeri Sembilan dengan nyata telah memperincikan langkah-langkah yang patut diambil oleh orang Islam yang berhasrat untuk keluar agama. Negeri Sembilan merupakan satu-satunya negeri yang menyediakan satu peruntukan perundangan berbentuk prosedural dan tatacara berkaitan proses permohonan untuk keluar agama di kalangan umat Islam.¹² Peruntukan perundangan di Negeri Sembilan telah menyatakan sekiranya seseorang Islam berniat hendak keluar daripada agama Islam, beliau mestilah membuat permohonan keluar agama di Mahkamah Tinggi Syariah dan sebaik menerima permohonan tersebut, Mahkamah Syariah akan merujuk kes tersebut kepada Jabatan Mufti. Pemohon akan diberi kaunseling dan nasihat untuk bertaubat di dalam tempoh

¹⁰ Seksyen 55 Enakmen Kesalahan Jenayah Sabah 1995.

¹¹ Seksyen 102 Enakmen Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan 1994.

¹² Seksyen 119 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Sembilan) 2003.

90 hari. Sekiranya di dalam tempoh tersebut pemohon telah bertaubat dan kembali kepada agama Islam, kes tersebut akan ditamatkan. Jika sebaliknya, mahkamah akan memberikan tempoh satu tahun lagi untuk pemohon bertaubat dan kembali kepada agama Islam.

Undang-undang tatacara permohonan keluar agama di Negeri Sembilan merupakan undang-undang yang dilihat sebagai jelas pada prinsipnya pada masa ini jika dibandingkan dengan negeri-negeri lain. Walau bagaimanapun, kajian Khairulneza Juaher (2009) di dalam tesis sarjananya telah memperlihatkan peningkatan jumlah kes dari tahun 1999 sehingga 2008. Situasi ini telah menggambarkan walaupun Negeri Sembilan mempunyai perundangan tatacara yang jelas, namun masih tidak dapat membendung masalah kes permohonan keluar agama. Terdapat juga kelemahan yang telah dikenalpasti pada peruntukan ini iaitu apabila permohonan keluar agama Islam hendaklah dibuat secara *ex-parte* (pendengaran sebelah pihak) (Helwa Mohammad Zainal dan Jasri Jamal, 2014: 13-36). Penelitian Helwa Mohamad Zainal mendapati terdapat pihak-pihak yang sengaja mencabar dan mempersoalkan bidangkuasa Mahkamah Syariah terhadap isu murtad, terutama mereka yang telah mengaku keluar dari agama Islam dan merasakan bahawa mereka tidak lagi tertakluk di bawah undang-undang Islam. Hal ini tidak benar sama sekali kerana seseorang adalah kekal beragama Islam sehinggalah diputuskan sebaliknya oleh Mahkamah Syariah, setelah melalui proses-proses yang telah ditetapkan. Terdapat juga cadangan supaya negeri-negeri lain mengikuti langkah Negeri Sembilan mewujudkan tatacara yang jelas bagi menyelesaikan kes-kes permohonan keluar agama yang tergantung (*Ibid*).

Bagi negeri-negeri yang mengambil pendekatan penahanan di Pusat Pemulihan Akidah atau Pusat Bimbingan Islam, didapati peruntukan undang-undang tidak menyatakan garis panduan, mekanisme atau modul pemulihan yang digunakan untuk mengesahkan bahawa pemohon adalah disahkan sudah bertaubat. Pendekatan dan hukuman ini dirasakan perlu dikaji semula perlaksanaan dan penguatkuasaannya kerana pada masa ini hanya terdapat satu pusat pemulihan akidah yang beroperasi sepenuhnya di Ulu Yam, Selangor dan satu lagi di Jelevu masih belum diwartakan (Helwa Mohammad Zainal dan Jasri Jamal, 2014: 13-36). Mohamed Azam Mohamed Adil (2007a) berpendapat bahawa tahanan di Pusat Pemulihan Akidah seharusnya digantikan dengan beberapa siri kaunseling dengan melihat kepada amalan Negeri Sembilan yang memberikan beberapa sesi kaunseling kepada pemohon untuk bertukar agama. Namun, penulisan Mohd Adib dan Muzammil Quraishi (2014: 507-523) telah mendakwa bahawa proses kaunseling dan taubat yang dijalankan di Negeri Sembilan seakan-akan satu proses yang akan memaksa pemohon

untuk kekal sebagai orang yang beragama Islam dan tidak akan sewenang-wenangnya meluluskan sesuatu permohonan. Situasi ini perlu diselidiki sama ada undang-undang ini mampu menyelesaikan kes permohonan keluar agama yang difailkan di mahkamah.

Kesimpulannya, sehingga kini kedudukan dan status orang Islam dan kesalahan murtad di Malaysia masih tidak dapat diselesaikan dengan baik (Ahmad Masum dan Nehaluddin Ahmad, 2013: 435). Peruntukan perundangan ini tidak selari dan bersifat pelbagai kerana setiap negeri berbeza dari sudut peruntukan undang-undang dan pendekatan atau hukuman yang dikenakan kepada pemohon (Mohamed Azam Mohamed Adil, 2007).

KESIMPULAN

Daripada perbincangan di atas, dapatlah dikatakan bahawa penyelesaian kes permohonan keluar agama dikalangan umat Islam di Malaysia memerlukan anjakan paradigma daripada pendekatan sedia ada. Pihak berkuasa agama dilihat bergerak agak perlahan dalam meneliti realiti kekurangan undang-undang dan peraturan dalam menangani permasalahan yang sensitif kepada agama ini. Hakikatnya, perkara ini perlu dipandang serius oleh semua pihak kerana tugas menjaga agama dan kesuciannya adalah merupakan tugas yang perlu diambil perhatian oleh setiap individu terutamanya pihak berwajib dan berautoriti.

Undang-undang berkaitan keluar agama tidak bersatu dan selaras, justeru, pihak terbabit perlu duduk bersama-sama memikirkan secara serius bagaimanakah pendekatan yang sepatutnya diambil bagi memperjelaskan kaedah dan tatakelola permohonan sebegini yang semakin banyak dikemukakan di Mahkamah Syariah. Mengadakan undang-undang tatacara permohonan keluar agama bukanlah bermaksud undang-undang yang membenarkan orang Islam untuk memohon keluar agama, tetapi undang-undang ini diperlukan bagi mengawalselia dan menyediakan platform, antara lain adalah sebagai proses rundingcara bagi pemohon yang ingin keluar agama atas pelbagai sebab termasuk kekeliruan status agama pemohon (Yusramiza Md Isa dan Yuhanif Yusuf, 2007). Siti Zubaidah Ismail (2015) berpendapat bahawa pendekatan “*taaziri*” (menghukum berdasarkan bukan-hudud) patut diambil dalam menangani kes permohonan keluar agama di negara ini.

Cadangan yang pernah dilontarkan untuk menggubal satu peraturan berkaitan pusat pemulihan akidah juga harus diteliti kerana ianya juga relevan untuk dilaksanakan (Farahwahida Mohd Yusof, 2008). Ini adalah kerana sebahagian negeri menetapkan pemohon untuk ditahan di Pusat Bimbingan

Islam (rujuk seksyen 54 Akta Kesalahan Jenayah Syariah), sedangkan tatacara dan modul masih tiada sehingga hari ini, kecuali di negeri Selangor sahaja. Mohamed Azam Mohamed Adil (2007a) berpendapat hukuman tahanan sepatutnya digantikan dengan beberapa siri kaunseling dan mencadangkan agar semua negeri mengikut langkah Negeri Sembilan yang menyediakan peruntukan prosedur untuk keluar Islam. Pandangan ini berdasarkan pengalaman negara Singapura yang menetapkan orang Islam yang berhasrat untuk keluar agama untuk menghadiri sesi kaunseling di Pejabat Mufti Negeri dan hanya dibenarkan keluar agama dengan kelulusan mufti. Kajian juga mendapati metod kaunseling telah berjaya mengembalikan pemohon kepada Islam.

Peruntukan undang-undang di negeri-negeri dari segi hukuman ke atas orang yang memohon untuk keluar agama seharusnya dinilai semula dan ditambahbaik. Sehingga 2008, ada kajian yang menunjukkan bahawa negeri Sembilan dan Selangor telah menubuhkan Unit Pencegahan Penyelewengan Akidah (Farahwahida Mohd Yusof, 2008), namun tidak dapat dipastikan adakah unit ini berperanan untuk menyelesaikan permasalahan yang timbul setelah atau sebelum permohonan dibuat di Mahkamah Syariah.

RUJUKAN

- Ahmad Masum (2009). "Freedom of Religion under the Malaysian Federal Constitution," *CLJI*.
- Ahmad Masum & Nehaluddin Ahmad (2013). "Freedom of Religion and Apostasy under International Law: With Special Reference to Article 11 of the Malaysian Federal Constitution." *Journal of East Asia and International Law*, vol. 6, 453.
- Farahwahida Mohd Yusoff et al. (2008). "Kaedah Penyelesaian dalam Menangani Pertukaran Agama dalam Kalangan Masyarakat Melayu-Islam di Johor, Selangor dan Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur." Laporan Penyelidikan UTM ot RMC 78907.
- Helwa Mohammad Zainal & Jasri Jamal (2014). "Kedudukan Murtad dan Penyebaran Agama Bukan Islam Menurut Perspektif Undang-Undang di Malaysia: Satu Analisa dan Cabaran." *Jurnal Undang-Undang Malaysia JUUM*, vol. 17, 13-36.
- Khairulneza Juaher (2009). "Pertukaran Agama Islam Menurut Enakmen Pentadbiran Agama Islam di Mahkamah Tinggi Syariah Seremban, Negeri Sembilan Malaysia." Disertasi Sarjana, Vasa Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

- K Hamayotsu (2012). "Once A Muslim, Always A Muslim: The Politics of State Enforcement of Syariah in Contemporary Malaysia." *South East Asia Research*, vol. 20, 399-421.
- Lee Min Choon (1999). *Freedom of Religion in Malaysia*. Kuala Lumpur: Kairos Research Centre.
- Mohd Al Adib Samuri & Muzammil Quraishi (2014). "Negotiating Apostasy: Applying to 'Leave Islam' in Malaysia." *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 25 (4), 507-523.
- Mohamad Zamri Mohd Shapik (2011). "Peruntukan Undang-Undang Murtad Di Selangor: Satu Kajian Berasaskan Maqasid Shar'iyah." Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Mohamed Azam Mohamed Adil (2003). "Hak Tukar Agama dalam Perlembagaan Malaysia: Konflik Antara Kebebasan Beragama dan Hukum Islam." *Jurnal Syariah*, vol. 11 (1), 23-46.
- Mohamed Azam Mohamed Adil (2007a). "Law of Apostasy and Freedom of Religion in Malaysia." *Asian Journal of Comparative Law*, vol. 2.
- Mohamed Azam Mohamed Adil (2007b). "Restrictions in Freedom of Religion in Malaysia: A Conceptual Analysis with Special Reference to the Law of Apostasy." *Muslim World Journal of Human Rights*, Art 1, vol. 4 (2).
- Nurjaanah Abdullah (2007). "Legislating Faith in Malaysia." *Sing. J. Legal Stud.*, 264.
- Siti Zubaidah Ismail & Pg Ismail (2015). "Permohonan Keluar Islam: Kajian Kes di Mahkamah Tinggi Syariah Negeri Sabah." *Jurnal Syariah*, vol. 23 (1): 53-78.
- Siti Zubaidah Ismail (2015). "Faith and Freedom: the Quranic Notion of Freedom of Religion vs. the Act of Changing Religion," *Religions*.
- Syahrul Faizaz Abdullah & Ssuna Salim (2014). "The Role and Challenges of Selangor Islamic Affairs Council (MAIS) in Managing Issues Related to Newly Converted Muslims." *Australian Journal of Basic and Applied Sciences*, vol. 8 (16), 235-239.
- Yusramiza Md Isa & Yuhanif Yusuf (2007). "Implikasi Kes Lina Joy: Satu Keperluan kepada Penyeragaman Prosedur Keluar Islam (Murtad) oleh Mahkamah Syariah," *Kanun: Jurnal Undang-Undang*, 3.
- Zulkifli Hasan & Norfadhilah Mohd Ali (2007). "Kedudukan Murtad Menurut Perspektif Undang-undang di Malaysia." Kertas Kerja, Diskusi Syariah dan Undang-Undang anjuran Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), 17 Januari 2007.

Senarai Statut

- Enakmen Jenayah Syariah Perak 1992.
- Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah Pahang 2013.
- Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah Sabah 1995.
- Enakmen Kesalahan Syariah Melaka 1991.
- Enakmen Mahkamah Syariah Kedah 2008.
- Enakmen Mahkamah Syariah Sabah 2004.
- Enakmen Mahkamah Syariah Terengganu 2001.
- Enakmen Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan 1982.
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam Johor 2003.
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam Melaka 2002.
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Sembilan 2001.
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam Pahang 1991.
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam Perak 2004.
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam Perlis 2006.
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam Selangor 2003.
- Enakmen Pentadbiran Mahkamah Syariah Kelantan 1982.
- Enakmen Pentadbiran Mahkamah Syariah Perlis 1991.

Senarai Kes

- Balbir Abdullah *lwn.* Pendaftar Muallaf, Wilayah Persekutuan Mahkamah Tinggi Syariah, Kuala Lumpur. Kes mal no: 14600-043-0027-2005, 24 Januari 2006.

ACCOMMODATING ISLAMIC TENETS WITH LESSONS LEARNT FROM MUSLIM WORLD IN MALDIVES COMMERCIAL LAWS: A LITERATURE REVIEW

Mohamed Ibrahim

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

Several studies have already been carried out on Islamic law Reform within the context of Muslim world. A minor portion of these studies have focused on Islamic law reform with reference to commerce. It appears that apart from few literature reviews published in the area of Islamic banking law, which is generally part of Islamic commercial law, one may hardly find any literature on this subject in the context of Maldives. Conceptually, it is permissible to enact laws of any nature, if it does not violate the clear tenets of Islam as prescribed in the holy Quran and Sunnah. It further certitudes that in respect of the commerce, the basic tenets of Islam are the prohibition of riba (usury), gharar (uncertainty) and maysir (gambling). In addition to these, the laws have to comply with the general Islamic commercial tenets such as the prohibition of any form of business of liquor, pork and pornography etc. The selected literatures on the experiences of different parts of the Muslim world show that once these tenets are accommodated in the commercial laws, it should be deemed to declare as in conformity with Islam, which could be taken as evidence for accommodation of Islamic tenets in the commercial laws of Maldives.

Keywords: *Islamic law reform, Islamic commercial law, Maldives*

INTRODUCTION

Maldives is one of the four Atoll Island States in the world.¹ An island nation, with more territorial sea than land shaped the economy and commercial activities in the Maldives. The geographic location of the country ignites two industries fishing and tourism.² In addition to this, shipping and construction sectors play secondary role in the economy. In the early 1980s, Maldives was one of 20 poorest countries in the world, today it's an upper middle income nation with GDP USD 9,100/- per capita.³ With the opening of its first tourist resort in 1972, the economy of the country has undergone rapid change and foreign investments have increased, in particularly tourism related business. Thus, it is required that the legal framework of the country should be of such a standard in conformity with international norms.

Maldives is a country where the Constitution is the Supreme Law of the land.⁴ The Constitution of the Republic of Maldives, 2008 (hereafter referred to as "the Constitution, 2008") stipulates that 'Islam is the states religion',⁵ and the country is a sovereign, independent, democratic Republic based on the principles of Islam...⁶ The Constitution further stipulates that no law contrary to any tenet of Islam shall be enacted in Maldives.⁷ Therefore, it is evident that it is a constitutional obligation that the Republic is to be based on the principles of Islam.

¹ Other three Atoll Island States are Kiribati, Tuvalu and the Marshall Islands. See, Lilian Yamamoto and Miguel Esteban. *Atoll Island States and International Law: Climate Change Displacement and Sovereignty*. Springer, 2013. The Republic of Maldives is situated in the south-west of Sri Lanka in the Indian Ocean and is comprised of 1190 coral Islands, forming an archipelago of 26 major atolls which is administratively divided into twenty regions. The total population of the Maldives is 370,101 who are historically originated from Indo-Arian. The language of the Maldives is Dhivehi, which is closely related to Sinhala, the national language of Sri Lanka. English is widely spoken and considered as second language and literacy rate is almost 100%. The nation's capital is Male., <http://www.thecommonwealth.org/YearbookHomeInternal/138746/>, retrieved on January 13, 2015.

² <http://www.worldbank.org>, retrieved on January 13, 2015.

³ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mv.html>, retrieved on January 13, 2015.

⁴ Article 8, the Constitution of the Republic of Maldives, 2008.

⁵ Article 10 (a), the Constitution of the Republic of Maldives, 2008.

⁶ Article 2, the Constitution of the Republic of Maldives, 2008.

⁷ Article 10(b), the Constitution of the Republic of Maldives, 2008.

Keeping in mind the stiff development of the country from a poor country of 1980s to an upper-middle income country of modern times, along with the significance of commercial and business rules and regulation in line with modern world, and constitutional obligation to adhere to Islamic tenets, a pacific blend of these two should be ensured. An assessment of the journey of some other Islamic countries which have undergone similar kind of situation will definitely benefit Maldives as a country to undertake similar kind of venture. In this context, the aim of this paper is to review and evaluate the experience of other Islamic countries which have incorporated Islamic law principles within their municipal laws and to find out ways how Islamic tenets can be accommodated in the country. To this end, the paper is divided into three main parts along with the introduction and conclusion. Part one deals with how the issue of Islam is incorporated in the Constitutions of different Muslim countries, part two sheds focus on select literature of law reform in the Muslim countries, part three considers the accommodation of Islamic commercial tenets in the Maldives.

CONSTITUTIONAL REFERENCE TO ISLAM

It is a matter of fact that Muslim countries have a balance between the Shariah and Constitution, due to the fact that as Muslims, they have obligations to follow the divine dictates of Allah SWT revealed through holy Quran and *Sunnah* of Prophet Muhammad PBUH, on the other hand, the modern Western scholars advocate to adhere to constitutional supremacy. Thus, Muslim countries around the world have taken different approaches to make a balance between these two.

With regards to the Constitutional reference to Islam, Muslim world is divided into four main groups. There are states that have declared themselves as Islamic states, such as Afghanistan,⁸ Bahrain,⁹ Iran,¹⁰ Pakistan,¹¹ and Maldives, through explicit provisions in their respective Constitutions. In the second category, some countries such as Egypt¹² and Malaysia¹³ have proclaimed Islam as state religion. Next are those states where Muslims are the dominant community but there is no constitutional reference about the religion. For example; Indonesia and Sudan. Lastly; there are countries that

⁸ Article 1, the Constitution of Islamic Republic of Afghanistan, 2004.

⁹ Article 1, the Constitution of the State of Bahrain, 1973.

¹⁰ Article 1, the Constitution of the Islamic Republic of Iran, 1979.

¹¹ Article 1, the Constitution of Islamic Republic of Pakistan, 1973.

¹² Article 2, the Constitution of the Arab Republic of Egypt, 2014.

¹³ Article 3, the Federal Constitution of Malaysia, 1957.

have declared themselves as secular states e.g. Turkey. These references are exhibits in the Table 1 below:

Table 1: Islam and the Constitutional role in the Muslim World.

Declared Islamic States	Declared Islam as State Religion	Declared No Constitutional Reference	Declared Secular States
1. Afghanistan	[Islamic states ref	1. Albania	1. Burkina Faso
2. Bahrain	in colum: 1]	2. Lebanon	2. Chad
3. Brunei	12. Algeria	3. Syria	3. Guinea
4. Iran	13. Bangladesh	4. Indonesia	4. Mali
5. Maldives	14. Egypt	5. Comoros	5. Niger
6. Mauritania	15. Iraq	6. Djibouti	6. Senegal
7. Oman	16. Jordan	7. Gambia	7. Azerbaijan
8. Pakistan	17. Kuwait	8. Sierra Leone	8. Kyrgyzstan
9. Saudi Arabia	18. Libya	9. Sudan	9. Tajikistan
10. Somalia	19. Malaysia	10. Uzbekistan	10. Turkey
11. Yemen	20. Morocco		11. Turkmenistan
	21. Qatar		
	22. Tunisia		
	23. UAE		

Source: Stahnke and Blitt (2005: 10) (adopted with modification).

Stahnke and Blitt reveal that Twenty two out of 44 predominantly Muslim countries recognized some Constitutional role for Islamic law, principles, or jurisprudence. In 18 of these 22 countries, Islam is declared as the religion of the states, whereas rest four predominantly Muslim countries did not declare Islam as the state religion. In other countries, where a constitution role for Islam is established, that role varies and in some cases may be restricted to specific matters, such as personal statutes...” Furthermore, considering the legal system of these countries in this respect, some of these countries such as Egypt and other Gulf states establish Islamic law, “principles” or “Jurisprudence” as “the basis for”, “the principal source of”, “a principal source of” or “the source of legislation”. In addition, of the countries that have declared Islam as a basis of legislation, some of them have not declared Islam as a state religion such as Syria and Sudan (*Ibid*). With respect to the meaning of Islamic Law or, Shariah or other references given in the Constitutions, majority of Muslim countries refrain from providing a definition of the term ‘Shariah’. Instead, there are countries that provide in their Constitution that a certain school of thought is to be followed. For example, Article 3 of the Brunei Darussalam Constitution provides that the religion shall be according to Shafie sect.

Probably the only country that have provided a constitutional definition of Shariah is Maldives, which in article 274 stipulates that “Islamic Shariah” means, the Holy Quran and the ways preferred by the learned people within the community and followers of the *Sunnah* in relation to criminal, civil, personal and other matters found in the *Sunnah*; A close look of this definition will reveal that it was an attempt to restrict the concept of Shariah in the modern senses by specifying three key areas only i.e. civil, criminal and family laws and discarding other rules relating to religious and ritual matters, which are also part of the Shariah (Brown, 1997). Thus, the drafters of the Constitution actually took a restrictive approach by adopting only parts of Shariah in the definition.

To examine the Constitutional provisions of Maldives in this regard as provided in Table: 1, it will be relevant to share here that article 10 of the Constitution, 2008 in clause (a) states that the religion of the state of Maldives is Islam. Islam shall be one of the basis of all the laws of the Maldives, and in (b) provides that no law contrary to any tenet of Islam shall be enacted in the Maldives.

This provision is newly incorporated in the Constitution of the country. In order to determine the interpretation of this provision, the relevant laws of the country should be considered. In order to reveal the intention of the law-makers who has incorporated Article 10 in the Constitution, 2008, whether they intended to make the whole legal system purely Islamic, or whether it was just a literal provision drafted to include into the Constitution, one should first examine the historical background of the provision (if there is) as well as the experience of other Muslim countries. The fact is that the historical background for this provision in the context of Maldives has not been studied enough. Therefore, sharing the experience of other Muslim countries’ in this regard can provide some answers in this regard.

The Constitutions of some Muslim countries provide for a provision to conform the legislation with the Shariah such as Maldives, Afghanistan, Algeria, Pakistan and Somalia (Salim, 2008). However, the wording of these provisions and terms used for this purpose are different from each other. When translated to the English language these provisions read as “the laws shall be in conformity to, “the Injunction of Islam”, “the teaching of Islam”, “the Tenet of Islam” and “the Principles of Shariah” or “the norms of Shariah”. These inconsistencies of the terminologies do not make any difference in practical sense.

Otto claims that the provision on laws in conformity with Islam is a constitutional provision, which has repeated pattern within the major part

of the Muslim world. Such a phrase does not mean much in practice as the same constitution provides, bulk of provisions to safeguard the human rights, independent of judiciary and democracy (Jan Michel Otto, 2008: 18). Conformity of divine and positive norms on a single piece of legislation is challengeable and inconsistent with each other on some cases, since then the best option could be “compatibility of Shariah and rule of law”- a mechanism for harmonization of these two under a single formula (*Ibid*, 19).

A glaring example to share in this regard is the instance of reformation of Maldives Penal Code (2014) which was constructed on synthesis of Islamic law, Maldivian tradition and International norms. According to the drafter of the Code, accommodation of these three, in particular, the international norms with Islamic law was not easy, but not impossible by analyzing the spirit of Islamic rules. In fact, a similar approach has been taken in the major part of the Muslim world, whether it is in Egypt or Malaysia regardless of nature of the law, commerce or otherwise (Robinson et al., 2007: 1)

Notwithstanding, the Constitutional reference to Islam plays a vital role in law-making in the Muslim world. It is also a matter of fact that this is not only because of Constitutional reference, or statutory requirement held in the respective legal systems, but there is desire too in the Muslim world to live according to the Shariah. Neither Indonesia nor Sudan have Constitutional reference to Islam as a religion, but the efforts of these two countries towards Islamisation of laws in recent years are astonishing. For example, Indonesian efforts to Islamise the laws in three tiers National, Provincial and local level can be noted here. Similarly, during 1980, the *Numayri* codification project in Sudan could be another paradigm (Shaham, 2009: 174). This list is endless, but when it comes to Islamic law in commerce, Malaysia is one of the best examples due to its Islamisation policy in the banking and finance sector.

LITERATURE REVIEW

After having knowledge on the constitutional provisions and status of Islam in different Muslim countries, it will be relevant to discuss how these Islamic countries incorporated Islamic tenets in their legal system. The literature available in this area can be found in subjects on law reform, harmonization of laws, Islamisation of laws and codification of Shariah in the Muslim world and so on. Most similar term in relation to the proposed topic is an Islamisation of laws, in particular Islamisation of commercial laws.

Conceptual Analysis

There are some key terms in this discussion e.g. ‘reform’, ‘Islamisation of law’, etc. which deserve detailed discussion. The word ‘reform’ is used in our daily life to mean ‘change’ or ‘modify’. The equivalent *Arabic* term which is widely used is “*islah*” in similar context (An-Naim, 1994). However, the Black’s Law Dictionary defines it as “to correct, rectify, amend, remodel” (1999). Similar is the view of Hallaq who describes it as “to change into improved form” and “to improve by change” (Hallaq, 2009: 444). Mayer described “Islamisation” is an English term which means effort of making the legal system less secular and more Islamic which will ultimately act towards making an Islamic state (Mayer, 1987). Whereas Salim defined it as: “[the] process of certain measures and campaign regardless of the identity of advocates and the motivation behind the actions, that call for establishment of what are regarded as Islamic doctrine in Muslim legal, Political and Social life.” (Salim, 2008: 45). According to Tun Abdul Hamid, the phrase “Islamisation of law” which is referred in context of Malaysia means “harmonisation of law” (Abdul Hamid, 2008: 6). However, these two terms are not identical as Kamali describes that the first one is based on unilateral process, whereas the later one is on bilateral by harmonising two systems of laws Shariah and civil laws. He further remarks in this respect that, “the harmonization differs, however, from Islamisation because of its openness to reciprocity and exchange in the quest to establish harmony between two different legal ruling and legal tradition” (Kamali, 2007).

LAW REFORM IN THE MUSLIM WORLD: A REVIEW

In the view of Layish, the most effective method for reformation of Islamic law is “the codification of law”. The codification of Islamic law means ‘transformation of Shariah into statutory form.’¹⁴ The codification of Shariah and its experience in Middle East, in particular, in Egypt and Sudan is described by demonstrating that the codification of Shariah by Muslim legislation since the middle of the nineteenth century brought about transformation of Shariah from “Jurist law”, i.e. law created by independent legal experts to statutory law. In other words, law promulgated by the national-territorial legislature. As in earlier times, there were *Qadis* as well as civil judges who resort to the uncodified Shariah even in cases where there was no lacuna in any given statute. Layish considered that this is an ongoing process rather than an accomplished

¹⁴ To discuss the matter from a historical point of view, it will be pertinent to mention here that the first Islamic codification work was *Majalla al-Ahkam al-‘Adliyya*”, the Ottoman Civil Code (1890).

fact. In relation to the proposed subject, the codification of commercial laws was not easy to understand before the development of Islamic banking and finance (Layish, 2004; see also Browsers and Kurzman, 2004: 32).

Bechor argues that the legal and social research has hitherto failed to reveal one of the most comprehensive reform of modern Egyptian or Arab law i.e. the new Egyptian Civil Code (al-Qanun al-Madani) of 1949. It is actually a code of law which covers all sphere of the law of property, contract and damages excluding the personal law (2007). Although Bechor's work can be used to understand the history and ideals of Islamic law codification where it has encapsulated one of the early codifications completed in the Muslim world some points are missing. Historically, Jamaluddin al-Afghani (d.1897) and his disciple Muhammad Abduh (1849-1905) can be referred to as the founders of the Islamic reform theories in modern sense. Yet, it is arguable as there are references of even earlier contributions than Afghani and Abduh's publications. In this respect, Khalid Masud claims that Sir Sayyid Ahmed Khan (1817-1898) writing in his "*Mohammedan Commentary of the Holy Bible (1862)*" discussed about the harmony between science and scriptures and "*Life of Mohomet (1870)*" attempted to shed focus on the issue of polygamy and jihad can be considered as the founder of Islamic law reform (2009: 250).

Nevertheless, it is beyond any controversy that both Afghani and Abduh' as well as Abduh's disciple Rashid Rida (1865-1935) were leading reformers of the late nineteenth and early twentieth centuries. According to Parray the most prominent reformists who contributed in modernist visions and agendas were Afghani and Abduh' in the Middle East and Sir Sayyid Ahmed Khand and Muhammad Iqbal (1887-1938) in South Asia (Parray, 2011). Hallaq divides reformers of the Muslim world into two main groups i.e. utilitarians and literalists. The first were in favor of the Islamic legislative theory of *maslaha* (public interest). The second group were the pure rationalists (Hallaq, 1999: 214). Nonetheless their difference in respect of their methodology of reformation, however, most scholars agree that their desires all these efforts were to flexibility, continues reinterpretation of Islam, in order to "reform" those aspect of Muslim tradition and law (Hunter, 2009: 160).

Ijtihād plays vital role to ensure the continuous development of Islamic law, which is also most important sources of Islamic law after the Quran and Sunnah (Kamali, 2003: 468). Moreover, it was methodology adopted by the Federal Shariah Court of Pakistan to strike down existing laws to comply with Islam as confirmed by Shah (Shah, 1992) The detail of this methodology is explained as striving to the utmost to discover the law from the text through all possible means of valid interpretation (Niyazee, 1994). Simultaneously, the

author has further discussed the Islamisation concept, and particularly focuses on the Pakistani approach in relation to *ijtihad*. One may find two approaches in this regard- in the first case, it requires that whatever is expressly prescribed in the Shariah by way of commission or omission is to be followed and remaining laws are to be considered as permissible or *mubah* under the principle that “the original rule for all things is permissibility”. On the other hand, in the second approach, it requires that all things be considered as prohibited, unless their permissibility is justified on the basis of specific or general principles of the Shariah.

In modern history, Norman Anderson is one of the pioneers who had promoted the subject of Islamic law reform in the Western World where in the first Noel Coulson memorial lecture at School of Oriental and African Studies, London in 1987, he outlined the law reform in Muslim World from fundamental perspectives. He considered that the concept of “Shariah” is very much wider than could be covered by any modern definition of the law in the West. He further elaborated that Shariah has been described as a “system of duties” which covers matter of morality as well jurisprudence. In his observation, two questions arose - how is it been possible to reform a system of law (the Shariah), which is believed by Muslim to be divine and what has been achieved by these reform? (Anderson, 1987) Unlike the sphere of commerce, crime, contract and tort, for example, Muslim in these countries were determined that the family law must remain distinctively Islamic. His work was written decades ago, but his contribution in this area can be utilised for future direction towards law reform in Muslim world, including Maldives.

Otto endeavoured to make some comparative study in relation of Shariah law in the legal system of different Muslim countries.¹⁵ The author was convinced that the politico-legal orientation of the governments of the Muslim countries under study ranges from ‘puritan’ to ‘moderate’ to ‘secularist’ and the countries vary in size of their population, percentage of Muslims, their social and economic development, their security situation, the degree of democratisation, and their political stability (2010: 28). However, Maldives was not included in the book. It was highlighted that in the last 25 years, the legal systems in the Muslim World have been Islamised and moved away

¹⁵ The countries covered twelve Muslim countries namely; Afghanistan, Egypt, Indonesia, Iran, Malaysia, Mali, Morocco, Nigeria, Pakistan, Saudi Arabia, Sudan and Turkey. A close look on the list of these countries will reveal that five countries are selected from the Middle East and North Africa (Egypt, Morocco, Saudi Arabia, Sudan, and Turkey), three from Central and South Asia (Afghanistan, Iran, Pakistan), two from Southeast Asia (Malaysia, Indonesia) and two from West Africa (Mali and Nigeria).

from human right, democracy and rule of laws. The book contains a factual and comparative overview of role of Shariah based laws in the legal system of twelve represented Muslim Countries. For this the book focused on few questions- to incorporate the Shariah into state law to be considered in which aspect? What exactly? To what extent? Where? When? And how? This work gives clear view of Shariah application within the Muslim world, and that may be useful to understand and assess Maldives's position in relation to Shariah incorporation.

There are also scholarly works which basically focus on the Islamic commercial law in practice instead of any discussion on Islamisation on commercial laws and hardly any attempt to form a Shariah-based commercial legislation has been made (Balala, 2010; Volker, 2010; Saleem, 2012). Foster writes an overview of the classical Sharia looking at the three Sunni Schools by sharing examples and drawing comparisons (Foster, 2010a) and considered the replacement of the Shariah regimes by Western-style law and interaction of the Sharia with Western-style law (Foster, 2010b). These two articles would be useful to study the commercial laws in a comparative setting for application of Shariah in Commercial regime of Maldives as most of the commercial legislations are derived from the English Common law. In the same echo, Slone (1998) elaborates on how courts applying Islamic law would view legal issues arising out of a commercial transaction differently than a Western court would and has concluded that the Islamic law imposes more restriction on parties' as to their freedom of contract than the Western world. This is obvious as the freedom of contract under Islamic law is restricted subject to the Islamic commercial tenets.

In question of relaxation or flexibility to accommodate these tenets in the commercial laws, it was found that Sanhuri (d.1971) while drafting Egyptian Civil Code (1948) proposed that the prohibition of *riba* should be lifted according to need of the society. He further suggested that the Parliament should continuously observe the need of such relaxation, and once it is found that the original rule of *riba* is no longer required, the prohibition should be imposed. However, this proposal becomes the subject of criticism as any prohibition provided in the Quran and Sunnah could be permissible only on inevitable circumstances, and there was no such circumstance in case of *riba* (Khalil and Thomas, 2006: 69-95). A close look on the trend of reformation of Arab civil codes will reveal that two different legislative steps were followed to incorporate Islamic tenets in these codes in early eighties: first, by amending the constitutional provisions and then through the promulgation of new civil codes in line with the Islamic tenets, secondly, in some other circumstances,

Islamic tenets were included in the respective codes by ways of amendment to the code (Buang, 2000: 23).

Middle Eastern Countries

The experience and approach in the Middle East, particularly in the United Arab Emirates (UAE), Kingdom of Saudi Arabia and Iraq are remarkable in this regard. In his Phd thesis at the University of Kent, Canterbury in 1994 A-Mahri focuses on the position of Shariah within the UAE Constitution as provided in article 7¹⁶ is considered by the UAE legislature as a theoretical basis for the islamisation of laws programme (1996). The main objective of this article was to study the said constitutional clause, by examining it in the context of different jurisdictions within Arab world. To do this, the historical inspiration of the Constitution was first explained, then Constitutional Clause and later phrase like “main source of legislation” was interpreted within the context of Arab jurisprudence. To write any commentary on Constitutional Shariah clause of Maldives, this article would be instrumental.

Sfier discusses the approach of Kingdom of Saudi Arabia in relation to reform and modernization of commercial and business laws to reconcile two competing priorities: to meet the needs of social and economic change on the one hand and the other to safeguard the value of Islamic society and its value of morality embodied in Shariah (Slone, 1998). Saudi Arabia is considered as Islamic state like Maldives and thus, Maldives has to face these two competition priorities too. Therefore, these co-principles of the Saudi Approach is instrumental in law reform and must be taken into account in Maldives’ Commercial law reform. This approach will guide the law reform in Maldives. A similar finding arrived at by Stilt in her study of Iraqi legal system where when Iraqi Governing Council was drafting new Constitution of Iraq in 2003, when one of the key issues arose in relation to the re-making of Iraqi legal System was the role of Islamic law. The American reminded that it would not tolerate an Iranian-style theocracy in Iraq, instead it preferred a Turkey-Style Islamic democracy” for Iraq (2004: 695).

South Asian Countries

Within the South Asian countries, a study focused on Afghanistan, and more specifically, on the issue of jurisdiction of Supreme Court of Afghanistan

¹⁶ Article 7 of the Constitution reads as: “*Islam is the official Religion of the Union. The Islamic Shariah shall be a main source of legislation in the Union*”.

to review laws on the basis of Islam. In this respect Lau, using comparative analysis with cases from Pakistan argues that the new Constitution which was adopted after the Taliban era was ended in 2004, empowered the Afghan Courts to review the Afghan laws on the basis of Islam (2004: 216). In Pakistan, Federal Shariah Court has competent jurisdiction to review the laws from Islamic point of view, which is its primary function. Pakistan Constitution of 1973 provides that not only all laws must be in accordance with Islamic Law, but also empowers certain courts to strike down laws found to be in breach with this stipulation. After the creation of the Federal Shariah Court, quite a number of laws were challenged on basis of Islam.¹⁷ It was decided that a certain provision of laws should be amended and omitted to comply with the principles of Shariah. Decision on Pakistani Commercial laws, which later on led to ban *riba* in commercial activities in Pakistan can be cited as an example in this regard. It has already been shared that the Constitution of Maldives contains similar provision like Afghanistan and Pakistan. However, in terms of jurisdiction to review laws, Afghanistan's practice is closer to Maldives than that of Pakistan. Moreover, a proper assessment on the impact of Islam on Pakistan Legal System ought to consider not only the visible hallmark of Islamisation, the various Islamic laws introduced since 1970s onwards, but also the use of Islam and Islamic law in the judicial discourse (Lau, 2006).

In case of Pakistan, some commercial laws like the Contract law, Negotiable Instrument law and Banking law were found inconsistent with Islamic commercial tenets. The Pakistani efforts in this respects reveal more emphasis on judicial approaches than legislative. A good example in this respect under the Supreme Court of Pakistan for reassertion of the Federal Shariah Court earlier's decision baning of *riba* in commercial transaction as its against the Islamic commercial tenets. In addition, it was further ordered to strike down certain commercial laws which were found to be incoform with Islamic commercial tenets and were ceased from 31th March 2000 (Tanzil-ur-Rahman, 1978).¹⁸ It can be inferred that if the commercial laws of Maldives are examined from Islamic point of view similar laws could be found inconsist

¹⁷ For example, in the case of *Hazoor Baksh v. Federation of Pakistan*, PLD 1981 FSC 145, section 5 and 6 of the Offence of Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance 1979 were declared to be repugnant to Islam.

¹⁸ The list of such laws includes; The Interest Act (1839), The West Pakistan Money Lenders Ordinance (1960), The West Pakistan Money Lenders Rule (1965), The Punjab Money Lenders Ordinance (1960), The N.W.F.P. Money Lenders Ordinance (1960), The Balochistan Money Lenders Ordinance (1960), Section 9 of the Banking Companies Ordinance (1962).

of Islamic commercial tenets as both the countries share English common law legacy.

South East Asian Countries

Indonesia is a country with the largest Muslim population in the world. Salim Arskal claims that the contemporary experience in Islamisation of laws in Indonesia is provided in three tiers. Three tiers means: the Constitutionalization of Shariah, the nationalization of Shariah and the localization of Shariah in Aceh. He argues that the implementation of Shariah in Indonesia has always been marked as tension between political aspiration of proponent, opponent of Shariah by resistance from secular state. The result has been that Shariah rules remain codified in Indonesia (Salim, 2008 and Nadirsyah, 2007). This would be appropriate to draw an expected challenge that would be faced in the process of Islamisation of law in any Muslim country, be it Maldives or other. As Maldives has its new Constitution recently, the Shariah and Islamic Clause as enshrined in the Constitution of the Maldives can be assessed on the basis of the conclusion drawn in this writing.

In respect of Malaysia, Zainah Anwar (2004) raises a question; who decides what is Islamic and what is not Islamic while adopting Islamisation of laws and public policy. She criticized the approach of the Malaysian Government towards the Islamisation of laws which was initiated in 1990. The main issue was the process and approach taken to Islamisation of the law and policy, rather than any particular area of law. In terms of practicing Islam, Maldives share similarities with Malaysia, e.g. both the countries mainly follow Shāfi'ī sect. Therefore, the experience provided here can have significant policy impact to Islamise commercial laws in the Maldives. It is pertinent to mention here that an attempt has already been taken in this area by Ismail Wisham et al. (2011).

Maldives Commercial Laws

The Maldives' legal system is an admixture of Islamic law and English Common law. The latter covers Civil and Commercial laws, while the former covers mainly Family, Evidence and Criminal laws (Mohamed Ibrahim and Md. Ershadul Karim, 2015). Kim demonstrates that the commercial laws are varying depending on a country and the legal system. In some countries, it comprises several piece of legislations, and in other case, it forms as a single Code of law. In some cases, a law tends to be commercial law by nature of it, while in other cases, it is listed as part of general civil law. For example, the Bankruptcy law is a separate piece of legislation in the United States of

America, whereas other countries recognise it as part of their respective Civil Procedure Codes (2014).

The commercial laws of Maldives are comprised of several pieces of legislation. From the list available at the Attorney General's Office's website, it is claimed that in area of Economic and commercial laws,¹⁹ there are a total of 23 laws. These laws are: firstly, the laws relating to Import and Export, Foreign Investment, such as Law No. 31/79 (Import and Export Act), Law No. 25/79 (Foreign Investment Act) and law No. 24/2014 (Special Economic Zone Act) are listed, followed by the laws relating to Commercial Obligation and Contracts, such as Law No. 4/91 (Contract Act), Law No. 9/93 (Mortgage Act), Law No. 16/95 (Negotiable Instrument Act) and Law No. 1/96 (Consumer Protection Act) etc. Thirdly, Corporate laws such as Law No. 10/96 (Companies Act), Law No. 13/2011 (Partnership Act) and finally, Tourism and Tax laws such as Law No. 2/99 (Tourism Act), Law No. 5/2011 (Business Profit Act), Banking laws are listed in area of financial section in the Attorney General Office's website.

As provided earlier, as well in the view of An-Na'im (2002: 227), the drafters of these commercial laws of Maldives were influenced by similar kind of laws available under the English common law. However, this should not be treated as a problem towards following Islamic tenets in the country as some previous studies confirmed that some provisions of commercial laws those were influenced by English Common law were in consistent with Islamic Commercial tenets, e.g. banking law of Pakistan (Tanzil-ur-Rahman, 1978).

Besides, public reactions have also contributed to shape of commercial law. The example of the mass gatherings which were held in Maldives on 23rd December 2011 under the slogan of "protecting Islam" led by the NGOs and the opposition political parties can be shared in this regard. The attendants of the gathering demanded to ban alcohol and to close down the massage parlors in the country, citing that certain activities that had been happening in these places were against the Islamic tenets.²⁰ In response to these demands,

¹⁹ The Maldives Attorney General Office categorize Maldives laws into seven key areas, constitutional and Administrative laws, Religious, Social relates matters laws, Financial laws, Economic and Commercial laws, Transport, Communication laws, Property laws and finally Criminal laws. The Maldives Attorney General of office,' website accessed on 15 January 2015.

²⁰ "Maldives shuts down spa resorts over 'anti-Islamic' activities" *The Guardian*, 30 December 2011, accessed on 18 January 2015, <http://www.theguardian.com/world/2011/dec/30/maldives-closes-spas-after-protests>; Ahmed Naish, Ahmed Nazeer, Hawwa Lubna and Eleanor Johnstone, "Protests proceed peacefully as

the government issued a circular (Circular No. 8-MBR/CIR/2011/17) on 29th December 2011, directing the closing down of all spas in the tourist resorts.²¹ To comply with these demands, on 12 January 2012, the government referred the matter to the Supreme Court of the Maldives for consultative opinion on banning of liquor and the banning of operation of the message parlours. The merit of the petition was that as under section 4 of the Contraband Act (4/1975) which permits to import of liquors and pork for consumption in the tourists resorts by non-Muslim is repudiant of Islam as per the Constitution and whether these service can be rendered as per the provisions of the Constitution, 2008.

The Contraband Act (4/1975), containing 14 sections on Contraband related matters, came into force in 1975. The Contraband items are divided into two categories under the Act, i.e. the strictly banned items and the permissible items under a special permission. The strictly banned items include items such as worship idols, and or any material which may contradict Islam (e.g. journals, books, and films, etc.). The permissible items to be imported under a special permission include dogs, liquor and pork related products under section 5 of the Act. Subsequently, the Liquor-Pork Regulation (No. 2011/R-47), a procedural regulation in relation to operating bars, importing liquor and pork related items was enacted under section 4 of the Contraband Act. Under this regulation these services can only be rendered for non-muslims in the tourist resorts

The Maldives Supreme Court held that by referring to Article 269 of the Constitution of Maldives which provides that “unless amended by the *People’s Majlis* (Maldives’ Parliament), the laws in force at the time of this Constitution comes into force which are not inconsistent with this Constitution shall continue to remain in force”, the Supreme Court held that the matter was not required to be treated by the Supreme Court.²² Consequently, Circular No.8-MBR/CIR/2011/17) on 29th December 2011 was retracted.

Subsequently, an amendment to the Contraband Act was proposed. It was submitted that section 5 of the Act which permits to import the liquor and pork related items contradict principle laid down in Article 10 of the Constitution. As mentioned earlier on the principles laid down for law-making under Article

a majority defends Islam” *Minivan News*, 23 December 2011, retrieved on 18 January 2015, <http://minivannews.com/politics/protests-proceed-peacefully-as-a-majority-defends-islam-29826>

²¹ Maldives Ministry of Tourism and Arts, Culture’s website, accessed on 18 January 2015, <http://www.tourism.gov.mv>

²² The government of the Maldives’ Consultative Opinion Case No. [1201/SC-L/01], accessed on 18 January 2015, <http://www.supremecourt.gov.mv>

10 of the Constitution the permitting of importing liquor and pork items is against the injunction of Islam, hence section 5 of the Act should be repealed. The bill is now pending in the Maldives' Parliament. If this subject is exposed more, it could be seen that other than the Contraband Act there are laws that are inconsistent of Islamic tenets in area of the commercial laws in the Maldives.

ACCOMMODATION OF THE ISLAMIC COMMERCIAL TENETS

Article 274(a) of the Constitution, 2008 defines the “tenet of Islam” as:

“the Holy Quran and those principles of Shariah whose provenance is not in dispute from among those found in the Sunnah of the Noble Prophet, and those principles derived from these two foundations.”

Thus the phrase “tenet of Islam” encompasses both the sources of Shariah as led by the Quran and the general principles of Shariah, as contained in the decisions of four Sunni Schools of law. The Constitution of Pakistan, 1973 preferred to retain the terms “Injunction of Islam”, in place of the “tenet of Islam”, which means the “injunction of the Quran and the Sunnah’ as provided in article 203D of the Constitution of 1973. Thus, it can be inferred that whatever injunctions are there which are provided in the Quran and Sunnah in respect of the commerce are the Islamic commercial tenets.

The scholarships with relation to the Islamic commercial law identify the prohibition of *riba* (usury), *gharar* (uncertainty) and *maysir* (gambling) as the basic Islamic commercial tenets in relation to Islamic commercial laws reform. In addition to these, these laws should consider the general Islamic commercial tenets such as the prohibition of any form of liquor, pork and phonography etc. Any law enacted should not violate these tenets, and once these tenets can be accommodated in any law, then it can be argued that the said law is in compliance with Islamic commercial tenets.

CONCLUSION

A search of the literature has revealed that the proposed scholarship cover development of Islamic law in the Muslim world, codification of Shariah, and Islamisation of law in general. It appears that there is no comprehensive piece of work that has examined the commercial law reform from Islamic point of view. It has also been found there is no contribution on Maldives commercial law other than in area of Islamic Banking law. If the debate is to

be moved forward, a better understanding of Islamic Commercial law reform with reference to the Maldives needs to be developed.

In general, therefore, it seems that under the Islamic law, the original rule for all things is permissibility, with exception to this rule is that which could be regarded as Islamic Commercial Tenets. It was disclosed that the basic tenets are the prohibition of *riba* (usury), *gharar* (uncertainty) and *maysir* (gambling). In addition to these, the laws should consider the general Islamic commercial tenets such as the prohibition of any form of liquor, pork and pornography etc.

The present study confirms previous findings and contributes that once these tenets are accommodated in the legal system, the commercial laws shall be deemed to be in conformity with the Islamic tenets. However, more research on this topic needs to be undertaken before the association between Pakistan, Malaysia and Maldives is to understand clearly.

REFERENCES

- A-Mahri, Butti Sultan (1996). "Position of Shariah within the UAE constitution and the Federal Supreme Court Application of the Constitution Clause Concerning Shariah." *Arab Law Quarterly*, vol. 11 (3), 219-244.
- Abdul Hamid Mohamad (2008). "Harmonization of Common Law and Shari'ah in Malaysia: A Practical Approach." 'Abd al-Razzaq al-Sanhuri Lecture Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School.
- An-Naim, Abdullahi (2002). *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resources Book*. London: Zed Books.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed (1994). "Towards An Islamic Reformation: Islamic Law in History and Society Today," in *Sharia Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium*. Kuala Lumpur: SIS Forum (Malaysia) Berhad.
- Ahmad Hidayat Buang (2002). *Studies in the Islamic Law of Contracts: The Prohibition of Gharar*. Kuala Lumpur: International Law Book Services.
- Anderson, J.N.D. (1987). "Islamic Law Today: The Background to Islamic Fundamentalism." *Arab Quarterly*, vol. 2 (4), 339-351.
- Balala, Maha-Hanaan (2010). *Islamic Finance and Law: Theory and Practice in A Globalized World*. London: Tauris Academic Studies.
- Bechor, Guy (2007). *The Sanhuri Code, and the Emergence of Modern Civil Law [1932 to 1949]*. Boston: Brill Academic Publishers.
- Brown, Nathan J. (1997). "Sharia and State in the Modern Muslim Middle East." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29 (3): 359-376.

- Foster, Nicholas H.D. (2010a). "Islamic Perspectives on the Law of Business Organizations II the Sharia and Western Style Business Organizations," *European Business Organizations Law Review*, vol. 11, 273-307.
- Foster, Nicholas H.D. (2010b). "Islamic Perspectives on the Law of Business Organizations I: An Overview of the Classical Sharia and A Brief Comparison of the Sharia Regimes with Western-Style Law." *European Business Organizations Law Review*, vol. 11 (3), 34.
- Hallaq, Wael B. (1999). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael B. (2009). *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunter, Shireen (2009). *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. New York: ME Sharpe Inc.
- Ismail Wisham, Aishath Muneeza, Rusni Hassan (2011). "Possible Legal Framework to Pioneer Islamic Banking in the Maldives: Lessons to Learn from Malaysia." *Malayan Law Journal*, vol. 4, 53-71.
- Kamali, Mohammad Hashim (2003). *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Kamali, Mohammad Hashim (2007). "Shariah and Civil Law: Towards A Methodology of Harmonization." *Islamic Law and Society*, vol. 14 (3), 391-420.
- Khalil, Emad H and Thomas, Abdulkader (2006). "The Modern Debate Over Riba in Egypt," in *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba*. London: Routledge.
- Kon Sik Kim (2014). "Codification in East Asia: Commercial Law," in *Codification in East Asia*, ed. Wen-Yeu Wang. Switzerland: Springer.
- Kristen, A. Stilt (2004). "Islamic Law and the Making and Re-Making of Iraqi Legal System." *George Washington International Law Review*, vol. 36, 695-756.
- Lau, Martin (2004). "Legal Reconstruction and Islamic Law in Afghanistan." *The Law Applied*, 216.
- Lau, Martin (2006). *London-Leiden Series on Law, Administration and Development: The Role of Islam in the Legal System of Pakistan*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Layish, Aharon (2004). "The Transformation of the *Shariah* from Jurist Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World." *Die Welt de Islam New Series*, vol. 44 (1), 85-113.

- Mayer, Ann Elizabeth (1987). "Law and Religion in the Muslim Middle East," *American Journal of Comparative Law*, vol. 35 (1), 127-84.
- Masud, Muhammad Khalid, Salvatore, Masud & Van Bruinessen, M. (2009). *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Muhammad Yusuf Saleem (2012). *Islamic Commercial Law*. Singapore: John Wiley & Sons.
- Nadirisyah Hosen (2007). *Shariah and Constitutional Reform in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies.
- Nienhaus, Volker (2011). "Islamic Finance Ethics and Shari'ah Law in the Aftermath of the Crisis: Concept and Practice of Shari'ah Compliant Finance." *Ethical Perspectives-Katholieke Universiteit Leuven*, vol. 18 (4), 591-623.
- Niyazee, Imran Ahsan Khan (1994). *Theories of Islamic Law, The Methodology of Ijtihad*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought.
- Otto, Jan Michel (2008). *Sharia and National Law in Muslim Countries: Tensions and Opportunities for Dutch and EU Foreign Policy*. Amsterdam: Leiden University Press.
- Otto, Jan Michel (2010). *First Global Overview from Saudi Arabia to Indonesia*. Amsterdam: Leiden University Press.
- Parray, Tauseef Ahmad (2011). "Islamic Modernist and Reformist Thought: A Study of the Contribution of Sir Sayyid and Muhammad Iqbal." *World Journal of Islamic History and Civilization*, vol. 1 (2), 79-93.
- Robinson, Paul H, Adnan Zulfiqar, Margaret Kammerud & Michael Orchowski (2007). "Codifying Shari'a: International Norms, Legality and the Freedom to Invent New Forms." *American Journal of Comparative Law*, vol. 2 (1), 61-68.
- Salim, Arskal (2008). *Challenging the Secular State the Islamization of Laws in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Sfier, George N. (1988). "The Saudi Approach Law Reform." *American Journal of Comparative Law*, vol. 36, 729-759.
- Shah, Nasim Hasan (1992). *Islamicization of Law in Pakistan*. Islamabad: Shari'ah Academy.
- Shaham, Ron (2009). "Western Scholars on the Role the "ulama" in Adapting the Shariah to Modernity: A Critical View," in *Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia*, ed. Dale F. Eickelman. Leiden: BRILL, 171-192.

- Slone, Peter D. (1998). "The Status of Islamic Law in the Modern Commercial World," *The International Lawyer*, 743-776.
- Stahnke, Tad and Blitt, Stahnke (2005). "The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitution of Predominantly Muslim Countries." *Georgetown Journal of International Law*, vol. 36, 947-1078.
- Tanzil-ur-Rahman (1978). *Islamization of Pakistan Law: Surveying from Islamic Point of View*. Karachi: Hamdard Academy.
- Zainah Anwar (2004). *Islamisation and its Impact on Laws and the Law-Making Process in Malaysia*. London: WLUMML Publication.

Harga : RM45.00

ISSN 2462-2206



9 772462 220005

*Jurnal Penyelidikan Undang-Undang Syariah diterbitkan oleh
Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur*

Dicetak oleh Penerbit Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur